

## Parte I

### 3 - Espírito e matéria

José Carlos Rodrigues

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

RODRIGUES, JC. Espírito e matéria. In: *O corpo na história* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1999. Antropologia e saúde collection, pp. 55-63. 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/).

# 3

## Espírito e Matéria

---

Um dos aspectos mais característicos e de mais difícil entendimento para a mentalidade contemporânea é que espírito e matéria não se opunham. Não se imaginava, nos tempos medievais, que os seres humanos possuísem, por um lado, um espírito – indestrutível, transcendente e sublime – que se contrapusesse, por outro, a uma matéria fadada à degradação e à decomposição, por ser portadora de dignidade menor. A corporalidade medieval era valorizada em si, até porque continha o que hoje chamamos de ‘espiritual’. Conhecer os mistérios da vida era antes de tudo perscrutar os desígnios de Deus, supondo-se que animassem simultaneamente corpo e alma, espírito e matéria, natureza e sociedade...

Com frequência, as práticas medievais evidenciavam bastante nitidamente a dificuldade de separação dessas categorias que, hoje, para nós, são tão distintas. A crença em milagres, por exemplo, não apenas expressava suposições sobre os poderes da divindade, como também configurava um modo muitíssimo especial de entendimento do que fosse ‘matéria’ e das leis que a regiam. No que se refere ao culto às relíquias – ao mesmo tempo um amor espiritual aos santos e apego piedoso às coisas materiais –, pode-se afirmar algo semelhante: jamais entenderíamos as razões de as pessoas viajarem transcontinentalmente para honrá-las e pedir proteção, ou de competirem implacavelmente para serem enterradas o mais perto possível delas (no que os poderosos se saíam sempre melhor, aliás), se não levássemos em consideração a lógica de indistinção metonímica entre as virtudes do corpo (no caso, um fragmento de cabelo, sangue, osso) e as virtudes contidas na alma dos santos.

Obedecendo a essa mesma lógica de amálgama entre corpo e alma, é possível compreender perfeitamente que os reis da França, com frequência, tivessem seus corpos esquartejados e que os fragmentos resultantes fossem espalhados – coração aqui, cérebro ali – pelas igrejas importantes do território. Além da crença de que este procedimento fosse intrinsecamente propiciador de boas colheitas, tratava-se de uma prática interessante, a das relíquias reais, pelo que exprimia simbolicamente: uma situação política de unidade de múltiplos, em que a unidade do reino se expressava pela fragmentação do rei. O costume de esquartejar o soberano era

muitíssimo diferente daquilo que ocorreria séculos depois, quando se preferiria erigir gigantescos monumentos, em geral na capital do império, para que os monarcas fossem enterrados ‘inteiros’, simbolicamente representando a unidade do Estado e a conseqüente repressão dos múltiplos.

Este era também, provavelmente, o sentido do que poderíamos chamar de ‘anti-relíquias’. Com esta expressão, pretendo fazer referência à prática, relativamente comum em quase toda a Europa, de esquartejamento de cadáveres de condenados ou dissidentes, isto é, de fragmentação de pessoas cujos cometimentos houvessem portado ameaça de desmembramento do corpo social: pendurados, expostos à visão de todos, simbolicamente dilacerados em partículas que os poderosos dissipavam pelo território de seus impérios, esses cadáveres estavam lá para lembrar metaforicamente o amaldiçoamento do espírito pelos destinos da matéria. Na margem oposta de um oceano, e com alguns séculos de distância, talvez não fosse abusivo considerar o destino do corpo de Tiradentes como mais uma ilustração desse tipo de pensamento e de sensibilidade.

