

## O conceito de ação simbólica: Michel de Certeau e a busca de sentido

*The concept of symbolic action  
Michel de Certeau and the search for  
meaning*

---

**Clarissa Paranhos**

Doutoranda em História pela Pontifícia  
Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil  
issapar1592@gmail.com  
<https://orcid.org/0009-0000-8540-9339>  
<http://lattes.cnpq.br/2823161362181589>

**Resumo:** Este artigo propõe um estudo da obra do intelectual francês Michel de Certeau (1925 - 1986) a partir do entrelaçamento entre sua reflexão acerca da Revolução de Maio de 1968 e seu trabalho enquanto historiador da mística moderna. Dando destaque à noção de "ação simbólica", que desponta em seus escritos sobre Maio, busca-se iluminá-la pondo-a em relação com os desenvolvimentos acerca do simbólico na passagem do mundo medieval para a modernidade. Examina-se o diálogo do autor com as obras de Michel Foucault, Henri de Lubac e com a psicanálise freudo-lacaniana, a fim não apenas de explorar as ressonâncias da noção de "ação simbólica", mas também de dar a ver a solidariedade entre seu pensamento teórico e o engajamento espiritual do jesuíta Michel de Certeau.

**Palavras-chave:** Michel de Certeau; Maio de 1968; mística moderna

---

**Abstract:** This article proposes a study of the work of French intellectual Michel de Certeau (1925 - 1986) based on the intertwining of his reflections on the May 1968 Revolution and his work as a historian of modern mysticism. Emphasizing the notion of "symbolic action", which emerges in his writings on May, we seek to illuminate it by placing it in relation to the developments regarding the symbolic in the passage from the medieval world to modernity. The author's dialog with the works of Michel Foucault, Henri de Lubac and Freudian-Lacanian psychoanalysis is examined, in order not only to explore the resonances of the notion of "symbolic action", but also to show the solidarity between his theoretical thinking and the spiritual engagement of the Jesuit Michel de Certeau.

**Keywords:** Michel de Certeau; May 1968; modern mysticism

## Introdução<sup>1</sup>

*Une foule est devenue poétique*<sup>2</sup>

No mês de outubro de 1968, o historiador francês Michel de Certeau (1925-1986) reúne em um pequeno livro, intitulado *La prise de parole* – título para o qual proponho a tradução de *A palavra assumida* – os ensaios que publicara na revista jesuíta *Études* ao longo daquele ano. O conjunto de textos, escritos sob o impacto da revolução de Maio de 1968 na França, ganhou nova edição em 1994, acrescidos de outros ensaios provocados pela questão que despontara em Maio – questão que este texto busca iluminar.

A edição de 1994, a que me refiro no que se segue, conta com um prefácio escrito pela historiadora Luce Giard, legatária de sua obra. Com a intimidade e o cuidado deixados por sua longa convivência com a pessoa e a obra de Michel de Certeau, a autora compartilha com seus leitores um conjunto de razões que explicam o engajamento sem reticências de Certeau ao longo da Revolução de 1968. Entre elas, destaco a que exploro neste texto: ele teria sido levado a *ouvir* o que estudantes e operários diziam nas ruas durante a Revolução de 1968 porque havia escolhido dedicar seu trabalho de historiador a *ler* os místicos dos séculos XVI e XVII, mas de forma a perceber suas “maneiras de dizer” (GIARD, 1994: 10), a *ouvir* o que os textos ainda enunciam apesar da ausência de seus autores.

Esta disposição à escuta é, portanto, um ponto em comum entre o trabalho meticuloso de erudição que resultara em suas primeiras publicações de historiador – as edições críticas de obras dos místicos Pierre Favre e Jean-Joseph Surin, publicadas entre 1960 e 1966 – e a escrita pulsante que responde, no calor do momento, ao acontecimento de Maio de 1968. Em tudo o que Certeau escreverá a partir de então – sua importante contribuição para a teoria da história, sua incursão teórico-poética nas “invenções” do cotidiano, o amadurecimento de sua pesquisa sobre a mística moderna –, a escuta permanece como fundamento de sua prática de leitura.

<sup>1</sup> Esta pesquisa foi financiada pelo programa Capes/Prosuc, Capes/Proex e, atualmente, beneficia-se da Bolsa Faperj Nota 10.

