

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
ESTUDOS LITERÁRIOS

As herboristas nas literaturas antiga e medieval:

Circe, Hildegarda de Bingen e Isolda

Belo Horizonte

2012

Mirtes Emilia Pinheiro

As herboristas nas literaturas antiga e medieval:

Circe, Hildegarda de Bingen e Isolda

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Clássicos e Medievais, da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, com vista à obtenção do título de Mestre em Letras - Literatura, História e Memória Cultural.

Orientadora: Viviane Cunha

Belo Horizonte

Faculdade de Letras da UFMG

2012

Dedicatória:

À Andréa Félix. Obrigada por tudo.

À memória de Maria Celina Dias

Agradecimentos:

Meu agradecimento especial à minha Orientadora Professora Viviane Cunha; sua amizade, confiança, incentivo e credibilidade, me impulsionaram a chegar até aqui.

À minha família; sustentáculo da minha vida.

À Joviana Souza, pelo incentivo e presença constante.

Aos colegas, das Escolas: Prof. Alisson Pereira Guimarães, Glória Marques Diniz e Maria Silva Lucas. Companheiros de caminhada que vibraram e torceram comigo.

Aos Meus amigos, maiores incentivadores sem os quais, certamente, eu não teria chegado até aqui, agradeço por ter podido contar com vocês nesta caminhada. “Um amigo fiel é uma poderosa proteção: quem o achou, descobriu um tesouro.” (Eclesiastes, 6,14).

O meu olhar é nítido como o girassol.
Tenho o costume de andar pelas estradas
Olhando para a direita e para a esquerda,
E de vez em quando olhando para trás...
E o que vejo a cada momento
É aquilo que antes eu nunca tinha visto,

E eu sei dar por isso muito bem...
Sei ter o pasmo inicial
Que tem uma criança se, ao nascer,
Reparasse que nascera deveras ...
Sinto-me nascido a cada momento
Para a eterna novidade do mundo...

Fernando Pessoa

Resumo

Esta dissertação tem como objetivo estudar as mulheres que manejam as plantas e as ervas medicinais na literatura tendo o seu ponto de partida em Circe, a feiticeira da *Odisseia*. No que concerne à Idade Média, ponto central desta análise serão enfocadas duas mulheres que se situam em campos distintos, a saber, factual e ficcional: Hildegarda de Bingen, a Abadessa do século XII, que nos legou duas obras importantes sobre o tema e a heroína do romance *Tristão e Isolda*, ela própria especialista em filtros e poções encantadas.

Résumé

Cette recherche a pour but d'étudier les femmes qui manient les herbes et les plantes médicinales dans la littérature ayant comme point de départ Circe, la sorcière de l'*Odyssée*. En ce qui concerne le Moyen Âge, sujet principal de cette analyse, deux femmes situées dans deux champs divers, à savoir dans le factuel et dans le fictionnel, y seront étudiées : Hildegarde de Bingen, l'Abbesse du XIIe siècle qui nous a légué deux oeuvres importantes sur ce thème et l'héroïne du roman de *Tristan et Isolde*, elle-même spécialiste en philtres et breuvages enchantés.

ÍNDICE

Introdução	p. 09
Capítulo 1. Poções na antiguidade: o poder de Circe.	p. 14
Capítulo 2. Hildegarda de Bingen: práticas curativas no medievo	p. 25
2.1. Remédios santos ou Santos remédios? Uma prática dos mosteiros	p. 26
2.2. “Luz Animada pela Inspiração Divina”	p. 36
2.3. Hildegarda, a precursora dos homeopatas	p. 47
Capítulo 3. Isolda: O manejo de ervas e filtros	p. 57
3.1. Filtros de amor – agentes propulsores de paixões na literatura medieval	p. 59
3.2. Medicina popular na matéria de Bretanha	p. 70
3.3. Saber medicinal nos romances de cavalaria	p. 82
Conclusão	p. 92
Bibliografia	p. 94

INTRODUÇÃO

O período que denominamos Idade Média iniciou-se na Europa com a queda do Império Romano do Ocidente no século V, em consequência das invasões bárbaras. Caracterizou-se pelo considerável enfraquecimento comercial, ruralização econômica, supremacia da Igreja Católica, sistema de produção feudal, sociedade hierarquizada, com pouca mobilidade social e descentralização política, pois os poderes jurídicos, econômicos e políticos concentravam-se nas mãos dos nobres proprietários: os senhores feudais.

Dizia-se que as funções na Idade Média eram bem definidas, pois cabia ao clero orar, aos nobres guerrear e aos camponeses trabalhar. Ao clero cabia ainda outra função: a de guardião do saber herdado dos antepassados, sobretudo dos clássicos greco-romanos.

Para melhor compreender esse vasto período histórico, costuma-se usar uma subdivisão temporal entre a Alta e a Baixa Idade Média. A Alta Idade Média se estende desde a formação dos reinos germânicos, no século V e vai até o século X, período em que ocorreu a formação e a consolidação de diversas sociedades na Europa. Já a Baixa Idade Média inicia-se a partir do Ano Mil e termina em fins do século XV, quando da expulsão do último reduto mouro de Granada em 1492, data significativa, pois coincide também, com a descoberta da América e com a publicação da Gramática Espanhola de Antonio de Nebrija, a primeira gramática em língua românica. O auge desse período é o século XII, conhecido como ‘Renascimento Medieval’, momento em que houve um crescimento das cidades, uma expansão territorial e desenvolvimento comercial.

A Idade Média é conhecida também como a “Idade das Luzes”, não apenas pelo surgimento das artes românica e gótica, das quais as catedrais são os mais belos exemplos, mas também, em um sentido metafórico, pelo fato de as primeiras Universidades terem sido aí criadas. Isto por si só já justificaria nossa escolha em estudar esse período, porém, há outro aspecto que é ainda mais fascinante. Foi no século XII (ou fins do século XI), que surgiu um dos momentos mais gloriosos da literatura ocidental: o trovadorismo, no qual o amor tem o seu ponto alto. As literaturas vernáculas, principalmente a do Sul da França e em seguida a do Norte, reproduziram as mais diversas manifestações do amor: carnal, espiritual, platônico, místico, etc., logo levadas para outras cortes européias.

Duas mulheres se destacaram no contexto literário da época: Hildegarda de Bingen, com sua grande erudição e, no âmbito ficcional Isolda, heroína paradigmática do romance medieval. Essas duas mulheres manejavam muito bem as plantas e/ou as ervas, da mesma maneira que Circe, a feiticeira da *Odisséia*, razão pela qual ela será estudada em um capítulo inicial.

Desta forma, no primeiro capítulo desta dissertação, nos distanciaremos cronologicamente da Idade Média e revisitaremos o passado clássico, que exerceu uma considerável influência na criação literária medieval. Para este estudo, utilizamos o *Canto X* da *Odisséia* de Homero (na tradução de Carlos Alberto Nunes), que nos apresenta Circe, a poderosa deusa, conhecida também como fada ou feiticeira. Ela é tida como um dos exemplos mais emblemáticos no manejo de plantas e de poções mágicas na literatura, pois através dessas, transforma os homens em animais. Para potencializar a ação das ervas Circe usa também uma varinha mágica, embora este não seja um atributo exclusivamente seu, pois esse emprego “é comum a certas divindades, profetas e magos antigos, utilizada até pelas fadas de Perrault”. (GERMAIN, 1954, p. 250, tradução nossa)

Se por um lado o ficcional nos oferece um material vasto de pesquisa, por outro, mas não menos interessante, agradável e surpreendente, se encontra o factual, na obra da Abadessa Hildegarda de Bingen, personagem que será estudada no segundo capítulo. Ela viveu no vale do Rio Reno, por volta do século XII e em relação à sua obra, nos deparamos com inúmeras receitas de manipulação de plantas medicinais, que são usadas até hoje. Sua vida e sua obra destacam-se no universo medieval desse século. Embora

seus tratados de medicina tenham sido estudados em outras áreas do conhecimento, no universo literário não encontramos nenhum estudo que os relacionasse com a literatura medieval. Esse é o motivo pelo qual escolhemos dentre suas obras as que versam sobre os tratados medicinais: *Causae et Curae* e *Physica*. Essas obras farão um perfeito contraponto com o romance *Tristão e Isolda*, exatamente pelo fato de tratar, em algumas passagens, de plantas medicinais e receitas curativas.

Romance cortês de origem bretã que, no entanto, não se vincula diretamente ao ciclo do rei Arthur e oferece uma visão mais profunda e mais forte do amor, a lenda de Tristão e Isolda é uma história trágica de dois amantes, ligados um ao outro por um filtro mágico. O filólogo Joseph Bédier, na sua “composição” desse romance, seguiu a tradição da obra de Bérout; dessa forma, sua edição crítica de *Tristão e Isolda* “contém um poema francês da metade do século XII, mas composto no fim do século XIX”. (BÉDIER, 1996, p. 10).

A edição de Joseph Bédier (BEDIER, 1996) servirá, pois, de base para nossa análise, no que se refere ao terceiro capítulo no qual dissertaremos sobre Isolda, a Loura. Personagem feminina de destaque no romance cortês *Tristão e Isolda*, ela apresenta-se como uma mulher inteligente, espirituosa, de uma beleza extraordinária e com o talento herdado de sua mãe, para a prática e manipulação das ervas medicinais. Graças a essa habilidade ela é capaz de salvar o herói da trama, Tristão, através de seus conhecimentos herbários. Os filtros, os preparados, os bálsamos e as poções transitam em toda a trama desse relato amoroso, o qual ultrapassa as barreiras do tempo e do espaço. A paixão que une o casal os ligará até depois da morte, consolidando assim a tônica que servirá de mote inspirador para quase todos os amantes, fornecendo embasamentos para a composição até mesmo de romances modernos.

Conhecido inicialmente como o “*Roman de Tristan*” escrito por Bérout, o romance *Tristão e Isolda* é um modelo desse estilo em língua vernácula, em um país que incorpora o espírito cavalheiresco, mas, ao mesmo tempo, aponta as novas questões da sociedade feudal. Segundo AUERBACH,

Possuímos [desse romance] várias redações francesas, das quais a mais bela, que nos chegou incompleta, é devida a um poeta de nome Thomas, que escreveu por volta de 1160. Outra versão foi composta por um certo Bérout, e dois poemas sobre a loucura de Tristão se conservaram sem nome de autor: o *Tristan* de Chrétien de Troyes, que ele próprio menciona ao enumerar suas

obras, não chegou até nós. (AUERBACH, 1972, p. 118)

Em “*Tristão e Isolda*”, o amor carnal entre os heróis da trama existe e é mostrado durante quase toda a narrativa do romance. No entanto, esse sentimento cobra um preço dos amantes, pois eles não podem viver juntos, sem enfrentar os perigos que lhes são impostos, devido ao seu afeto. Para se livrarem dos contratempos, eles devem se afastar um do outro, pois tal união os levará fatalmente à morte. Como não conseguem se separar, o fim inevitável e até certo ponto previsível ocorre na trama: os dois amantes morrem praticamente ao mesmo tempo. Na literatura, o amor impossível ou irrealizável fornece uma gama bem ampla de temas, que povoam o imaginário dos leitores.

Em relação ao trovadorismo, segundo o filólogo português Rodrigues Lapa, “(...) o ritmo da vida, superior no sul [da França], era eminentemente favorável à criação de uma cultura e lirismo vulgar” (LAPA, 1955, p.13). Nesse contexto, em fins do século XI, surge a figura de Guilherme IX de Poitiers, duque de Aquitânia, “o primeiro poeta lírico provençal, o mais poderoso senhor do sul da França”. (AUERBACH, 1972, p. 116) A partir dele passa a vibrar ali “(...) uma verdadeira primavera de canções trovadorescas. Estava inaugurada uma nova época na literatura da Europa Ocidental; e começava uma nova civilização”. (LAPA, 1955 p. 13) A grande polêmica que se impõe a partir desse momento está relacionada às questões amorosas, pois os trovadores apontam a incompatibilidade entre o amor e o casamento:

“O amor não se pode desenvolver entre dois casados; porque os amantes dão-se reciprocamente tudo, de graça, sem o menor constrangimento; ao passo que os casados se obrigam a mútua obediência, por dever, e não se podem recusar cousa nenhuma”. (LAPA, 1955, p. 14)

O “amor cortês”, na realidade, foi um meio de educar os cavaleiros e civilizá-los. Para incrementar este jogo, a mulher servia de “chamariz”. O seu senhor utilizava-se dela ofertando-a como prêmio ao vencedor. As histórias de amor cortês cogitavam estabelecer uma conduta moral para os cavaleiros, principalmente perante o *Senior* ou Senhor.

Tendo em vista que este trabalho se propõe a ser útil a leitores que muitas vezes não têm conhecimentos de outras línguas, procuramos traduzir os textos teóricos parafraseando-os ou interpretando-os. As referências bibliográficas encontram-se no final da dissertação e a bibliografia que utilizamos contempla as nuances literárias e historiográficas, que retratam e/ou descrevem o período abordado: o século XII.

Na intenção de tornar o texto mais dinâmico e diminuir um pouco a quantidade das notas de rodapé, quando se tratar de uma frase ou de um parágrafo com uma série de citações do mesmo autor, numa mesma página, apresentaremos apenas uma nota no final da citação.

No que tange à metodologia empregada, por ser mais adequada aos nossos estudos, optamos pela corrente historiográfica chamada Nova História, visto que ela se ocupa da pesquisa e representação de determinada cultura em dado período e lugar, e “neste sentido, os historiadores culturais aprenderam, com os críticos literários, a ‘leitura detalhada’ de textos, assim como aprenderam com os historiadores da arte, a leitura de iconografias, de imagens, ou a leitura de culturas com os antropólogos” (BURKE, 2008, p. 171).

Além disso, diversas contribuições teóricas da Nova História têm se mostrado bastante proveitosas para os Estudos Literários, particularmente a relação teórica possível entre Literatura e História. Portanto, dentre os diversos historiadores utilizados em nosso trabalho, dois se destacam: George Duby e Jacques Le Goff, cujas obras serviram de fundamento para boa parte de nossa escrita.

CAPÍTULO 1

AS POÇÕES MÁGICAS NA ODISSÉIA:

O PODER DE CIRCE

Definir o conceito de mito é algo complexo e para melhor nos situarmos neste contexto, optamos pela definição de Pérez que afirma:

Mitos não são apenas frutos da fantasia casual ou invenções intencionais de fórmulas simbólicas ou alegóricas: o mito é produto do lugar e da história que lhe outorga quem o interpreta, crendo nele como um mito ou não, porque também as histórias míticas constroem seus próprios significados no espírito humano ao longo da história, formados em estruturas funcionais e simbólicas. (GARCIA PEREZ, 2006, p.137, nossa tradução).

É o poder mítico de deuses, feiticeiras e seres espetaculares que, com seus encantamentos, deixam Ulisses, o herói da *Odisseia*, à mercê de reveses, determinando o rumo de suas viagens e de sua própria vida na trama de Homero. Uma das personagens mais marcantes da trama é sem dúvida Circe, uma deidade complexa, que encarna em si o bem e o mal. É considerada feiticeira, deusa e até fada por alguns autores, o que demonstra a dificuldade em defini-la. É descrita por Homero como “de

tranças bem feitas, canora e terrível deidade.” (*Odisséia*, V.136, canto X, traduzido por NUNES, 1960). De acordo com NOGUEIRA (2004, p. 43), sendo Circe a filha de Hécate “ela é a sedução, o arquétipo da mulher que por seu encanto, por seu feitiço faz o que quer com os homens.” Já GRIMAL (1992, p.92) a descreve como sendo “uma feiticeira que aparece na *Odisséia* e nas lendas dos Argonautas. Habita a ilha de Eéia, que os autores localizam em diversos sítios”.

A genealogia de Circe é assim descrita por Homero: “Que era de Eetes irmã, feiticeiro de espírito escuro, pois ambos foram nascidos do Sol que os mortais ilumina, quando com Persa se unira, que foi pelo oceano gerada.” (*Odisséia* in: NUNES, 1960, p.361) Já na *Teogonia*, Hesíodo faz a seguinte descrição de sua gênese: “Do sol incansável a ínclita oceanina Perseida gerou Circe e o rei Eetes.” (TORRANO, 2003, p. 159, v. 955/6)

Há vários significados para o nome de Circe e embora esta descrição não esteja fundamentada nem em Homero, nem em Hesíodo, cremos ser pertinente fazê-lo porque isto está ligado às suas atividades. Primeiramente, Kirke, derivado do verbo grego *kirkoô*, significa ‘seguro com anéis’ ou ‘arco à volta’, numa referência a seus poderes mágicos. (Thanasis.com/circe.htm. Consultado em 06/01/2011) Outros escritores gregos a citavam como “Circe das Madeixas Trançadas”, pois podia manipular as forças da criação e destruição através de nós e tranças em seus cabelos. Circe (*Kirkē*) significa também falcão, cujo grito é representado por “circ-circ”, considerado como sendo seu canto mágico. No Egito, por sua força e por sua beleza, o falcão era o príncipe das aves, simbolizando o princípio celeste e “encarnava por excelência Hórus, deus dos espaços aéreos, cujos olhos eram respectivamente o Sol e a Lua.” (...) (CHEVALIER et GHEERBRANT, 1993) A aproximação de seu nome com o das aves, que possuem a capacidade de viajar livremente entre céu e terra, insinua que ela também podia fazê-lo se assim o quisesse ou desejasse.

Circe pode ser considerada como uma deusa *pharmakeia* (bruxa ou feiticeira), inventora da magia e dos feitiços, que vivia com suas atendentes ninfas na ilha mítica de Eéia. Já o conceito de *phármakon* em grego significa droga curativa, veneno, tintura, que pode ser usada para o bem ou para o mal, dependendo de quem o manipula. A este respeito DERRIDA em a *Farmácia de Platão*, afirma: “Esta dolorosa fruição, ligada tanto à doença quanto ao apaziguamento, é um *phármakon* em si. Ela participa ao

mesmo tempo do bem e do mal, do agradável e do desagradável.” (DERRIDA, 1997, p.47)

Diz-se que Circe dedicou-se à elaboração de todos os tipos de drogas e raízes e dedicou-se a pesquisar a natureza das plantas e sua potência. (...). Ela foi ensinada por sua mãe sobre algumas drogas, no entanto, descobriu por seu próprio estudo um número superior de plantas superando em matéria de conhecimento as outras mulheres no que tange à concepção, manipulação e uso de drogas. (tradução nossa). (WWW.theoi.com/Titan/Kirke.html. consultado em 23/01/2011.

O vasto conhecimento da deusa/feiticeira sobre plantas é ressaltado por Homero, ao afirmar que ela conhece todas as plantas, uma vez que o seu saber referente às ervas e às suas propriedades terapêuticas ultrapassa os limites de sua ilha. Diz-se que ela com sua habilidade fazia descer as estrelas do céu.

O encontro de Ulisses com Circe acontece de forma inusitada. Ele, o herói da *Odisséia*, depois das aventuras que teve no país dos Lestrígones, sobe pela costa da Itália e aporta na ilha de Eéia. Sob o comando de Euríloco, metade da tripulação de seu navio sai para fazer o reconhecimento da ilha. Penetram numa floresta e chegam a um vale, onde se deparam com um palácio brilhante e ouvem uma voz magnificamente mágica que vem de dentro dos aposentos, é a voz de Circe, que é tia de Medéia. A descrição da residência e o encontro dos homens de Ulisses com Circe é descrita por Homero desta forma:

Num vale foram achar a morada de Circe, construída
Toda com pedras polidas, num sítio ao redor abrigado.
Por perto viam-se lobos monteses e leões imponentes
Que ela encantara ao lhes dar de beber umas drogas funestas.
Contra os estranhos nenhuma das feras saltou; ao invés disso,
Todas, a cauda comprida, festivas agitam.
Do mesmo modo que um cão, quando o dono vem vindo da mesa
Bate com a cauda, saudando-o, a esperar que lhe dê qualquer naco:
Assim também festejam os leões imponentes e os lobos
Meus companheiros, que, à vista das feras, recuam medrosos. (*Odisséia*, v.210-219, canto X, traduzido por NUNES, 1960).

Quando os homens encontram os animais, esses não os atacam, aparentando docilidade. Neste instante escutam um “canto com voz amorável” e a deusa no ritmo da canção tecia uma tela imortal. A atividade de construir tramas entrelaçando fios, no caso de Circe e também da tecelã Penélope, pode ser comparada com o aspecto ardiloso dessas mulheres. É típico das mulheres descritas na *Odisséia* fazerem seus bordados, enquanto esperam algo ou alguém.

Os companheiros de Ulisses batem à porta de Circe e ela os recebe, convida-os ao seu recinto, o que é prontamente aceito por todos eles, exceto Euríloco, que suspeita tratar-se de alguma fraude, preferindo por isso ficar do lado de fora e aguardar o desenrolar dos acontecimentos. Mostrando-se cordial e gentil, Circe lhes oferece uma bebida, que eles aceitam sem desconfiança alguma. Os homens agem de forma imprudente e sofrem as consequências de seus atos. “É um erro aceitar sua gentileza. Trata-se de uma poção mágica que imediatamente transforma quem a bebe em bicho”. (FERRY, 2010, p. 160)

Ela os levou para dentro e ofereceu-lhes cadeiras e tronos,
E misturou-lhes, depois, louro mel, queijo e branca farinha
Em vinho Prâmnio; à bebida, assim feita, em seguida mistura
Droga funesta, que logo da pátria os fizesse esquecidos.
Tendo dado-lhes a mistura, e depois que eles todos beberam,
Com uma vara os tocou e, sem mais, os meteu na pocilga”. (*Odisséia*, v.233-239, Canto X, traduzido por NUNES, 1960)

E mostrando-lhes delicadeza e atenção, ela prossegue com seu objetivo:

Os conduz ao chiqueiro e lhes distribui comida de porco: água e algumas bolotas de carvalho. São absolutamente iguais aos porcos em espírito e, para eles, é um verdadeiro horror a se ver reduzidos assim a tão lamentável estado. Ao mesmo tempo, compreendem logo o porquê da doçura dos lobos e dos leões vistos no caminho: trata-se, evidentemente, de seres humanos que Circe transformou em animais para lhe fazer companhia. (FERRY, 2010, p. 161)

Circe transforma os homens em porcos, leões, lobos e em outros animais de acordo com as tendências do caráter e da natureza de cada um. O que ela faz é trazer à tona o que estava no recôndito da alma humana, o lado bestial de cada um, pois de porcos eles tinham a cabeça, o grunhido, os pelos grossos, no entanto, conservavam a

consciência interior. De acordo com BARROS (1996, p. 251), “O porco selvagem é por si mesmo símbolo do movimento circular, de caráter hiperboreano e, portanto primordial. (...) ele confere aos deuses a imortalidade, a coragem, as paixões.” Desta forma:

O guerreiro pode conversar com seu *thymós*, com “seu coração”, com “seu ventre”: tudo isto é *thymós*. Em síntese para o homem homérico o *thymós* não é sentido como uma parte do “*self*”: trata-se de uma espécie de voz interna independente. Já o vocábulo *nóos* é mais preciso: designa o espírito, o entendimento. Quando Circe transformou em animais semelhantes a porcos os companheiros de Ulisses, eles, não obstante, conservaram o seu *nóos* (BRANDÃO, 1998, p. 160)

Tal magia era alcançada graças a seu vasto conhecimento sobre plantas, bem como a sua correta manipulação. Ela adicionava a seus preparados um vinho, porque na forma líquida a absorção do *phármakon* era mais eficaz:

O esperma, a água, a tinta, a pintura, o tingimento perfumado: o *phármakon* penetra sempre como líquido, ele se bebe, se absorve, se deixa o mais facilmente, o mais perigosamente, penetrar e depois se corromper pelo *phármakon*, com o qual se mistura e se compõem tão rapidamente. (DERRIDA, 1997, p.102)

Perante o espetáculo da transformação dos seus amigos em animais, Eurícolo apressa-se a fugir e retornar para junto de Ulisses, a quem narra o sucedido. “Ulisses é um homem racional, dotado de um forte sentido do que verdadeiramente conta na existência humana.” (SIQUEIRA-BATISTA, 2003, p. 117) Não demonstrando fraqueza e nem retrocedendo no seu intento de libertar seus companheiros das mãos da deusa/feiticeira e mesmo quando Eurícolo tenta dissuadi-lo da idéia de ir atrás dos demais, ele é firme: “Quanto a mim, seguirei, porque força incontida me obriga”. (*Odisséia*, v. 273, Canto X, traduzido por NUNES, 1960)

Ele parte em busca de seus companheiros, pois é um homem de coragem “capaz de propor saídas engenhosas para os problemas que se apresentam, caracterizando-o não por sua ‘astúcia’ ou ‘intuição’, mas sim pela disposição em analisar situações complexas e propor soluções para as mesmas.” (SIQUEIRA-BATISTA, 2003, p. 117)

Entretanto, Ulisses conta com a proteção dos deuses. No caminho, ele é abordado pelo deus Hermes.

Deus dos pastores, protetor dos rebanhos, é a divindade por excelência da sociedade campônia aquêia. É o ‘companheiro do homem’ (...) Hermes é ainda o guardião dos caminhos e protetor dos viajantes. Transformou-se no mensageiro dos imortais do Olimpo, em deus psicotrompo e em deus das ciências ocultas. (BRANDÃO, 1998, p.73)

É Hermes quem ajuda Ulisses na difícil tarefa de resgatar seus amigos, oferecendo-lhe uma droga de nome ‘Móli’, pois da mesma forma que Circe, esse Deus também possui conhecimentos sobre as plantas mágicas, podendo oferecer a Ulisses um “contraveneno” vegetal.

O fato de Circe ter-se mostrado apaixonada por Ulisses, usando de artimanhas para tê-lo consigo, não é algo indigno de uma deusa. É notório o envolvimento entre deuses e mortais no mundo grego. O encontro entre eles ocorre conforme Hermes havia previsto. Circe tenta fazer com Ulisses o mesmo que fez com os seus companheiros, transformados em porcos pelo seu *pharmakon*. No entanto, ele consegue evitar o seu encantamento devido ao que Hermes lhe dera: uma erva que o tornou imune ao feitiço da maga. “Num copo de ouro mexeu a mistura, que a mim destinava e, com maldosos intuitos, juntou-lhe uma droga funesta, dando-me logo a beber, o que fiz sem ficar encantado”. (*Odisséia*, v. 316/9, Canto X, traduzido por NUNES, 1960)

Ulisses segue à risca a orientação dada por Hermes a fim de subjugar a deusa. Ele saca de sua espada e ao fazê-lo é reconhecido por ela como sendo o enviado que resistiria às suas investidas: “És, porventura, Odisseu, o solerte, de quem me disse Hermes, o guia de áureo bastão, muitas vezes, que aqui chegaria, quando de volta a Tróia, em navio veloz de cor negra?” (*Odisséia*, v. 330/2, Canto X, traduzido por NUNES, 1960) Neste momento, Circe percebe que está frente a frente com o homem que não se curvará ao seu encanto.