O simbolismo corporal tinha lugar crucial nos padrões medievais de pensamento e sentimento. A mudança de sua significação, como veremos, não será absolutamente neutra: reverberará profundíssimas transformações históricas. O corpo medieval não era um mero revelador da alma: era o lugar simbólico em que se constituía a própria condição humana. Ainda após a morte, ou a caminho do além, era em forma de corpo (corpo que se desprendia de um corpo, corpo de criança...) que a alma se apresentava para cumprir seu destino: nada, portanto, de uma entidade puramente etérea, volátil, imaterial. O além, desde os primeiros cristãos (Brown, 1992), sempre foi sensual e cheio de delícias: lá, os homens deveriam contemplar os rostos eternamente belos e tranqüilos dos santos, lá poderiam encontrar um lugar fertilizado por águas refrescantes, lá encontrariam paragens de onde teriam desaparecido a dor, o sofrimento, as lágrimas...

Vivemos hoje em um tempo – o dos analgésicos e anestésicos – em que sofrer não tem mais sentido. Em parte por isso, somos um pouco incapazes de avaliar o sentido da dor. Nestas condições, se quisermos entender a sensibilidade de outros tempos e de povos diferentes, será preciso levar em consideração que, praticamente durante toda a sua existência, a humanidade foi obrigada a lidar com o sofrimento por outros meios que não os técnicos. Sobre esta questão, a propósito, Ivan Illich nos legou páginas memoráveis (1975).

Sempre foi por meios culturais, integrando-a ou não a um sistema de significação, que os homens atribuíram sentido à dor, desenvolvendo diferentes espécies de ‘arte de sofrer’, que hoje nos soariam verdadeiramente absurdas. Em âmbito específico, as soluções sempre foram as mais diversificadas, embora em geral sempre se tivesse procurado, por intermédio de mitos que a explicassem e justificassem, associar a dor a um conjunto de virtudes. No âmago destas, o sofrer vinha a adquirir conotação positiva: provas por que se deveria passar a fim de obter recompensas,

desligamento das coisas vãs, solidez da fé, sabedoria inabalável, estoicismo superior, purificação mística, compensação de felicidade, antecipação de prazer... O sofrimento não desaparece absolutamente, na maioria dos casos. Nem é o que se pretende nos sistemas de representação da dor. Não obstante, neles o sofrer torna-se digerível pela vida. Apresenta-se como experiência humanamente suportável.

A inseparabilidade entre o corpo e a alma se traduzia de modo vivo na sensibilidade medieval relativa à dor. Ainda hoje, a dor corporal é denominada em muitas línguas européias por termos que designam também amargura, tristeza, punição, aflição, agonia, desânimo, luto, solidão, dificuldade, opressão, ou seja, é associada a sentimentos ou estados não necessariamente ligados à pura corporalidade. Tais associações guardam a memória de um tempo em que o sentido da dor ainda era cósmico e mítico, não individual e técnico. Pensemos, como ilustração, nas palavras do rei Luís XIV, em 1715, em seu leito de morte, conforme o relato do Duque de Saint-Simon em suas *Mémoires*. Perguntado pelo confessor se sofria, respondeu: “Não, e é o que me aborrece; eu queria sofrer mais, para a expiação de meus pecados”.

A tortura é um dos traços atribuídos aos tempos medievais que mais chocam nossa sensibilidade hodierna. Isto se dá exatamente por operar sobre este ponto tão crucial, que é para nós a separação entre corpo e alma. Figuramos um quadro da Idade Média, nem sempre perfeitamente justo, como já adverti, em que torturas e execuções eram publicamente contempladas, mais ou menos como se constituíssem diversões de feira ou circo. Pelas razões que lembrei páginas atrás, comprazemo-nos em imaginar os medievais como seres sádicos, que apreciavam recusar aos desgraçados que torturavam o golpe de misericórdia que estes desesperadamente imploravam. Tudo isso, pensamos, tão-somente com o fito de que um público sedento de sangue e urros pudesse deleitar-se, regozijando-se com os tormentos de um ou de vários infelizes. Contudo, a grande verdade é que os tempos medievais não insistiram tanto quanto épocas posteriores nos sofrimentos dos supliciados. Muito pelo contrário, até: na Idade Média, o próprio Cristo e os mártires da fé cristã, em vez de corporalmente despedaçados, apresentavam-se normalmente com aspecto glorioso e triunfal.

