

## Parte I

### 2 - Fusão e separação

José Carlos Rodrigues

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

RODRIGUES, JC. Fusão e separação. In: *O corpo na história* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1999. Antropologia e saúde collection, pp. 41-54. ISBN: 978-85-7541-555-9. Available from: doi: [10.7476/9788575415559](https://doi.org/10.7476/9788575415559). Also available in ePUB from: <http://books.scielo.org/id/p9949/epub/rodrigues-9788575415559.epub>

---



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

# 2

## Fusão e Separação

---

Ao tratar da Idade Média, emprestaremos nossas atenções primordialmente a esta cultura de todos – a cultura desprezada, colocada em evidência nas páginas antecedentes. O ponto de partida mais importante para esta empreitada consiste, sem dúvida, em observar e sublinhar fortemente, logo de início, que a cosmovisão medieval postulava uma integridade absoluta do universo. Isto significa que era uma espécie de amálgama o que se encontrava nuclearmente naqueles tempos, em que o macrocosmos e o microcosmos se fundiam, se indiferenciavam e não se contrapunham.

Quase tudo o que nós, cidadãos pertencentes às altas classes da sociedade capitalista industrial, costumamos representar como oposições, apresentava-se ao homem da cultura cotidiana da Idade Média como interpenetração ou equivalência. Aquilo que consideramos familiarmente como contraditório não tinha este sentido para o homem medieval. Na mente deste, “o Mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo nas suas hastes os segredos que eram úteis ao homem”, para recordar as belas palavras Foucault (1968:64). Assim, o pequeno expressa o grande. A parte contém o todo. O indivíduo exprime a sociedade. A mão revela o destino. O rosto estampa o caráter. Esses princípios valem para tudo: o mínimo está no máximo; mas também pode ser continente do máximo.

Ao invés de ser considerada como massa inanimada, a Terra era vista como ser vivo (Thomas, 1991). O universo era povoado por uma hierarquia de espíritos, manifestando toda forma de simpatias e influências ocultas. O rei era um representante de Deus na Terra, “incumbido de manter a sociedade dos homens na mesma ordem que também rege as estrelas” (Duby, 1988:192). Também era responsável pela articulação do presente com o passado: por este modo de entender, os reis capetos podiam ser vistos como descendentes diretos dos carolíngios, que o eram, por seu turno, dos merovíngios (Bloch, 1988). O cosmos constituía, portanto, uma unidade orgânica, em que cada parte mantinha relação com as demais. Mesmo as cores, as letras e os números eram considerados como dotados de propriedades mágicas. Nenhum detalhe podia ser indiferente.

Doutrinas elaboradíssimas, sustentando uma espécie de correspondência ou de inter-relação entre todas as partes do mundo, possibilitavam a fé tranqüila em sistemas divinatórios como a quiromancia, a fisiognomia, a astrologia... Ainda em 1631, em um manual citado por Keith Thomas (1991), afirmava-se peremptoriamente ser possível detectar se uma pessoa doente iria viver ou morrer apenas mergulhando-se uma folha de urtiga em sua urina por vinte e quatro horas: se a planta secasse, ela morreria; se continuasse verde e fresca, viveria. Em síntese, assim como se acreditava que o indivíduo espelhasse o mundo em miniatura, considerava-se que a mão ou o rosto indubitavelmente refletisse o indivíduo.

“O cosmos como grande homem; o homem como pequeno cosmos. Este é o ponto de partida de grande parte do alegorismo medieval” (Eco, 1989:52). Compreende-se, com base em princípios cosmológicos como tais, que a astrologia da Idade Média fosse menos uma disciplina especial e separada, como a conhecemos atualmente, que um aspecto corriqueiro de uma imagem de mundo bastante corrente e pacificamente aceita por quase todos. A consideração dos astros era necessária ao entendimento da fisiologia – e, portanto, parte da medicina da época, popular ou não. Dizia também das influências das estrelas sobre plantas e minerais, moldando a farmácia, a botânica e a metalurgia. O conhecimento do céu representava um aspecto essencial da estrutura intelectual em que os homens eram educados, não apenas nos segmentos instruídos, mas em todos os estratos sociais.

O mundo se desdobrava como um enorme sistema de símbolos. Como uma “catedral de idéias”, para evocar a feliz expressão de Huizinga (1978:184). Era uma riquíssima concepção rítmica de encadeamentos, expressão polifônica de uma harmonia que se afirmava eterna. Na Idade Média, a compreensão simbolista valia muito mais do que quaisquer explicações causais ou genéticas, que viriam a ser tão intensamente importantes para a nova cultura dos séculos posteriores. Assim, os sistemas classificatórios supunham a existência de correspondências e analogias entre todas as partes da criação, fazendo o ‘invisível visível’, como acreditava Paracelso: é que as semelhanças (e diferenças) nunca eram consideradas gratuitas ou inúteis. Acreditava-se em uma espécie de doutrina de marcas (Foucault, 1968), segundo a qual, por exemplo, assim como os reis traziam no corpo o signo de sua realeza (Bloch, 1988), toda planta traria um sinal demonstrativo de suas finalidades: uma flor amarela, por exemplo, poderia indicar um provável remédio contra icterícia; uma raiz com formato aproximado ao de um pé tornava-se tratamento contra gota; um fruto que lembrasse um olho...