Entretanto, se com as suas artes mágicas ela não consegue dominar o homem “dos mil expedientes”, o faz através da sexualidade, convidando-o a subir à sua cama e a deitar-se ao lado dela. Mais uma vez, Ulisses (ou Odisseu) relembra os sábios conselhos de Hermes e sua recomendação para que ele recusasse o leito de Circe até que

ele tivesse imposto a ela um juramento e evitasse, com isso, a perda de sua masculinidade, uma vez que “o macho grego precisa de alguma reserva e assertividade diante de uma oferta de relações sexuais, a fim de manter sua macheza.” (DOWDEN, 1994, p. 213)

Este episódio ilustra o domínio exercido pelo feminino sobre o masculino, plausível num mundo fantástico como este, mas inaceitável porque subversivo para a ideologia masculina de uma sociedade patriarcal como a grega. DELUMEAU (1990, p.313) afirma que:

Assim, é preciso resistir aos turvos apelos de Circe. Pois, de qualquer maneira, o homem jamais é vencedor no duelo sexual. A mulher lhe é "fatal". Impede-o de ser ele mesmo, de realizar sua espiritualidade, de encontrar o caminho de sua salvação. Esposa ou amante é carcereira do homem. Este deve, pelo menos, às vésperas ou no caminho de grandes empreendimentos, resistir às seduções femininas. Assim faz Ulisses. Sucumbir ao fascínio de Circe é perder a identidade.

Quando Ulisses mostra a Circe sua espada que pode ser vista num sentido fálico, demonstrando seu poder, sua coragem e sua força, é como se ela tivesse sido momentaneamente subjugada, uma vez que não espera do herói este enfrentamento tão acintoso, acostumada que estava a mandar e não a obedecer. Vê-se uma inversão no jogo de poder: de dominadora a dominada, no caso de Circe e de possível vítima a algoz, no caso de Ulisses. Usando da artimanha que lhe foi ensinada por Hermes, mensageiro dos deuses, ele consegue o que nenhum mortal até então havia sido capaz: dominar Circe, a indomável, senhora dos animais. A partir daí, ela se revela atenciosa, carinhosa, dando mostras até mesmo de submissão e obediência, convidando-o a dividir com ela o seu leito. “Ora repõe na bainha essa espada, e ambos, depois disso, para o meu leito subamos, porque ambos no amor enlaçados dessa maneira, no leito tenhamos confiança recíproca.” (*Odisséia*, v. 334/6, Canto X, traduzido por NUNES, 1960)

Ulisses pode ter receado compartilhar o leito de Circe; entretanto, não rejeita a idéia de se deitar com ela, pois certamente é uma mulher bonita, sedutora, envolvente e ele não demonstra asco ou repulsa em acompanhá-la, pois o homem da versátil *metis* que já a tinha vencido uma vez (não estivesse ele sob a tutela dos deuses, pode ser que tal fato não tivesse ocorrido) impõe-lhe uma condição antes de satisfazer a exigência:

“Fica sabendo que não subirei para a tua cama, a não ser que tu, ó deusa, ouses jurar um grande juramento: de que nenhuma outra insídia planejas, de fato, em meu dano.” (NUNES, 1960, Canto X, v. 344) Só depois de a deusa “de belas tranças” jurar que aceitava essa contrapartida, Ulisses subiu para a “cama lindíssima de Circe”.

Ao subjugar-lá, Ulisses torna-se seu Senhor, mas não a escraviza, reconhecendo a soberania que ela exerce. Ele cede aos seus encantos de mulher, permitindo que ela exercite o seu lado terno, bom e até maternal, pois ela cuida desveladamente dele e de toda sua comitiva, não deixando que nada falte a eles. A partir deste episódio ocorre uma mudança significativa na forma de agir de Circe, que se mostra mais mansa, carinhosa, meiga, despertando, mesmo que momentaneamente, a paixão de Ulisses por ela. Ela também se preocupa com seu bem estar, providenciando um banho revitalizador, muito apreciado por ele, pois este banho retira-lhe todo o cansaço do corpo, aliviando seus membros cansados e este cuidado se estende aos seus companheiros uma vez que, conforme o prometido, Circe faz com que eles retornem à forma humana, de maneira que se apresentam melhores do que eram antes: jovens, altos, fortes, bonitos e bem dispostos. Circe tratava dos demais no interior do palácio, deu-lhes banho, foi cuidadosa com eles, pingou óleo sobre seus corpos e sobre os ombros, colocou-lhes mantos finos de lã sobre as túnicas.

Ulisses desfruta do leito da deusa/feiticeira/fada, usufruindo também de todos os benefícios que ela lhe concede: dormir, comer, beber e no dia seguinte recomeçar outra vez, na mesma rotina. Ao fim de um ano, seus companheiros lembram-no de que está na hora de partir. Aparentemente ele nem se recorda mais do seu objetivo; entretanto, ao ser lembrado pelos companheiros de sua missão, ele manifesta desejo de ir embora. Circe não chora, lastima ou o impede quando ele demonstra este desejo. Ao contrário, ela o ajuda nos preparativos, providenciando víveres para a viagem, orientando-o quanto ao seu caminho. Isto feito impele-o a seguir, a fim de que complete sua jornada, denotando sua grandeza, altivez e independência:

“Contra toda a expectativa, Circe aceita bem o fato. Afinal, não se pode manter um amante à força, e se ele quer a qualquer preço ir embora, que vá! É mais ou menos o que ela pensa. Ulisses organiza os preparativos da partida, mas continua sem saber onde está e não tem a menor idéia do que fazer para chegar à sua ilha. Circe o ajuda. (FERRY, 2010, p. 161/2)

A única exigência que ela faz é que Ulisses retorne à sua ilha para relatar seu encontro com o velho Tirésias, o mais famoso de todos os adivinhos que habita no reino dominado por Hades, o reino dos mortos, pois apenas ele pode dizer a Ulisses o que o espera na sequência de sua viagem e de que forma ele retornará à sua casa. Quando os homens retornam, ela já está na praia à espera deles com pão, carne e um bom vinho. Deu-lhes os conselhos necessários para fazerem a travessia e voltou para o interior de sua ilha, não sem antes cumprir mais uma vez o acordo feito de ajudá-los a partir em segurança. Por trás da proa do navio mandou-lhes um vento bom e aprazível, “Circe de tranças bem feitas, canora e terrível deidade”. (NUNES, 1960, Canto XII, v.148-150)

Circe permite enfim que Ulisses parta. Ela poderia ter usado seu poder ou o de suas ervas para prendê-lo. No entanto, havia empenhado a palavra de que não faria mal ao homem que teve a coragem de enfrentá-la de igual para igual. Circe não chora, não implora para que Ulisses fique mais tempo ao seu lado. Incentiva-o a partir aos primeiros sinais de inquietação, seja por compreensão ou pela sua inteligência afiada, ela o estimula, dizendo-lhe que contra a sua vontade não o prenderia mais junto de si, demonstrando entender que era chegado o momento da partida do homem que compartilhou de sua cama por um ano.

Circe encarna o paradigma de mulher que marcará a literatura por sua firmeza e presença. Quanto às ervas que ela manipula tão bem, é relevante esclarecer sua atitude, pois uma erva por si só não é boa ou ruim, é a utilidade dada a ela que fará toda a diferença. Assim como as mulheres que se preocupam e cuidam dos que estão ao seu entorno, ela carrega em si a imprecisão feminina: matar ou ressuscitar, adoecer ou curar, prender ou libertar.

Na *Odisséia*, fica claro o encanto, o charme, o poder sutil, a utilidade e a periculosidade da mulher. Circe encarna de forma complexa a ambiguidade desta fêmea odisséica, desempenhando bem o papel que lhe foi determinado, pois ela é inteligente, arguta e astuciosa. Entretanto, a Circe de Homero é contraditória. Se por um lado é uma “deusa do pavor”, que manipula substâncias terríveis e possui artimanhas destrutivas, por outro, ela transmite calor humano, pois é generosa para com seu amante. Ulisses desempenha seu papel de herói com galhardia ao enfrentar Circe, pois é o único que consegue conter a fúria da deusa e “amansá-la”.

Ulisses é um homem, um “homem de verdade”, que não é imortal, não esquece o seu mundo, mas além disso, é sábio, cheio de experiência, e todos esses ingredientes juntos o tornam incrivelmente sedutor. Ele é naturalmente curioso. Ele quer compreender, saber, conhecer, descobrir lugares, culturas, seres diferentes dele mesmo. Desde as primeiras linhas da *Odisséia*, descobrimos que ele não é só o “homem das mil astúcias”, como diz Homero, nem apenas saqueador de Tróia. Ele possui um “pensamento ampliado”: a curiosidade pelo outro, essa vontade constante de ampliar seus horizontes que o leva ao desastre no caso com o ciclope Polifemo, mas que, no final, faz dele um verdadeiro ser humano, um homem ao qual mulher alguma resiste, pois ele é consistente e tem mil coisas para contar. (FERRY, 2010, p. 166)

O feitiço maior que a deusa/feiticeira usou para prender Ulisses foi sua sedução; ao se mostrar meiga, conseguiu converter o coração do herói de inquieto, indócil em um coração brando e por um breve espaço de tempo fez com que ele se esquecesse de que deveria ou poderia ter partido em busca de sua casa, há mais tempo. “Este encontro de Ulisses com Circe não é, portanto, uma história de amor: é um episódio sexual, motivado pelo poder da atração física, mas em que é a mulher que toma a iniciativa.” Assim, ela representa neste poema que focaliza “(...) as vicissitudes de uma experiência de vida masculina, o *eros* sensual, o *Eros* encantador e fortuito, a que um homem não pode resistir, mas que não ameaça a sua *physis*, porque ele não possui armas para o vencer. <http://www2.dlc.ua.pt/classicos/Ulisses%20e%20o%20feminino.pdf?q=truceless>

A Circe de Homero é sensual, mas não sentimental; ela atende às reivindicações de Ulisses, quando ele as exige para permanecer ao seu lado e o convida para sua cama, quando ele resiste à sua magia. Por outro lado, ela permanece aparentemente impassível quando da partida de Ulisses, ele que consegue ver além do véu, das aparências, reconhecendo na feiticeira os encantos de uma deusa e impõe sua espada contra a varinha mágica de Circe. Assim, ele salta para um combate sexual repleto de símbolos, mas mantém ao final sua forma humana e tem sua identidade heróica reafirmada. No encontro entre Circe e Ulisses, aparentemente, ele sai vencedor. Por respeitá-la integralmente, ele desfruta o privilégio de usufruir de sua companhia nas suas facetas de deusa, feiticeira, mas, sobretudo, de mulher, na exuberância de sua feminilidade.

Circe mantém em sua ilha o equilíbrio entre os opostos: o real e o imaginário. Embora esse local seja uma área de desembarque precário, é um refúgio seguro para Ulisses e seus companheiros, é um ponto de partida natural para o mergulho final no

mais profundo desconhecido: Hades, as sereias e as aventuras envolvendo Cila, Caríbdis e Thrinacia. É sobretudo um porto seguro, onde o Herói pode recuperar suas energias e seguir em frente, cumprindo seu destino, rumo à sua *Odisséia*, em busca do caminho à sua Ítaca, à sua família e aos seus amigos.

Circe é uma síntese da condição feminina. Ela luta pelo que quer com as armas de que dispõe: sua magia, seus encantamentos, sua varinha mágica e sobretudo suas poções que, graças ao seu conhecimento, ela manipula tão bem. Feiticeira e fada, deusa e fêmea na mesma criatura, construções indispensáveis nesse tornar-se mulher.

Esse modelo de mulher que maneja bem as plantas, sem o sentido mítico que cerca a personagem Circe, será recorrente na literatura de várias épocas, especialmente na Idade Média. Encontramos esses exemplos tanto no campo ficcional quanto no campo do factual.

Um exemplo é Hildegarda de Bingen, uma mulher que entre as várias atividades por ela desempenhadas, exerce também o manejo de ervas e plantas e irá relatar sobre isso em duas grandes obras: *Causa et Curae* e *Physica*. Nomeada por Peter Dronke a “Sibila do Reno” (*apud* CUNHA 2004), seu esplendor intelectual coincide com o renascimento cultural pelo qual passa toda a Europa no século XII.

Além de Hildegarda de Bingen, que se enquadra no campo do factual, há ainda outra personagem literária, que se destaca no campo ficcional. Trata-se de Isolda, a Loura, heroína de um dos romances mais famosos de todos os tempos. Com efeito, ela e seu amado Tristão - de quem não poupou esforços em curar os ferimentos utilizando para isso seus conhecimentos sobre ervas e plantas, poções e filtros - formam um dos pares românticos mais paradigmáticos da literatura. Desta forma, os dois capítulos subsequentes serão dedicados ao estudo destas duas personagens: Hildegarda de Bingen e Isolda.

CAPÍTULO 2

HILDEGARDA DE BINGEN: PRÁTICAS CURATIVAS NO MEDIEVO

Neste capítulo sobre as doenças na Idade Média abordaremos métodos de cura utilizados pela população nos séculos XI e XII.

O ponto de partida de nossa pesquisa serão os mosteiros e sua importância enquanto guardiões do saber produzido nos períodos anteriores, sobretudo pelos gregos e latinos. Contudo, o que nos interessa são as práticas médicas, o cultivo de plantas e ervas medicinais, a criação e administração dos hospitais e a tentativa de minimizar o sofrimento surgido com as doenças e mazelas que afligiam a população medieval.

Neste contexto surge Hildegarda de Bingen, “*Luz animada pela inspiração divina*”, uma mulher com inúmeros atributos: médica, homeopata, fitoterapeuta, mística, musicista, entre outros. Sua inteligência e vivacidade antecede o espírito renascentista em quatro séculos e sua preocupação com o ser humano é o que hoje poderíamos chamar de holística, pois se preocupa integralmente com ele em todos os aspectos: físico, mental e espiritual.

Hildegarda de Bingen deixa um número considerável de receitas que utilizam plantas, frutas, especiarias, sementes e minerais, manejados até os dias de hoje. Suas experiências médicas, como por exemplo, as prescrições de remédios visando o

restabelecimento da saúde, são praticadas principalmente pelos adeptos da medicina homeopática e naturalista.

De acordo com vários estudos, o tempo de vida de um indivíduo na Idade Média era pequeno. Morria-se de muitas doenças, bem como nos acidentes, nas guerras e batalhas. Além desses fatores, as gestações e os partos despertavam cuidados especiais, pois muitas mulheres comprometiam sua vida e a da criança nesse momento, sendo elevado o número de mortes. O parto era uma função quase exclusivamente feminina. Era o ofício de parteiras, curandeiras e comadres que garantiam o nascimento das crianças e a saúde da mãe, haja vista que a ginecologia era assunto reservado a mulheres, numa época caracterizada principalmente pela influência demoníaca na vida das pessoas, na qual a saúde era tida como benção dos céus, ao passo que doenças, ao invés de serem notadas sob o prisma do desequilíbrio fisiológico, se apresentavam como um desvio moral ou espiritual, considerada como uma punição, um castigo para os homens e mulheres desobedientes das leis divinas.

2.1. Remédios Santos ou Santos Remédios?

Uma prática dos mosteiros

Na Idade Média, a cura das enfermidades do corpo se confundia com a cura das enfermidades da alma. Eram tempos difíceis em que faltavam médicos e enfermeiros e era necessário que as próprias pessoas, inclusive as mulheres, cuidassem dos doentes e inválidos, ou então recorressem a práticas de curandeirismo, fato comum e corriqueiro praticado sobretudo pela população mais desvalida.

Desde os primórdios da humanidade, o *homo sapiens* certamente serviu-se de vegetais e ervas, em busca da cura de diversos males que o acometiam, seja por

necessidade ou até mesmo pela ausência de outros recursos disponíveis para manter a vida e espantar a morte. Não é possível estabelecer com precisão quando se inicia esse processo; no entanto, podemos dizer que desde que o homem descobriu a agricultura para seu alimento, descobriu também as plantas para tratamento. Assim, o conhecimento das plantas medicinais associa-se ao conhecimento das plantas em geral e a botânica foi durante muito tempo assunto dos médicos, curandeiros e dos boticários.

No *Gênesis*, o livro inicial da Bíblia, há o relato da criação do primeiro homem, Adão e da primeira mulher, Eva. De acordo com o mito criacionista cristão, Deus os criou à sua imagem e semelhança e deu-lhes de presente como moradia um jardim tão magnífico que se assemelhava ao paraíso. Nesse jardim foram colocadas todas as espécies de árvores que, por sua vez, produziriam todos os frutos que o homem precisava e necessitava para sua sobrevivência. A partir do ato de desobediência cometido por eles, foram expulsos do paraíso e passaram a sofrer toda a sorte de privações e desconfortos, inclusive sujeitos às doenças e enfermidades que eles desconheciam.

Na Idade Média, os jardins eram o espaço mais apazível e certamente o mais visitado nas casas e nos mosteiros. Neste contexto, não estamos nos referindo apenas ao cultivo de hortaliças e/ou legumes. “Os francos possuíam jardins reservados à cultura exclusiva de nabo, grão-de-bico, fava e lentilha. Em geral, porém, cultivava-se de tudo.” (ARIES, 2009, p. 437)

Tido como um lugar de repouso íntimo, o trabalho realizado nos jardins almeja o desenvolvimento espiritual do indivíduo. Ele torna-se um pequeno mundo à parte, onde cada pessoa desfruta dos prazeres da vida. A degustação de legumes, frutos e verduras, obra do trabalho pessoal e do suor do rosto, certamente apresentam um sabor muito mais agradável. “O laço íntimo que o jardineiro tece entre a terra revirada e os alimentos que lhe reforçarão a saúde é de natureza ao mesmo tempo física - pelo suor vertido - e sensível, pela atenção dedicada ao crescimento das plantas”. Além do cuidado com o cultivo de hortaliças, que certamente enriquecem o cardápio, “entre os monges recomenda-se reservar alguns canteiros para ervas medicinais: a aurônia que cura gota, o funcho que detém a constipação, a tosse e as moléstias da vista, o cerefólio para estancar as hemorragias e o absinto para conter as febres”, (ARIES, 2009, p.427) constituindo com isto, uma verdadeira farmácia.

Tanto as delícias das sobremesas quanto os remédios para trazer a alegria e vontade de viver saíam desses jardins tão bem plantados, cultivados e cuidados pelos monges dos mosteiros, embora o plantio e o cultivo do jardim, do pomar e do herbário não fosse prerrogativa exclusiva dos mosteiros e cada recinto de habitação incluía e protegia as hortas, as quintas, os pomares. Nesses locais, o solo não era deixado em repouso, prática comum na Idade Média. Entretanto:

Num meio especialmente propício e abrigado cresciam as plantas frágeis, as ervas e as raízes da alimentação quotidiana, o cânhamo e a latada de vinha. Estas parcelas eram, sem dúvida, as que mais produziam para a alimentação, e a auréola de horticultura que constituíam em volta do aglomerado contribuiu bastante para a sua fixação. (DUBY, 1987, p.22)

Nesses tempos em que havia muita violência e fazia-se necessário a proteção mútua, o monge adquiriu prestígio exatamente pelo fato de às vezes optar por viver sozinho, trazendo em si o ideal da simplicidade do coração. De acordo com DUBY, ele chegou a esse *status* através de dois caminhos: “primeiro renunciou resolutamente ao mundo, e da maneira mais visível. Por um ato de *anachôrésis*, retirou-se para a vida no deserto: é um "anacoreta", um homem definido por esse único e elementar movimento”. (ARIES, 2009, p. 260)

Os eremitas solitários ou até mesmo grupos deles se instalam nas terras inexploradas e muitas vezes hostis como, por exemplo, as florestas ou os pântanos ao redor das cidades e dos vilarejos. A floresta na Idade Média equivale ao deserto do Antigo Testamento, sendo um lugar de tentações e provações. Os discípulos, adeptos da nova religião, sentem necessidade de recolhimento espiritual, afastando-se do convívio com os demais, no intuito de se entregarem e se integrarem com o Criador. Agindo desta forma, criam ao seu redor uma onda de misticismo, que os transformam em homens santos sendo, portanto, procurados pelas pessoas que desejavam se curar tanto de seus males físicos, quanto espirituais.

A primeira experiência de um clero regular, submetido a uma regra de conduta, se deu com São Bento (480-547). Elaborada em 534, a regra beneditina apresenta com clareza e simplicidade a forma de conduta de seus membros. Embora tenha conservado grande estima pela vida ermitã e pela tradição antiga do monaquismo, São Bento

incentiva, sobretudo, o trabalho manual, preparando os mosteiros para a auto-suficiência. De acordo com a regra beneditina, a vida do monge, assim transcorre:

Em função do preceito do *ora et labora*. Oração e trabalho num duplo sentido, numa dupla forma de alcançar Deus: rezar é combater as forças maléficas, contribuindo para a salvação não apenas da alma do próprio monge, mas também de toda a sociedade; trabalhar é afastar a alma de seus inimigos, a ociosidade e o tédio, é alcançar através desta forma de ascese uma fonte de alegria. Tanto quanto o trabalho manual, o intelectual, a leitura de textos sagrados, prepara a alma para a oração. Enfim, orar é uma forma de trabalhar, trabalhar é uma forma de orar. (FRANCO JUNIOR, 1986, p.111/2)

O que São Bento deseja é fazer do mosteiro um lugar onde homens poderão ficar a serviço de Deus; portanto, são primordiais o respeito e o silêncio. O silêncio externo possibilita escutar a voz de Deus, que fala ao coração. A prática de obediência e da humildade são marcas indeléveis destes indivíduos, que primam pela vida ascética.

Esses mosteiros são vistos como réplicas da morada celeste. Deste modo, pretendiam ser neste mundo a projeção do mundo divino. Entretanto, ao mesmo tempo, “(...) lá fora, era o tempo do reino da violência e do pecado, o ‘século’”. (LOT, 1985, p.351) Logo, eles se apresentavam como “cidades fechadas”, cercadas de muros, com um “claustro” (*claustrum*), com uma única porta e acesso controlado, além disso, eram considerados como casas, cada uma alojando sua “família”. Tal fato apresenta-os como privilegiados aos olhos da população, que os vêem como mediadores entre os homens e a divindade, pois entrar para a vida religiosa significa, sobretudo, renunciar à vida mundana. Esse pormenor poderá ser muito útil tanto para a vida cotidiana como para a vida no além.

Esses homens, que criaram espaços sagrados, mosteiros, igrejas, terras de asilo, que são os guardiães das relíquias dos santos, os portadores de livros sagrados e que se abstêm de sexo, afastaram-se do resto da população. Assim da maneira mais ou menos consciente, alimentam a confusão entre *sacer* e *sanctus*, entre tabu e santificado. [...] o retorno voluntário do clero à velha pedagogia do medo e do temor, única eficaz contra uma violência desenfreada, acentuou a impressão de que a Igreja era detentora do sagrado. (ARIES, 2009, p. 527)

A crença na solidariedade e na responsabilidade permeava a sociedade medieval. Quando um indivíduo cometia um crime todos se sentiam afrontados, uma vez que a ação de um, podia condená-los. Por outro lado, havia os monges que, com sua vida ilibada, eram os encarregados de promover o bem, viver de forma santificada com pureza de alma, praticando abstinência e penitências que serviriam para resguardar a comunidade inteira. Outra missão atribuída a eles era a de desviar, através de sua conduta impecável, de seus atos e gestos, a ira divina e ao mesmo tempo angariar favores e graças dos céus e distribuí-las aos demais.

O grande centro civilizador da Alta Idade Média foi sem dúvida o mosteiro, com suas oficinas, com a biblioteca onde ficaram guardados alguns exemplares de textos antigos, muitos dos quais reproduzidos pelos monges. “Um repositório de cultura intelectual”, um centro de produção e um foco de vida espiritual frequentemente “(...) baseado nas relíquias de um santo”. Podemos atribuir aos mosteiros outra função que é a de fazer “(...) penetrar lentamente o cristianismo e os valores que ele veicula no mundo dos campos, até então pouco tocado pela nova religião - mundo das longas tradições e das permanências, mas que passa a ser o mundo essencial da sociedade medieval”. (LE GOFF, 1995, p.156/7)

O medo do maligno, das forças demoníacas se instala no meio da sociedade medieval, de tal forma que muitos se sentem impotentes para lutar contra elas e a solução encontrada é confiar aos solitários, aos santos, bem como aos monges e bispos, a missão de interceder por eles junto à divindade. Quanto mais os homens se afastam do mal, mais rigorosos se tornam em relação à virtude dos pastores. “E isso porque essa virtude representa a salvaguarda dos pecadores; só ela pode deter a irrupção da cólera divina, perpetuamente suspensa sobre um mundo intrinsecamente mau.” (LOT, 1985, p. 455).

Dentro deste universo de medos e incertezas, em que a efemeridade da vida é uma constante, os mosteiros se apresentam como verdadeiros oásis no deserto e os monges, os representantes de Deus na terra. Eles são os intermediários entre céu e terra, os herdeiros de Cristo que têm por missão prosseguir com os seus ensinamentos.

Deste modo, as pessoas da Idade Média procuram os mosteiros na ânsia da cura, uma vez que as doenças passam a ser vistas como um castigo divino e uma forma de punição acarretada pelo fato de o fiel ter tido uma conduta inadequada em relação aos

preceitos religiosos, ou então, por ter praticado um ato que desrespeitou as normas e os ensinamentos preconizados pela Igreja e pelos monges.

Conforme crescia a influência do cristianismo, aumentava a distância entre a Igreja e o curandeirismo, ou entre a religião popular e a religião dos clérigos. Isto ocorria devido ao aspecto mágico ou místico e outras práticas não condizentes com a nova doutrina cristã, praticada pelos camponeses. Os encantamentos e as simpatias que eram utilizadas junto com ervas e outros remédios foram substituídos por rezas e preces cristãs, mas em fins da Idade Média essa união é quebrada, triunfando a religião institucionalizada, racionalizada.

Para entendermos a relação doença *versus* cura na Idade Média, lembremos que a doença era vista como uma forma de punição divina e denotava claramente o status de pecador do doente, o qual era visto como um ser momentaneamente abandonado por Deus. Porém, a crença comum de que a doença era uma punição dos céus pelos pecados cometidos era o maior entrave aos tratamentos, bem como a busca da cura para as doenças. Enfrentá-la com brio era o que se esperava do cristão.