<sup>2</sup> CERTEAU, 1994. Tradução: uma multidão tornou-se poética. As traduções de obras em francês estão sob minha responsabilidade.

O pesquisador jesuíta Carlos Álvarez nomeia de “hospitalidade” (ÁLVAREZ, 2023: 557) o que aqui chamo de “escuta”, ressaltando o enraizamento dessa conduta na teologia negativa particular à mística moderna. A pesquisa de Álvarez, descoberta por mim após a redação deste texto, tem com ele muitas afinidades, o que me põe de imediato na desejável posição de devedora. Aproveito para apresentar o que o leitor encontrará nas páginas que se seguem enquanto admito minha dívida *a posteriori*: como Álvarez, destaco a importância da leitura da obra de Michel Foucault por Certeau em sua reflexão sobre Maio e, ainda como Álvarez, exploro o deslocamento do jesuíta Certeau com relação à obra de seu mestre, o cardeal da Igreja Henri de Lubac – deslocamento necessário para que pensasse de forma diferente a modernidade e a cultura.

Não faço juz às contribuições de Álvarez com essas breves indicações, mas já posso realçar o que minha pesquisa a elas acrescenta na busca de um rico diálogo: a percepção de que a experiência de Certeau em Maio de 1968 instiga o autor a aprofundar-se no questionamento do *simbólico*, e a hipótese de que uma reflexão original sobre o *simbólico* atravessa a obra posterior do autor sem que, contudo, Certeau sistematize a incidência do conceito de *símbolo* em sua obra. Conceito, aliás, animado por um amplo conjunto de pensadores a que não poderei me referir no espaço deste trabalho. Neste texto, procuro ressaltar a originalidade da noção de “ação simbólica”, esboço conceitual que desponta em *La prise de parole*, contrastando-a com a elaboração acerca do símbolo de Henri de Lubac e Lacan, autores com que Certeau dialoga vivamente em toda sua obra, em meio a qual destaco, no que se segue, sobretudo o ensaio decisivo *A ruptura instauradora* (1971) e o incontornável *A Fábula Mística I* (1982.).

Apesar de meu trabalho propor uma incursão teórica e laica – mesmo porque nada compreendo da tradição cristã que Certeau viveu e pesquisou – penso que ele enfatiza o que Luce Giard e Carlos Álvarez já mostraram: que a escuta por Certeau do que se dizia e fazia ao longo da Revolução de 1968 guarda uma relação íntima com sua reflexão sobre a mística, ou, mais acertadamente, que, para Certeau, vida e pensamento fazem um só, motivados pela busca espiritual iniciada ainda em sua juventude, quando decide integrar a Companhia de Jesus. Entre muitas citações ao longo de toda a obra, destaco o que se pode ler em *La prise de parole*, disparador deste texto: o autor se recusa a “renunciar ao que a fé tem de mais fundamental, a seu desafio mais essencial que aposta em uma verdade pessoal desvelada

pela comunicação e que articula a experiência mais absoluta à linguagem de uma sociedade” (CERTEAU, 1994: 50).

## ***Enunciar a mudança***

Para Certeau, viver sua fé é dispor-se a pensar o inédito – ou, ao menos, ela foi assim experimentada pelo autor ao debruçar-se sobre a Revolução de 1968 com a ambição de “inscrever o acontecimento em nossos instrumentos teóricos”, evitando que “o pensamento (...) [seja levado a] justificar e multiplicar seus próprios condicionamentos” (CERTEAU, 1994: 50). Por isso o autor insiste em que o engajamento revolucionário de 68 é um acontecimento, uma ruptura explícita da ordem social (CERTEAU, 1994: 59) – não apenas do funcionamento cotidiano das instituições, mas sobretudo da capacidade de autocompreensão que uma sociedade, comumente, atribui a si própria. Ele escreve:

*O psicólogo ou o sociólogo pode (...) “compreender” facilmente o que aconteceu e interpretá-lo em sua linguagem, pois encontra em seus oponentes precisamente os conceitos que ele mesmo pôs em circulação ou as posições que pensa ter sobrepujado [avoir dépassés]. Resta que muitos dos interessados não se reconhecem nisso: eles recusam a explicar-se como são explicados. (CERTEAU, 1994: 48)*

Escolhendo não ignorar o desacordo radical, o autor passa a espreitar o advento da mudança (CERTEAU, 1994: 65).