Um belo parágrafo de Lucien Febvre, ainda que se referindo a um tempo formalmente posterior ao medieval, ilustra e resume esta maneira de se verem as coisas:

*Cai um raio: não é um fenômeno natural, mas ato voluntário e consciente da Divindade, intervindo bruscamente nos negócios humanos. Um cometa aparece no céu: não é um fenômeno natural, é um presságio, um anúncio, o anúncio de uma morte (...) em 1600 aparecerá um Traité*

*de lápparition des Esprits, à sçavoir des âmes séparées, fantasmes, prodiges et accidens merueilleux qui précèdent quelquefois la mort de grands personnages ou signifient changement de la chose publique (...)*  
*Um eclipse, uma queda de aerólito, um lívido pôr-do-sol: outros tantos signos, outras intervenções das potências celestes. Na trama de toda vida, natureza e sobrenatureza se entrelaçam perpetuamente, sem que alguém se surpreenda ou sinta incomodado. (Febvre, 1947:478-479)*  
(grifos do autor)

Esta lógica de simbolismo e analogia pressupõe, do ponto de vista sociológico, uma espécie de concordância sobre e entre os traços essenciais do mundo. Por não configurar codificações rígidas, fixas e fechadas, ela supõe também que aconteçam contínuas negociações sobre as muitíssimas interpretações possíveis e sobre a delimitação de significados minimamente consensuais. Ao mesmo tempo em que exige incessante busca de consenso, esta lógica abre, por outro lado, a possibilidade de uma espécie de aventura semiótica: ousadas mediante as quais as pessoas têm a chance de poder se entregar à tarefa, para elas freqüentemente deleitosa, de descobrir ou inventar novas metáforas místicas ou poéticas.

Exatamente por viverem nesse contexto mental, os homens apresentavam extraordinária sensibilidade em relação ao universo que habitavam. Quase qualquer um era explicitamente consciente de fenômenos como posição dos astros e das constelações, fases da lua, localização do sol nas diversas estações do ano; também conhecia os riachos, as montanhas, os caminhos, os atalhos... Tais conhecimentos eram cosmológicos, mas também eminentemente pragmáticos, ligados à vida diária, servindo para tornar possíveis decisões, como o direcionamento noturno, a escolha de rumos, o planejamento de viagens, a previsão de plantio, de colheita e assim por diante.

Os medievais eram cômicos do mundo físico em que viviam. Muito mais do que nós, hodiernos, que – mesmo quando pouco expostos à iluminação artificial de nossas casas e cidades – estamos raramente atentos às fases da lua, sentimos com desinteresse a posição do sol, percebemos com pouca freqüência os eclipses... Somos seres que viajam por estradas já demarcadas. Em geral sentimo-nos dispensados de meditar sobre os itinerários...

Havia uma grande variedade de casas rurais nos tempos medievais. Comumente, todavia, eram casas de um único cômodo, no qual convivia um número variável de pessoas – e também de animais. Às vezes, além de forno, lareira, bacia, leitos, a casa continha celeiro, estábulo, depósito de feno... Habitações desse tipo foram muito comuns na história européia, continuando presentes inclusive no século XX, particularmente nas regiões ditas atrasadas. É óbvio que vivendas que obedeciam a esta inspiração eram acompanhadas de seus inevitáveis correlativos: ratos, moscas, pulgas, percevejos etc. É preciso ressaltar, entretanto, que esta coabitação sem segregação de animais e homens, nos tempos medievais,

não se deveu de modo algum a condições econômicas especialmente miseráveis: foi um aspecto crucial e perfeitamente coerente de uma visão de mundo que deve ser considerada de modo positivo (Contamine, 1991).

A cosmovisão da Idade Média era inteiramente teocêntrica. “O medieval só conhecia um modo para modificar a ordem das coisas naturais: o milagre” (Eco, 1989:182). A idéia de impossível não tinha lugar. Em princípio, tudo era possível (Febvre, 1947). O universo estava completamente embebido de vontade divina. Nada deixava de ser viável, se estivesse de acordo com este fundamento que presidia o mundo e as vidas. O universo cotidiano estava inteiramente pontilhado por milagres, prodígios e maravilhas. Milagres não constituíam raridades e eram reconhecidos pelos próprios crentes ou por seus beneficiários. Não necessitavam ainda de instância hierarquicamente superior que os homologasse, como se procura fazer hoje em dia. Uma cadeia de correspondências analógicas estava sempre entrelaçando os desígnios divinos e os acontecimentos do dia-a-dia, atribuindo a tudo uma coloração de encantamento mágico. Deus não representava, em absoluto, uma espécie de proprietário privado do maravilhoso. Agia também por procuração, concedendo a todos e a tudo a possibilidade de fazer valer sua onipotente vontade.