Por outro lado, o restabelecimento da saúde representava uma reconciliação e uma oportunidade de se redimir de seus pecados. A doença era, com efeito, percebida como a marca do pecado. Aqueles que foram por ela atingidos deviam ser afastados até a purgação. Assim, o hospital medieval muitas vezes era uma simples casa de acolhimento e um espaço reservado para o desenlace do indivíduo. “A enfermaria [era] igualmente um crivo, um lugar de espera: uma parcela da comunidade aí se encontra [va] por um momento isolada, porque maculada”. (ARIES, 2009, p.63)

O hospital medieval se constituía assim como uma instituição fundamentalmente eclesiástica, cuja função primordial era a de oferecer assistência médica e social aos pacientes. Os enfermos de todas as naturezas buscavam ali refrigério para suas enfermidades, pois eram, de certa forma, excluídos da sociedade, como os indigentes, os loucos, os inválidos, as prostitutas, etc. Além deles, os hospitais serviam de abrigo aos viajantes e peregrinos que estavam de passagem pela região.

Uma vez que a doença era considerada como um sinal da ira divina, era mais seguro que a profilaxia e a medicação ficassem a cargo dos representantes de Deus na terra, ou seja, os clérigos que, juntamente com algumas mulheres, cuidavam dos doentes

e moribundos. Provavelmente a crença de que a ajuda oferecida aos menos favorecidos era sinônimo de caridade e uma forma de angariar bônus para a salvação da alma de quem se prestava a fazer este serviço, pode certamente ter influenciado e talvez aumentado os cuidados dispensados aos enfermos.

Uma forma usual de curar e combater as doenças era o incentivo às práticas de penitências e peregrinações a lugares santos. Deus era considerado o médico divino, que amaldiçoava ou curava a seu bel prazer. Jesus era o curador por excelência e os milagres que ele preconizou dão testemunho disto, mas, além deles, outros intermediários também eram solicitados para tal empreitada. São os santos e as santas que passam a ter um lugar especial neste universo em virtude dos milagres que realizam, desempenhando “um papel importante na vida espiritual desse tempo e não somente para leigos”, constituindo “(...) um dos mais importantes meios de comunicação entre este mundo e o além”. Logo, a ideia de que Deus continuava a revelar-se aos homens “(...) através de prodígios encontrava-se presente em todos os espíritos”. (VAUCHEZ, 1995, p. 180)

Os cristãos da Idade Média viviam permanentemente em busca de milagres e dispostos a identificá-los em qualquer fenômeno extraordinário. Aqueles que os realizavam eram considerados santos. Quanto aos simples fiéis, os milagres que esperavam dos servos de Deus eram, sobretudo, curas: devolver a paz de espírito aos possessos, fazer caminhar os coxos, fazer ver os cegos eram então os principais critérios de santidade. O mal físico tal como o pecado, é obra do Diabo, a cura miraculosa só pode vir de Deus. (VAUCHEZ, 1995, p. 181)

O corpo do santo protege o local onde ele está ou foi sepultado e os seus fragmentos e relíquias são “usados como talismãs para curar doenças e enfermidades” e têm uma atuação semelhante à do médico. Aos poucos criam-se especificações para as intervenções deles, de tal forma que “(...) os santos curandeiros acabam por substituir-se aos deuses e aos heróis da Antiguidade”. (LOT, 1985, p. 343) Havia santos incumbidos de promover a cura de diversas doenças, cada um com sua especialidade e sua especificidade.

As curas de doenças eram vistas como verdadeiros milagres, desta forma a devoção aos santos milagreiros cresceu expressivamente. Os santos viveram uma vida terrena, mas venceram as tentações da carne e se tornaram dignos de intermediarem a salvação entre os homens e Deus. E isto se tornou eficaz porque como um vassalo

que não se sentia à vontade perante o seu Senhor, assim também o fiel podia optar por pedir a intercessão de um santo, interlocutores entre os dois mundos - Céu e Terra – ao invés de se dirigir diretamente ao Pai Criador. Deus era visto como rigoroso e punitivo ao invés de amigo e complacente, portanto, havia o temor à sua figura. Os santos eram tidos como exemplos, tendo em vista que eles passaram pelas agruras e tentações da vida humana, viveram em meio aos homens e ao pecado e, no entanto, resistiram a ele. Por isso, a santidade era atribuída a eles e havia a crença na sua intermediação.

Abaixo dos santos e promovendo uma medicina caritativa estavam os monges, que se tornaram quase especialistas em botânica. Como nos lembra Duby, “os monges médicos descrevem bastante bem as manias agudas ou depressivas ligadas à epilepsia e que colocavam, para os religiosos, o problema das possessões diabólicas”. Creditavam a esses fenômenos a intervenção demoníaca e a ação de forças malignas, considerando “(...) os possuídos como doentes infectados mental e fisicamente”. A expulsão do demônio do corpo e da vida de uma pessoa é acompanhada de “(...) humores viciados ou purulentos às quais se seguem exalações pestilentas”. Numa época de medos e incertezas “(...) a doença e, sobretudo, a loucura eram combatidas por meio de exorcismos, acompanhados por sinais da cruz, destinados a expulsar o demônio, a origem de todo o mal físico ou moral”. (VAUCHEZ, 1995, p. 32)

Assim, as ervas cultivadas nos mosteiros apresentavam a sua serventia e eram usadas de diversas formas: chás, licores, elixires, poções, unguentos, pomadas, enfim, uma gama variada de utilidade. A manipulação, o preparo e a aplicação destes remédios ficavam a cargo dos monges e também das monjas, uma vez que havia mosteiro feminino nesta época, que tinha como regra de conduta a prática da caridade, sobretudo em se tratando dos desvalidos e entregues à própria sorte.

A confiança da população em relação aos medicamentos oferecidos pelos monges estava relacionada com a aura de santidade que emanava dos mosteiros. Uma vez que eles – os monges – representavam o Divino na terra, certamente os remédios manipulados por eles teriam uma ação mais efetiva. Assim, a medicina medieval cresceu ligada à Igreja, marcadamente influenciada pelas convicções religiosas. Os religiosos assumiram o controle da arte de curar, utilizando para isto medicamentos, em sua maioria provindos da sabedoria popular.

Outro fator a ser considerado quando o assunto é saúde pública, entendida aqui como saúde da população desguarnecida de recursos materiais de modo geral, é o descaso ou a falta de compromisso dos nobres para com eles. Caberia a eles se preocuparem e se ocuparem deste assunto, uma vez que a descentralização política da Idade Média dava-lhes amplos poderes, e tais camponeses muitas vezes estavam instalados nos seus domínios. No entanto, o desinteresse e o descaso contribuíram para que o clero tomasse para si esse encargo, sob pena de que um flagelo maior (como o que ocorreu quando da infestação da peste negra), assolasse a todos, uma vez que algumas doenças eram contagiosas.

É consenso atribuir à Igreja uma perseguição desenfreada, uma crítica sem fim às práticas tidas como supersticiosas pela população medieval, sobretudo pelos camponeses. No entanto, contradizendo esta assertiva, temos a opinião de AUERBACH (1972, p. 105) que observa: “a Igreja deixou muita liberdade à interpretação, à fantasia popular, às visões místicas e às diferenças regionais do culto”. Ainda de acordo com ele: “(...) a vida religiosa do catolicismo medieval foi extremamente vigorosa, fértil e popular; a Igreja conseguiu realizar, durante vários séculos uma unidade viva da vida intelectual de muitos povos e de todas as classes da sociedade”. Conclui-se então que o centro agregador do período medieval foi, sem dúvida, a Igreja.

Várias eram as recomendações para se obter, manter e conservar a saúde, mas a prática do jejum e as penitências eram as mais usuais. No entanto, em casos de doenças era indicado o uso de medicamento. Contudo era difícil distinguir o que era medicamento ou um simples tempero. As especiarias, usadas com a finalidade de dar sabor aos alimentos, são também usadas na fabricação de remédios. Esta confusão feita entre alimentação e a absorção de produtos farmacêuticos “está relacionada com o pensamento médico desta época, que prefere tratar com regimes adaptados a cada doente, a utilização de plantas ou de produtos animais simples, em lugar de recorrer a composições complexas e dispendiosas”. (LE GOFF, 1997, p. 215) As formas como os medicamentos se apresentavam no período medieval eram bem variadas. Havia remédios para diversos fins como, por exemplo:

“águas” ou destiladas de plantas, poções – denominadas “medicinais”, frequentemente dotadas de virtudes laxantes - “xaropes”, de consistência viscosa, formados por um volume concentrado fortemente açucarado em água,

vinho ou vinagre, “julepo” compostos de água destilada cortada com xarope, “electuários”, mais ligeiro do que os xaropes, diversos “pós” dos quais infelizmente se desconhece a composição exata, “píulas”, “pastilhas de mascar” e até supositórios. Entre os produtos para uso externo, citemos as pomadas, os emplastros e outros unguentos e bálsamos. Acrescentados a algumas substâncias elaboradas conhecidas, constituem seguramente uma ínfima parte dos remédios utilizados para fins médicos. (LE GOFF, 1997, p.216)

Muitos dos remédios utilizados nos hospitais medievais provêm das ervas encontradas em suas proximidades, como nos campos ou nas florestas, ou até mesmo cultivadas nos jardins ou hortas do próprio mosteiro. Numa época de escassez e perigos constantes, era necessário e importante ter um acervo de plantas para a manipulação de medicamentos à disposição do médico ou do curador.

A cura ou a melhoria de saúde era indubitavelmente mais fácil de ser obtida pelas pessoas mais prósperas, que podiam contar com a ajuda de seu médico e de sua família. No entanto, para os menos afortunados, a alternativa era valer-se da caridade pública e, na Idade Média, esta era encarnada pelas instituições hospitalares. Ressaltamos que “a história do conhecimento das plantas medicinais é indissociável do conhecimento das plantas em geral, e a “botânica” foi, durante muito tempo, assunto de curandeiros, médicos e boticários.” (LE GOFF, 1997, p. 347)

Embora o jejum, a sangria e o uso de chás fossem prescritos aos doentes, a indicação de um cardápio alimentar para cada um deles variava conforme sua situação. Se este doente fosse um monge “já não lhes era proibido comer carne, considerada reconstituidora do sangue, do fogo de seu corpo débil”; no entanto, a consideração em relação ao seu estado de doença era análoga ao dos demais cristãos: “(...) se estavam doentes, é que eram pecadores; deviam, portanto purificar-se por meio de práticas penitenciais”. (ARIES, 2009, p. 63/4)

Não se sabe ao certo em que época os monges que cultivavam as ervas medicinais resolveram adicionar algumas à aguardente, inventando assim o licor. Embora possa parecer estranho ou esdrúxulo esse procedimento vindo de religiosos, vale lembrar que o vinho foi sempre uma bebida permitida, pois combinava bem com as suas refeições simples, constituídas essencialmente por pão, ovos, queijo e peixe e o próprio Cristo fez uso dele na Última Ceia.

O cultivo de plantas e de ervas medicinais não era exclusividade dos monges e tampouco dos mosteiros. Entretanto, a manipulação delas, sua transformação em remédios e medicamentos para as mais diversas finalidades e usos terapêuticos poderia trazer mais conforto e segurança à população desvalida, que ficava abandonada à própria sorte, não fosse o cuidado e a caridade praticada pelos monges. Ao seguir o exemplo de Jesus que preconizava o amor ao próximo de forma ampla e irrestrita, os monges e monjas traduziam em ação os ensinamentos do Filho de Deus.

2.2. “Luz Iluminada pela Inspiração Divina”

A monja/abadessa Hildegarda, uma personalidade excepcional que posteriormente foi conhecida como sendo da cidade de Bingen, nasceu em 1098, na localidade de Bermersheim, próxima a Mainz (em português Mogúncia, em latim *Moguntiacum*, em francês *Mayence*) e faleceu em 17 de setembro de 1179. A mais nova dos dez filhos de uma família da nobreza germânica foi enviada para o convento com sete ou oito anos de idade, ficando sob os cuidados de Jutta de Spanheim, que lhe ensinou os rudimentos de latim através da leitura e do canto dos Salmos.

Nesta época, as famílias mais abastadas mandavam seus filhos para um convento/abadia/mosteiro em tenra idade, não só com o intuito de as mesmas virem a seguir carreira religiosa, mas visando uma educação primorosa, uma vez que estes locais estavam entre os mais importantes centros de cultura da Europa e podiam promover uma educação esmerada para os filhos da nobreza. A educação formal de Hildegarda foi inteiramente desenvolvida no mosteiro de Disibodenberg, onde foi noviça e em seguida, monja e abadessa.

A reputação da santidade de Jutta e de sua aluna Hildegarda estendeu-se pela região e outros pais também levaram suas filhas para lá, convertendo o lugar em um pequeno convento beneditino, agregado ao monastério de Desibodenberg. Ao atingir a maioridade, aos 15 anos, Hildegarda se tornou monja e quando do falecimento daquela que foi sua tutora, Jutta, em 1136, ela tornou-se responsável pela parte feminina do mosteiro de Desibodenberg, aos 38 anos de idade. Por volta de 1150, ela mudou-se para Bingen, 30 km ao norte, às margens do rio Reno, e mais tarde fundou outro convento em Eibingen, na outra margem do rio.

Desde os seis anos de idade, Hildegarda apresentou tendências ao misticismo, começando a ter visões que a seguiram pelo resto de sua vida. Inicialmente ela as comunicou a Jutta e em seguida ao monge Volmar de Desibodenberg, seu primeiro preceptor, que posteriormente tornou-se seu secretário, assistente e amigo fiel por mais de 30 anos, assistindo-a nas transcrições de suas visões. Como as visões continuaram, “o monge Godfrey, seu confessor, revelou ao seu abade, que por sua vez, comunicou ao arcebispo de Mainz, que examinaram suas visões juntamente com os teólogos, determinaram que elas eram de inspiração divina, e ordenaram-lhe que começasse a escrevê-las”. (<http://www.hildegardiana.es/index.html> em 08/08/2011 - nossa tradução)

Embora tenha tido visões desde muito cedo, Hildegarda somente as manifestou publicamente depois dos 40 anos, afirmando que não eram de origem humana, mas sim divina, como a voz celeste que lhe disse desde o princípio: “diga e escreva baseando-se não na linguagem do homem, não na inteligência de invenção humana, não sobre a vontade humana de organização, mas te baseando no fato de que vê e ouves isto lá do alto, do céu, das maravilhas de Deus”. (SCHMITT, 2007, p. 329/30) Nos desenhos em que aparece recebendo as visões, ela está sempre acordada, servindo como intermediadora, promovendo a união entre Céu e Terra.

Em relação às suas visões ela declarava que "O que escuto, não é por meus ouvidos corporais; o que percebo, não é nem pelos pensamentos de meu coração nem por nenhum de meus cinco sentidos, mas unicamente em minha alma, de olhos abertos: assim, não desfaleci por um êxtase". (DELUMEAU, 2003, p. 86) É inegável que a colocação das visões e a sua transcrição em imagens nos manuscritos lindamente ilustrados trouxeram um novo enriquecimento à literatura e à iconografia paradisíacas.

Os textos sobre estas visões nos levam a crer que o fato de não tê-los revelado antes foi por receio de ser mal interpretada, pois a experiência do místico consiste em experimentar Deus em sua plenitude, permitindo a alma se unir a ele tendo como base o texto bíblico, pois é ele quem fornece um ponto de partida para uma meditação, que passo a passo conduz à contemplação. Hildegarda, a monja mística, descreve essa passagem da reflexão à iluminação, a partir de sua experiência pessoal. Para ela:

A palavra divina começa por agir sobre o espírito como uma chama, cortando os laços que o unem à carne e ao pecado. Uma vez purificada a memória, a alma pode apoiar-se nas palavras e nas imagens do texto para tentar elevar-se até ao seu criador. No termo de uma série de etapas ascensionais, ela franqueia, como ao subir uma escada, a distância infinita que a separa Dele. As confissões de indignidade cedem progressivamente lugar aos impulsos de ternura. Finalmente, no silêncio, a Palavra toma posse da alma e faz-se carne: o homem dá nascimento a Deus. Tal como disse São Bernardo; “*Locutio Verbi, infusio doni*”. É o próprio verbo que fala aos homens e se dá a cada um. Desses instantes de elevação, o espírito sai exaltado e deslumbrado. Graças à Escritura, o homem pode libertar-se dos seus próprios limites, já que nela o visível e o invisível se reúnem. (VAUCHEZ, 1995, p. 194)

Hildegarda não só tinha visões místicas, mas também foi responsável por dois tratados muito realistas. A *Physica* era uma classificação de diversos elementos naturais do mundo, tais como plantas, animais, pássaros e peixes. Incluía ainda pedras preciosas e metais. No outro tratado, conhecido como *Causa et Curae*, ela trata de assuntos fisiológicos, misturando de forma fascinante a ciência tal como se conhecia até aquela época, à aplicações simbólicas e um sentido comum baseados na observação dos fatos. Também compôs canções litúrgicas.

Os seus escritos chamaram a atenção de várias personalidades, entre elas o Papa Eugénio (1145-1153) e Bernardo de Claraval (futuro São Bernardo), que mesmo sendo um tanto contrário à participação e emancipação das mulheres, aceitou a verdade de suas visões e reconheceu sua influência. Assim, logo depois da aprovação papal, tornou-se uma celebridade em toda a Europa.

Após tomar conhecimento dos seus dons, o papa escreveu a ela, estimulando-a a continuar com seus escritos, bem como a sua transferência e das demais monjas para Rupertsberg, uma localidade às margens do rio Reno, perto do pequeno porto de

Bingen. Esta rápida aceitação eclesiástica de seu papel como profetisa contribuiu para fomentar seu prestígio entre os ‘grandes’ de seu mundo, tanto seculares quanto religiosos.

Numa de suas correspondências Hildegarda escreveu a Bernardo de Claraval e disse que não poderia falar se não fosse pelo Espírito Santo, pois ela se considerava “*Paupercula mulier et indocta*”. No entanto, ela reconhece: “no interior da minha alma, sou sábia”. Por isso, ciente de sua capacidade intelectual, uma parcela significativa do seu trabalho foi realizada na segunda metade de sua vida e cresceu mais ainda graças à extensa correspondência que ela manteve com Leonor de Aquitânia.

Leonor de Aquitânia, a condessa do Palatinato, e a muitos outros ainda, papas, imperadores, bispos; teólogos interrogam-na sobre pontos de doutrina, e a relação das suas *Visões* é uma empresa ambiciosa, visto que ela abraça a origem do mundo, a estrutura em que o homem toma lugar e um imaginário do além. (DUBY, 1990, p. 537)

Leonor de Aquitânia interrogava-lhe e questionava-lhe e, ao mesmo tempo, buscava seus sábios conselhos e orientações. Esta correspondência deixou um importante legado para a posteridade com temas variados, além de exercer uma grande influência sobre as lideranças de seu tempo.

Além de visionária, Hildegarda de Bingen teve várias outras ocupações e talentos. Foi uma das personalidades que mais se sobressaiu no século XII, considerada como uma pessoa desenvolvida e eletrizante. Sua abadia foi um centro de estudos permitindo-lhe desenvolver não só o misticismo visionário, que a acompanhava desde pequena, mas suas muitas outras capacidades intelectuais e artísticas. Dentre suas inúmeras aptidões estava a de ser:

Compositora, poeta, naturalista, fundadora de conventos, teóloga, pregadora, milagreira e exorcista; revelou os segredos da criação e da redenção e o respeito mútuo entre todas as obras criadas. Apresentou guias de conduta para alcançar a vida eterna e se ocupou do funcionamento do corpo humano, suas enfermidades e os remédios para tratá-las. Seus livros teológicos têm o frescor do verdadeiro e imutável e seus livros médicos demonstram uma fonte de saúde. (<http://www.hildegardiana.es/index.html> em 08/08/2011 - tradução nossa)

Hildegarda pode ser vista como um elo entre dois mundos distintos e semelhantes ao mesmo tempo: pois de um lado é uma figura religiosa e culta, que sabe ler e escrever o idioma dominante da época, o latim; conhece as obras dos mestres da Antiguidade, guardadas e conservadas graças aos trabalhos dos monges copistas. Por outro lado, conhece aplicações práticas da teoria e utiliza a horta do mosteiro para a produção de remédios, que aparecem em seus tratados médicos.

Seu espírito astuto possibilitou a compreensão nítida do que ocorria em seu entorno e, graças a isto, pôde ampliar enormemente seus conhecimentos sobre quase todos os aspectos da vida humana. Sua perspicácia, interesse e espírito inquieto lhe permitiam analisar, pesquisar e depois usar o que aprendeu para ajudar aos que a rodeavam e que a ela recorriam em busca de auxílio para a cura de seus males físicos, mas, sobretudo, para os males do espírito. Por isso seu trabalho sob o ponto de vista médico é grandioso, respeitável e descrito com admiração por PERNOUD:

Pode-se dizer que, de fato, do ponto de vista médico, alimentar e ambiental, Hildegarda nos faz apreciar virtudes ignoradas ao nosso redor: animais, plantas, (ervas, madeiras), e pedras. Ela nos convida a renovar nossa visão. Porque aos seus olhos é o valor curativo, benéfico, que as plantas, as frutas, os animais, os peixes, etc. podem proporcionar ao homem que é o que mais interessa. Uma vez que cada elemento da natureza possui, assim, o seu valor, salutar ou prejudicial, é isto que os trabalhos da abadessa nos ensinam a discernir. (PERNOUD, 1996, p.86)

A classificação que a monja faz em relação aos elementos da natureza remonta a Aristóteles e é amplamente utilizada até hoje na medicina chinesa. Dentro do seu estudo sobre o reino mineral, vegetal e animal permanecem a indefinição da palavra *Viridez* que ela utiliza com certa frequência, para a qual ainda não se conseguiu achar uma tradução exata, sendo o conceito mais próximo que obtivemos dessa palavra o de “pujança de vida, plenitude de viço, que há nos seres vivos, em especial nos humanos” (PERNOUD, 1996, p. 87).

Na Idade Média, o saber medicinal era uma prerrogativa dos mosteiros. Eles eram os guardiões dos saberes, tanto dos autores da Antiguidade Clássica como os de

Galeno, quanto o saber popular, a medicina empírica usada e aplicada pela população, uma vez que médicos era uma raridade. Deste modo, em suas pesquisas ou descobertas Hildegarda se “debruça com olhar inquiridor sobre a natureza, pesquisando o uso terapêutico de plantas, aprofundando a tradição beneditina de manter farmácias e de dar assistência aos enfermos, nos mosteiros” (GLAZE. *In*: NEWMAN, 1998: 125-148). (apud: <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num2/hildegarda.html> em 02/09/2010.)

O interesse da abadessa pela cura de enfermidades reflete sua própria visão do homem no mundo, integrado com a natureza. Tanto é assim que os alimentos que ela recomenda proporcionam bem estar e equilíbrio. É o caso, por exemplo, da castanha, “fruto útil a toda fraqueza que há no homem. É aconselhável comê-la com frequência”, assim como a maçã, sobretudo quando se torna envelhecida. “Ela é boa tanto para os saudáveis como para os doentes”. Hildegarda é muito atenta a “(...) tudo o que alegra o coração do homem” (PERNOUD, 1996, p.89). Segundo ela, os alimentos devem apresentar um aspecto agradável na coloração, bem como o bom odor, que traz inúmeros benefícios para o corpo e a alma.

Algumas receitas ditadas por Hildegarda soam aos nossos ouvidos como poesias. É o caso da recomendação do uso do perfume das flores de lírios, que alegram o coração e suscitam pensamentos justos. A lavanda contribui para uma “sabedoria e um espírito puro”. A recomendação é beber a lavanda em decocção no vinho ou, se isso não for possível, em água com mel, pois tal bebida morna, “(...) acalma as dores do fígado e do pulmão”. Ela recomendava fazer decocção em vinho de boa qualidade, bem como cataplasmas, utilizando para estas aplicações plantas quentes envoltas num pano de linho, colocadas sobre a parte do corpo que necessitava de cuidados e até na cabeça, porque ela era atenta à fadiga do cérebro que acomete as pessoas.

Outra preocupação da monja diz respeito à melancolia, responsável pelo mal estar do indivíduo. De acordo com sua filosofia de vida, uma pessoa que se encontra triste, acabrunhada, oferece mais dificuldade em apresentar melhoras em seu estado precário de saúde. O contrário se dá com quem é feliz, pois este se encontra motivado para alcançar o mais rápido possível à cura de suas mazelas. PERNOUD reproduz uma linguagem poética utilizada pela monja, para descrever o efeito destas plantas:

É delicioso saber que se o luzendro torna o homem triste, a violeta, em compensação, ajuda-o a lutar contra a melancolia. Que a betônica estimula o espírito de conhecimento, e que a vista melhora quando se olha longamente um tufo de tomilho. Que o feto é cheio de virtudes benéficas que ajudam a lutar contra malefícios de toda espécie. Que a mirra afasta os fantasmas, e a garança cura os acessos de febre. (PERNOUD, 1996, p.92).

Hildegarda considerava que as mulheres tinham um papel positivo dentro da Igreja, porém sua função era mais contemplativa do que clerical. No entanto, num período em que a literatura não prestigia as mulheres, ela as defende, podendo ser considerada como uma das precursoras no resgate deste papel feminino na sociedade medieval. Assim, ela se esforçou para ...

Purificar a mulher de todas as suspeitas que sobre ela faziam pesar não só o papel essencial desempenhado por Eva no pecado original, como também a fraqueza intelectual e moral que lhe era atribuída por toda uma tradição literária com origem na Antiguidade, e que os autores medievais haviam subestimado. (VAUCHEZ, 1995, p. 167/8)

Entretanto, episódios como os de Hildegarda não podem servir de parâmetro, uma vez que no medievo estes casos são raros. De fato, ela é uma figura paradoxal e emblemática, visto que em uma época em que mulheres eram normalmente barradas nas instituições formais de ensino, ela tornara-se escritora, médica, compositora e teóloga, tinha uma serena confiança em sua mensagem e em si mesma como uma mensageira divina. Refletia que era responsabilidade sua obedecer à ordem divina de instruir aos demais, apesar das proibições e das suspeitas que recaíam sobre uma mulher que adotasse tal papel. Ela explicita sua própria debilidade como mera porta-voz do divino, no famoso parágrafo de sua carta: “Mas eu me encontro prostrada pela fraqueza do medo, às vezes emitem um leve som de trombeta a partir da luz da vida, pela qual [que] Deus me ajude para que eu possa continuar no seu ministério”. (LABARGE, 1988, p. 173, nossa tradução).