As coisas não se dão de modo tão simples, portanto. Ocorre que a tortura está longe de ser excepcional nas sociedades humanas. Por maior repugnância que nos inspire, é preciso admitir que, em uma sociedade em que sofrer tem sentido, a tortura se incorpora nos sistemas simbólicos. Antes de tropeçar em preconceitos etnocêntricos rasteiros, admitamos que é preciso ir às várias culturas para desvendar a mensagem específica trazida pela tortura. No caso da mentalidade medieval, era possível justificá-la como uma ação sobre o espírito, por meio daquilo que chamaríamos de corpo: todos os sofrimentos impingidos ao corpo eram sofrimentos estabelecidos sobre a alma e vice-versa. A tortura, por esta razão, até mesmo poderia ser uma garantia de salvação, naquele contexto simbólico. Ela anteciparia, nesta vida, o pagamento de uma dívida, potencialmente reservado para a outra.

Assim, ao mesmo tempo em que representava punição, a tortura poderia também constituir absolvição. Não se tratava em absoluto, no caso da tortura medieval, por mais asquerosa que nos pareça, de manifestação de um impulso cego de agressividade. Muito menos se tratava de um característico singularizador de um tempo específico, que estaria hoje ‘felizmente superado pelo progresso’. Quanto a esta alegada superação, Auschwitz e Hiroshima, assim como tantos eventos semelhantes, pontuais ou continuados, não estão, aliás, suficientemente próximos de nós para impedir-nos de esquecer? Por si só, tais acontecimentos não seriam capazes de nos fazer mudar de opinião?

A tortura medieval expressava os princípios de uma visão de mundo estruturada. Era isto, por exemplo, que atribuía sentido a certas práticas, como o suplício ou a condenação à morte dos cadáveres daqueles a respeito de quem se descobriu ulteriormente terem praticado crimes passíveis de semelhante punição. Não se tratava, evidentemente, nesses casos, de buscar berros e gemidos, por impulsão da maldade. Tais costumes nos ensinam que estamos diante da operação simbólica de uma lógica para a qual o corpo não perdia aquilo que o animava, mesmo quando estivesse morto. Compreenda-se: para uma mentalidade que não separava espírito de matéria e que também não distinguia corpo de alma, cadáveres jamais poderiam ser meramente cadáveres.

Na contracorrente de nossos preconceitos, seria bastante interessante registrar que esta alegada ‘cultura da tortura’, esta ‘cultura sanguinária’, tinha por ofícios indignos (Le Goff, 1980) justamente aqueles ligados ao rompimento do tabu do sangue, tais como barbeiros, cirurgiões, açougueiros, carrascos... Inspirado nesses princípios, compreende-se que o Concílio de Tours, em 1163, tenha formalmente proibido os médicos monásticos de produzirem sangramentos como parte do tratamento de seus clientes – fato cuja explicação reside em que esta tarefa era considerada de menor dignidade, razão pela qual deveria estar severamente reservada a outros especialistas.

Os tempos medievais tinham a abertura do corpo humano por uma ação de todo inconcebível e até mesmo por um gesto do mais supremo sacrilégio. Ainda que fosse praticada com finalidades de estudo, a dissecação era um tabu cuja violação era quase impensável durante a Idade Média. Este foi o motivo pelo qual se tornaram perfeitamente compreensíveis e inteiramente verossímeis as histórias que viemos a conhecer sobre seqüestros noturnos e furtivos de cadáveres, com a finalidade de realizarem-se experiências de anatomia. Cabe aqui uma reflexão: não há alguma ironia no fato de que essa sociedade – que torturava pessoas, conforme costumávamos pensar, e que até mesmo condenava cadáveres à morte –, precisamente essa sociedade, não admitisse sequer abrir um corpo humano, mesmo morto, para lançar-lhe um olhar objetivo ou objetificante?