Este Deus não era de modo algum um deus remoto. Estava ao alcance direto dos homens comuns, embora acessível mais freqüente e facilmente aos santos e por intermédio destes. Cultuar os santos era também agir sobre a vontade divina, provocar nela as curvaturas propícias. A divindade e, por conseqüência, o universo eram fisicamente sensíveis à conduta ritual e moral dos seres humanos. Quando ocorria uma tempestade, por exemplo, tocavam-se os sinos das igrejas, na tentativa de aplacar potências e deter a tormenta. Uma alternativa seria invocar Santa Bárbara, por meio de preces específicas, a fim de acalmar a violência dos trovões. Relâmpagos, eclipses, trovoadas, cometas não eram meros acontecimentos naturais: representavam mensagens com conteúdo moral, expressavam um estado de humor da divindade. Compreendem-se, assim, os exorcismos, cotidianos e ao alcance de todos, para tornar os campos férteis, para proteger os animais, para matar ervas daninhas, para afastar pragas, lagartas, ratos. Entende-se, por este viés, que cada ofício medieval contasse com a proteção de um santo especial, honrado e venerado corporativamente. Explica-se que o mesmo acontecesse com relação a doenças e localidades.

Uma verdadeiro turbilhão de crenças enxameava em torno dos santos. Tudo contribuía para os tornar familiares, quase vivos, embora fossem sempre capazes de cometimentos extraordinários: São Marcelo, por exemplo, tomava pela mão um ferro em brasa e calculava seu peso com exatidão; fazia a água se transformar em vinho e multiplicava sua quantidade a ponto de uma multidão dele poder comungar; fazia cair as correntes que prendiam um prisioneiro e operava o desaparecimento de um monstro com forma de serpente-dragão que apavorava a população (Le Goff, 1980). Ao mesmo tempo, esses personagens extraordinários

eram geralmente representados na iconografia com trajes populares, acompanhando os modos usuais de vestimenta da época, como que a exprimir que sua excepcionalidade nada contivesse de excepcional.

Evidentemente, entre tais crenças se incluíam as que admitiam influências e simpatias ocultas – e isto é bastante coerente com o que acabei de dizer. Uma ilustração, mais ou menos extrema, é a que ficou conhecida como unguento da arma (Thomas, 1991:166). A idéia-cerne, contida no unguento da arma, era a de que se poderia curar um ferimento com uma pomada feita com o sangue que havia permanecido na espada que produzira a ferida. Espalhados sobre a arma, os espíritos vitais do sangue coagulado reunir-se-iam novamente ao corpo da vítima, podendo assim curar as conseqüências de sua ação com quilômetros de afastamento. Até boa parte do século XVII, médicos ilustres, fascinados pelas ações à distância, como as manifestadas pelos fenômenos magnéticos, discutiriam seriamente em torno do que designavam por *unguentum armarium* (Eco, 1989). Até o final do século XVIII, nas palavras de François Jacob, “não existe uma fronteira bem definida entre os seres e as coisas. O vivo se prolonga no inanimado sem descontinuidade” (1983:39).

Outro exemplo clássico, ao qual Marc Bloch dedicou uma obra magnífica (1988), era o toque real. Com esta expressão, Bloch colocou em evidência a capacidade que na França e na Inglaterra se reconhecia aos reis – e quase somente a eles – de curar doenças por milagre, especialmente escrófulas, apenas tateando as chagas dos acometidos. Os doentes, vindos de toda a Europa, compareciam anualmente aos milhares, em dias convencionados. Além de algumas orações, bastava aos reis pronunciar a frase seguinte, cujo teor é importante registrar por ser uma preciosa síntese da compreensão das coisas naquela época: “o rei te toca, Deus te cura” (grifo nosso). Este rito foi observado até 31 de maio de 1825, quando pela última vez, mas não sem os protestos dos tradicionalistas, um rei francês passou as mãos sobre feridas de escrofulosos.

Astrologia, feitiçaria, curas mágicas, adivinhações, profecias, fantasmas, duendes etc. eram possibilitados por essa lógica de um universo magicamente encantado. A manipulação de uma figura de cera representando uma pessoa, ou a de uma peça de vestuário que lhe pertencesse, poderia acarretar as conseqüências que se desejassem. Podiam-se causar danos ou benefícios a uma pessoa, manipulando-se-lhe os cabelos, aparas de unhas, suor, excrementos: tudo isso continha espíritos vitais. Amuletos, talismãs e poções faziam parte do cotidiano: maços de ervas presos aos braços, às pernas ou à cabeça para dar sorte, por exemplo. Um enfermo poderia ser curado por bebida feita com cinzas da cabeça de um morto. Os carrascos eram incessantemente procurados como fornecedores de poções miraculosas, derivadas da gordura de executados. Mães colocavam suas crianças doentes em túneis escavados na terra, cobertos por espinhos, ou dentro de troncos de árvores, até que elas – índice de cura – cessassem de chorar. Uma fita

atada à roupa de um homem poderia torná-lo impotente; mas o pão elaborado com o trigo que teve contato com as partes genitais de uma mulher poderia ter o efeito oposto. Do mesmo modo, peixes introduzidos na vagina – e aí mantidos até que morressem –, posteriormente temperados e cozidos, eram oferecidos ao amante, junto com toda a força afrodisíaca e geradora que amealharam (Rouche, 1992). Em meio à diversidade de práticas e crenças, o princípio é invariável, entretanto: capturar as forças vitais, embeber tudo de sagrado, fazer o cosmos inteiro penetrar no pontual. A caça às bruxas, positivamente, é um fenômeno moderno.