Hildegarda não só contribuiu para as muitas facetas da cultura medieval, mas o fez em termos especificamente femininos, reconhecendo e apreciando o lugar de direito da mulher na sociedade. Ao contrário do que presumiam a maioria dos pensadores medievais, ela entendia que os papéis dos homens e das mulheres se complementavam e que ambos eram necessários para o perfeito funcionamento da

sociedade.

Durante a Idade Média, o sonho passa a ser considerado um momento de medo e de preocupação por parte dos indivíduos e da Igreja, pois o maior problema no que diz respeito a ele é que os fantasmas rondam as pessoas e colocam em risco a perda de sua alma. O sonho é enigmático e, embora vigiado e temido, não tem como ser combatido, pois ao contrário de tempos anteriores, como na época greco-romana, quando havia bons e maus demônios, agora só há anjos e demônios, isto é, de um lado a milícia de Deus e do outro a milícia do Diabo. Ainda assim, ela indica e defende “que o sonho é um atributo normal do homem de bom humor”. Na sua concepção de ser humano, o espírito não está separado do corpo. Entretanto, Hildegarda recusa em sua retórica a corporeidade do sonho e por vezes, até o onirismo, que é o estado de espírito em que este, em vigília, se absorve em sonhos, fantasias ou ideias quiméricas.

Esta vulnerabilidade no sono e durante a noite é consequência do pecado original desde nossos primeiros ancestrais. O pecado torna o espírito do homem pesado enquanto dorme. Se não tivesse cometido o pecado original, o homem desfrutaria em seus sonhos do dom da profecia. Se uma pessoa for dormir com bons pensamentos, poderá ter sonhos adivinhatórios. No entanto, se ao dormir a pessoa se cercar de maus e pecaminosos pensamentos, em especial se tiver comido e bebido em demasia, o que torna o sono mais pesado, pode tornar-se facilmente presa do demônio, sujeita a poluções noturnas ou sonhos de cópulas com homens vivos, mortos ou até mesmo animais.

De acordo com SCHMIDT, “seria preciso que Hildegarda, porque era uma mulher, dissesse e mostrasse em imagens que ela não havia sonhado, de modo que suas falas, ainda que ela fosse uma mulher, pudessem ser recebidas como autênticas”. (In: LE GOFF, 2006, p. 85) Segundo ela, as visões que recebia eram frutos da vidência espiritual advindas diretamente do criador e ela as recebia acordada, com todos os sentidos aguçados, com os olhos e os ouvidos do homem, aptos a ouvir a voz de Deus, de tal forma que pudesse transmiti-la com a maior precisão possível para os homens. Ela não perde sua consciência ao ouvi-las, pelo contrário, se mantém em estado de vigília e vigilante, tanto é assim que muitas de suas visões ela as recebe na presença de terceiros como, por exemplo, de seus secretários, Volmar e Richardson:

Suas visões eram mesmo públicas pois não a tinha recebido em lugar ermo, solitário, “fechado”, mas sempre em lugares “abertos”, entendamos: vendo-o e sabendo-o toda a comunidade monástica. Nenhuma falsificação, nenhuma trama humana nem diabólica podia assim, provocar qualquer desconfiança. Ela foi agraciada com visões e audições celestes, revelações que lhe foram impostas por vontade divina, mas como ela própria especifica, não foi “arrebataada em espírito” (*in excessa mentis*). Hildegarda estabelece aqui uma nítida distinção entre “a visão espiritual” que ela teve e o êxtase. (SCHMITT, 2007, p. 334)

Assim, é bem provável que seja Satã que envie aos homens as poluições noturnas, que os levam a atos pecaminosos. O sonho é ligado ao corpo e vai ser demonizado pelo cristianismo. Por isso, havia o medo de sonhar e ter o corpo invadido por espíritos ruins, que colocariam em risco a perda de sua alma. Hildegarda aconselha que para se livrar dos fantasmas que rondam os sonhadores, colocando em risco sua vida, é necessário que envolva “o corpo com uma pele de alce e correntes de ferro e fazendo força com benzeduras”. Assim, ela desenvolve:

Toda uma psicofisiologia moral do sonho que pode nos surpreender, mas que, de uma passagem à outra, demonstra perfeita coerência. No princípio de sua teoria, encontra-se a consideração de certos movimentos alternativos do crescimento e decréscimo da medula, análogos ao da lua e ao das plantas, ao ritmo das estações. As fadigas diurnas enfraquecem a medula; ela decresce liberando um sopro que ganha as veias e o cérebro e torna o homem “insensível e inconsciente; desse modo ele continua a dormir, mas a *anima* continua a conduzir o sopro vital, como durante o estado de vigília: durante o sono, ele faz crescer de novo a medula, cujo calor cozinha a carne como um alimento e dá cor ao rosto. Durante o sono, a *anima*, não estando dominada por todas as inquietações do dia “abre-se por assim dizer seus olhos no sonho”. (SCHMITT, 2007, p.334)

As obras de Hildegarda nos oferecem uma constante visão do mundo, que resume com eloquência e em termos visionários a teoria medieval do microcosmo e do macrocosmo, herdada da teoria dos estóicos. O microcosmo, que era o homem, refletia o macrocosmo. O mundo que o rodeava e o destino do homem estava determinado pela sua interação com as forças ao seu redor. Esta teoria apesar de simplista oferecia um suporte para organizar a vida e o pensamento que teve tanta influência nos primeiros séculos medievais como, por exemplo, a teoria da

evolução de Darwin, nos séculos XIX e XX. Uma das capacidades extraordinárias de Hildegarda era visualizar este conceito com detalhismo notável. Alguns de seus primeiros manuscritos estão magnificamente ilustrados com muita fidelidade ao texto e é possível que a própria monja os tenha supervisionado.

Os escritos da monja demonstram que ela tinha um profundo interesse na natureza da história do mundo. Para Hildegarda, a criação e a vida eram essencialmente boas e santas, no entanto, ela buscava um significado e uma utilidade prática para a melhoria de vida na terra como um todo. Acreditava que a colaboração entre homem e Deus era indispensável para que o universo chegasse à sua plena floração “(*opus per hominem floreat*). A palavra ‘floração’ não é gratuita, pois em todos os seus escritos a natureza e o homem são sempre correlacionados e compartilham também de uma simbologia comum.” (SCHIPPERGES, 1997, p.38/7)

Hildegarda escreveu que o comportamento humano era capaz de alterar o meio ambiente e atribuía a irregularidade do clima ao estado incessante de inquietude humana, pois a agitação interna confundia os elementos e os fazia saírem de seus limites, ocasionando resultados desastrosos para todos. Chegou mesmo a dar fala aos elementos naturais e os fez clamarem pela justiça divina contra a insensatez humana:

Todos os elementos e todas as criaturas choram em alta voz diante da profanação da natureza e da devoção maligna da humanidade ao seu modo de vida de rebelião contra Deus, enquanto que a natureza irracional cumpre submissa as leis divinas. Eis o motivo pelo qual a natureza protesta tão amargamente contra a humanidade”, ao que Deus respondia dizendo: ...“Eu os purgarei com minhas varas e os atormentarei até que voltem para mim... os ventos terão fedor de putrefação e o ar vomitará tanta sujeira que as pessoas não ousarão sequer abrir suas bocas. (STREHLOW, 2002, p.11/13)

Já octogenária Hildegarda permitiu o enterro do corpo de um nobre no cemitério do mosteiro que, segundo o bispo, havia sido excomungado. No entanto, ela alegava que este nobre havia sido absolvido *in extremis* e recebido a eucaristia antes de morrer. As autoridades eclesiásticas exigiram que o corpo fosse desenterrado. A monja se recusou a obedecer a ordem dada, uma vez que erro maior do que sepultar um homem tido como excomungado era retirá-lo do Campo Santo, profanando seu corpo. De

acordo com sua concepção da ressurreição dos mortos, no dia do Juízo Final, ela tomou para si a responsabilidade de velar por este defunto, mesmo ciente das punições que sofreria por este ato de desobediência.

E as punições vieram sob a forma de um interdito, imposto pelo clero de Mainz (Mogúncia) sobre o seu mosteiro, impedindo que ali houvesse a celebração da missa e a prática de cantos sacros. A música era uma das atividades mais prezadas pela monja, que a considerava como uma maneira de se aproximar e restabelecer contato com Deus. Ela apelou às autoridades, explicando o ocorrido. No entanto, o conflito tomou proporções maiores, sendo necessária a intervenção do arcebispo de Mainz que decidiu revogar o interdito em 1179.

O caso a desgastou intensa e profundamente e depois que foi solucionado, ela já se encontrava debilitada e desejosa de livrar-se de seu corpo, para encontrar-se com o Criador, prevendo a iminência de sua morte. Faleceu pacificamente em 17 de setembro do mesmo ano.

A herança da obra hildegardiana nos oferece um vasto campo de pesquisa, em várias áreas do conhecimento. Especificamente neste trabalho, nos propomos traçar um panorama geral daquela que foi considerada um dos nomes mais expressivos do Século XII. Seu mote inspirador é a preocupação com a natureza e o homem, tratando-os de forma holística.

A natureza não é uma fonte inesgotável de riquezas, conforme se pensava até pouco tempo. São recursos renováveis que exigem cuidados e atenção, caso contrário suas forças poderosas podem entrar em ação e o maior prejudicado será o homem, exatamente aquele que deveria velar e zelar pelo equilíbrio entre os três reinos: animal, vegetal e mineral, pois como soberano da criação ele é o responsável pela manutenção, conservação e preservação da saúde planetária.

A obra da monja/abadessa/visionária Hildegarda de Bingen nos convida a esta reflexão e permanece atual, pois se houver o contínuo processo destrutivo da natureza, em pouco tempo não restará mais nada para as futuras gerações. Conservar, manter, preservar, para que o futuro não se apresente tão sombrio. Retornar às nossas origens,

fazer as pazes com a natureza, pensar nos que virão após, uma mensagem de ontem e de hoje que nos leva a refletir sobre qual futuro deixaremos para nossos descendentes.

Quando o homem se voltar para si mesmo, pode ser que reencontre o caminho da cura para seus males, sobretudo os males que atormentam seu espírito, pois como é dito: *mens sana in corpore sano*. É o cuidado com o microcosmo, visando o restabelecimento global do macrocosmo. Cuidar do bem estar individual é prerrogativa para cuidar do bem estar geral.

2.3. Hildegarda, a precursora dos homeopatas

A palavra homeopatia vem do grego *ὅμοιος* + *πάθος* transliterado *hómoios* + *páthos* que equivale a "semelhante" mais "doença" e se baseia no princípio de que o semelhante cura o semelhante. Os medicamentos homeopáticos são preparados a partir de substâncias extraídas da natureza, provenientes de vegetais, animais ou minerais.

Portanto, ao citarmos a monja Hildegarda de Bingen como precursora dos homeopatas, dos terapeutas holísticos e naturalistas em geral, destacamos suas outras habilidades ou múltiplas capacidades de agregar em si própria várias funções e talentos, ocupando-se em saber como funcionava o corpo humano e as causas das doenças, que acometiam a população de seu entorno, aumentando sua fama a cada dia, pois, pessoas de várias partes procuravam-na em busca da cura de diversas doenças e muitas, graças às suas bênçãos, conseguiam se libertar de seus males.

Em suas obras e tratados percebe-se que Hildegarda foi uma ponte entre o conhecimento teórico, vindo da Antiguidade e a tradição dos humores de Galeno e o conhecimento prático, como por exemplo, o uso de plantas com propriedades

medicinais. Para ela, os quatro elementos, água, ar, fogo e terra são concebidos como espíritos concretos e não abstratos, pois a terra, a chuva, o vento e o sol afetariam não apenas os seres humanos, mas todos os seres vivos.

Não se encontra nada que se compare à sua obra, a não ser a de outra abadessa, a do mosteiro de Santa Odília do Monte Sião, na Alsácia, Herrade de Landsberg. Contemporânea de Hildegard, ela compôs, entre 1175-1178, uma enciclopédia – a primeira de nossa literatura – que chamou de *jardin de délices* (*Hortus deliciarum*). (PERNOUD, 1996, p. 84)

A medicina moderna utiliza com precisão a dosagem dos medicamentos e remédios e seria complexo tomarmos essa mesma prática para as receitas apresentadas por Hildegarda, pois “Cozer vigorosamente o dictamno na água [...] durante o cozimento acrescentar duas vezes outro tanto de barba-de-júpiter e acrescentar urtiga, duas vezes o tanto de barba-de-júpiter, e misturar tudo”, (PERNOUD, 1996, p. 87) nos deixa sem um referencial concreto quanto à utilização correta da medida, a fim de que os remédios prescritos alcancem o objetivo, que é a promoção da cura do doente. No entanto, através dessa receita, podemos perceber o vasto conhecimento fitoterápico da monja, uma vez que estes dois remédios combinados ajudam a solucionar problemas graves de infecções cutâneas, bem como a prevenção de outras doenças inflamatórias. Ambos são antibióticos naturais muito eficazes nos combates de inflamações diversas.

Em sua obra estão contidos os fundamentos de farmacologia e botânica, aplicados à medicina, na qual se destaca o uso de produtos caseiros como óleo de oliva, lanolina, vinho, vinagre, ópio, bem como o uso de inúmeras plantas como o funcho, lavanda, noz moscada, camomila entre outras. Quando o assunto é bem estar, Hildegarda se preocupa com o ser humano em sua plenitude, pois, conforme sua concepção, o homem necessita ser curado em todas as esferas, em todo o seu conjunto:

Uma vez que a obra prima da criação, por excelência é o homem, cabe a ele zelar pelos outros seres sob sua responsabilidade, para tanto é necessário que ele aprenda a viver em comunidade, trabalhando, visando não só seu bem estar, mas do Todo: Pois o corolário de sua visão era que tudo fazia parte dele e ele fazia parte de tudo, tudo estava em Deus e Deus estava em tudo através da Encarnação. (SCHIPPERGES, 1997. p. 38/47)

Na Idade Média, o jejum era difundido como uma forma de limpar o organismo, favorecendo desta forma a cura das doenças, mas, caso esta não fosse possível, a crença era a de que ao menos ele serviria para auxiliar na ascensão do corpo aos céus, após a morte. Entretanto, Hildegarda insistia na moderação do jejum, nas penitências e nas mortificações, uma vez que havia o risco dos excessos, o que acarretaria sofrimento ao corpo e consequências como desconforto e doenças mais sérias. “Quando se aflige o corpo com um excesso de abstinência, o desgosto surge nele, e pelo desgosto os vícios se multiplicam muito mais do que se tivessem sido contidos com justiça”. (PERNOUD, 1996, p.54) No jejum prescrito pela monja, é possível ingerir alguns alimentos como chás, caldo de legumes e suco de frutas, que descontra o organismo, auxiliando-o na eliminação periódica dos excessos e, portanto, na recuperação da serenidade. Ainda de acordo com os seus preceitos, a alimentação deve ser adequada à idade, ao estado geral do paciente, ser adaptada ao indivíduo e à estação do ano.

De acordo com DUBY, (2009, p. 97) a base alimentar da Europa Medieval era o pão. O pão não era apenas fabricado “com frumento ceiteio ou espelta, mas com muitos outros cereais menores, com cevada e até com aveia”. Com relação à espelta, uma espécie de trigo selvagem, Hildegarda a utilizava em suas receitas, principalmente na confecção de seus bolinhos, pois segundo ela, esse cereal era mais nutritivo do que o trigo comum. Tal constatação foi comprovada por análises atuais. O trigo também era bastante utilizado na fabricação de cerveja, inicialmente consumida como alimento e bebida. No mosteiro conduzido pela monja, também se fabricavam cervejas.

O tema do homem microcosmo se expande na filosofia do século XII e ganha visibilidade com “a extraordinária abadessa Hildegarda de Bingen e no mundo sublunar proveniente de Aristóteles e sob a influência dos astros desenvolvida por uma astrologia triunfante, o corpo tornou-se a metáfora simbólica do universo”. (LE GOFF, 2006, P.156).

JACQUART (1989, p. 208 nossa tradução) observa a correspondência entre os elementos e os humores na medicina hipocrática, de acordo com os humores do corpo humano (sangue, fleuma, bílis negra e bílis amarela). Para Hildegarda, “o estado do corpo humano é determinado pelo equilíbrio dos humores (*temperamentum*). E isto estabelece o princípio de correspondência entre o microcosmo (homem) e macrocosmo (universo), presente no pensamento de Isidoro de Sevilha”.

De acordo com a medicina Hildegardiana, o estado de espírito melancólico era algo extremamente perigoso e maléfico à saúde do ser humano, pois comprometia todo seu sistema imunológico, retirando das pessoas o desejo de viver. Este estado procedia da bÍlis negra, que produzia maus humores, contribuindo para desestruturar a pessoa. Para resolver este problema, a solução era relativamente simples, bastando para isso mudar os hábitos alimentares e utilizar o que a natureza tem a oferecer, agindo no sentido de manter o equilíbrio físico, mental e espiritual do indivíduo.

Certamente Hildegarda possuía conhecimentos a respeito das enfermidades provenientes do mau funcionamento do fígado e suas consequências desastrosas para as pessoas em geral. Por isso, é possível perceber a sua preocupação em apaziguar os ânimos exaltados, demonstrada neste trecho de sua obra:

“A preocupação de cuidar do doente mais do que da doença, a atenção dirigida aos sintomas como efeitos de um desregramento interior, a beleza, a harmonia como necessárias ao desabrochar do homem – princípios essenciais aos pensamentos de Hildegarda. Para ela o estado natural do homem é a saúde, que só é destruída pelo erro. Recuperar, manter, proteger a saúde, natural do homem, assegurar o pleno exercício de suas capacidades, é questão de vigilância cotidiana, dirigida ao espírito e ao corpo ao mesmo tempo.” (PERNOUD, 1996, p. 88/9)

Em uma das obras da monja que Reuss prefaciou, ele declara admirado: “Essa virgem, iniciada em tudo que sua época conhecia sobre os segredos da natureza, examina e perscruta até em sua essência mais íntima tudo aquilo que então estava mergulhado nas trevas”. (DALL’AVA-SANTUCCI, 2005, p. 53) Nem mesmo os órgãos genitais masculinos escapam ao seu estudo.

A obra de Hildegarda de Bingen é abrangente; o seu livro *Physica* ou *Liber simplicis medicinae* é composto de nove seções ou livros que tratam das plantas, árvores, pedras, peixes, pássaros, animais terrestres, répteis e metais. Ele não é um livro médico, pois não relaciona as enfermidades nem sistematiza os remédios, mas sim uma exposição das propriedades e as suas utilidades mais correntes, que segundo ela, serve para curar quase todas as coisas mais comuns da natureza humana, podendo ser utilizado para isto partes de animais, plantas, fumaça, odores, pedras e até mesmo a música (compôs mais de 70 peças musicais que também recomendava para a cura do

espírito). “Existem analogias, porém não é possível afirmar que tenha existido cópia entre o uso que Hildegarda atribui a muitas plantas e os medicamentos tradicionais da Índia (Ayurveda) e China”. (<http://www.hildegardiana.es/index.html> consultado em 05/08/2011, tradução nossa)

Seus conhecimentos são úteis à saúde do homem e suas ideias, inteiramente originais para o começo do século XII. Ela distingue duas ações das substâncias sobre o corpo humano: uma química, dependente da composição das preparações, e outra “mística”, que hoje qualificaríamos de psicossomática. Hildegarda evoca também a possível circulação do sangue com séculos de antecedência. “Em suas obras de astronomia, já supõe que o sol pudesse ser um centro de atração que reteria com sua força as estrelas”. (DALL’AVA-SANTUCCI, 2005, p. 53)

Em sua obra *Causa et Curae* Hildegarda fala da criação do homem e nas outras três seções se concentra mais nos aspectos médicos, assim como nos diferentes tipos de enfermidades e sua cura, sobretudo para os tratamentos das diferentes doenças, incluindo doenças mentais, que em sua avaliação poderiam ser causadas por razões físicas e não por intervenções demoníacas, o que é considerado um grande avanço para a época.

Nesse período da Idade Média, a saber, o século XII, o estabelecimento dos diagnósticos médicos passou a ser feito através da análise da urina, a uroscopia, em detrimento da antiga prática, que era a tomada de pulso e exame da língua. Além deste exame, “a sangria outra consequência da teoria dos humores, era larga e sistematicamente praticada”. Por outro lado, os “(...) médicos medievais não se desinteressaram da experiência, desde que esta estivesse, entretanto, sustentada pela razão”. (LE GOFF, 2006, p. 113/4)

DUBY (1998, p. 40) afirma que “a sociedade medieval era uma sociedade masculina”. Ele fala “(...) sobre os homens que quase nunca saíam às ruas sozinhos. Mas uma mulher, uma mulher só, fora de sua casa, era uma prostituta ou uma louca”; relegada a segundo plano, quase sempre a mulher permanece fechada no gineceu. Apesar desse estruturado posicionamento social Hildegarda se impõe e defende o prazer feminino e o seu valor sexual. Ela escreveu sobre “a importância do prazer no momento da concepção – e argumentava que as crianças concebidas por pais apaixonados tinham

mais chance de ser do sexo masculino, fortes e saudáveis”. Além deste cuidado com as mulheres, seus “(...) textos contêm a primeira descrição de um orgasmo feminino, retratado em termos de um calor descendo para os genitais femininos” (STEARNS, 2010, p. 85)

No entanto, embora pareça contraditório, ao mesmo tempo em que ela defende a mulher e seu direito ao prazer, por outro lado não desautoriza o homem, nem minimiza o poder que ele exerce sobre ela. Não nos esqueçamos de que Hildegarda é fruto de seu próprio tempo e de acordo com seus escritos “a mulher é fraca” e:

Vê no homem um sustentáculo daquilo que pode lhe dar força, assim como a lua recebe sua força do sol. Razão pela qual ela é submetida ao homem e deve sempre estar pronta para servi-lo. Segunda e secundária, a mulher não é nem o equilíbrio nem a completude do homem. Em um mundo de ordem e de homens, necessariamente hierarquizado, “o homem está em cima, a mulher embaixo”. (LE GOFF, 2006, p. 52)

Em seu trabalho Hildegarda deu mostras de se preocupar com a saúde e o bem estar das pessoas ao seu redor, tendo um carinho especial no que diz respeito ao instante da concepção, considerado um dos momentos mais sublimes da existência humana. Ela faz uma analogia da criança no ventre materno com a semente dentro da terra. Ambas precisam do abrigo em que estão inseridas para germinar, crescer e florescer. Segundo ela, desde os primeiros momentos, a criança já recebe o sopro divino, que se manifesta através de uma esfera de luz e é esta esfera que dá força e vida ao novo ser. Ela concorda com a teoria reprodutiva da semente de Aristóteles, “segundo o qual apenas o homem fornece a semente da nova vida durante o ato sexual seu esperma ativo forma a criança dentro da passiva substância feminina, sangue menstrual: seu sangue não tem sêmen porque é fraco e ralo”. (MAZZONI, 2009, p. 52)

Mais adiante, na obra acima citada de Hildegarda, MAZZONI (2009, p. 52) escreve que ela recorre à “teoria hipocrático-galênica das duas sementes – alegando que a reprodução precisa de dois elementos, duas sementes: a da mulher e a do homem”. Ao que tudo indica, embora tenha dado uma interpretação científica do universo e refletido com franqueza sobre os problemas da sexualidade, ela se divide em relação à sua

própria opinião sobre a concepção, ou nega a existência da semente feminina, ou diz que ela apresenta uma quantidade ínfima dela, explicando a “(...) concepção pela mistura de duas espumas (*spuma*), produto da agitação do sangue; parece que a semente masculina intervém então sem a presença de um produto feminino”. (DUBY, 1990, p. 80)

Na descrição de MAZZONI (2009, p. 49) Hildegarda descobre na fabricação do queijo uma analogia particularmente útil para descrever a concepção;

Inicialmente, o sêmen dentro da mulher é leitoso. Então ele coalha e depois torna-se carne, assim como o primeiro leite coalha e, então, torna-se queijo. Mas, se uma mulher tem relações com um homem logo após ter sido engravidada por outro, seu sêmen “torna-se impuro como um veneno fétido, assim como o leite se tornaria contaminado se alguém adicionasse outro líquido quando o leite estivesse para coalhar.

A luta entre as sementes determina o sexo do embrião. Nesse sistema, “se inscreve a doutrina das sete células: as células da direita acolherão a mistura dos espermatozoides para formar machos, as da esquerda para formar fêmeas. Quanto à célula central, ela explica a formação do hermafrodita.” A esta combinação de elementos puramente físicos, Hildegarda expôs um sistema original, no qual confere um lugar decisivo para os fatores psíquicos:

Se a força da semente masculina determina o sexo do embrião, em contrapartida o amor que os pais têm um pelo outro determina as qualidades morais da criança. Deste modo, uma grande quantidade de semente masculina e um amor virtuoso nos pais permitem a geração de um rapaz ornado com todas as virtudes. Se a emissão masculina é fraca, mas se o homem e a mulher nutrem um pelo outro um grande afecto, então nascerá uma criança virtuosa do sexo feminino. O resultado mais desastroso é obtido quando a semente do pai é fraca e os pais têm falta de amor um pelo outro, caso em que nasce uma rapariga má. (DUBY, 1990, p. 83)

Hildegarda afirma que a criança precisa de afecto para o seu perfeito desenvolvimento psicológico e, além disto, “uma mulher bem constituída tem calor suficiente para que o filho se lhe assemelhe, enquanto que o homem vigoroso imporá os seus traços face a uma mulher delicada”. Por ser mulher, Hildegarda reivindica a

possibilidade de a criança ser parecida com a mãe. No entanto esta preocupação está ausente dos fundamentos teóricos do pensamento científico medieval, uma vez que nada pode alterar a marca do homem na sua descendência. O corpo sendo o espaço destinado a manifestações do prazer torna-se mais impetuoso e violento no homem, ao passo que na mulher ele é “(...) comparável ao sol que, docemente, tranquilamente e de modo contínuo espalha sobre a terra o seu calor, a fim de que ela dê os seus frutos”. Para ela, se a mulher “(...) é mais fria e mais úmida do que o homem, estas características favorecem a sua moderação e a sua fertilidade”. (DUBY, 1990, p. 84)

Graças ao sentido poético que ela emprega, este prazer é comparável ao sol, calmo e eficaz na sua ação, ao contrário de outros autores que de forma deslegante reconhecem que o “desejo feminino é semelhante à madeira úmida, lento em inflamar-se, mas, que arde durante muito tempo. Este ardor secreto é um mistério que intriga o homem”. (DUBY, 1990, p. 86)

Hildegarda discorre muito concretamente sobre vários temas, mas no que diz respeito à anatomia feminina, ela afirma que uma moça sente o primeiro despertar da paixão aos doze anos, porém ela acrescenta que apesar disso, essa menina é muito moça e deverá ser bem vigiada, porque ainda não é fértil e “poderia cair facilmente na lascívia, perdendo o sentido da honra e da vergonha”. Acreditava ainda que se uma jovem fosse de natureza vigorosa e úmida, “(...) seria madura e fértil aos quinze ou dezesseis anos”. Essa idade variava de acordo com a classe social, com a alimentação e com os trabalhos mais ou menos pesados, pois as que se alimentavam melhor e tinham uma vida mais cômoda tinham um fluxo mais regular, do que as que labutavam mais. Tais variações podem ocorrer ainda hoje. Foi também Hildegarda quem escreveu mais claramente sobre a menstruação e as doenças que tradicionalmente acompanhavam as mulheres. É importante ressaltar que a monja se preocupava com a mulher tanto na menarca como na menopausa. Nesta conjuntura ela “(...) colocava a menopausa em torno dos cinquenta anos, ainda que pensasse que o desejo sexual podia continuar até os setenta se a mulher fosse forte”, (LABARGE, 1988, p. 43 tradução nossa) mostrando o realismo e preocupação pelos problemas da mulher, concedendo-lhes a devida importância em todos os momentos de sua vida.