Seu trabalho de pesquisador já o havia preparado para isso. Com efeito, em Maio de 68 Certeau já havia encontrado na obra de Michel Foucault a fonte de inspiração que atravessará toda a sua obra – evidente em *A escrita da história* (1975), mas também em *A invenção do cotidiano I* (1980) e em *A fábula mística I* (1982), como se verá mais adiante. Seu primeiro ensaio sobre a obra do filósofo, “O sol negro da linguagem”, é publicado em 1967 na revista *Études*. Instigado pela publicação de *As palavras e as coisas*, em 1966, Certeau escreve para extrair de sua leitura uma questão.

Antes de chegar à formulação dessa questão, deixo a Certeau a tarefa de explicar a tese central de Foucault. O autor se propusera a isto num decisivo ensaio teológico, *A ruptura instauradora* (1971), o que mostra aquele entrelaçamento entre pensamento teórico e vida espiritual ressaltado acima. Veja-se como o autor retoma Foucault:

*Michel Foucault analisa como discursos científicos se diferenciam e se combinam entre si de maneira a formar constelações ligadas a períodos, desaparecendo com eles. Sistemas epistemológicos se sucedem assim, excluindo-se reciprocamente para constituírem-se, sem que algum deles tenham o estatuto privilegiado de dizer a verdade sobre os outros. Eles remetem a acontecimentos que a historiografia pode descrever, mas não explicar, que cada racionalidade manifesta sem poder objetivar [prendre pour objet] aquilo que condiciona seu desenvolvimento (CERTEAU, 1987: 208)*

A breve descrição alude à noção de *episteme* que, conforme a definição de Roberto Machado, é “a ordem específica do saber, a configuração, a disposição que o saber assume numa época determinada e que lhe confere positividade enquanto saber” (MACHADO, 1989: 27). O filósofo brasileiro ainda destaca dois aspectos fundamentais da noção também ressaltados por Certeau: 1. sua capacidade de revelar a descontinuidade entre períodos históricos, pois a “cada época corresponde uma única *episteme* que rege o conjunto dos saberes” (MACHADO, 1989: 27); 2. ser ela a condição *a priori* da racionalidade, de forma que “a heterogeneidade dos discursos se apaga diante de uma homogeneidade mais fundamental que revela as compatibilidades e coerências numa época determinada” (MACHADO, 1989: 27).

A questão de Certeau ilumina o ponto cego dessa tese totalizante. Se uma *episteme* permite definir os discursos por sua reciprocidade, encontrando-se uma lógica comum que os atravessa, esse trabalho implícito de homogeneização já prepara a ruptura que dará lugar a outra *episteme*. Mas como determinar a própria ruptura? Certeau escreve em 1967:

*o método se abre para uma face noturna da realidade, como se o tecido das palavras e das coisas detivesse em sua rede o segredo de sua incapturável negação. A combinatória do dizer e do ver tem como reverso, ou determinação fundamental, um “vazio essencial”, inassimilável verdade dessas coerências estruturais. (CERTEAU, 2016: 185)*

O autor se põe à beira desse “vazio” que, evidenciando-se na arqueologia foucaultiana pela diferença entre uma *episteme* e outra, permanece em cada uma delas como força escondida. “Essencial” ao pensamento histórico de Foucault, o “subsolo” em metamorfose não se oferece contudo à apreensão conceitual: “definir o que [eles] são (...) [é] impossível” (CERTEAU, 2016: 192).