É bem compreensível a dificuldade medieval de tolerar as experiências anatômicas: com efeito, abrir o corpo era também bulir no espírito. As primeiras dissecações oficiais se verificaram no início do século XIV e iriam praticamente se

banalizar após os séculos XVI e XVII. Como tudo naqueles tempos, as primeiras disseções foram públicas. Ainda assim, constituíam um privilégio de pouquíssimas universidades (Verger, 1990), em geral italianas, que dependiam, contudo, de uma autorização especial do papa. Havia toda uma ‘ritualidade’ associada às disseções, consistindo em lentas cerimônias, que se processavam em épocas do ano tidas por especificamente propícias, exorcismos que se estendiam por vários dias, antes, durante e depois do temível cometimento.

Esses ritos tinham claramente a função de aplacar e redirecionar forças perigosíssimas, que estavam na iminência de ser deslanchadas. Além do mais, o ritualismo relativo à disseção possuía também o sentido, talvez dificilmente imaginável por alguém de nossos dias, de contextualizar de maneira apropriada a ofensa violenta e invasora que, para os parâmetros da sensibilidade medieval, o olhar da disseção representava. De modo mais específico, a parafernália mística de orações, bênçãos, purificações, comunhões etc. talvez representasse um meio simbólico de prevenir os homens contra a ameaçadora destrutividade que o olhar objetificante silenciosamente prenunciava.

Foi preciso o aparecimento do dualismo cartesiano, distinguindo o corpo e a alma, para que disseções e olhares objetificantes pudessem ser suportados. Estamos aqui diante de um dos momentos mais intensamente dramáticos da história de nossa sensibilidade moderna, pois, a partir dele, a magia da corporalidade humana se verá crescentemente reduzida à lógica do mecanismo. Em suma: para que o olhar do anatomista passasse a ser tolerado sem suspeitas e para que se superasse a dificuldade de encontrar cadáveres anatomizáveis, foi necessário desencantar o corpo, despojando-o de sua condição de microcosmos.

O próprio Descartes, negando qualquer sensibilidade ao animal, posto que ente desprovido de alma, entregou-se a inúmeras disseções e vivisseções. Tais meios, em sua opinião, eram suficientemente justificados pelo fim de melhor compreender a ‘máquina do corpo’ (Le Breton, 1990). Como antecedentes ou conseqüentes desta história, não faltariam personagens que viessem a negar sensibilidade ao corpo de escravos, ou mesmo que chegassem a justificar rotinas torturantes de trabalho em nome de uma suposta maior resistência dos trabalhadores ou dos membros de uma raça particular. Haverá também aqueles que, diante do caráter ‘inevitável’ da dor, pretenderão desenvolver raciocínios religiosos que a transformem em obrigação, em um dever sofrer.

Não foi fenômeno meramente casual que estes raciocínios coincidissem com momentos críticos de formação do sistema capitalista e que se tivessem, ao menos indiretamente, transformado em instrumentos de repressão de corpos e pessoas. Encarados como produtores, os corpos tenderiam doravante a ser funcional e simbolicamente associados à máquina, cuja trituração ao longo do processo produtivo importaria relativamente pouco, diante da grandiosidade transcendental da razão e do espírito.

Com a separação cartesiana entre corpo e alma iniciou-se, sobretudo por meios técnicos, um projeto de luta contra a dor. Esta passaria a ser vista como mero indicador de um ‘defeito’ do maquinismo corporal, passível de ser ‘consertado’. Em fins do século XIX, a dor praticamente não comportaria mais qualquer referencial metafísico e seria reduzida a simples assunto neurológico ou farmacológico. Encontramos neste ponto uma operação, histórica e politicamente importantíssima, de separação do sensível e de afastamento entre corpo e dor. Muito do que somos hoje está contido neste processo de desvinculação.