Hildegarda é a única mulher conhecida na Idade Média que define os humores e aplica as características de cada um, com ênfase especial em seu efeito sobre a

conduta sexual feminina. As mulheres eram consideradas geralmente de natureza melancólica e a própria monja se colocava nesta categoria. Em geral, acreditava-se que esses humores melancólicos levavam as mulheres ao que hoje chamaríamos de conduta neurótica. Para dar aos conceitos medievais termos modernos, o sangue era catalogado como sendo de quatro tipos: o agressivo, porém controlado; o fleumático, inibido, porém controlado; o colérico, em contrapartida, era incontrolavelmente agressivo e uma definição moderna perceberá o melancólico como o tipo predisposto à depressão, ou reduzido a esse estado por causa do *stress* e das fadigas dos tempos modernos.

De acordo com DERRIDA em sua obra, a *Farmácia de Platão*, “não se deve irritar as doenças com remédios (*ouk erethistéon pharmakeiais*), quando elas não oferecem grande perigo”, pois “cada ser vivo nasce tendo consigo uma certa duração de existência, assinalada pelo destino”, exceção feita aos acidentes, tragédias naturais ou assassinatos. “(...) O mesmo se passa para a composição das doenças”, portanto é bom avaliar a magnitude da mesma, para que seja ministrado o remédio certo, e ao mesmo tempo, também a dosagem certa, respeitando o tempo de duração da enfermidade, pois, “(...) se pormos fim à doença antes do termino fixado, de doenças leves podem nascer de ordinário, doenças mais graves, e, de doenças em pequeno número doenças mais numerosas.” (DERRIDA, 1997, p. 48).

Para controlar as doenças, um regime pode ser satisfatório. E neste sentido Hildegarda pensa como Platão, pois em muitos casos de doenças ela prega a necessidade de um regime alimentar, não um regime rigoroso e proibitivo, mas sim um que respeite as complexidades de cada indivíduo, uma dieta correta e hábitos de vida saudáveis, sem extremismos.

Segundo Hildegarda, a felicidade e a harmonia, que eram inerentes ao ser humano, foram destruídas pelo pecado original, que transformou, obscureceu e trocou as qualidades do corpo e da alma humana. Assim, surgiram as enfermidades, principalmente em decorrência da degradação da natureza, provocada pelo próprio homem. A medicina atual tem demonstrado que o fator espiritual e psicológico tem um papel relevante nas enfermidades, tanto para provocá-las como para curá-las.

Os mosteiros eram centros de cura e Hildegarda como abadessa, juntamente com as monjas enfermeiras de sua abadia, tinham muita responsabilidade médica e essa habilidade especial era de grande importância. Ela havia

Servido como enfermeira antes de chegar a ser abadessa e sua biografia afirma que era famosa por suas curas e sua perícia. Seus dois livros sobre história natural e biologia e enfermidades humanas se contavam entre os mais avançados de sua época e indicavam a extraordinária mescla de conhecimentos médicos que havia no norte da Europa, antes que os progressos da medicina árabe se tornassem conhecidos, através das traduções para o latim. (LABARGE, 1988, p. 219 tradução nossa).

A obra científica de Hildegarda não parece ser baseada em suas visões, mas antes em seus estudos, na sua perspicácia e na sua capacidade de observar a natureza e o homem ao seu redor. Para a monja, a natureza e todos os atributos que ela trazia consigo serviriam de mote inspirador para curar o corpo e o espírito, pois os três reinos mineral, vegetal e animal estão envoltos em harmonia e podem repercutir no indivíduo, auxiliando no seu desenvolvimento pessoal e saudável.

É pertinente salientar a importância da interação entre corpo e alma, pois para Hildegarda, eles não são separados, mas trabalham em conjunto, sendo estes conceitos aplicados na moderna medicina psicossomática. Ela especifica as qualidades das plantas como quentes e frias, sendo que as qualidades quentes se refletem na alma e as frias se refletem em uma ação sobre o corpo, além disso, muitas plantas são complementares para agir fisicamente em termos da alma.

A mensagem da monja, que em seu tempo já se preocupava com a natureza e a postura do homem em relação a ela, é bem atual. Podemos dizer que esse cuidado, essa preocupação é inerente à sua obra. Dotada de um espírito inquieto, ela era uma pesquisadora nata, observadora, cuidadosa e, ao mesmo tempo, cuidadora. Toda sua vida foi devotada a servir a sua abadia e a propagar suas visões, com o intento maior de preservar a natureza, sobretudo a excelência da criação divina, o homem em sua plenitude, em sua capacidade máxima de dar e receber, de propagar o amor *cáritas*, na máxima cristã de “amar o próximo como a si mesmo”, não se importando se o próximo pertence ao reino mineral, vegetal ou animal. Afinal, toda a natureza é obra do Criador, mas cabe ao homem, animal racional, obra prima da criação, a responsabilidade de zelar pelos demais reinos.

CAPÍTULO 3

ISOLDA: O MANEJO DE ERVAS

E FILTROS

A prática de se empregar filtros e outros meios para a concretização do matrimônio era recorrente na Idade Média. É o que nos informam os documentos, os relatos e os depoimentos encontrados nas fontes históricas e também em vários textos literários.

A fim de que suas filhas realizassem um bom casamento as mães utilizavam vários meios, como no clássico exemplo da rainha da Irlanda, que fabricara um filtro com a esperança de que sua filha, a princesa Isolda, a Loura e o rei Marcos, da Cornualha, se apaixonassem um pelo outro e vivessem em harmonia pelo menos por três anos.

Nos tratamentos utilizados para restabelecer a saúde de Tristão, o herói de um dos romances mais famosos da Idade Média, observa-se a presença marcante das mulheres, sobretudo no caso de Isolda e sua mãe, as quais nas várias versões do mito de Tristão e Isolda promovem a cura do herói quando ele se encontra irremediavelmente ferido, o que demonstra ou reforça que o cuidado com os doentes na Idade Média é tarefa de mulheres. Com efeito, cabia a elas zelar pela gestação, pela concepção, pelo parto e pela manutenção da saúde dos que estavam ao seu redor. Até mesmo na hora da

morte, cabia-lhes a preparação do corpo, denotando que todas as etapas da vida, no que diz respeito à manutenção da saúde, perpassavam especialmente pelas mulheres.

Não se pode dizer que os romances, especialmente os cortesões, sejam um retrato fiel da sociedade medieval, mas o seu legado é imprescindível para se conhecer a sociedade da época. Pode-se afirmar isto em relação aos saberes medicinais, que costumam estar inseridos nas novelas de cavalaria, que na realidade, difundem esses saberes.

As práticas medicinais, sejam as utilizadas pelos nobres, pelos clérigos ou pelos camponeses, tinham como matéria prima os elementos fornecidos pela natureza, desde composições complexas que misturam pedras, plantas, partes de animais, até o simples uso dos emplastos, utilizados na falta de algo mais eficaz e seguro para as curas.

Entretanto, nos romances cortesões, a prerrogativa de cura com a utilização de plantas nem sempre é exclusividade das mulheres. Num universo onde o cavaleiro solitário, muitas vezes sai em busca de seu ideal e de aventuras, é necessário que ele conheça os primeiros socorros, tanto para aplicar em si mesmo, como para aplicá-los em quem encontrar pelo caminho. Desta forma, é primordial que ele conheça as plantas, que podem auxiliá-lo neste processo.

É assim que o saber medicinal popular ou erudito encontrou nas novelas de cavalaria um veículo para sua divulgação. Conhecer um medicamento, sua aplicação e eficácia podem representar para o moribundo a salvação, que o afastará da linha tênue que separa a vida da morte.

3.1. Filtros de amor – Agentes propulsores de paixões no Medievo

Para divulgar e difundir a poesia e as canções no medievo destaca-se a figura dos trovadores e dos jograis.

Os trovadores, pertencentes à nobreza, compunham as cantigas. Quem as representava, porém, eram os jograis, geralmente em grupos, com danças e instrumentos musicais. Os trovadores desenvolviam sob seu ponto de vista um assunto que tocava a todos os homens: o das relações conflituosas sobre a cobiça masculina em relação às mulheres, de preferência as bem nascidas, evidentemente as damas ou as *dominas*.

Tratavam este tema sob diversas formas, fosse de forma lírica, cantando “*a fin’amor*, o amor a que hoje chamamos cortês”, quer adotando “relatos tirados dos autores latinos clássicos, celebrando à sua maneira as aventuras amorosas de Aquiles ou de Enéias” ou fosse se “(...) enveredando pela via mais inovadora, trabalhando a ‘matéria de Bretanha’, isto é, um corpo de lendas saído das tradições celtas”. (DUBY, 1995, p.106) O objetivo deles era alegrar e ao mesmo tempo educar os cavaleiros reunidos à sua volta e os demais jovens, cuja educação era feita na casa de seus Senhores.

A partir desta temática a mulher é inserida na literatura enquanto personagem. “A *chanson* – integrou a imagem da dama no jogo intelectual dos poetas”. Ela é sempre uma mensagem endereçada à amada, ou um monólogo sobre o estado de espírito do trovador apaixonado, retratando uma conversa amorosa. O poeta, no entanto, era quase sempre um jovem, um cavaleiro de condição humilde ou solteiro, que dirige-se a uma mulher de alta linhagem, algumas vezes a esposa de seu senhor. “O poeta canta o ‘bom amor’, que em geral é estéril, inacabado, impossível; canta a mulher distante, a mulher inacessível e inatingível, a *dame sans merci* (dama indiferente)”. (MACEDO, 2002 p. 75).

Essa dama povoa o sonho dos jovens cavaleiros, que saem em busca de aventuras para reverenciá-la e conquistar o seu apreço. Mas entre o amante suplicante e a dama inacessível interpunha-se o marido, uma terceira personagem, que embora estivesse ausente nos poemas, estava presente na vida real. O amante, no entanto, vivia na ilusão ou na esperança de ser, no amor, igual ou mesmo superior ao marido da amada. Em geral, a dama era casada com um homem de condição social superior ao do trovador. Em relação a isso, MACEDO (2002, p.76) questiona se:

[ao] cantar o amor inspirado pela esposa do senhor, o poeta não estaria transpondo para o plano literário a submissão e a fidelidade requeridas do bom vassalo? Por outro lado, ao dirigir-se à dama, não procurava igualar-se, pela nobreza do sentimento, à posição social do marido?

Na relação conjugal eram reproduzidas as formas de poder das relações feudo-vassálicas; portanto, as expressões de amor ou de afeto não eram consideradas importantes nas uniões. “A concepção ético-social do amor não se identificava com os compromissos e juramentos constantes nessa forma de casamento”. (MACEDO, 2002, p.76) A forma como a mulher se dirigia ao seu marido era bem respeitosa, tratando-o mesmo por ‘senior.’

Um dos motivos que levaram o noroeste da França a se manifestar mais intensamente em relação às questões do amor é que nas províncias ali situadas, a orientação era a de “não casar mais de um rapaz a fim de evitar, quando das sucessões, o fracionamento dos patrimônios”, (DUBY, 1995, p. 103-104) privando assim, a maioria dos varões adultos de ter uma mulher legítima, fazendo com que os homens que não tivessem esposa sonhassem em ter uma, com o consentimento dela ou mesmo tomando-a pela força e muitos rapazes aguardavam impacientes por esta oportunidade. Isto criava um obstáculo aos jovens que, embora não possuísem dotes, tinham o desejo de se casar. Os inúmeros obstáculos impostos ao casamento dos rapazes confirmam no século XII, na França Setentrional, o seguinte quadro:

O tempo dos “jovens”, dos cavaleiros celibatários, expulsos da casa paterna, correndo atrás de prostitutas, sonhando nas diversas etapas de sua aventura

errante em encontrar donzelas que, como dizem eles, os “apalpem”, mas primeiro em busca, ansiosa e quase sempre vã, de um estabelecimento que os transforme finalmente em seniores, em busca de uma boa herdeira, de uma casa que os acolha e onde, como se diz ainda hoje em certos locais do interior francês, eles possam “ser genros”. (DUBY, 1990, p.21)

As circunstâncias apresentadas sugerem que encontrar um casamento rentável entre os nobres não era tarefa simples. O maior desafio consistia em “(...) casar todas as filhas, manter no celibato todos os rapazes, exceto o mais velho”. Desta forma, as chances de o rapaz encontrar um bom partido que beneficiasse a sua linhagem eram muito maiores do que as das moças, criando uma disparidade entre os sexos, com uma disponibilidade maior de mulheres. No entanto, o número de rapazes solteiros, disponíveis, sem dotes e sem condições de contrair núpcias também era grande. Muitos deles sentiam inveja, sobretudo pelo patrimônio que os homens casados possuíam. Alguns senhores se utilizavam de tal situação como, por exemplo, Henrique II Plantageneta:

Tirava partido dessa apetência para estreitar sobre eles sua dominação. Tomava muito cuidado em manter sempre ao alcance, estreitamente vigiada, uma bela reserva de mulheres por casar, moças na maior parte ou viúvas de seus vassallos. Os jovens de sua corte as cobiçavam. Para obter uma delas, mostravam-se muito dóceis com o patrão. As futuras damas eram moeda muito preciosa para comprar amizades, para comprar a calma. Distribuindo-as, o bom senhor punha alguns *dos juvenes* na vida doméstica, separava-os dos bandos de cavaleiros turbulentos, fazia deles *seniores*, homens ponderados, estabilizados. Assim, pelo casamento, pelo bom uso das mulheres, os germes de desordem eram com efeito reabsorvidos pouco a pouco na França do século XII. (DUBY, 1997, p.68)

Dessa forma, a energia própria da juventude era canalizada para o amor à dama, a esposa do senhor; ela era, ao mesmo tempo, o motivo da disputa e o troféu oferecido. Para o marido, ter uma esposa pleiteada pelos seus cavaleiros era também sinal de honra, pois mostrava seu prestígio e sua soberania sobre seus vassallos. Por outro lado, ao servir à esposa de seu senhor, era o amor dela que o jovem queria ganhar, para isto, dobrava-se e curvava-se à vontade dele.

As regras desse amor serviam para reforçar as regras da moral vassálica, assim como as regras do amor delicado sustentavam a moral do casamento. Desse modo, um homem jovem, sem esposa legítima, cuja educação não havia sido concluída, assediava

a mulher, com a intenção de tomá-la para si, mesmo que ela fosse inacessível, inconquistável e vivesse cercada e protegida. A sociedade de então “(...) considerava o adultério da esposa como a pior das subversões e ameaçava com castigos terríveis o seu cúmplice.” (DUBY, 1990, p. 60).

Os homens do século XII, período em que o amor cortês esteve mais em evidência, julgavam mais excitante “caçar” a mulher madura do que a inexperiente, pois tratava-se de uma prova no curso de formação contínua do jovem e quanto mais perigosa ela se mostrava, mais podia-se dizer que contribuía para a sua formação.

Em razão disso, as mães zelosas preocupavam-se com suas filhas, pois desejavam que elas fizessem um bom casamento e estavam atentas aos detalhes da união matrimonial. Para tal empreitada se valiam de engenhos que facilitassem o encontro e a boa união entre os nubentes. Entre os artifícios mais utilizados estava o da confecção de filtros de amor. Muitas mães eram acusadas de fabricarem unguentos mágicos e maléficos, mas isto advinha do conhecimento delas sobre o saber medicinal, o conhecimento herbário que elas detinham, o qual era transmitido zelosamente de mãe para filha. Na maioria das vezes, as mulheres deveriam ficar fechadas dentro de casa, tendo como funções zelar pela família, criar os filhos e cuidar dos doentes de seu entorno, por isso eram funcionalmente obrigadas a conhecer remédios e poções.

Muitas mulheres conheciam as plantas medicinais, assim como as suas respectivas finalidades. A este conhecimento empírico acrescentavam-se ainda as crendices e os costumes ancestrais dos povos pré-cristãos, e uma dessas crenças estava ligada à confecção dos filtros de amor. Para isto, utilizavam-se de vários materiais, tanto de origem mineral, como vegetal e animal. O mote inspirador destes preparados estava ligado à idéia de que era necessária uma “ajuda a mais” para que a filha viesse a contrair boas e rentáveis núpcias. Numa época de oferta abundante de moças casadoiras e pouca oferta de rapazes disponíveis, as mães zelosas não se furtavam ao compromisso de manipular as poções, para que suas filhas pudessem se casar.

A partir dessa prática surgem as mais deslumbrantes histórias que falavam de amor, não de um amor qualquer, “mas de um amor selvagem, indomável, do *amour fou*, ou melhor, do desejo louco, essa força misteriosa que puxa um para o outro, um homem e uma mulher presos de uma sede inextinguível de se fundirem no corpo do

outro”. (DUBY, 1995, p. 107) Esse impulso era tão forte, tão torrencial, e ao mesmo tempo tão rebelde a qualquer forma de controle, que parecia que a intervenção de uma bebida mágica se abatia sobre os amantes. No centro desses relatos é marcante o uso dos filtros de amor.

Atribuía-se ao filtro a insanidade, mesmo que momentânea, que se apossava dos amantes, chegando mesmo a cegá-los para qualquer situação que não fosse referente ao amor desenfreado que sentiam um pelo outro, levando-os a se esquecerem sobretudo de suas obrigações sociais. Sobre os filtros e seus efeitos MICHELET escreve que:

Alguns causavam excitação e deviam perturbar os sentidos, como os estimulantes de que tanto abusam os Orientais. Outros eram perigosas (e muitas vezes pérfidas) bebidas de ilusão que podiam entregar a pessoa sem vontade. Outros, enfim, foram experiências com que se desafiava a paixão, com que se queria ver até onde o desejo ávido poderia transportar os sentidos, fazê-los aceitar, como favor supremo e comunhão, as coisas menos agradáveis que viessem do objeto amado. (MICHELET, 2003, p. 111)

A crença corrente era de que os filtros, as misturas, as infusões, os vinhos ervados eram preparados de acordo com as receitas, cujos segredos as mulheres transmitiam umas às outras ao longo dos tempos. A intenção era que esses preparados despertassem em quem o ingerisse uma paixão que o aprisionaria e não se poderia fazer nada contra o seu poder, a não ser esperar que a ação do tempo se incumbisse de desvanecer os seus efeitos.

As palavras filtros e poções possuem um significado relativamente semelhante. Filtros são afrodisíacos feitos com ervas e outros elementos para despertar o desejo sexual ou até mesmo o amor. Na literatura, são conhecidos como “poções de amor”. A diferença essencial entre filtros e poções consiste na forma como são preparados, pois as poções são fervidas e os filtros, não. Os filtros são produzidos utilizando-se preferencialmente ervas, mas podem conter ainda outros elementos de origem mineral ou até mesmo animal.

As bebidas são preparações líquidas à base de água, utilizando plantas ou outros ingredientes, como minerais ou até mesmo animais das quais se extraem,

substâncias químicas ativas, ou seja, que produzam algum efeito terapêutico sobre o corpo ou alguma alteração na mente (efeito psicoativo).

As poções eram muito utilizadas para curar doenças, e grande parte dos remédios que temos hoje são provenientes delas e dos saberes das mulheres e homens, desde a antiguidade. A palavra poção vem do latim *potiois*. É um remédio medicinal ao qual geralmente se atribui propriedades mágicas e/ou encantadoras. Dessa forma, um simples chá também pode ser considerado uma poção. O uso exagerado de substâncias nos preparados pode causar envenenamento; entretanto, o uso adequado de substâncias naturais em poções e beberagens pode até salvar vidas. A natureza nos oferece uma abundância de elementos que podem ser venenosos ou não, próprios ou impróprios para as necessidades humanas.

Quanto aos homens, é evidente que temiam que as mulheres, ao prepararem os alimentos, colocassem neles certas substâncias, uma vez que elas transmitiam e mutuamente trocavam segredos entre si. Eles receavam serem vítimas dos embustes promovidos pelas mulheres. Desse modo:

O poder masculino se sentia impotente diante dos sortilégios, dos filtros que debilitam ou então curam, acendem o desejo ou extinguem-no. Detinha-se à porta do quarto onde filhos eram concebidos, postos no mundo, os doentes cuidados, os defuntos lavados, onde, sob o império da mulher, no mais privado, estendia-se o domínio tenebroso do prazer sexual, da reprodução e da morte. (ARIES, 2009, p.90)

Neste sentido, a opinião que se tem das mulheres não são as mais favoráveis, pois havia algumas vezes suspeitas sobre elas:

Todas sendo mais ou menos feiticeiras, as damas preparam entre si misturas suspeitas, a começar pelas maquiagens, os unguentos, as pastas depilatórias de que se servem, falseando suas aparências corporais para apresentar-se, enganadoras, diante dos homens. (DUBY, 2001, p.13)

A igreja condenava o uso de cosméticos pelas mulheres, pois os consideravam como mais um dos recursos utilizados na intenção de seduzir os homens, assim como

também desaprovava o uso de ervas e preparados, tanto para conceber como para abortar. Entretanto, havia outras práticas condenáveis como, por exemplo, enfeitiçar os homens, tentar domá-los com encantamentos, sortilégios, com bonecas que aprenderam a modelar na cera ou na argila com o objetivo de fazê-los definharem ou então envenenando-os com ervas más, para depois matá-los. Algumas mulheres usavam de magia, com o objetivo de conquistar e manter em sua companhia o homem de seu agrado. Para tanto recorriam a práticas condenáveis pela Igreja, que as interrogavam a respeito de seu comportamento, tido como vergonhoso ou vexatório:

Provaste da semente de teu homem para que ele arda mais de amor por ti ? Com o mesmo objetivo, misturaste ao que ele bebe, ao que come, diabólicos e repugnantes afrodisíacos, pequenos peixes que fizessem marinar em teu regaço, esse pão cuja massa foi amassada sobre tuas nádegas nuas, ou então um pouco do sangue dos teus mênstruos, ou ainda uma pitada das cinzas de um testículo torrado? (DUBY, 2001, p.23)

Na intenção de contrair bons casamentos algumas mulheres usavam várias técnicas como as descritas acima, no entanto outras iam além do preparo de poções, demonstrando sua vontade exacerbada de alcançarem seu objetivo. Para isto não se furtavam a praticar certos atos a ponto de serem questionadas:

Besuntaste teu corpo nu de mel, puseste trigo sobre um pano no chão, rolaste de todos os lados, recolheste com cuidado todos os grãos colados a teu corpo, moeste-os girando a mó no sentido inverso ao do sol, fizeste um pão da farinha para teu marido com o intuito de que ele enfraquecesse? (DUBY, 2001, p.85)

Após conseguir um bom casamento, era necessário que a mulher não se descuidasse e mantivesse seu marido sob o seu domínio, pelo menos no que dizia respeito aos atos sexuais. Por isso, eram recorrentes práticas consideradas condenáveis, sobretudo pela Igreja.

A preocupação das mães para com suas filhas, no sentido de que elas fizessem um bom casamento não se restringia apenas a um lugar específico, nem era privilégio somente de uma camada social. Quando o assunto era zelar pelo seu bem estar, em geral as mães tinham o mesmo cuidado, tanto é assim que a rainha, mãe de Isolda, sabendo que sua filha se uniria em matrimônio a um rei, preparou um filtro de amor

para o casal. “Quando estava próximo o tempo de entregar Isolda aos cavaleiros das Cornualhas, sua mãe colheu ervas, flores e raízes, misturou-as com vinho e fez uma bebida poderosa. Tendo-a preparado por ciência e magia, verteu-a em uma jarra.” (BÉDIER, 2001, p.29)

A prática de se empregar bebidas e comidas no preparo de filtros e poções sempre foi muito utilizada em razão de sua eficácia e facilidade de ingestão, além de não levantar maiores suspeitas. A mãe de Isolda, por sua vez, preparou “o *lovedrink*, uma dessas bebidas de amor que as mães atentas confeccionavam na véspera das núpcias para que a sua filha fosse devidamente satisfeita, pelo menos durante algum tempo, quando nos braços do esposo.” (DUBY, 1995, p.109) Assim, de posse do vinho ervado, cujo objetivo era unir o casal Isolda e o rei Marcos, a rainha, mãe de Isolda, o confia a Brangien, a dama de companhia de sua filha, recomendando-a:

Filha, debes acompanhar Isolda ao país do rei Marc, e tu a amas com amor fiel. Pega então esta jarra de vinho e não esqueças as minhas palavras. Esconde-a de tal maneira que nenhum olho a veja e nenhum lábio dela se aproxime. Mas, quando chegarem a noite de núpcias e o instante em que se deixam os esposos, verterás este vinho com ervas em uma taça e dá-la-ás para que a esvaziem juntos, o rei Marc e a rainha Isolda. Toma todo o cuidado, minha filha, para que somente eles possam provar desta bebida. Pois a virtude dela é a seguinte: os que a beberem juntos amar-se-ão com todos os seus sentidos e com todo o seu pensamento, para sempre, na vida e na morte. (BÉDIER, 2001, p. 30)

O jovem par Tristão e Isolda junto com os seus soldados e acompanhantes partiram da Irlanda a caminho da Cornualha. Até aquele momento, o mancebo se resguardava e munido do espírito cavaleiresco não apresentava indícios de interesse pela jovem prometida ao seu tio e senhor, mas o destino reservava-lhes outra sorte. A versão de Bédier, do romance *Tristão e Isolda* nos descreve com minúcias como se dá a ingestão daquilo que será o responsável pelos infortúnios que se abaterá sobre os amantes:

Certo dia, os ventos cessaram e as velas murcharam ao longo do mastro. Tristão mandou que acostassem em uma ilha, e, cansados do mar, os cem cavaleiros das Cornualhas e os marinheiros desceram à praia. Somente Isolda ficara na nau, com uma pequena serva. Tristão viera até a rainha e procurava acalmar seu

coração. Como o sol brilhasse e estivessem com sede, pediram o que beber. A criança procurou alguma bebida, até que descobriu a jarra confiada a Brangien pela mãe de Isolda. – Achei vinho! – Gritou ela para os dois. – Não, não era o vinho: era a paixão, era a amarga alegria e a angústia sem fim, e a morte. A criança encheu um canjirão e apresentou-o à sua senhora. Ela bebeu em longos goles, em seguida estendeu-o a Tristão, que o esvaziou. (BÉDIER, 2001, p.30)

Bédier, que adota a versão de Béroul, argumenta que o filtro foi dado por engano ao jovem casal por uma criança inocente, que não tinha noção do que fazia ou sequer imaginava os transtornos que ocorreriam a partir de seu ato. No entanto, Rougemont afirma que o filtro fora oferecido pela própria dama de companhia, por engano ou por vontade própria. Ele escreve que:

Tristão e a princesa navegam rumo às terras de Marcos. Em alto mar, o vento cessa, o calor é sufocante. Eles têm sede. A aia Briolanja lhes dá de beber. Mas, por engano, ela lhes oferece "o vinho ervado" destinado aos esposos, que fora preparado pela mãe de Isolda. Eles o bebem. Ei-los embrenhados nas sendas de um destino *"que jamais se consumará pelo resto de seus dias, pois beberam sua destruição e sua morte"*. Eles se declaram apaixonados e se entregam ao amor. (ROUGEMONT, 1988, p. 39)

Não nos ateremos à discussão se quem deu o filtro a Tristão e Isolda foi a dama de companhia ou uma criança inocente, pois para nós o que é relevante é a ingestão do filtro, mudando para sempre o curso da história do jovem par que poderia ter tido um desfecho diferente se o mesmo tivesse sido entregue ao rei Marcos.