Sistemas de crença desse tipo costumam perdurar. Os reis não curam sempre, nem os santos, nem os curandeiros. Não obstante, ninguém duvida de seus poderes apenas por causa disso. A autoconfirmação é característica de modos de pensamento dessa espécie. Uma vez acolhidas as premissas básicas, nenhuma descoberta subsequente, na prática, conseguirá abalar a fé do crente. Todo novo evento tenderá a ser explicado nos termos do próprio sistema. Suas certezas também não serão abaladas pelo fracasso eventual de um rito que deixe de produzir o efeito desejado. Tal acontecimento poderá ser explicado e digerido, atribuindo-se o fato a erros circunstanciais na aplicação de fórmulas em si mesmas infalíveis.

Semelhantes sistemas de crenças têm ainda uma imensa capacidade de recuperação, o que os torna virtualmente imunes a argumentos externos. Assim, se os doentes não curam, os curadores os acusam de não terem vindo a tempo, de não terem aplicado as fórmulas corretamente, de não terem tido fé o bastante; alegam que o problema eventualmente irresoluto é tão grave, que constitui obra de ou para um feiticeiro ainda mais poderoso; argumentam que o feitiço era mais forte do que se havia calculado... O resultado de crenças desse teor é que as pessoas poderão ser céticas em relação a um ou outro feiticeiro em particular, raramente quanto à feitiçaria em geral.

Todos estes exemplos eram perfeitamente compatíveis com o cristianismo popular. No entanto, ao longo do tempo, tais crenças e práticas passaram a ser consideradas parasitas dos ensinamentos cristãos oficiais, de teor crescentemente racionalista. Daí resultava, com frequência, que a Igreja se posicionasse, do ponto de vista ortodoxo e pelo prisma do alto clero, em franca rivalidade e indisposição com relação a estes modos de crer, de agir e de sentir. A noção posterior – de que o universo está sujeito a leis naturais – veio liquidar a importância do milagre e diminuir a crença na eficiência da oração. Com o triunfo progressivo do catolicismo oficial e, sobretudo, com os reformadores protestantes, aquela imagem mágica do universo foi-se gradativamente confinando e arrefecendo. Primeiro, preservando-se em setores sempre mais específicos da população. Depois, contendo-se no âmbito de disciplinas ou saberes especiais.

Foi nesta direção, por exemplo, que a astrologia perdeu gradualmente o seu papel proeminente como uma espécie de simbolismo universal e se cristalizou em sistema de crenças separado, ao qual a elite e seus imitadores prestavam cada vez

menos adesão. No início do século XVI, esta mudança ainda estava por acontecer. No século XVII, ainda que se continuasse a prescrever o uso de morcegos, anéis, cobras, raízes, folhas etc. para as mais variadas finalidades, as justificativas oferecidas não mais se baseavam em princípios de analogias e implicações simbólicas ou alegóricas.

Doravante, seria com base em propriedades naturais efetivas e supostamente imanentes (Thomas, 1991) que semelhantes práticas e crenças buscariam tornar-se intelectualmente aceitáveis. As causalidades mágicas e miraculosas cederiam lugar às causações físicas. E o mundo passaria a ser cada vez mais concebido como um mecanismo. Sutil, mas significativo indicador dessa mudança de mentalidade, a imprecação real para curar escrófulas sofreu uma modificação no modo verbal: o indicativo entregou seu posto ao subjuntivo, e a fórmula ritual passou a ser: “o rei te toca; Deus te cure.” (Bloch, 1988:363). Nesses novos tempos, não se tinha mais certeza.

Não obstante estas modificações de mentalidade, por muitos séculos o catolicismo foi e seria ainda obrigado a conviver com o cristianismo meio pagão de uma população para a qual Deus era capaz de rir, de ficar irado, de se acalmar. Esse Deus castigava, de acordo com o que os homens tivessem feito ou consoante suas omissões. Mas esse Deus também era adúlvel, não era imune à sedução. Nada acontecia por acaso. Os homens eram responsáveis. Um jogo de persuasão com a divindade poderia favorecer tudo; ou, se mal feito, pôr tudo a perder. Esse Deus poderia ser temível e com constância era temido. No entanto, também poderia ser cúmplice. Havia uma espécie de intimidade entre o terreno e o celestial.