Em 1970 Certeau publica *A possessão de Loudun* na coleção Archives, dirigida por Pierre Nora e Jacques Revel no seio da editora Julliard. Tendo se tornado conhecido no meio intelectual francês por suas considerações sobre Maio de 68, Certeau passa então a ser acolhido pela comunidade de historiadores. O cuidadoso comentário a um conjunto de fontes relativas ao julgamento do clérigo Urbain Grandier no contexto dos episódios de possessão ocorridos em um convento de irmãs Ursulinas, no século XVII, tenta capturar a inauguração de uma outra organização sócio-histórica. Para anunciar sua abordagem, Certeau se lança em uma transposição alegórica daquele momento de passagem delineado como um “vazio” no ensaio de 1967. Reconheço nesta “transposição” a vivência de 1968:

*Normalmente, o estranho circula discretamente sob nossas ruas. Mas basta uma crise para que, por todo lado, como inflado pela cheia, emergja do subsolo, levante as tampas que fechavam os esgotos e invada os porões, depois as cidades. Que o noturno desemboque brutalmente em dia claro, o fato toda vez surpreende. Ele revela, no entanto, uma existência por debaixo, uma resistência interna jamais reduzida. Essa força à espreita se insinua nas tensões da sociedade, que ameaça. De repente, ela as agrava; ela utiliza ainda os mesmos meios e circuitos, mas a serviço de uma “inquietação” que vem de mais longe, inesperada; ela quebra barreiras; ela transborda as canalizações sociais; ela abre para si caminhos que deixarão, depois de sua passagem, quando o fluxo recolher-se, uma outra paisagem e uma outra ordem. (CERTEAU, 2005: 13)*

O “noturno” irrompe em “dia claro”, o “estranho” “transborda”, deixando atrás de si “uma outra paisagem”. A instabilidade da nomeação e da caracterização do reverso da ordem social não desvia Certeau da pergunta que, já elaborada no ensaio de 1967 e agravada pela experiência de 1968, se provará constante em sua obra: Como explicar a passagem em si mesma? No que consiste o movimento de mudança radical?

Encontra-se uma primeira resposta em *La prise de parole*:

*Eu vejo um fenômeno sociocultural novo e importante nesse impacto da expressão que manifesta uma desarticulação entre o dito e o não-dito; que retira de uma prática social seus fundamentos tácitos; que remete enfim, creio eu, a um deslocamento dos “valores” sobre os quais uma arquitetura de poderes e trocas se tinha construído (...). Por esse viés, a ação simbólica também abre uma brecha em nossa concepção da sociedade. (CERTEAU, 1994: 37)*

“Ação simbólica” é portanto a formulação inicial – para mim decisiva – que designa o movimento de ruptura.

A partir dela abordo, primeiro, o problema da magnitude de uma ação que incide em um objeto incomensurável, isto é, a ordem social em seu conjunto. Uma “brecha” se abre, diz Certeau que já se depara com o fracasso do engajamento cidadão de Maio. No século XVII, a transformação em curso se dá também por rompimentos oblíquos. Destaco da narrativa histórica um trecho significativo, pois nosso autor se arrisca nele a elucidar o sentido da possessão demoníaca para as mulheres possuídas:

*A dúvida [quanto ao sentido do sagrado] e a blasfêmia devem ser não apenas confessadas, mas punidas. O exorcismo concede às possuídas essa punição. (...) Sob esse ponto de vista, elas se beneficiam da condição de vítima. Elas são cúmplices do castigo que as devolve à “sociedade” religiosa e que deve restituir essa sociedade a si mesma. A pena pode ser extrema. Em centenas, durante esses mesmos anos, mulheres “bruxas” pedem que sejam queimadas ou se tornam atrizes de sua própria morte (...) lançando-se por si mesmas a esse fim que conjuga a pena derradeira à salvação definitiva. (...) talvez seja necessário morrer, e “fazer-se justiça” para encontrar nas palavras a comunicação que sempre prometem sem jamais realmente entregá-la. (CERTEAU, 2005: 197)*

Possuídas a contorcerem-se e bruxas de araque lançando-se às chamas – como estudantes de 68 a encenar nas barricadas o passado insurgente da França – não têm mais do que o vocabulário já disponível para expressar a ausência do que assegura a comunicação social. No entanto, “dúvida” e “blasfêmia” encontram seu lugar pela subversão do sentido conferido a tal léxico, subversão que significa a resistência às condições do presente. “As mesmas palavras e as mesmas ideias são por vezes empregadas novamente (...) [porém] não são mais pensadas e organizadas da mesma maneira”, nota Certeau no ensaio sobre Foucault (CERTEAU, 2016: 190). “Movimentos podem dispor apenas dos termos próprios a uma ordem estabelecida, e no entanto já manifestar seu desconcerto [bouleversement]” (CERTEAU, 1994: 52), observa quanto a Maio.