Depois de beber o vinho ervado, imediatamente Tristão, dominado por uma força superior à sua vontade, possui Isolda. A partir desse momento ele ficará indelevelmente marcado por um amor ou paixão desenfreada, sendo “incapaz de renunciar a essa mulher, mesmo depois de ela pertencer a outro, e a despeito do amor privilegiado que naturalmente dispensa ao rei, seu tio materno, a despeito dos invejosos, de todas as ratoeiras.” (DUBY, 1995, p.109).

Há uma discussão em torno do filtro. Alguns autores atribuem a ele a paixão desregrada do casal; outros dizem que o amor deles independe da beberagem.

Thomas, dotado de fina *psicologia* e cheio de desconfiança do maravilhoso, que considera grosseiro, reduz ao máximo a importância do filtro, e apresenta o amor de Tristão e Isolda como uma afeição espontânea, surgida desde a cena do banho. Eilhart, Gottfried e a maioria dos outros, ao contrário, atribuem ao vinho mágico um efeito ilimitado. (ROUGEMONT, 1988, p.40)

Definir o sentimento amoroso do jovem casal não é tarefa das mais fáceis. Portanto, para facilitar um melhor entendimento, utilizaremos o sentido que MARY atribui a ele para tentar decifrá-lo.

O amor apaixonado é aquela forma de amor que se libera de constrangimentos naturais, que vão desde os ritmos da sexualidade bem como dos decretos da moral e dos conselhos da razão. O amor paixão é por excelência um amor da alma. Mas é no mito de Tristão que ele encontrou sua expressão mais completa, delicioso e trágico ao mesmo tempo. É este mito que depois do século XII e dentro das sociedades ocidentais, teve o poder de ser contagiante. Para sempre... (MARY, 1941, p.11, tradução nossa)

DUBY, por sua vez, afirma que não conhece outra obra literária profana do século XII, em que a mulher ocupe um lugar tão destacado na intriga, “(...) em que a personagem feminina seja descrita com tanto discernimento, sutileza e, há que dizê-lo, delicadeza, acariciada pelas palavras escolhidas pelo autor”. Tal posição deve-se a Isolda e aos efeitos do filtro sobre ela, uma vez que ela também tomou a bebida e com ele a partilhou. Essa aventura os coloca numa “(...) igualdade perante o desejo então negado por todo o sistema de valores que obstinadamente subordinava o feminino ao masculino.” (DUBY, 1995, p.112).

O desejo recíproco que sentem é atribuído à poção absorvida por engano, involuntariamente. Sendo assim “(...) de que são culpados aqueles que a paixão arrebatou e quem pode com razão condená-los? Tristão e Isolda sabem-se inocentes.” (DUBY, 1995, p.117) Estão convencidos de que Deus os ama e os ajuda. Ninguém pode ser responsável pelo desejo avassalador que os domina: por isso, não há pecado no ato de amar.

Somos todos escravos do desejo e essa escravidão é dura. Tristão e Isolda são de fato prisioneiros do seu amor, do seu amor violento que o poeta bem se coíbe

de dizer alegre. Quando, ao fim de três anos, o efeito do filtro se dissipa, é para eles um alívio. Tinham acabado por confessar: desde há três anos “usavam a sua juventude para o mal”. (DUBY, 1995, p.117)

Para Thomas, o filtro serve como símbolo para explicar o amor selvagem, sem controle e sem limites, que faz tudo o que está ao seu alcance para ter e permanecer ao lado do amado, objeto de sua paixão. Portanto, o filtro nada mais é do que o vetor e termina por ser responsabilizado por um sentimento avassalador, que está acima da vontade humana e que leva os enamorados a cometerem loucuras em nome da paixão desenfreada que estão vivendo.

A ideia de simbolizar o amor involuntário, irresistível e eterno, por aquela bebida, cuja ação, e é nisto que está a diferença dos filtros vulgares, se prolonga durante toda a vida e persiste mesmo depois da morte, e dá à história dos amantes seu caráter fatal e misterioso, evidentemente tem sua origem nas práticas da antiga magia céltica (Bédier, 2001, p.13)

Esta versão da lenda ensina que o amor se enriquece de provações e como o amor a Deus, exige renúncia. Um amor verdadeiramente enraizado na carne pode fazer com que o homem se eleve de degrau a degrau até alcançar o topo. Refreando as forças obscuras do desejo carnal, os amantes deixam de ser prisioneiros, mas também deixam de ser inocentes, pois passam a ser plenamente responsáveis pela sua paixão e se assumindo contra tudo e contra todos até a morte. Um amor assim sai vitorioso, porque supera a si próprio.

Em meio às fragilidades e decepções comuns às afeições humanas, o casal Tristão e Isolda, ligados desde o começo por um vínculo misteriosamente indissolúvel, batidos pelas tormentas e a elas resistindo, tentando ao mesmo tempo se afastar, mas sem conseguir alcançar o seu intento, acabam por finalmente se juntarem no derradeiro abraço, simbolizando o ideal dos homens e mulheres que aspiram à felicidade.

Depois de sua morte, o casal foi enterrado numa capela, em covas separadas, mas à noite brotou da tumba de Tristão um espinheiro verde e frondoso, de galhos

fortes e de flores perfumadas, que, elevando-se por cima da capela, enterrou-se na sepultura de Isolda. Talvez por não entenderem a grandeza do entrelaçamento das flores, algumas pessoas do lugar cortaram o espinheiro, mas no dia seguinte ele renasceu verde e florido como antes. Por três vezes quiseram destruí-lo, mas foi em vão. Finalmente, contaram o prodígio ao rei Marcos o qual proibiu dali por diante que se cortasse o arbusto.

O amor do jovem casal se sobrepõe a tudo e a todos. É avassalador, os faz perderem a razão, os move um para o outro inexoravelmente penetrando em seus corpos como uma febre, uma inflamação originária do desejo desenfreado que sentem. É esta força que os torna lânguidos ou os inebria imergindo-os na alegria e na perdição. Uma força que muitos homens e mulheres buscam por conta própria, pelo desejo de amar e ser amado. É a projeção de felicidade que buscamos no outro, para o outro e pelo outro. A ambiguidade decorre do sentimento, uma vez que amar deveria pressupor gozo, felicidade, paz de espírito e, no entanto, depara-se com sofrimentos, infelicidades e incertezas.

Embora doloroso, com ou sem filtro, o amor é o sentimento mais almejado pelos mortais: amar e ser amado, gozar das delícias de ser correspondido em sua paixão, mesmo que ela seja efêmera, momentânea, pois esta é a faísca que alimentará o fogo da vida ao longo da existência terrena e, Tristão e Isolda souberam aproveitá-la com toda a intensidade, como todo o fervor que possuíam.

3.2. Medicina popular na Matéria de Bretanha

No *Romance de Tristão e Isolda*, da versão de Bédier, há quatro cenas que demonstram a utilização de venenos e do antídoto envolvendo o jovem par, ele enquanto paciente e ela, a curandeira.

No primeiro episódio, Tristão, ferido pela espada do gigante Morholt, que matara numa disputa e sem esperança de sobreviver, parte dentro de uma barca sem remos e nem velas, portando somente sua espada e sua harpa. A viagem termina na Irlanda, sob os cuidados da jovem Isolda e de sua mãe, a rainha da Irlanda. Ele é curado. Da segunda vez, Tristão mata um dragão, mas sai ferido no embate. Novamente, mãe e filha o ajudam a recuperar a saúde, utilizando para isto os banhos, unguentos e preparados. Da terceira vez, temos a ingestão do filtro de amor, preparado pela mãe de Isolda para sua filha e o rei Marcos, mas que é ingerido por Tristão e Isolda, dando novos rumos à trama. Não se trata necessariamente de um veneno, mas de um preparado forte que serviria para unir Isolda e o rei Marcos, que ao ser servido aos jovens, muda a história. Na quarta e última vez, Tristão sofre os reveses de uma disputa, na qual sai ferido. Ele aguarda ansiosamente a chegada de Isolda, a Loura, sua bem amada, pois só ela teria condições de restabelecer sua saúde. Entretanto, ao chegar para socorrê-lo, ela já o encontra morto.

Entre esses momentos emblemáticos, o narrador nos apresenta hábitos e costumes inseridos na trama, que não dizem respeito somente às práticas de cura, mas também costumes e hábitos alimentares, que de uma forma decisiva marcam a história.

A literatura mostra como o ideal da cortesia se exprime principalmente através do jogo entre a nudez e a vestimenta. Homens ou mulheres, heróis dos romances cortesões são belos, gentis, sensíveis e inteligentes. Como bem notou LE GOFF (2007, p.142) “Na mulher, a beleza dos cabelos, valorizada por suas tranças, realça a beleza do corpo nu, enquanto o corpo do homem cortês se oferece especialmente à admiração e ao desejo de sua dama e das outras mulheres que podem vê-lo”. Lancelot e Tristão são heróis belos, da cabeça aos pés. “Heróis e heroínas cortesões impõem-se também pela beleza de suas roupas, favorecendo, assim, o desenvolvimento da moda”, ao passo que a nudez cortês é ambígua, pois ela pode ser “(...) um hino à beleza física, mas também um aguilhão da sexualidade e da luxúria”. Entretanto, “(...) é entre a beleza do corpo nu e a beleza da roupa, entre a inocência e o pecado, que o homem e a mulher da Idade Média se servem de adornos ou do despojamento de seus corpos”. (LE GOFF, 2007, p.142)

Passemos à descrição de Tristão, filho do Rei Rivalino e Brancaflor. Seu pai é cavaleiro e sua mãe, irmã do rei Marcos; portanto ele tem uma origem nobre, sendo filho e sobrinho de reis. Seu pai morre antes de seu nascimento e sua mãe, marcada pela

dor, o nomeia Tristão, por causa da enorme tristeza que ela sente, morrendo ao dar-lhe a luz. O menino é criado por Governal, seu fiel escudeiro, e pelo senescal Rounalt, que lhe ensina o aprendizado e o desenvolvimento de seus dotes de cavaleiro. Na trama, ele é descrito como um semideus, “mais do que um homem, era apresentado como o senhor ou mesmo o inventor de todas as artes bárbaras.” (BÉDIER, 1996, p. XII/XIII) Seus conhecimentos são amplos e variados:

Matador de cervos e de javalis, perito decepador de caças, lutador e acrobata incomparável, navegador audaz, hábil entre todos os demais em fazer vibrar a harpa e a rota, sabendo imitar, a ponto de iludir, o canto de todos os pássaros, e, com isso, naturalmente, invencível nos combates, domador de monstros, protetor dos seus seguidores, implacável com seus inimigos, vivendo uma vida quase sobre humana. (BÉDIER, 1996, p. XII/XIII).

Aos seus dons de excelente cavaleiro, aliam-se os seus dons artísticos. Esta combinação permitirá que o herói entre em diversos locais, vivendo as mais inusitadas situações que ele vencerá ou por meio de sua inteligência ou por meio de suas habilidades, inclusive as artes musicais. Desse modo, ele poderá conquistar pela força, pela coragem ou pela sua sensibilidade, mostrando-se um herói completo.

O rei Marcos foi obrigado a pagar um tributo à Irlanda, que neste ano deveria ser trezentos rapazes e trezentas moças. Para efetuar a cobrança foi enviado o gigante Morholt. Se algum cavaleiro conseguisse vencê-lo, o rei ficaria isento do imposto. Esse empreendimento parecia quase impossível, devido ao seu tamanho, sua força e a sua espada, preparada com artes mágicas: “não sabes que por magia ela faz voar a cabeça dos mais ousados campeões, em tantos anos que o rei da Irlanda manda esse gigante lançar seus desafios pelas terras vassalas?” (BÉDIER, 1996, p. XII/XIII).

Ao buscar a honra da Cornualha, libertando o reino de um tributo tão vergonhoso e intolerável, Tristão assume a figura do herói, capaz de resgatar a soberania do reino, tornando-se o principal cavaleiro da corte. No entanto, ao matar o gigante, ele se fere e esse ferimento mostra-se incurável. Assim, Tristão pede que o coloquem em um barco à deriva, sem remos, sem velas, pois “os médicos verificaram que o Morholt enfiara em sua cara uma lança envenenada, e, como as suas poções e as suas teriagas não podiam salvá-lo, confiaram-no aos poderes de Deus.” (BÉDIER, 1996,

p.13) A esperança do herói era que o mar o levasse até algum lugar onde houvesse alguém apto a curá-lo.

Na Irlanda, a chegada da comitiva do gigante era esperada. Antes do ocorrido, o Morholt rejubilava-se ao voltar à sua terra, não se importava se houvesse sofrido alguma lesão, porque se isso acontecesse, sua irmã e sua sobrinha, Isolda, a Loura, o receberia e “ternamente elas o acolhiam e se ele tivesse recebido algum ferimento, elas o curavam; pois conheciam os bálsamos e bebidas que reanimam os feridos já quase à morte.” (BÉDIER, 1996, p.12) Mas de que valeria os conhecimentos das duas damas se ele jazia morto?

O barco ou o destino leva Tristão até a Irlanda, considerada uma terra pouco hospitaleira, cercada de magias e mistérios, que aterrorizava os menos corajosos, com a fama de que lá havia gigantes, dragões e feiticeiras. Ao chegar nessas terras, Tristão é acolhido e tratado pela rainha e por Isolda, a Loura, “somente ela, hábil nos filtros, podia salvar Tristão; mas só ela, entre as mulheres, queria a morte dele.” (BÉDIER, 1996, p.14) As duas mulheres (Isolda e sua mãe) poderiam curá-lo, porque o veneno que estava na espada do gigante Morholt havia sido produzido em suas terras; portanto, provavelmente elas tinham conhecimento de qual antídoto deveria ser usado na cura da ferida.

Isolda e sua mãe conhecem as ervas curativas com as quais produzem elixir, beberagens, unguentos, banho e pomadas. Esse saber medicinal, passado de mãe para filha, comum naquele tempo, era prerrogativa das mulheres, bem como a responsabilidade de cuidar dos doentes e feridos da família:

A mulher que dirigia uma casa, fosse qual fosse a sua importância, parece ter sido responsável pela saúde dos que entravam na sua esfera de influência. A medicina medieval foi uma mescla de antigos conhecimentos sobre ervas e plantas úteis, idéias de tratamentos retiradas de fontes clássicas, aliadas a experiências práticas e a uma confiança geral, ainda que em alguns casos envergonhada, na magia e nos conjuros. (LABARGE, 1988, p.319, tradução nossa).

Tristão permanece sob os cuidados da jovem Isolda por quarenta dias. O ferimento ocasionado pela espada tornou-o irreconhecível; no entanto, à medida que o efeito do veneno passa e ele corre o risco de ser descoberto por algum soldado da

comitiva do gigante, o jovem percebe que, caso não saísse dali, poderia sofrer as retaliações de seu ato. Ele foge, reaparecendo na corte do rei Marcos.

Curado, sadio, revigorado, corajoso e viril, Tristão se apresenta ao seu tio e rei colocando-se à sua disposição para novas expedições. Essa não tarda a surgir, pois os barões que servem ao rei impõem-lhe a condição de que se case, a fim de ter um novo herdeiro. O posto de Tristão como sobrinho, cavaleiro e preferido do rei dava-lhe chances de ser o candidato natural à sucessão. No entanto, essa escolha não era bem vista por eles, que exigiram o casamento do rei, para que ele lhes desse um herdeiro legítimo, gerado diretamente dele. Na tentativa de iludir os barões ou até mesmo dissuadi-los da ideia, o rei faz uma exigência que beira à impossibilidade. Duas andorinhas trouxeram em seu bico um fio de cabelo dourado e o rei disse que se casaria com a dona daquele fio de cabelo.

Para resolver o impasse, novamente Tristão aparece para socorrer o tio. Ele se recorda de Isolda, a Loura, filha do rei Gormond da Irlanda, aquela que tratara de seu ferimento, contraído no combate contra Morholt, e se compromete a buscá-la. O argumento que ele usou para essa empreitada é o fato de ele conhecer a Irlanda e os seus habitantes, bem como o rei, a rainha e a filha deles, Isolda. No entanto, havia um entrave para essa aventura, pois ele havia matado o irmão da rainha. Assim, munido de coragem e astúcia, Tristão retorna à Irlanda, desta vez com a missão de trazer uma noiva para seu tio, uma noiva que ele já conhecia; portanto, estava ciente de sua beleza e de seus encantos.

Na Irlanda, um dragão atormentava os moradores da ilha e o rei prometeu a mão de sua filha a quem o matasse. Tristão encarou o desafio e o matou, porém o senescal, o ruivo que cobiçava Isolda, a Loura, tomou para si a glória de ter matado a fera. Ela desconfia de seu ardil e juntamente com sua dama Brangien e seu laçao, o Louro, o fiel Perinis, sai em busca do verdadeiro assassino do dragão e depara com Tristão mortalmente ferido. Em decorrência das evidências, percebe-se que foi ele quem de fato matou o dragão e não o senescal que reclama sua mão.

Tristão é levado secretamente para os aposentos das mulheres, pois é comum vermos na literatura medieval referências às que ficavam acantonadas no interior da residência, num quarto que era uma espécie de matriz, partilhando segredos da gestação, do parto e os mistérios da vida, que vão desde o nascimento até a morte. Uma das

funções das mulheres era a de lavar os corpos dos recém-nascidos e dos defuntos. Na verdade, o interior da casa encontra naturalmente correspondência metafórica com o corpo feminino. Isolda contou para sua mãe o ocorrido e a ela confiou o estrangeiro. DELUMEAU (1990, p. 471) afirma que:

As mães são sempre e por toda parte as mesmas. Porque mais próxima da natureza e mais bem informada de seus segredos, a mulher sempre foi creditada, nas civilizações tradicionais, do poder, não só de profetizar, mas também de curar ou de prejudicar por meio de misteriosas receitas.

No momento em que a mãe de Isolda retirou a armadura de Tristão, a língua do dragão caiu do seu calção. “Então, a rainha da Irlanda despertou o ferido pela virtude de uma erva.” Ela explica-lhe a gravidade da situação, pois o senescal se apropria da façanha de Tristão e exige a mão de Isolda em casamento. Somente Tristão, o verdadeiro herói, pode livrar sua filha de tamanho engodo. Nesse instante, o jovem reconhece todo o poder que emana daquela mulher e lhe dirige estas palavras: “rainha, o prazo está próximo. Mas sem dúvida, podeis curar-me em dois dias. Então a rainha o hospedou ricamente e para ele manipulou remédios eficazes”. (BÉDIER, 1996, p.23)

O tratamento do jovem inicia-se no dia seguinte: “Isolda, a Loura, preparou-lhe um banho e suavemente ungiu seu corpo com um bálsamo que sua mãe havia composto.” (...) Assim, utilizando destes processos de cura, Tristão foi se “reanimando pelo calor da água e pela força das drogas odoríferas.” (BÉDIER, 1996, p.23).

Na Idade Média, a medicina rudimentar e incipiente valia-se das plantas medicinais e das práticas herbáticas para os mais diversos fins. Tanto os monges como as mulheres tentavam manipular as ervas para a promoção da cura dos doentes e dos aflitos. Algumas dessas mulheres recebiam a alcunha de feiticeira. NOGUEIRA (2004, p. 45) explicita bem essa contradição no que diz respeito à figura feminina da feiticeira: “A consciência resgata da Antiguidade a idéia da ação mágica e benéfica que justifica a existência da boa feiticeira que, na visão popular, e até mesmo na erudita, empregava em seus conhecimentos resultantes de séculos de práticas para curar ou amenizar doenças”.

Com o surgimento de uma profissão médica reservada aos homens, as mulheres que exerciam a medicina comum, praticada pela população, foram cada vez mais

relegadas a uma prática secundária, privada e frequentemente secreta das artes de curar, conhecimento que geralmente era transmitido de mãe para filha. Essas mulheres muitas vezes foram acusadas de serem feiticeiras “(...) por curar sem permissão, por fazer alguém ficar doente, por provocar uma paixão indesejada, por impedir ou interromper uma gravidez”. Estes feitos eram realizados através das artes culinárias, especialidade das mulheres, como por exemplo, misturar um ingrediente num prato ou dissolver um pó em água ou vinho: “(...) lidar com a comida e a bebida era uma prerrogativa das mulheres, um dos poucos casos em que podiam atuar livremente e afirmar-se a si mesmas, suas habilidades e seus desejos”. (MAZONI, 2009, p.173)

Ao descobrir que Tristão é o assassino do Morholt, Isolda o ameaça de morte. Mas de forma corajosa, ele a lembra dos direitos sobre ele que ela detém, pois já o salvara outras vezes: “uma primeira vez, não faz muito tempo eu era o trovador ferido que salvastes quando expulsastes do meu corpo o veneno da lança envenenada pelo Morholt.” E ele continua: “(...) não te envergonhes, jovem, de ter curado essas feridas: não as tinha eu recebido em combate leal?” (BÉDIER, 1996, p.24) Da segunda vez que o curou, foi ela mesma quem foi buscá-lo no pântano, onde ele, entregue à própria sorte, esperava a morte. Dessa forma, segundo Tristão, Isolda tem todo o direito de tirar-lhe a vida. Com tais argumentos, a jovem desiste de seu intento.

Depois de contrair as núpcias com Isolda, a Loura, em nome do rei Marcos, o casal Tristão e Isolda retorna à Cornualha, terra do rei. No barco que os levariam até sua nova morada, eles inadvertidamente ingerem o filtro de amor que a mãe de Isolda havia preparado para ela e o rei. Esse filtro ligará indelevelmente o destino dos jovens e permeará a trama até o seu desfecho.

Vários acontecimentos cercam a vida do casal ao longo do romance na versão de Béroul/Bédier. No entanto, selecionaremos apenas alguns por tratar especificamente do tema proposto neste sub-capítulo. Para se vingar de Isolda que o trai com Tristão, o rei Marcos prepara uma fogueira que a queimará. Porém, sugestionado por um cavaleiro, ele a entrega a um bando de cem leprosos.

É relevante lembrar que na Idade Média, várias doenças eram denominadas lepra. Praticamente toda erupção pustulenta ou qualquer afecção cutânea era considerada lepra. Em relação a essa doença havia um terror sagrado, porque os homens daquele tempo estavam convencidos de que no corpo reflete-se a podridão da alma. Pela

própria aparência, o leproso já era visto como um pecador, pois ele desagradara a Deus e o pecado cometido purgava através dos poros. Acreditava-se que os leprosos eram devorados pelo ardor sexual, por isso havia a necessidade de mantê-los isolados.

Em relação aos leprosos, a crença era de que haviam sido engendrados no período menstrual ou fora do período permitido pela Igreja. Depois do nascimento, a lepra poderia ser contraída devido a um ar malévolos, pestilento ou à ingestão de alimentos suspeitos. Os sábios tinham a opinião de que a doença era ao mesmo tempo hereditária e contagiosa. Ela recebe outros nomes como “erisipela gangrenosa, fogo sagrado, fogo de Santo André, fogo de São Marcelo, fogo de Santo Antônio, fogo do inferno.” (LE GOFF, 1997, p. 157) Com essas terríveis designações, aparece em meados do século X a descrição dessa desprezível epidemia, que de tempos em tempos assolava a população do medievo. Dessa forma, entregar Isolda ao bando de leprosos mostra todo o desprezo e repugnância que o rei sente por ela nesse momento. Para ela, a morte seria mais doce e terna do que acabar seus dias de vida entre eles. Mas, desta vez é Tristão quem salva sua amada, livrando-a do castigo perverso e cruel. Com força e destreza, ele consegue resgatá-la das mãos dos leprosos e juntos fogem para a floresta.

Um dos lugares mais simbólicos da Idade Média é a floresta. Nela acontecem fatos que intrigam e amedrontam, causando certa insegurança à população. Os autores de fábulas e histórias infantis utilizaram bem este cenário, retratando em diversos contos o medo e o desconforto que permeavam a vida da população em relação à floresta como, por exemplo, em “Chapeuzinho Vermelho”, “João e Maria”, “Branca de Neve e os Sete Anões”, dentre outras. Como trata-se de uma zona neutra, muitas vezes, a floresta é vista como espaço para os que vivem fora da lei e para os eremitas, que vinham procurar nela o deserto pregado no Antigo Testamento.

A floresta fornecia materiais que eram considerados cada vez mais necessários para a população: lenha para as lareiras, fornos e oficinas, resina para as tochas, cascas de árvores para a fabricação de cordas, cera para as velas, cal, cinzas, carvão, madeira para a fabricação das pipas e das cubas para guardar a produção de vinho.