‘Intimidade’ não chega a ser propriamente uma expressão adequada aos tempos de que estamos falando. Como veremos adiante, ela é uma daquelas noções que apenas muito posteriormente encontrariam alguma densidade sociológica na história do Ocidente. A idéia de intimidade, como algo que deva estar separado, como coisa que deva ser posta à parte, surgiria em nossa história lentamente e muito depois. O conceito de íntimo, nesse contexto, não tem o sentido de preservado, mas o de misturado. Não o sentido de ‘aquilo que se deva esconder’, mas o de ‘nada há a esconder’. De qualquer forma, na Idade Média, o celestial e o terreno eram inteiramente próximos. Havia uma extraordinária e intensa familiaridade entre as coisas sagradas e os homens. Homens e divindades conviviam, como tudo e como todos, comunitariamente. Trocavam ofensas, promessas, favores, xingamentos, cobranças, torturas...

Em geral, as atitudes das pessoas diante de Deus tendiam a ecoar as convenções sociais. Na igreja, tiravam o chapéu e se ajoelhavam, como diante de seus superiores na sociedade. Também ouviam as confissões de seus iguais, que eram mais ou menos públicas, pois ainda não havia sido inventado o moderno confessional fechado. Aliás, quando o foi, como uma inovação do século XVI (Thomas,



1991), esta peça de mobiliário servia, na prática, mais para separar o penitente do padre que para apartar os fiéis entre si, visto que o hábito de falar baixo ainda não se tinha generalizado socialmente, mesmo dentro dos templos.

Reafirmando a familiaridade no relacionamento com o divino, os rituais de Deus eram os da sociedade. No entanto, essa familiaridade entre o terreno e o celestial às vezes era tamanha, que a conduta de muitos freqüentadores deixava a desejar. Chegava-se ao extremo de converter o ofício religioso em arremedo do que se pretendia oficialmente: pessoas se empurravam disputando lugares a cotoveladas, pigarreavam e se davam tapas, tricotavam, faziam comentários grosseiros, contavam piadas, dormiam e até descarregavam armas dentro das igrejas.

Em sua obra *O Ano Mil*, Georges Duby narra a seguinte cena, que vale a pena reproduzir, pelo que condensa de interessante e de revelador no que concerne ao quadro que estou tentando pintar. Ao mesmo tempo, também revela algumas das tendências de transformação dessa paisagem:

*Um irmão deste convento tinha o hábito, o que é excelente, de ir ao altar da bem-aventurada Maria para aí rezar e desatar em gemidos e lágrimas de compunção. Mas tinha o defeito, comum a quase toda a gente, de cuspir freqüentemente durante as suas orações e de deixar escapar a saliva. Aconteceu que uma vez, abatido pelo sono, adormeceu. Apareceu-lhe então, ao pé do altar, um personagem envolvido em roupas brancas, tendo nas mãos um tecido muito branco, que lhe dirigiu estas palavras:*

*“Por que me cobres com esses escarros que lanças? No entanto como vês, sou eu que me encarrego das tuas orações e as levo à vista do Juiz muito misericordioso”.*

*Perturbado com esta visão, o irmão não somente se vigiou, como ainda teve o cuidado de recomendar aos outros que melhor se vigiassem nos lugares sagrados. Se bem que seja uma necessidade natural de qualquer maneira as pessoas abstêm-se, na maior parte das regiões, de lançar escarros numa igreja; a menos que aí haja para os receber recipientes que em seguida se esvaziam no exterior; os mais atentos neste aspecto são os gregos, nos quais as regras eclesiásticas foram sempre escrupulosamente observadas. (Duby, 1986:138-139)*

Keith Thomas (19991), por seu turno, refere-se a um documento, agora de 1598, por meio do qual um homem, em um condado inglês, foi denunciado por comportamento indecente dentro da igreja: “peidos extremamente repugnantes, palmadas e comentários de mofa, provocavam o grande escândalo dos bons e o regozijo dos maus”. Exageros à parte, sabemos todos que não é necessário mergulhar muito profundamente no tempo para compreender esses traços, pois tais características estão até hoje vivíssimas no catolicismo popular – fato de que o Brasil é uma ilustração nada excepcional.

O imaginário tinha, na vida cotidiana, um lugar que dificilmente alguém com a nossa visão de mundo poderá avaliar. Na existência do medieval, o imaginário tinha uma presença tão intensa e se manifestava de modo tão extremo que, se atuante em uma pessoa dos nossos tempos, certamente a colocaria em um hospício. Visões prodigiosas: cavalos alados, exércitos aéreos, anjos, dragões, monstros, pássaros voando sobre o leito de moribundos, fantasmas que afundavam navios etc. A literatura relatava coisas espantosas como se fossem perfeitamente verdadeiras: testemunhos de seres monstruosos que alguém tinha visto, surgidos de oceanos ou de terras desconhecidas; narrativas de experiências fabulosas; augúrios extraordinários; presságios fantasiosos...

Nas entrelinhas dos relatos de viagens pode-se perceber que, com bastante frequência, as pessoas não pareciam fazer distinção entre o que supunham acreditável em virtude de ter sido visto, ou em razão de ter sido ouvido. A Idade Média privilegiava a oralidade e atribuía ao dito uma credibilidade que nós, seres do escrito, tenderíamos a considerar mera e ingênua credulidade. Mas a audição – como em geral acontece nas culturas em que o importante se transmite pela fala – tinha valor cognitivo positivo, que não implicava dúvidas ou exigia comprovações. Como observou Jacques Le Goff (1985), os homens medievais, se os compararmos aos renascentistas, não sabiam olhar. Todavia, estavam sempre dispostos a acreditar em tudo aquilo que se lhes dissesse. Viviam imbuídos de lendas tidas como realidade e levavam consigo essas miragens onde quer que fossem.