Esta disjunção é de tal maneira importante para alicerçar a ideologia de nossa visão de mundo, que sequer cogitamos de lançar algum olhar crítico sobre os pressupostos e sobre os conteúdos do projeto mais amplo de que é apenas um componente. No entanto, é necessário lembrar, no mínimo, que, entre outras coisas, este distanciamento entre o corpo e sua dor foi (é) um exercício e uma tentativa, em grande parte bem sucedidos, de expansão por meios técnicos dos antigos e realistas limites de exploração do homem pelo homem. Um exercício e uma tentativa que têm consistido em forcejar a tolerância do corpo, por meio de analgésicos, anestésicos, calmantes, estimulantes, fortificantes, em vez de modificar as condições de vida. Tais limites foram outrora, de algum modo, demarcados por fronteiras naturais que respondiam diretamente às agressões – barreiras que, em algum momento, fatalmente gritariam um *basta!* contra a exploração.

No século XVIII, a dessacralização do corpo já seria relativamente rotineira. Segundo Michel Foucault, “nenhuma penúria de cadáveres, nada de sepulturas violadas ou de missas-negras anatômicas; estamos plenamente na era da dissecação” (1978:126). Não necessitamos ir muito longe para descobrir que os primeiros a terem sido anatomizados foram exatamente os condenados, especialmente aqueles de alguma forma passíveis de tortura. Depois, foi a vez dos indigentes, dos pobres, daqueles que pagavam, com a exposição de suas vísceras, a atenção que receberam de instituições públicas de saúde. Obviamente, os reis, os bispos, os potentados sempre conseguiram escapar a semelhante destino.



A invenção da dicotomia cartesiana corpo/alma constituiu condição preliminar para o entendimento de que algo da existência fosse descartável. Tal dicotomia foi premissa indispensável para se chegar a conceber que alguma coisa do humano, ou mesmo qualquer fração do mundo, pudesse ser considerada como resíduo, sobra. Na visão cartesiana, o corpo não passava de um cadáver e o próprio Descartes em suas *Méditations* foi bem explícito nesta comparação: ‘corpo’ não é senão aquilo que sobra da vida de uma alma.

No lado oposto dessa concepção, no mundo medieval, como estamos vendo, espírito e matéria, corpo e alma não se separavam. Nada era verdadeiramente espírito, nada era verdadeiramente matéria. Esta é a razão por que, de um modo geral, tornava-se pouquíssimo provável que na mentalidade e na sensibilidade me-

dievais coubesse uma idéia como, por exemplo, a de ‘lixo’ – isto é, uma noção de que houvesse dejetos de objetos, uma percepção de alguma espécie de ‘resto’ da vida destes. Mais especificamente, e ainda com muito mais plausibilidade, o corpo na cosmovisão medieval jamais poderia ser considerado como um dejetivo. Nem lixo do espírito, nem dejetivo dos objetos. Nada disso existia na Idade Média.

O resultado prático dessa inexistência conceitual é que uma estranha convivência acontecia. A mentalidade medieval exigia a incorporação concreta – para nós de difícil deglutição – do perecível. Até o cadáver que apodrece tinha lugar nesta coabitação, o que se pode reconhecer no realismo da pintura e da escultura, que reproduziam vermes e decomposição. Mesmo bastante tarde no século XVI, os túmulos são adornados com imagens de cadáveres nus, com mãos enclavinadas e pés hirtos, boca aberta e ventre cheio de vermes. A dança dos mortos, no mesmo sentido, não foi apenas pintada e gravada. Foi também encenada. Caveiras e mortos eram amontoados e jaziam à vista de todos, obedecendo a um projeto estético. A imaginação do tempo convivía com estes temas, para nós insuportáveis. Não havia meios culturais de os descartar.

Existia uma positividade neste ‘insuportável’. Ao contrário do que seríamos tentados a supor, este modo de ser não correspondia a qualquer condenação a que os medievais devessem passivamente se resignar. Também não se tratava apenas de mera convivência de temas imaginários. Era algo querido voluntariamente, algo pelo qual até mesmo se competia, acirrada e concretamente. Vivos e mortos se entrelaçavam em contínua e constante vizinhança, nos tempos medievais, por ativa opção dos primeiros.