Como a floresta é considerada um lugar mágico, é frequentada por pessoas que se utilizam da magia para diversas práticas, seja fazendo uso dela tanto para o bem como para o mal. Havia a crença no poder excepcional concedido ou adquirido por certas pessoas na floresta, de poder tornar outras doentes, de destruir ou impelir o amor,

de prejudicar a plantação e a criação de animais. Dessa forma, a floresta era vista de forma ambígua, porque ao mesmo tempo em que trazia o alimento, o sustento, trazia também o medo de abrigar os malfetores de toda espécie. Muitos dos desvalidos ou sem recursos construíam suas cabanas nas florestas como, por exemplo:

Caçadores, carvoeiros, artífices, pesquisadores de mel e de cera, selvagens (os bigres dos textos antigos), fabricantes de cinzas que eram empregadas na indústria do vidro ou do sabão, tiradores de cascas de árvores que serviam para curtir os couros ou também para entrançar cordas. Eis os habitantes deste deserto, vagabundos “muitas vezes” suspeitos aos sedentários! (LE GOFF, 1985, p.49)

Na floresta, Tristão e Isolda trabalham para conseguirem o alimento necessário à sua sobrevivência. Nesta sociedade estratificada, o trabalho braçal era considerado como rebaixamento moral e social relegado aos servos; como eles vivem na floresta, perdem o *status* de nobres. Cegos de amor, a tal ponto de renunciarem à vida em sociedade, se embrenham em densa mata e passam a viver da caça e da coleta, sem o uso do sal e do pão. Assim, Tristão substitui seu cavalo por seu cachorro. Sua honra, sua coragem e galhardia agora se voltam para o seu sustento e o de sua amante e não mais para participar de eventos esportivos e recreativos, que ele estava acostumado a vivenciar na corte do rei Marcos.

Neste ambiente, eles vivem um amor livre; entretanto, enfrentam a exclusão social. A mudança de espaço físico caracteriza uma perda; o exílio representava uma verdadeira privação. Fora da corte, eles perdem a sua identidade e passam a viver num local que convida à marginalidade. Eles estão à margem desta sociedade, desfazendo seus laços de parentesco, uma vez que ao se casar com seu tio, o rei Marcos, Isolda passa também a ser tia de Tristão.

A presença de seu cão de caça Husdent, caracteriza a perda da função social de Tristão. O cavaleiro deixa o cavalo, símbolo de ostentação e da nobreza, para sobreviver da caça com a ajuda de seu hábil cão, que ele ensina a caçar sem latir. Para a sobrevivência dos jovens, faz-se necessário que eles vivam da carne da caça. A alimentação na Idade Média serve como um divisor entre os estamentos sociais, sendo que a quantidade se sobrepõe à qualidade dos mesmos. “Prestígio da corpulência e do

apetite ‘não é digno de reinar sobre nós aquele que se contenta com uma refeição frugal’, teria dito o arcebispo de Metz ao duque de Spoleto, quando este foi reivindicar a coroa do rei dos francos.” (LE GOFF, 2006, p.137) Banquetes e festins eram a característica marcante da aristocracia nobre e guerreira, que exaltava a abundância.

Além disso, a carne tinha um valor simbólico, o que tornava mais difícil ainda se privar dela. Segundo FRUGONI (2007, p.77) “a origem etimológica da palavra ‘carnaval’ – *carnelevare* foi registrada pela primeira vez por volta do ano 1000 – é ligada, de fato, a *carnem levare*, privar-se de carne no último dia que precede o início da Quaresma”. A carne das aves domésticas era bastante apreciada, uma vez que tratava-se de civilizar o indivíduo. É natural, portanto, que a sociedade medieval seja atraída mais por essas aves domésticas do que pela carne “selvagem” da caça. Desta forma, adestrar falcões, cães, perseguir animais selvagens era talvez a primeira das artes aristocráticas e, no entanto, a mais antiga, pois a caça é divertimento de príncipes, cabendo a eles ensinar:

Como reconhecer, entre todos os sinais, os chamados de trompa, os ramos quebrados para localizar a caça, as manhas do animal; como cuidar dos cães, dos pássaros, estender as redes, preparar a armadilhas. Nisso a nobreza passa a maior parte do tempo: aventurar-se no mais denso da natureza florestal, perder-se. Alegria brutal do corpo extenuado. Perigosa: quantos fidalgos não quebraram o pescoço, os membros, quantos não encontraram a morte, depois de grandes esforços, em perseguições desenfreadas, temerárias. (DUBY, 1988, p.125)

Os cereais foram a base da alimentação, tanto dos nobres quanto dos camponeses ou do clero, “(...) ao trigo dos agricultores romanos, a Idade Média dava preferência freqüentemente ao centeio e à aveia, à cevada e à espelta, ao milho miúdo e ao sorgo”. A respeito desta dieta de leguminosas (favas, ervilhas) de que os eremitas são “(...) glorificados por se contentarem, e ainda a carne, a parte agradável da alimentação, cuja abstinência o clero tanta dificuldade tem em fazer respeitar, constituem apenas o *companaticum*, o acompanhamento do pão. Este era considerado o essencial”. Na fabricação do pão se usava a “(...) espelta o cereal mais conhecido nas imediações do Reno e no noroeste da França e, finalmente, a cevada, que era então o cereal de inverno”. (DUBY, 1987, p. 39)

Dentre os cereais mais cultivados na Idade Média, na região do Vale do Rio Reno está a espelta, cereal que a monja Hildegarda de Bingen utiliza em suas dietas, jejuns e diversos tratamentos para restabelecer a saúde do indivíduo. No espírito do homem medieval, o pão continuava a ser o verdadeiro alimento. Tristão e Isolda não o possuem quando da sua estadia na floresta.

O distanciamento social transforma os belos jovens em um casal esfarrapado, esfaimado, com o rosto macilento, sem cor, sem vida, sem esperança de dias melhores. É o momento de retornar à civilização e, coincidentemente, passam-se três anos desde que ingeriram o filtro, sendo o fim do efeito do vinho de amor, quando as máscaras caem e os amantes se vêem como realmente são. Sentem as privações e o que antes não os incomodava torna-se desagradável. Sentem falta do conforto, da vida movimentada e alegre da corte. Tristão reconhece que sente a ausência de seus companheiros de arma, do prestígio que gozava junto ao rei.

Nos romances de cavalaria é o eremita quem desempenha o papel de sábio, de reconciliador, de apaziguador. Os que penetravam na floresta para expiar seus pecados eram considerados santos, porque isolar-se era um ato de muita coragem, sobretudo pelo fato de ficarem expostos aos malfeitores. É o ermitão Ogrin que Tristão e Isolda encontram na floresta, que os fazem se arrepender: “(...) amigos! Como o amor persegue-vos de desgraça em desgraça! Quanto tempo durará vossa loucura? Coragem! Arrependei-vos de uma vez por todas.” (BÉDIER, 1996, p. 143) É ele quem os tira pouco a pouco da vida que levavam na floresta.

O jovem casal é reinserido na corte. O amor dos dois sofre vários reveses, encontros e desencontros, passando por várias peripécias. Na intenção de esquecer Isolda, a Loura, Tristão contrai núpcias com Isolda, a de Mãos Brancas, mas, para seu infortúnio, ele não consegue consumir o ato sexual, vivendo fraternalmente com ela, o que lhe acarretará dissabores e culminará com uma demonstração de ciúmes e vingança por parte dela.

Tristão mais uma vez se envolve em um conflito, do qual sai ferido por uma lança envenenada.

Vieram muitos médicos, mas nenhum soube curá-lo do veneno, pois nem sequer o descobriram. Não souberam fazer nenhum emplastro para atrair o veneno para fora. Inutilmente batiam e esmagavam suas raízes, colhiam ervas, manipulavam beberagens. Tristão não fazia outra coisa senão piorar, o veneno espalhava-se por seu corpo. Ficou lívido e seus ossos começaram a aparecer. (BÉDIER, 1996, p. 137)

Tristão sabe que Isolda, a Loura, é a única capaz de curá-lo. Isolda é maternal, ela cuida dos que estão em seu entorno.

Dotada de uma força misteriosa, acalma as dores, embala, cura, consoladora como a mãe de quem os cavaleiros adolescentes albergavam um desejo insatisfeito, enterrado no mais profundo do seu ser e cujo lugar muito gostariam que a dama, a esposa do senhor encarregado da sua formação, viesse tomar. (DUBY, 1995, p. 115)

O amor de Tristão e Isolda é marcado sobretudo pela enfermidade. É a enfermidade que leva Tristão até a Irlanda. Depois é a enfermidade que faz com que Isolda o cure e veja nele o libertador dela e de seu povo, quando ele mata o dragão e, finalmente, quando mais uma vez ele tomba ferido e espera que ela, com seus poderes excepcionais, o cure. Mas desta vez, por um capricho do mar, Isolda se atrasa na sua derradeira missão.

Havia um acordo entre Tristão e Kaherdin seu cunhado, irmão de Isolda de Mãos Brancas, sobre o significado da cor da vela que deveria trazer Isolda: a cor branca mostraria que ela estava na nau e a cor preta denotava sua ausência. E o ciúme toma conta de Isolda, de Mãos Brancas, fazendo com que ela minta para Tristão sobre o regresso de Isolda, a Loura.

Ao tomar conhecimento por Isolda de Mãos Brancas que a cor da vela hasteada no navio era preta, Tristão não resiste e tomba morto em seu leito. Sua morte traz uma comoção a todos da ilha. Ele morre clamando o nome de sua amada. Quando ela chega para vê-lo, é tarde demais para fazer algo por ele. A outra Isolda chora, pranteando Tristão, mas a Loura toma para si o lugar de viúva, “Senhora, levantai-vos e deixai que me aproxime. Tenho mais direitos de chorar do que vós, acreditai-me. Amei-o mais.” (BÉDIER, 1996, p. 144)

Isolda, a Loura, orou a Deus, estava inerte o homem por quem ela devotou o seu amor a vida toda, aquele por quem ela largou tudo e todos para viver ao seu lado. Isolda deitou-se ao lado de seu amado, beijou-o no rosto e na boca, “assim ela entregou sua alma. Morreu junto dele, de dor por seu amigo.” (BÉDIER, 1996, p. 144).

O amor de Tristão e Isolda foi grande, assim como o medo de não ser amado também. Tristão desiste de viver por acreditar que Isolda não respondera ao seu derradeiro chamamento. Tantos enganos, tantos ardis e aquela que lhe restituiu a saúde, em momentos importantes de sua vida, foi incapaz de fazê-lo, no derradeiro momento. Entretanto, se Tristão tivesse a capacidade de recobrar a saúde, o final do romance teria sido outro. Contudo, dentro da dinâmica do amor, sobretudo do amor cortês, o fim trágico dos amantes era o melhor a ser proposto. Apartados em vida, unidos no pós-morte. A vitória do amor sobre o ódio, da vida sobre a morte simbolizada no entrelaçamento do espinheiro com a avelaneira. Juntos, entronizados no rol dos amantes, que inspiram artistas e apaixonados de todos os tempos.

3.3. Saber Medicinal nos Romances de Cavalaria

Muitas obras do período medieval receberam o patrocínio e o incentivo das senhoras, princesas e rainhas. É o caso de “Gautier D’Arras, Chrétien de Troyes e Gerbert de Montreuil, grandes compositores, apoiados pelas condessas de Borgonha, de Champanha e de Flandres”. Outra que muito contribuiu para a propagação da literatura deste período é “(...) Leonor de Aquitânia, rainha da França e posteriormente rainha da Inglaterra, que teve papel de relevo no desenvolvimento da chamada ‘matéria de Bretanha’ e na promoção de obras literárias”. (MACEDO, 2002, p.77)

Guilherme, duque da Aquitânia e conde de Poitiers (1071-1126), um dos príncipes mais poderosos do sul da França, é considerado por muitos especialistas o primeiro trovador medieval. Em sua corte teria nascido o *amor cortês*, já que o ambiente cultural aquitano era bastante propício para isto.

De acordo com SPINA (1996, p.29), “o contato íntimo com o povo, com as populações campesinas e com a natureza criou os temas da estação florida, do rouxinol, da tília, dos prados, das florestas, da *joie* trazida pela primavera.” Vemos que a ligação entre os segmentos sociais, sobretudo com os camponeses, serviu para enriquecer a literatura, no que diz respeito aos temas tipicamente campesinos.

Antes da formação dos Estados Nacionais europeus, o rei da Inglaterra, embora fosse vassalo do rei da França, era principalmente seu rival. Para defender a independência de suas terras, apoiou-se no fundo cultural de suas províncias insulares, naquilo que permanecia de céltico e de escandinavo na Grã-Bretanha. “Contra Carlos Magno, contra Rolando e Oliver, contra os gostos francos e contra a França, foi a ‘matéria de Bretanha’ que os literatos adaptaram para agradar a seu senhor, Henrique Plantageneta, rei da Inglaterra.” Assim, lentamente foi tomando corpo “(...) sonhos florestais evocando, com enredamentos, entrelaçamentos, o rei Arthur, Broceliande, as imensas reservas de caça onde o rei e os barões caçavam o gamo.” (DUBY, 1998, p.99)

Os trovadores cantam *a fin’amor*, o amor refinado chamado cortês, porque nasceu nas cortes feudais da Provença. Antes mesmo do amor cortês, nos deparamos com o amor *caritas*, que supõe uma devoção, que se manifesta em solidariedade ao próximo, frequentemente pessoas pobres ou doentes. Tal atitude não quer dizer que os homens e as mulheres da Idade Média “não conheçam os arroubos do coração ou as folias do corpo, que ignorem o prazer carnal e a afeição pelo ser amado, mas o amor, sentimento moderno, não era um fundamento da sociedade medieval”. (LE GOFF, 2006, p. 97) Desta forma, de acordo com ZUMTHOR (1993, p.73)

O termo cortesia, quando aparece na língua no século XII, refere-se idealmente à vida das cortes senhoriais: num mundo incoerente atravessado por impulsos anárquicos, a corte idealizada, utópica, tematiza as contradições, harmoniza-as na festa e no jogo. O cavaleiro, tão logo é acolhido, vê-se prisioneiro de um espaço encantado, onde toda a energia dos seres visa a um perfeito domínio da palavra, mais que dos comportamentos; visa a domesticar a multidão de vozes espontâneas para com ela organizar o concerto. O amor à palavra é uma virtude;

seu uso, uma alegria. Louva-se a primeira entre os Grandes; saboreia-se ao lado deles a segunda.

Nos romances cortesês, a floresta tem um lugar de destaque, ocorrendo nela encontros e desencontros, servindo de moradia para amantes fugitivos como Tristão e Isolda. É também o ambiente escolhido pelos eremitas para ali viverem seus dias em contato com a natureza e com Deus. Conforme foi dito anteriormente, muitas das aventuras e peripécias descritas nos romances cortesês a têm como palco, pois é um lugar de encanto e medo, que pode servir de refúgio para amantes ou esconderijo para bandidos e demais banidos da sociedade. A Idade Média irá civilizar a floresta, que era ao mesmo tempo detestável e desejável, buscada e evitada. Ela era concomitantemente uma reserva de caça, de colheita, de pesca, de apicultura, criação de animais em semi-liberdade, o que fazia completar a renda das famílias. A dieta básica dos povos medievais era cereais, legumes, carnes e peixes, uma alimentação equilibrada, que beneficiava tanto ricos como pobres.

No entanto, o pão branco era quase exclusividade dos nobres, ao passo que aos camponeses era reservado o pão preto, com uma mistura de vários cereais, entre eles o centeio, que devido a um fungo denominado “cravagem do centeio”, podia transmitir doenças, entre elas o fogo de Santo Antonio ou Fogo Sagrado, podendo ainda provocar abortos nas gestantes.

Nos romances de cavalaria, o eremita se encarrega de transmitir seus conhecimentos àqueles que porventura cruzem seu caminho. Sua alimentação é frugal, vivendo na maioria das vezes daquilo que a natureza oferece: raízes, folhas, sementes, frutos e ervas. Não come sal, nem tampouco o pão branco. A carne que eventualmente aparece em sua mesa é a de caça disponível.

Chrétien de Troyes, em uma de suas histórias sobre a corte do rei Artur, descreve o cavaleiro Yvain, “o cavaleiro com o leão”. O herói é casado com a ex-mulher de um cavaleiro que ele mata durante uma de suas aventuras, mas quando o rei Arthur e alguns de seus cavaleiros visitam o castelo, Yvain os acompanha para viver novas aventuras. Sua esposa fica inconsolável, mas ele lhe promete voltar em um ano. Findo este prazo, ao invés de retornar à sua casa, ele toma parte em um grande torneio, e esquece quase que completamente a esposa. Quando se lembra do quanto foi

inconsequente em relação ao compromisso assumido com ela, Yvain cai em si, cheio de remorso.

Em uma de suas andanças, Yvain presencia a luta entre uma cobra e um leão. Ele mata a cobra e, ao se preparar para lutar contra o leão, é tomado de surpresa, pois, o mesmo se apresenta como um grande e domado cão, compartilhando com o seu salvador a caça que ele matara, seguindo-o por todos os lados, defendendo-o contra os malfetores que o cercam. Quando indagam o seu nome, ele responde: sou o “cavaleiro com o leão”. Depois de muitas aventuras e peripécias, finalmente Yvain retorna ao convívio de sua esposa, vivendo feliz por um longo tempo ao seu lado.

LE GOFF (1985, p. 53) descreve Yvain como um cavaleiro da corte do rei Artur que, enlouquecido, abandona a esposa, refugiando-se na floresta e passa a viver como os que nela habitam, pois faz-se de arqueiro, anda nu e come alimentos crus, quase um selvagem. No entanto, sua reintegração à sociedade se faz através de um homem, que embora viva na floresta, não é de modo nenhum um selvagem, mas sim um eremita, pois “este tem uma ‘casa’, uma cabana, queima as ervas secas que enchem o terreno (o que quer dizer que pratica uma agricultura elementar numa terra assim desbravada), compra e come pão, tem contatos com indivíduos normais, cozinha os seus alimentos.” Da mesma forma, Yvain encontra na floresta um ‘homem selvagem’, “um camponês, sujo, cabeludo e peludo, vestido com peles de animais, mas que domina touros bravos. Um homem selvagem que não é um simples hóspede da floresta, mas que é seu senhor, em particular, porque exerce o seu domínio sobre os animais selvagens”.

Em contrapartida, à moderação dos eremitas, os nobres, em sua maioria, viviam na ociosidade, na abundância e no poder. Num período de penúria alimentar generalizada, o Senhor era visto em primeiro lugar como aquele que comia à vontade e ainda alimentava os demais que viviam à sua volta como chefes, laicos e religiosos, seus parentes, amigos e todos os que estavam colocados sob a sua proteção. Estes hóspedes eram acolhidos com mesa farta e retribuía, espalhando no exterior, a generosidade do Senhor que os abrigara.

Os senhores mais abastados acreditavam-se também responsáveis pela educação dos homens e das mulheres que se reuniam em torno dele. O castelo era uma escola de boas maneiras. Dessa forma, as obras compostas pelos trovadores e executadas pelos jograis exerciam uma função pedagógica, pois ensinavam os usos que “distinguiam o

homem bem educado, o homem da corte, o ‘cortês’, do ‘plebeu’, do grosseiro, do rústico”. Ensinavam em particular os guerreiros, “(...) a tratar as mulheres das quais se aproximavam no círculo de príncipes” (DUBY, 2001, p.118), segundo as conveniências.

O jovem alistado na cavalaria enfrenta uma série de provas. Se ele as vence, sai engrandecido da aventura, pois assim como a amizade, o amor incita à generosidade e à largueza, além de fazer com que o mancebo supere a si próprio, exercitando o amor ao próximo. O jogo do amor contribui para a paz social, apaziguando os ânimos entre os rapazes em idade casadoira. Por isso, o ritual da cavalaria coopera com a manutenção da ordem, ajudando a controlar parte do tumulto, a domesticar essa juventude, a fim de evitar maiores conflitos, sendo que a dama, a esposa do Senhor, era colocada como prêmio e a uns ela recusava seus favores, a outros ela concedia, sendo, ao mesmo tempo, objeto de cobiça e de conquista.

Em se tratando dos romances de cavalaria, sobretudo do ciclo arturiano, a maior parte das façanhas dos cavaleiros de Arthur tem como ponto de partida sua reunião ritualística ao redor da mesa dos festins, representada como uma mesa maravilhosa, a Távola Redonda. Os cavaleiros que nela tomam assento vêm-se prontamente unidos, desde a primeira refeição em comum até a grande afeição, pois jamais desejaram separar-se. A partir daí, amam-se como um filho deve amar o pai. Sentar-se à Távola Redonda para participar de seus benefícios expressa então o ideal da cavalaria.

Na literatura medieval do século XII, a mulher aparece como uma dama poderosa, refinada, venerada, em nome da qual os cavaleiros se tornam campeões e os poetas morrem de amor em seus cânticos. No entanto, essa exaltação da mulher se dava na corte, daí o nome de amor cortês, mas era também na corte que o papel das mulheres se fazia presente, cuidando dos doentes e dos que se feriam nos constantes combates. “No campo do rei Artus, a rainha cuida de Erec com a ajuda de um emplastro do qual lhes direi quanto é bom para os ferimentos: muitos feridos ficaram curados com ele”. (DALL'AVA-SANTUCCI, 2005, p.53)

Na França, as epopéias estão cheias de cirurgiãs e médicas devotadas aos seus pacientes. Há o caso de uma dama que recoloca no lugar o ombro de um cavaleiro aplicando sobre o ferimento certas flores e plantas salutares, cujas virtudes ela conhecia bem. Da mesma forma, Isolde debruça-se sobre Tristão para curá-lo: Então, a sábia

rainha pegou a teriaga e deu a ele de beber; “quando [diz ela] começar a transpirar esse homem, [ele], ficará curado.” (DALL'AVA-SANTUCCI, 2005, p. 58).

A crença popular antiga atribui à teriaga uma função importantíssima no período medieval; ela seria um poderoso antídoto capaz de reverter a ação de qualquer veneno. Possuía mais de sessenta e quatro componentes. Sua origem remonta ao primeiro século antes de Cristo, mas recebeu a constituição final depois de algumas especiarias acrescidas por Galeno como a pimenta, gengibre, canela, açafrão. Mas o que fará com que o medicamento seja potencializado em sua ação de cura é a presença do ópio, uma substância com potente ação farmacológica, que mesmo em doses baixas apresenta ação anestésica.

Por se tratar de um medicamento exótico, que utiliza até carne de cobra em sua composição, adquire ares de poção mágica e é grande a sua popularidade, sendo utilizada para todas as doenças em que houvesse alguma forma de envenenamento. Também servia para a cura de infecções, síndromes febris, alterações da visão, tonturas, vertigens e outros males. Considerada como uma verdadeira panaceia, foi amplamente usada durante a epidemia da peste negra. Por se tratar de um medicamento muito caro, seu uso ficava mais restrito aos nobres. Os menos providos de recursos adaptaram a receita, fazendo um remédio mais acessível, com menos componentes. Na falta de medicamentos, a população que morava mais afastada dos centros urbanos se via à mercê de sua sorte, usaram então as especiarias e os temperos que tinham à disposição, como foi o caso do alho, por exemplo, conhecido como teriaga dos camponeses.

Desta forma, não era apenas a fada dos contos infantis que fazia suas misturas com fins curativos, ou a feiticeira que os fazia com fins prejudiciais, pois no fundo das florestas qualquer pessoa podia se aventurar a produzir medicamentos, usando para isto as propriedades medicinais dos vegetais, animais e minerais.

Às mulheres eram atribuídas muitas funções na Idade Média, mas sua participação era de fundamental importância quando o assunto se relacionava às curas. Suas obrigações primeiras eram cuidar e curar os que a rodeavam. “Formava parte acertada da educação de uma dama nobre saber tratar as feridas, os ossos tortos e deslocados, e os golpes graves com que os homens de sua casa podiam regressar das guerras, torneios e caçadas.” Casos de cura, eram tidos como verdadeiros milagres. Para citar o exemplo de uma dessas curas, tomemos Perceval. “Na história alemã, Gawan,

sobreviveu a uma luta titânica, e foi curado de suas feridas graças às artes e aos bálsamos de uma sábia e velha rainha, bem como aos cuidados de suas lindas donzelas.” (LABARGE, 1998, p. 218 nossa tradução).

Muitas mulheres eram acusadas de fabricarem unguentos mágicos e nocivos cujos conhecimentos eram transmitidos de mãe para filha, pois, “A intimidade e a continuidade revelam que mãe e filha são dois pólos do mesmo ser: mulher. Criativamente ou destrutivamente a filha busca na mãe sua identidade e a mãe busca realização na existência da filha. Uma existência dá sentido à outra.” (CUNHA, 2004, p. 184).

Uma das figuras paradigmáticas dos romances corteses, o herói Perceval é apresentado como uma alma pura, que sai em busca da fama, a serviço do rei Arthur. Numa das passagens em que ele, Perceval, é descrito, há também a presença de outro nobre cujo nome não sabemos, que fratura seus ossos em um conflito e tem sua saúde restabelecida. Denotando o grau de nobreza dos envolvidos no incidente, há a presença de um médico. Este profissional era raro e seus serviços eram prestados a poucos que tinham como arcar com os custos de um tratamento. No entanto, ele pode contar com a presença de mulheres, que o auxiliam com o doente, como se pode observar nesta passagem de Perceval:

O rei sentia grande desgosto porque o mordomo estava ferido: está tão triste e causa tanta pena que lhe diz que não se deprima, que se curará, sempre que houver médico que saiba colocar de volta a clavícula em seu lugar e ajustar o osso quebrado. O rei, sentia grande ternura por ele, em seu coração amava-o muito. Envia-lhe um médico muito sábio e duas donzelas de sua escola, que lhe encaixaram a clavícula, soldaram-lhe o osso quebrado e enfaixaram o braço. Levaram-no logo à tenda do rei e reanimaram-no muito dizendo que curaria completamente e que não se desesperasse por nada. (CHRÉTIEN DE TROYES, 1997, *Perceval*, v. 4341-4434)

Numa outra passagem do *Perceval*, é o herói, Gauvain, que se propõe a curar um cavaleiro o qual ele encontra ferido na estrada, utilizando seus conhecimentos herbários. Seguiu até um carvalho onde havia deixado uma donzela para ver o cavaleiro que tanto necessitava de médicos, porque estava muito ferido. Gauvain denota preocupação e cuidado com o doente, visto que ele sabia como ninguém curar feridas. “Viu numa vegetação uma erva muito boa para tirar a dor das chagas, e a agarrou. Uma vez colhida,

seguiu até encontrar a donzela fazendo seu duelo ao pé do carvalho.” A donzela que acompanhava o cavaleiro chegou a afirmar que ele estava morto, mas Gauvain desceu do cavalo, ascultou o pulso, observou os sinais vitais e concluiu que ele não estava morto, com boa pulsação e nenhuma ferida mortal. Para curar o cavaleiro, ele utiliza uma erva que tem poder efetivo. Gauvain diz assim:

Trago uma erva e suponho que o aliviará muito; assim que a toque lhe tirará parte da dor das chagas. Dizem os livros que não existe melhor erva para pôr sobre as feridas. Afirmam que tem tão grande virtude, que se alguém a adere à casca de uma árvore doentia, com a condição de que não esteja seca de tudo, as raízes se recuperarão e a árvore sanará de tal sorte que dará folhas e flores. Seu amigo não estará em perigo de morte, donzela, assim que lhe tenhamos enfaixado bem as feridas com esta erva. (CHRÉTIEN DE TROYES, *Perceval* 1997 VS.6787-6884)

Para a atadura, foi utilizado o fino tecido da touca da jovem. Prontamente Gauvain “corta-a como convém, com a erva que havia trazido lhe enfaixa todas as feridas; e a donzela lhe ajuda o melhor que sabe e pode.” (CHRÉTIEN DE TROYES, *Perceval*, 1997, v. 6787-6884) Ele fica ao lado do cavaleiro até que este recupere a sua fala.