Decorrência perfeitamente compreensível da inseparabilidade entre real e imaginário, os acontecimentos do sonho e da vigília não constituíam universos distintos. A concentração cotidiana sobre as mensagens divinas fazia que percepções banais da existência consciente fossem sempre matizadas pelas alucinações apaixonadas do sonho: “as figuras recolhidas pelo olho interno eram tão reais quanto as percebidas periféricamente pela retina” (Mumford, 1977:343). Sonhar era sempre profético; era sempre intuir; era sempre adivinhar. O sonho sempre revelava alguma coisa. Mas não do modo como hoje, influenciados pela psicanálise, costumamos entender.

Não era absolutamente necessário dormir para sonhar. O sonho estava presente e ativo aqui e agora. Não era coisa para ser analisada como objeto cuja positividade estivesse em outro tempo ou lugar. Não era fenômeno para ser posto sobre a mesa (ou divã, tanto faz) e dissecado. Não era suposto que expressasse alguma coisa ‘outra’, uma verdade inconsciente que estivesse por detrás. O sonho, nos tempos medievais, ainda não representava algo que remetesse para dentro do sonhador, para um âmbito íntimo e insondável de si mesmo.

O onírico medieval era antes de tudo um vínculo que atava o sonhador a um passado exterior a si e a um futuro predizível. Sonhar era fazer pontes: entre o pontual, particular, e o cósmico, universal. A interpretação dos sonhos existia e era um serviço prestado com frequência por magos e astrólogos a seus clientes.

No entanto, tratava-se mais propriamente de injetar do que de retirar sentido ao sonhado. Além disso, não se era apenas paciente dos sonhos: havia fórmulas especiais para produzir ativamente determinados sonhos, para submeter o sonho à vontade. Por exemplo, colocar um objeto sob o travesseiro de uma moça, para que ela pudesse ver seu futuro marido (Thomas, 1991).

A aparência continha tudo. Mesmo que remetesse a infindáveis imagens e que, por meio destas, frutificasse incessantemente em derivações analógicas e alegóricas, a aparência não constituía mero resíduo. Não era necessário negar o que parece ou aparece para descobrir – em uma camada oculta – o que efetivamente ‘é’. A aparência não existia para ser negada em proveito de uma essência escondida em algum bastidor, lugar em que viveriam os eventos e personagens efetivamente decisivos. A aparência era considerada positiva: já revelava por si mesma. Mais ainda, sua riqueza não se esgotava aí. Entre aparência e essência, existiam as infinitas mediações da imaginação.

Está implicado, neste ponto, que para a mentalidade medieval ‘falso’ e ‘verdadeiro’ não se opunham. Ao menos, não se contrapunham de forma mutuamente exclusiva, como costumamos conceber. Verdade é algo em que se crê, se previamente se aceitam os critérios que definem algo como verdadeiro. Neste sentido, pode-se dizer que verdadeiro e falso não se contraditavam na Idade Média, pois eram outros os critérios de verdade.

A Idade Média sempre dedicou imensa desconfiança à solidão. Esta é a razão pela qual os eremitas constituíam personagens estatisticamente excepcionais, embora tenham sido, como sabemos hoje, importantes prefiguradores de um novo modo de ser. Coerentemente, salvo talvez no meio daqueles raros personagens, é compreensível que entre dois critérios polares de definição de verdade – só se pode dizer a verdade do mundo separando-se dele ou só se pode afirmar a verdade do mundo misturando-se com ele –, a mentalidade medieval, em geral, tomasse francamente o partido do segundo.

No contexto medieval, a verdade se define por experiências próprias de cada um. Desenha-se também por experiências de outras pessoas que sejam dignas de fé. Constrói-se ainda por indicações cósmicas ou místicas, como no ordálio ou no sorteio. Verdadeiro, em princípio, era aquilo que afirmo ter experimentado, que garanto ter acontecido. Verdadeiro é também aquilo que foi dito ou afirmado por pessoas que têm credibilidade na comunidade. Verdadeiro é ainda aquilo que recebeu o sopro do aleatório. O que chamamos de ‘acaso’ tinha nesse pensamento uma força de verdade, porque traz em si algo da vontade divina. E o que designamos ‘experiências subjetivas’ (de que, sobretudo depois do desenvolvimento do pensamento científico, passamos a desconfiar, bradando os nomes da objetividade e da neutralidade) tem, no contexto de que estamos tratando, uma positividade que vale por si.