Sabemos que na Idade Média os cemitérios situavam-se idealmente dentro das igrejas. Na prática, apenas os poderosos conseguiam para si a melhor fração desse espaço limitado, situando-se o mais próximo possível da relíquia do santo. Para os comuns cabia o cemitério adjacente, um dos lados do qual era sempre uma parede do templo, interna ou externamente. De qualquer forma, era nas igrejas que os cadáveres de ricos ou pobres encontravam suas moradas.

Sabemos também que as igrejas – junto com seus cemitérios – eram o centro da vida comunitária nos tempos medievais: aí aconteciam as proclamações, aí se encontravam os casais, aí as pessoas faziam a feira, aí os casamentos e batizados tinham lugar, aí ficava o forno comunal de pão, aí se realizavam as festas... A vida se dava, enfim, em torno desses corações comunitários que eram as igrejas com seus cemitérios, a tal ponto que, com frequência, as palavras ‘igreja’ e ‘cemitério’ acabavam usadas intercambiavelmente (Ariès, 1975).

Ocorre que eram coletivas as sepulturas. Pouquíssimos na Idade Média podiam se dar ao direito ou à aspiração de possuir uma sepultura individual. Do mesmo modo, pode-se também dizer que eram raríssimos os que se viam condenados a um túmulo solitário. As exceções do primeiro tipo normalmente ficavam por conta de representantes da cultura ‘oficial’: nobres de alta estirpe, magistra-



dos, membros do alto clero, os quais normalmente partilhavam com seus familiares uma sepultura que hoje chamaríamos de individual, e em geral acabavam enterrados dentro das igrejas. Aos comuns, amplamente majoritários, destinavam-se as sepulturas coletivas, situadas no cemitério adjacente ao templo. Tais sepulturas coletivas ficavam meio abertas até serem preenchidas – e tal fato deve ser muito vivamente marcado: se na Idade Média a igreja com seu cemitério constituía o centro da vida social e comunitária, isso implicava que essas sepulturas coletivas semi ou inteiramente abertas fossem também, e em medida significativa, o núcleo da vida coletiva.

É claro que tal convivência só se tornou possível porque os sentidos de morte e de vida eram completamente outros durante a Idade Média. Vida e morte, vivos e mortos absolutamente não tinham, nos tempos medievais, uma muralha a separá-los. A vida deveria continuar depois da morte, a morte começava antes da vida. Não era típico do cenário medieval o quadro fixado pela iconografia posterior, em que se figura a morte de alguém procurando retratar o momento preciso em que o homem sai de um mundo para ingressar em outro. A concepção predominante de morte era a de que esta é um ato de vida, um sono. Morrer era dormir.

Dormir até o dia do Grande Despertar, ocasião em que praticamente toda a comunidade humana ressurgirá – *de corpo e alma* – de seus túmulos particulares ou coletivos, para continuar a vida em maior proximidade do Criador, dos mártires, dos anjos, dos santos... O sono da morte representava apenas uma espécie de espera pelo dia do glorioso reerguer coletivo, grande festa comunitária de que deveriam estar excluídos, talvez, apenas os suicidas, os hereges, os regicidas, os sacrílegos.

Em nossos dias, a ressurreição da carne não representa mais do que uma simples frase, situada na contramão do catecismo oficial e esquecida em meio a uma oração cada vez menos recitada. A Idade Média foi, todavia, tempo em que reinava sobre todos e com todo o fervor o “creio na ressurreição da carne”. A iconografia registrou esta fé e esta convivência entre vivos e mortos, entre vida e morte, até festivamente, em imagens que retratavam homens dançando com cadáveres que se desfaziam. Tal celebração tem um sentido que hoje já não mais alcançamos: a putrefação é fértil e fertilizadora, a decomposição é geradora de vida (Thomas, 1991).