Na floresta há várias árvores de poder curativo; no entanto, o pinheiro se destaca como árvore sagrada por causa de seu grande poder de resistência durante o inverno. Sua importância é destacada no conselho dado por um vilão a um nobre: “Verás a fonte, toda espumante e mais fria que o mármore. A árvore mais bela que a natureza alguma vez formou cobre-a com a sua sombra. Esta árvore é um pinheiro.” O pinheiro “(...) é uma árvore de folha persistente e por isso é definido como uma árvore que tem algo de mágico.” (DUBY, 1998, p.138)

Vários saberes, sobretudo no que tange à saúde e à manutenção da mesma, eram compartilhados na intenção de tornar a vida da população medieval o mais confortável possível. Entre estes, estava o de diminuir o mau cheiro que vinha da falta de higiene bucal. A Dama ociosa, no *Roman de la Rose*, possui como trunfo de sedução um “hálito doce e perfumado” e, em *Le chastoiment des dames*, aconselha-se absorver no desjejum anis, funcho e cominho, que parecem inteiramente eficazes. Além disto, era de bom tom manter-se afastado dos interlocutores para não os importunar com o mau

hálito. O historiador acrescenta ainda: “No decorrer da luta amorosa, não vos deixeis beijar, pois o odor desagradável incomoda mais quando estais mais excitados.” Esses conselhos podem ser dados tanto para as damas da alta sociedade como para as pessoas simples do povo. Higiene corporal é imprescindível naqueles tempos, pelo menos é o que afirma o autor acima citado, em se tratando da classe dominante. “Não se inicia uma refeição ostentatória, aquela que se oferece na sala diante de grande assistência, sem que sejam apresentados aos convivas os jarros para as abluções.” (DUBY, 2009, p. 373).

Muitos dos conhecimentos que faziam parte do cotidiano da população medieval foram conservados graças às receitas.

Recopiadas nos diários de família, entre contas e orações, reunidas em fascículos, que atestam o valor que os indivíduos atribuíam às regras de saúde que conservam o corpo e o defendem; breviário do saber e das experiências, *corpus* europeu da higiene sensata - onde se introduzem evidentemente pomposas ou obscuras tolices -, constituído de tradições familiares, em que o conhecimento dos simples é transmitido pelas mulheres. (DUBY *apud*, ARIES 2009, p.612).

De acordo com FRANCO JUNIOR (1996, p.37), “só se pode manipular aquilo que se conhece, só se pode absorver aquilo que se entende. No limite, é preciso estar convencido para convencer.” Por isso, o uso de ervas por parte da “medicina folclórica” era aprovado pela Igreja se esta fosse acompanhada por preces e não podia ser seguida por encantamentos.

Havia uma busca constante pelos elementos naturais, como fonte de cura para os diversos males, que atacavam homens e mulheres do medievo. Se a população mais carente sofria devido à alimentação deficitária ou minguada em determinadas épocas, os nobres também necessitavam de cuidados, sobretudo os que se envolviam em disputas, guerras, torneios e aventuras de todas as sortes.

Pobres ou ricos, suseranos ou vassalos, nobres, clérigos ou camponeses, em algum momento de suas vidas necessitavam de cuidados terapêuticos, fossem eles referentes às mazelas físicas, espirituais ou mentais. Numa sociedade agrária, era necessário e importante partilhar o conhecimento, principalmente o que fosse relacionado à cura, devido à escassez de médicos. Embora o saber medicinal em

algumas situações seja tarefa feminina, os romances de cavalaria apresentam homens que também dominam este saber e o difundem entre os demais.

Os romances cortesês contribuem para a divulgação do saber popular e/ou erudito, no momento em que apresenta seus heróis revestidos de sentimentos e imbuídos dos ideais da nobreza, sobretudo o amor *caritas*, estando preocupado em ajudar e servir não só seus semelhantes, mas a todos que dele necessitam. O cavaleiro, ao conhecer uma erva, ao manipulá-la e utilizá-la com parcimônia, tanto para a cura como para atenuar as dores, promove a saúde e o bem estar das pessoas, especialmente numa sociedade com poucos recursos, na qual a linha que separa a vida da morte é quase imperceptível, podendo se romper com facilidade.

CONCLUSÃO

Neste trabalho abordamos especialmente três personagens femininas: Circe, Hildegarda de Bingen e Isolda. Exceto por Circe, todo o cenário da dissertação discorre na Idade Média do século XII, período de grande efervescência cultural, sobretudo nas cortes de Leonor de Aquitânia e Henrique Plantageneta, grandes incentivadores de poetas, trovadores e romancistas. Um dos nomes de destaque na literatura dessa época é Chrétien de Troyes, autor de novelas de cavalaria, do chamado ciclo arturiano. Dentre os romances cortesões, escolhemos *Tristão e Isolda*, a história de um casal que se une graças a um filtro produzido pela mãe da heroína.

Inicialmente dissertamos sobre Circe, a feiticeira/fada/deusa retratada no *Canto X da Odisséia* de Homero, uma personagem da narrativa, que encanta Ulisses, o herói da trama. Já na Idade Média, escrevemos sobre a Monja Hildegarda de Bingen, sobre os saberes medicinais praticados e conservados nos mosteiros medievais, sua importância na cura e profilaxia de inúmeras doenças do medievo. Finalmente, tratamos de Isolda, uma personagem literária com características bem marcantes: arguta, inteligente, eloquente, criativa, conhecedora de preparados e poções, evidenciada nas ocasiões em que Tristão, o herói da trama, necessita de cuidados. Ela o trata com desvelo e carinho, demonstrando amplo conhecimento das plantas medicinais, bem como o seu manejo correto.

Se Isolda é uma personagem ficcional com uma personalidade forte, com vontades próprias e uma mente inquieta e inteligente, Hildegarda é uma figura real. Podemos dizer que as características psicológicas de ambas são marcantes e similares. Não fosse Isolda personagem chave de romances da matéria da Bretanha, poderíamos dizer que foram mulheres que mantiveram contatos entre si, assim como Leonor de Aquitânia, que foi contemporânea da monja e com ela manteve correspondência.

Isolda e Hildegarda de Bingen se mostram por si só. Isolda, que é uma personagem criada, ganha vida e personalidade própria dentro do romance cortês, sobrepondo-se, muitas vezes, aos personagens masculinos. Hildegarda de Bingen é uma

figura ímpar no medievo, que, como diz Régine Pernoud, antecede em quase quatro séculos os renascentistas.

Isolda e Hildegarda sintetizam o que foi o período medieval e a imagem das duas nos leva a pensar que muitas mulheres podem ter se destacado dentro deste universo, mas que, por várias razões, suas peripécias não chegaram até nós. Entretanto, Hildegarda por ser real, mulher forte, corajosa, criativa, inventiva, com luz própria, carrega consigo um pouco do fardo ou das glórias por ter nascido mulher, no período regido pelos homens, que sucumbem afinal ao seu talento, reconhecido não só pelo alto clero e nobreza, mas também pelas pessoas simples do povo, com o qual ela mantinha contato.

As heranças dos povos medievais se fazem presentes em nosso dia a dia e de acordo com DUBY, (1990, p.139) uma das tarefas do historiador consiste em:

Propor explicações para o que passou, isto é, ordenar os fatos que se oferecem a sua observação, pô-los em relação e introduzir assim, no desenrolar de um tempo linear, uma lógica. Ele é levado, através desse esforço, a mostrar-se de início mais atento às novidades, a descobri-las, a extraí-las assim, artificialmente, para pô-las em evidência, da ampla corrente de hábitos e de rotinas que, no curso da vida, as envolve.

Deste modo, a história que se faz hoje, com todo o seu vigor, nos convida a entendimentos, sobretudo a uma avaliação da herança cultural de nossos antepassados, e nisto insere-se o uso de amuletos, de rezas, de chás, de unguentos, de poções, de beberagens, de filtros e de benzeduras, legados de um tempo passado, inseridos no presente. Um universo mágico, mítico e místico a ser descoberto todos os dias, nos convidando a um passeio por um mundo cheio de encantos e magias.

Ficcional e factual se misturam fazendo-nos indagar o que há por detrás da construção de uma personagem marcante como Isolda, e a importância do legado de Hildegarda de Bingen, num período marcadamente masculino. O desafio que moveu este trabalho foi o de lançar novos olhares sobre as mulheres do século XII - que têm em Circe uma antecessora - mulheres essas, exibidas pela ótica masculina, que são exceções dentro da literatura medieval.

BIBLIOGRAFIA

ALVAR, Carlos. *Poesia de trovadores, trouveres, minnesinger: (de principios del siglo XII a fines del siglo XIII)*. 2. ed. Madrid: Alianza, 1987. 405p.

AUERBACH, Erich. *Mimesis; a representação da realidade na literatura ocidental*. Trad. Suzi Frankl Sperber. São Paulo: Perspectiva, 1971. 496p.

AUERBACH, Erich. *Introdução aos estudos literários*. 4. ed. São Paulo: Cultrix, 1987. 278 p. (tradução: José Paulo Paes).

ARIES, Philippe. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Trad. Luiza Ribeiro. Francisco Alves, 1981-1982. 2v.

ARIES, Philippe; DUBY, Georges. *Amour et sexualité en occident*. [Paris]: Éditions du Seuil, c1991. 335p.

ARIES Philippe; DUBY, Georges. *História da vida privada / [coleção dirigida por] Philippe Aries e Georges Duby*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009. 5 v. 505 p.

AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. *Dicionário de Nomes, Termos e Conceitos Históricos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

BARROS Maria Nazareth Alvim de. *Tristão e Isolda: o mito da paixão*. São Paulo: Mercuryo, 1996. 336p.

BARROS, Maria Nazareth Alvim de. *As deusas, as bruxas e a Igreja: séculos de perseguição*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2001. 404p.

BARTHES, Roland; *Fragmentos de um discurso amoroso*. Trad. Hortensia dos Santos. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1985. 199p.

BÉDIER, Joseph. *La chanson de Roland*. Éd. definitive. Paris: Art H. Piazza.

_____. Joseph. *Les fabliaux: études de littérature populaire et d'histoire littéraire du*

moyen age. Paris: E. Champion, 1925. 499 p.

_____. Joseph. *O romance de Tristão e Isolda*. Trad. Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 143 p (Coleção Gandhara)

BEC Pierre. *Chants d'amour des femmes troubadours. Trobairitz et chansons de femme*. Paris: Éditions Stock, 1995 258p.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. *A Sociedade Feudal*. Trad. Liz Silva. 2ª ed. rev. Lisboa: Edições 70, 1987. 512 p.

BLOCH, R. Howard. *Misoginia medieval e a invenção do amor romântico Ocidental*. Trad. Claudia Moraes. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. 277 p.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. 12. Petrópolis: Vozes, 1998. 3v.

BONILLA GARCIA, Luis. *Historia de la hechiceria y de las brujas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1962. 301 p.

BOVO, Cláudia Regina. *O romance de Tristão e Isolda: permanências e rupturas na estrutura de parentesco medieval*. Franca: Unesp, 2003. 107p.

BUFFIERE, Félix. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres. 1956. 676p.

BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Trad. Sergio Goes de Paula. 2. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008. 215 p.

CALVO MARTÍNEZ, José Luis; SÁNCHEZ ROMERO, Maria Dolores. *Textos de magia en papiros griegos*. Madrid: Gredos, 1987. 430 p.

CARVALHO, Antônio Pinto. *Odisséia*. São Paulo: Abril Cultural, 1981. 223p.

CASTIGLIONI, Arturo. *Encantamiento y magia*. Mexico; Buenos Aires: Fondo de Cultura, 1947. 426p.

CHEVALIER, J. e GHEERBRANT, A. *Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Trad. Vera da Costa e Silva et alii. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

CUNHA, Viviane. *Les voix des femmes dans l'univers roman médiéval*. Lille: ANRT, 2004. 265p.

CUNHA Viviane. *Da Grécia antiga à România medieval : o topos mãe e filha na literatura. Revista do Centro de Estudos Portugueses*, V. 26, n. 36 – jul.- dez. Belo Horizonte: Faculdade de Letras, 2006.

CHRÉTIEN DE TROYES. *Les romans de Chrétien de Troyes*. Paris: Honoré Champion, 1982. (Les classiques français du Moyen Âge; 84)

CHRÉTIEN DE TROYES. *Le Conte Du Graal*. Col. Lettres Gothiques: 1997 640p

CHRÉTIEN DE TROYES. *Romances da Távola Redonda*. São Paulo: Martins fontes, 1998. 304p.

DALL'AVA-SANTUCCI, Josette. *Mulheres e médicas: as pioneiras da medicina*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005. 245p.

DELEBECQUE, Edouard. *Construction de L'Odyssée*. Paris. Belles Lettres. 1980. 145p

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente, 1300-1800: uma cidade sitiada*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. 471p.

DELUMEAU, Jean; MACHADO, Maria Lucia. *O que sobrou do paraíso?* Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. 565p. [16]p. de estampas.

DELUMEAU, Jean; MELCHIOR-BONNET, Sabine. *De religiões e de homens*. Trad. Nadyr de Salles Penteado. São Paulo: Loyola, 2000. 406p.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério da costa. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 1997. 126 p.

DETIENNE Marcel. *A invenção da mitologia*. Trad. André Telles, Gilza Martins Saldanha da Gama. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, DF: Unb, 1998. 248p.

DOWDEN, Ken. *Os usos da mitologia grega*. Trad. Cid Knipel Moreira. Campinas, SP: Papirus, 1994. 241p.

DUBY, Georges. *O ano mil*. Trad. Teresa Matos. Lisboa: Edições 70, 1980. 232p.

_____. Georges. *Economia rural e vida no campo no Ocidente Medieval*. Trad. Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Ed. 70, 1987-88. 255p.

_____. Georges. *A Europa na Idade Média*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988. 170p.

_____. Georges. *O Cavaleiro, a mulher e o padre: o casamento na França feudal*. Trad. G. Cascais Franco Lisboa: Dom Quixote, 1988. 210p. (B)

_____. Georges. *A sociedade cavaleiresca*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: 1989. 164p.

_____. Georges. *Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios*. Trad. Jonatas Batista Neto. 2.reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. 214p.

_____. Georges. *As damas do século XII. Heloisa, Leonor, Isolda e muitas outras*. Trad. Telma Costa. Lisboa: Editorial Teorema, 1995. 161p

_____. Georges. *Damas do século XII: a lembrança das ancestrais*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. 155 p.

_____. Georges. *Ano 1000 ano 2000 – na pista de nossos medos*. Trad. Eugenio Michel da Silva, M^a Regina Lucena Borges-Osorio São Paulo: Ed. Unesp, 1998.138p.

_____. Georges. *Eva e os padres – as damas do século XII*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Ed. Cia das Letras, 2001. 168p.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente*. Trad. Maria Helena da Cruz Coelho. Porto: São Paulo: 1990.

DUBY, Georges. PERROT, Michelle. *Imagens da Mulher*. Trad. Maria Manuela Marques da Silva. Porto. Edições Afrontamento. 1992. 198p.

ELIADE, Mircea. *Ferreiros e alquimistas*. Trad. de Carlos Pessoa. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. 169p

ELIADE, Mircea. *Aspectos do mito*. Tradução: Manuela Torres. Lisboa; Rio de Janeiro: Edições 70, 1989. 170p.

FARAL, Edmond. *La legende arthurienne: etudes et documents*. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1929. n.v. ((Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes;225))

FARAL, Edmond. *La Chanson de Roland*. Paris: Mellottée, 1948. 335p.

FERRY, Luc. *A sabedoria dos mitos gregos: aprender a viver II*. Trad. Jorge Bastos Rio

de Janeiro: Objetiva, 2010. 310 p.

FLANAGAN, Sabina. *Hildegard of Bingen: a Visionary Life*. Londres: Routledge, 1998. 227p.

FROMM, Erich. *A arte de amar*. Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1971. 171 p.

FRANCH L'Abbé Paul. *Sainte Hildegarde (1098-1179)* Paris: Librairie Victor Lecoffre, 1903. 218p.

FRANCO JUNIOR, Hilário. *A Idade Média e o nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1986. 202p.

_____. Hilário. *As utopias medievais*. São Paulo: 1992. 160p.

_____. Hilário. *A Eva barbada: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: USP, 1996. 247p.

_____. Hilário. *O ano 1000: tempo de medo ou de esperança?* São Paulo: Companhia das Letras, 1999. 110 p.

_____. Hilário. *Os três dedos de Adão: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: EDUSP, 2010. 416p.

FRAZER, James George; DOUGLAS, Mary. *O ramo de ouro*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982. 252p.

FRUGONI, Chiara. *Invenções da Idade Média: óculos, livros, bancos, botões e outras inovações geniais*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. 166 p.

GERMAIN Gabriel. *Genèse de L'Odyssée*. Paris: Presses Universitaires de France. 1954. 250p.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Trad. Victor Jaboville. Rio de Janeiro. Ed. Bertrand Brasil S.A. 1993. 556p.

GUERREAU-JALABERT, A. *Aliments symboliques et symbolique de la table dans les romans arthuriens (XII- XIII siècles)*. Annales ESC, nº 3 , mai-jun 1992, pp 563-94.

GUIMARÃES, Ruth. *Dicionário da mitologia grega*. São Paulo: Cultrix, 1987. 318 p.

GUREVITCH, ARON I. *As categorias da cultura medieval*. Trad. João Gouveia Monteiro. Lisboa: Caminho, 1991. 392p.

HESÍODO; TORRANO, Jaa. *Teogonia: a origem dos Deuses*. 5. ed. rev. e acrescida do original grego. São Paulo: Iluminuras, 2003. 166 p.

HILDEGARD DE BINGEN, Scivias « *Sache les voies* » ou *Livre des visions*. Présentation et traduction par Pierre Monat 2e édition. Paris: Les Éditions Du Cerf, 2004 732p.

JACQUART, Danielle; THOMASSET, Claude Alexandre. *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*. Barcelona: Editorial Labor, c1989. 208 p.

KIECKHEFER, Richard. *Magic in the Middle Ages*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1989 219 p. (Cambridge medieval textbooks)

KOHLER, Erich. *L'aventure chevaleresque: ideal et réalité dans le roman courtois; etudes sur la forme des plus anciens poemes d'Arthur et Du Graal*. [Paris]: Gallimard, 1984. 318p.

KRISTEVA, Julia. *Histórias de amor*. Trad. e Introd. Leda Tenório da Motta. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. 423p.

KÜNG, Hans. *A igreja católica*. Trad. De Adalgisa Campos da Silva. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002. 263p. (História Essencial)

LABARGE, Margaret Wade. *La mujer em la Idade Media*. Madrid, Ed. Nerea, 1988. 318p.

LAPA, Manuel Rodrigues. *Lições de literatura portuguesa: época medieval*. 4. ed. - rev. Coimbra: Coimbra ed., 1955. 433p.

LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o quotidiano no ocidente medieval*. Trad. José Antonio Pinto Ribeiro. Lisboa. Edições 70, 1985. 255p.

_____. Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Trad. Manuel Ruas. 2. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. 399p 2v.

_____. Jacques. *As doenças têm histórias*. Trad. Laurinda Bom. Lisboa. Ed. Terramar,

1997. 368p.

_____. Jacques. *A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média*. Trad. Rogério Silveira Muio. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. 112p.

_____. Jacques. *Uma longa Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. 316 p.

_____. Jacques. *Heróis e maravilhas da Idade Média*. Trad. Stephania Matousek. Rio de Janeiro: Vozes, 2009. 331 p.

LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Coord. de trad. Hilário Franco Junior. 2 vols. São Paulo: Edusc, 2002.

LE GOFF, Jacques; MONTREMY, Jean-Maurice. *Em busca da Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006. 222 p.

LE GOFF, Jacques; POUTHIER, Jean-Luc. *O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. 126p.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Trad. Marcos Flamíneo Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. 207 p.

LEONI, G. D. *A canção de Rolando*. Trad. Ligia Vassallo. S.Paulo: Atena, 1958. 142p.

LOT, Ferdinand. *O fim do mundo antigo e o princípio da Idade Média*. Trad. Emanuel Godinho. Lisboa: Edições 70, 1985 455 p. (Lugar da História).

MACEDO, J. Rivair. *A mulher na idade média*. 5ª ed. São Paulo: Contexto, 2002. 95p.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1988 272p.

MARY, Andre. *Tristan*. Paris: Gallimard, 1941. 231p

MARTINS, Mario, S. J. *Estudos de literatura medieval*. Braga: Cruz, 1956. 536p.

MATOSO, José. *Aculturação religiosa na Idade Média*. In: *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, Porto, 30 (1-4), 1990, p.

MAZZONI, Cristina. *As mulheres na cozinha de Deus: escritos culinários, gastronômicos e espirituais*. São Paulo: Edições Loyola, 2009. 231p.

MICHELET, Jules; MOURA, Ana. *A feiticeira*. Trad. Ana Moura. Rio de Janeiro: Aquariana, 2003. 142 p.

MOISES, Massaud. *A literatura portuguesa*. 5. Ed. Ver. São Paulo: 1986. 413p.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *Bruxaria e história: as práticas mágicas no ocidente cristão*. São Paulo: Ed. Ática, 1991, 174 p.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O diabo no imaginário cristão*. Bauru, SP: EDUSC, 2000. 125p.

NUNES, Carlos Alberto. *Odisséia*. 3. ed. São Paulo: [1960]. 361 p.

PALOU, Jean. *A feitiçaria*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1988. 122p.

PERROT, Michele. *As mulheres, ou, Os silêncios da história*. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru, SP: EDUSC, 2005, 519p.

PERNOUD, Regine. *Luz sobre a Idade Média*. Trad. Antonio Manuel de Almeida Gonçalves. Lisboa: Europa-America. [198-]. 210p.

PERNOUD, Regine. *Hildegard de Bingen: a consciência inspirada do século XII*. Trad. Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Rocco, 1996, 134p.

ROSENFELD, Katharina Holzermayr. *A história e o conceito na literatura medieval: problemas de estética*. Trad. Zila Bernd. São Paulo: Brasiliense, 1986. 129p.

ROUGEMONT, Denis de. *O amor e o ocidente*. Trad. Paulo Brandi e Ethel Brandi Cachapauz. 2. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988. 296p.

SALLES, Catherine. *Nos submundos da Antiguidade*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1984. 296p.

SALLMANN, Jean-Michel. *As bruxas noivas de Satã*. Trad. Ana Luiza Dantas Borges. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002. 192p.

SCHIPPERGES, Heinrich. *Hildegard of Bingen. Healing and the Nature of the*

Cosmos. 2nd print. Princeton: Markus Wiener Publishers, 1998. 122p.

SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Trad. José Rivair Macedo. Bauru, SP: EDUSC, 2007. 380 p.

SIQUEIRA-BATISTA, Rodrigo. *Deuses e homens: mito, filosofia e medicina na Grécia antiga*. São Paulo: Landy, 2003. 269p.

SPINA, Segismundo. *Apresentação da lírica trovadoresca: introdução, antologia crítica, glossário*. Rio de Janeiro: Academia, 1956. 449p.

_____. Segismundo. *Iniciação na cultura literária medieval*. Rio de Janeiro: Grifo, 1973. 91 p

_____. S. A lírica trovadoresca. São Paulo: EDUSP, 1991. 418p.

STEARNS, Peter N. *História da sexualidade*. Trad. Renato Marques. São Paulo: Contexto, 2010. 285 p.

STREHLOW, Wighard. *Hildegard of Bingen's Spiritual Remedies*. Inner Traditions / Bear & Company, 2002. 272p.

VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Áurea: vidas de Santos*. Trad. Hilário Franco Junior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média ocidental: séc. VIII-XIII*. Trad. Teresa Antunes Cardoso. Lisboa: Estampa, 1995. 224p. (Nova História; 26)

VERNANT, Jean-Pierre. *O universo, os deuses, os homens*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000 209 p.

VEYNE, Paul. *A elegia erótica romana*. O amor, a poesia e o ocidente. Trad. Milton Meira do Nascimento, M^a das graças S. Nascimento. Ed. brasiliense. São Paulo. 1985. 257p.

YALOM, Marilyn. *A História da Esposa: da Virgem Maria a Madonna: o papel da mulher casada dos tempos bíblicos até hoje*. Trad. Priscilla Coutinho. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002. 487p.

ZUMTHOR, Paul. *Falando da Idade Média*. Trad. Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Perspectiva, 2009. 134 p.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a "literatura" medieval*. Trad. Amálio Pinheiro, Jerusa Pires Ferreira, São Paulo: 1993. 324p.

SITES:

Thanasis.com/circe.htm. Consultado em 06/01/2011.

WWW.theoi.com/Titan/Kirke.html. consultado em 23/01/2011.

<http://www.letas.ufrj.br/pgclassicas/files/upload/caliope12.pdf#page=15> consultado em 06/01/2011.

<http://www.ricardocosta.com/pub/amor.htm> consultado em 05/06/11.

<http://seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/view/9830/5643> consultado em 19/06/11.

<http://pt.scribd.com/doc/7208323/Hilario-Franco-Jr-A-Idade-Media-PDF> consultado em 19/06/11.

<http://www.hildegardiana.es/index.html> consultado em 05/08/2011.

P654h Pinheiro, Mirtes Emília.
As herboristas nas literaturas antigas e medieval: Circe, Hildegarda de Bingen e Isolda / Mirtes Emília Pinheiro. – Belo Horizonte, 2012.
103f.

Orientador: Viviane Cunha.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras, 2012.
Bibliografia: f. 94-103.

1. Idade Média 2. Hildegarda de Bingen 3. Tristão e Isolda 4. Circe
5. Herboristas I. Cunha, Viviane II. Universidade Federal de Minas Gerais III. Título.

CDD-940.1