Os sábios medievais ainda não consideravam que lhes pertencesse a tarefa de descobrir ‘leis’, ou de, mergulhados em uma enorme massa de dados aparen-

temente desconexos, descobrir-lhes com exatidão uma ordem subjacente, uma classificação ou hierarquia (Febvre, 1947). Não se distinguia entre a necessidade dos fenômenos e a contingência dos acontecimentos (Jacob, 1983). A objetividade científica, de certo modo, era incogitável nessa cultura, tendo em vista que nem se admitia que o objeto fitado tivesse qualidades passivas (o que seria totalmente contraditório com tudo o que venho afirmando sobre a mentalidade medieval), nem, muito menos, se supunha o valor absoluto de um olhar que se pretendesse despojado de tendências subjetivas.

Fazendo um interessantíssimo levantamento de palavras ainda não nascidas no século XVI, Lucien Febvre registra o problema que estamos examinando:

*nem absoluto, nem relativo, nem abstrato, nem concreto, nem confuso, nem complexo (...) nem virtual (...) nem insolúvel, intencional, intrínseco, inerente, oculto, primitivo, sensitivo, todos vocábulos do século XVIII; nem transcendental, que ornamentará por volta de 1698 os períodos de Bossuet (...) Mas, e os substantivos? (...) Nem causalidade, nem regularidade, nem conceito, nem critério, nem condição (...) nem análise, nem síntese (...) nem dedução (...) nem indução, que só nascerá no século XIX; nem muito menos intuição (...) nem coordenação ou classificação (...) sistema (...).* (Febvre, 1947:385)

E não estava presente a própria palavra que serviria para designar ‘Racionalismo’, cujo batismo não se faria senão no século XIX.



Insistamos um pouco sobre este assunto. No Direito Germânico, ser acusado de haver praticado um crime era, em princípio e por si mesmo, uma coisa gravíssima. Compreende-se isto facilmente, pois, em um ambiente comunitário, tornar-se suspeito já configura, de modo intrínseco, algo reprovável, uma vez que a suspeita estremece radicalmente a confiança recíproca em que a solidariedade se apóia. Da mesma maneira, cada assassinato era codificado segundo a condição social do morto. Tudo o que contava era sua posição na hierarquia. Uma das formas de se decidir se um acusado devia ser condenado ou absolvido consistia em lhe propiciar a oportunidade de reunir um certo número de pessoas ‘de bem’, estimadas como dignas (doze, em geral – e não por acaso), que afirmassem não acreditar que o imputado tivesse praticado o cometimento que lhe atribuíam.

Aceitava-se perfeitamente, nesses casos, que o júri não fosse formado por avaliadores imparciais – que, segundo os critérios de nossa cultura hodierna, estariam obviamente mais aptos a tomar decisões neutras e verdadeiras. Na Idade Média, muitas vezes os julgadores eram membros da comunidade da qual provinha o acusado. O princípio de sustentação desse proceder era a suposição de que aqueles eram mais bem informados sobre a posição geral do réu na comunidade (Thomas, 1991). As questões se resolviam, portanto, não em virtude de uma pleiteada verdade objetiva ter sido alcançada – o inquérito, a que Foucault (1974) dedi-

cou páginas tão importantes, ainda não havia nascido –, mas solucionavam-se em razão de o acusado ter, ou não, conseguido demonstrar que representava uma pessoa importante para a coletividade.

Poder-se-ia ainda, por ilustração, obrigar o acusado a remar em direção ao alto-mar em dia de tempestade. Se retornasse vivo, as potências cósmicas estariam com ele: ei-lo absolvido. No século XII, era comum exigir-se que juramentos fossem feitos sobre uma tumba: caso o acusado assumisse tamanho risco, considerava-se estar ele com a ‘verdade’, posto que o fantasma do morto cruel e inapelavelmente vingaria um eventual perjúrio (Thomas, 1991). A força de qualquer juramento aumentava se este fosse associado a um objeto sagrado, bíblia ou relíquia, por exemplo. Às vezes, fazia-se a pessoa suspeita de homicídio tocar o cadáver da vítima, prática inspirada na crença de que, se culpada, o corpo soltaria nova golfada de sangue. Tais procedimentos, alguns dos quais ainda verificáveis em nossos tempos, foram com frequência utilizados formalmente por juizes e magistrados encarregados de decidir ocorrências suspeitas.

Lógica semelhante operava nos sorteios, sobretudo para resolver questões potencialmente conflitantes, tais como a escolha do santuário a visitar, o destino de bens pleiteados por mais de uma pessoa, a designação de um funcionário municipal, o lugar das pessoas nos bancos da igreja, a época adequada para semear, o condenado escolhido para morrer... O resultado era tido como materialização do mais fundamental dos critérios de ‘verdade’: a vontade divina.

‘Verdade’, assim, nesse contexto, é aquilo que a comunidade e os poderes nela imperantes querem que seja verdade. Mais ainda, em uma cultura que acolhia esses princípios, tal lógica era também uma forma de controle social, agindo, de modo estatístico, sobre o conjunto e a generalidade da população, mais do que sobre cada ser humano singular. O principal efeito sociológico de tais práticas e crenças era fundamentalmente preventivo, tratando prioritariamente de dissuadir criminosos potenciais de perpetrar cometimentos condenáveis. Diante de lógica com semelhantes características, não poderia haver ‘crime perfeito’ (Thomas, 1991).