Para a sensibilidade medieval, a vida nascia do que consideramos ‘fedor’. A putrefação era continuidade da vida, húmus. Daí a incorporação não problemática do perecível pelo cotidiano, até mesmo dispondo-o dentro de uma ordem e obedecendo a um projeto estético – do que os ossuários, com suas tíbias e crânios ordenadamente dispostos, não deixam de ser um bom exemplo. Tudo o que perece, assim, era incorporado, não excluído. A decorrência lógica era que qualquer idéia de terminação resultaria semioticamente neutralizada nessa cultura.

Isto quer dizer que aquilo que chamamos hoje de ‘lixo’ não constituía coisa a ser banida, expulsa ou jogada fora. O lixo era jogado ali mesmo ou nas imediações. Daí o aspecto de amontoamento das cidades medievais, que tanto deveria

perdurar na história. Daí o aspecto de sujeira das cidades, que não se transformaria senão sob as mais duras pressões. Daí o fato de porcos, cães e abutres se terem transformado nos verdadeiros agentes ecológicos do Ocidente. Daí também aquelas cidades com seus matadouros e sangue escorrendo pelas ruas e pelos córregos, com as gorduras das cozinhas lançadas em quaisquer partes, com as carcaças apodrecidas de animais, com os restos de comidas, com as fezes, os escarros, as secreções, feitos não importa onde e lançados pelas janelas... Todos conviviam com tudo isso. Não há registro de época apontando alguém que se incomodasse com o mau cheiro desses dejetos, nem mesmo que reclamasse de uma vizinhança inoportuna com cadáveres.

Em outras palavras, o medieval foi um tempo em que as condições gerais da vida cotidiana configuravam uma espécie de mistura de ‘insuportáveis’, consoante o ponto de vista de nossa sensibilidade contemporânea. Dado isto, aquele mundo amalgamado, feito de coisas empilhadas, entrelaçadas, misturadas, deveria ser como que desempilhado, à medida que triunfavam os poderes já esboçados pela cultura oficial. Deste modo, a cultura da elite foi tentando romper com aquela visão de mundo segundo a qual tudo se ligava a tudo. Para isso, foi fazendo uso de seus educadores, higienistas, agentes ecológicos... engajando-se em um projeto histórico que já dura mais de mil anos, embora ainda pareça muito longe de terminar.

É claro que a Igreja sempre viu com maus olhos tudo o que fosse pagão, tudo o que lembrasse esse passado bárbaro, que se contrapunha a seus preceitos oficiais. Na prática, não obstante, viu-se obrigada a transigir por muitos séculos, porque esta maleabilidade era o único caminho pelo qual seus pregadores poderiam desenvolver uma linguagem e uma estratégia de comunicação capazes de atingir as pessoas com algum sucesso. Ainda assim, mais cedo ou mais tarde, aquele mundo em que tudo se fundia deveria ser fragmentado. Categorias que se interpenetravam deveriam resultar em oposições irreduzíveis, gerando separações e contradições impensáveis nos tempos medievais.

A vida passará a adquirir sentido mediante contraposições e dicotomias: entre o mundo do natural e o do sobrenatural, entre o do subjetivo e o do objetivo, entre o da realidade e o da imaginação, entre o do verdadeiro e o do falso, entre o da sociedade e o do indivíduo, entre o da natureza e o da cultura. Aquele amálgama, aquela integridade do universo medieval, será contínua e cada vez mais profundamente fracionada, para dar lugar à lógica do ‘cada coisa em seu lugar’. Ponto fundamental para nosso raciocínio, é essa lógica de segregações que doravante atribuirá sentido ao mundo, ditará os princípios que vão presidir as mentalidades e sensibilidades posteriores e que deverão resultar na nossa ciência, na nossa etiqueta, nosso meio ambiente, nossa resistência, nossa postura corporal...