Nos debates universitários, especialmente no célebre *disputatio* (Foucault, 1974), uma tese era tida por ‘verdadeira’ de acordo com a quantidade de autores reputados que alguém fosse capaz de citar em seu favor. Neste procedimento, quem fazia a verdade era a autoridade da comunidade. Era a força da tradição, não a da descoberta. A da imitação, não a da originalidade. A atribuição de uma proposição a um autor constituía procedimento indispensável na *intelligenza* medieval, visto que representava um índice fundamental de veracidade.

Autores eram autoridades: a proposição extraía do(s) autor(es) mesmo(s) sua condição de verdadeira – não exatamente por causa do autor em si, como indivíduo particular, mas pelo que este condensava em termos de reconhecimento social. Em determinadas esferas de conhecimento, como o Direito, este traço – como sabemos – continua vivíssimo. Entretanto, desde o século XVII, esta ca-

racterística (apesar das numerosíssimas exceções) não cessou de se apagar no discurso científico: funciona apenas para dar nome a uma teoria, a uma experiência etc. O oposto aconteceu no romance, em que textos que circulavam anonimamente na Idade Média passaram, cada vez mais, a ser atribuídos a um autor (Foucault, 1971).

Se o ‘verdadeiro’, em última instância, reduzia-se ao divino, de certo modo confundia-se também com o ‘bom’ e com o ‘belo’. Não se concebia que uma religião da vida se separasse de uma religião da beleza ou de uma religião da ética (Huizinga, 1978). Não se imaginava o especificamente artístico, ou seja, a produção de obras que tivessem como objetivo exclusivo ou primeiro a fruição estética. Nas palavras de Umberto Eco (1989:28),

*a passagem da alegria estética para a alegria do tipo místico é quase imediata. A degustação estética do homem medieval não consiste em fixar na autonomia do produto artístico ou na realidade da natureza, mas em colher todas as relações sobrenaturais entre o objeto e o cosmos, em perceber na coisa concreta um reflexo ontológico da virtude participante de Deus.*

Também não se concebia o especificamente ético. Na cultura laica e popular, não havia lugar para impor nítidas distinções maniqueístas. O espírito do ‘mal’ ainda não havia passado a integrar o dogma central do cristianismo, tanto que pinturas representando o diabo não foram comuns até o século XII. Não existia, na mentalidade dos cristãos dos primeiros tempos, aquele fascínio algo mórbido que viria a criar fantasmas demoníacos em profusão, de que talvez a *Divina Comédia* e a obra de Jeronimus Bosch são importantes referenciais históricos.

“A Igreja primitiva ainda é uma Igreja transbordante de otimismo, plenamente confiante em sua fé e no triunfo da mesma” (Nogueira, 1986:24-25). O bem preponderaria sobre o mal, no final das contas, simplesmente porque este último não fazia parte do plano da criação (Eco, 1989). Aquilo que foi em princípio tinha todo o direito de continuar sendo: o prestígio do passado só poderia ser argüído por um passado ainda mais venerável, pois nada vale tanto quanto o que já foi (Ariès, 1989). Contudo, ainda que em teoria não predominasse uma lógica de exclusão, na prática havia sempre ambigüidades surpreendentes, em relação às quais sempre convém ser prudente (Le Goff, 1989:24).

A excomunhão, análoga ao banimento, a maior de todas as penalidades, por expulsar alguém não apenas dos sacramentos, mas também da comunidade –, implicava uma liturgia terrificante. Em teoria, o excomungado não tinha mais permissão para comer ou trabalhar com outras pessoas; seu testemunho não era mais aceito nos tribunais e seu cadáver deveria ser lançado em terreno não-consagrado (Thomas, 1971; Geremek, 1989).

Ocorre que, exatamente por esta razão – o fato de ser a penalidade mais grave –, a excomunhão era relativamente rara, bem ao contrário daquilo que se costuma fabular sobre a Idade Média. Como se sabe, a lógica de exclusão e separação só gradativamente se foi estabelecendo. E isto à medida que as diferenças e oposições entre as mentalidades folclórica e oficial se foram aguçando: quando se tornou menor a ênfase em valores como generosidade e espontaneidade, quando diminuiu a tolerância em relação à desordem. Quando bem e mal, bons e maus, belo e feio começaram a se incompatibilizar e a exigir mútuas exclusões.

Nos mosteiros, os que cometiam algum erro poderiam até mesmo ser flagelados. Poderiam também, por um tempo que se considerasse necessário à sua purificação, ser separados da comunidade, passando, por exemplo, a se alimentar à parte, sendo obrigados a permanecer à porta da igreja, como um castigo, tendo a cabeça coberta, para dar ainda mais peso a seu isolamento. Isto acontecia porque a solidão era concebida como um exílio, como uma prova, um castigo, punição. Quase sempre esta pena seria provisória: uma vez purgada a falta, a separação deveria cessar, as portas deveriam reabrir-se e o faltoso deveria refundir-se na comunidade (Duby, 1991c).