A identificação desse fenômeno singular que consiste no deslocamento do propósito de uma prática, apesar da permanência de seu conteúdo e de sua forma – nomeado alguns anos mais tarde de “formalidade das práticas” –, permite a Certeau localizar, no processo de passagem que nos interessa, “funcionamentos novos que não são acompanhados por expressões teóricas a eles correspondentes nem por desintegrações [effritements] espetaculares” (CERTEAU, 1975: 219).

As práticas “são enunciadoras de sentido” (CERTEAU, 1975: 182). A ação simbólica tem, então, como primeira qualidade ser o ímpeto que desloca o sentido das práticas. Ela inaugura o princípio não desdobrado de outro sentido e que por isso se dá em surdina, ainda que possa surgir em meio a movimentos sonoros como Maio e a possessão das ursulinas. O decisivo é a capacidade de escutar. O sujeito da ação simbólica disporia de tal capacidade?

Em seu comentário à obra de Foucault, Certeau assume essa postura de escuta para si mesmo. Com efeito, sua leitura da inquietante “morte do homem” anunciada por Foucault é significativa: “Não é do homem que Foucault anuncia o fim, mas de uma concepção do homem que pensava ter resolvido pelo positivismo das ‘ciências humanas’ (...) o problema sempre remanescente [rémanent] da morte” (CERTEAU, 2016: 198). Certeau vê no anúncio da morte – isto é, da impossibilidade de um sujeito estar consciente quanto ao que o motiva em sua ação – a oportunidade de se “deixar falar’ o que diz-se no homem” (CERTEAU, 2016: 200).

“Deixar falar”. A formulação de viés teórico, implicando uma atenção prolongada ao que dizem os sujeitos estudados pelas ciências humanas, se metamorfoseia em posicionamento político no ano de 1968. “Tomou-se a palavra como se tomou a Bastilha em 1789” (CERTEAU, 1994: 40), pôde escrever o autor em ensaio amplamente divulgado e lido à época, intitulado precisamente *La prise de parole* (1968) [A palavra assumida], e que dará título ao compêndio de outubro do mesmo ano.

A escuta que o autor dedicou à fala solta nas ruas não o motivou a elaborar uma explicação a partir de seu conteúdo. Mas o desacordo, a “falta” enunciada ali lhe dá uma orientação: “Denunciando uma falta, a fala remete a um trabalho” (CERTEAU, 1994: 38), escreve Certeau. Esse “trabalho” não é apenas o que a fala exige do estudioso que se interessa pelo humano. Ele é o próprio da fala, ou melhor, o trabalho a ser feito se encontra inscrito em uma fala sem conteúdo previamente determinado. “Ela é, por excelência, uma ação simbólica, reveladora de uma tarefa que interessa hoje à totalidade de nosso sistema” (CERTEAU, 1994: 38).

Mais acima eu havia chegado à formulação de que a ação simbólica inaugura o princípio não desdobrado de outro sentido, ainda que não declare a direção que toma. Agora posso avançar: sem declarar a direção, ela obriga a um movimento produtivo que é “trabalho”, trabalho de recomposição da estrutura que dá esteio à significação.

A palavra “trabalho”, aqui, implica um engajamento peculiar. Certeau poderia ter escrito: não um engajamento “escriturário”, mas “oral”, “vocálico”. A prática da enunciação – “por excelência, uma ação simbólica” – supõe, com efeito, uma demanda: que o outro escute. Trabalho a dois que não exige a compreensão autônoma do que se fala, mas apenas a abertura ao jogo semântico do diálogo. O sujeito da ação simbólica se engaja sem ter os meios de determinar o sentido, sem dele ter o controle, mas não lhe falta capacidade de escutar.

### *Revisitar a expressão*

O acontecimento de Maio de 1968 põe em questão a representatividade tanto do Estado – “uma linguagem se desagrega no momento em que se desata o laço essencial do poder e da representação” (CERTEAU, 1994: 69-70) – como da universidade enquanto centro da cultura e do saber (CERTEAU, 1994: 60). Para o autor, a capacidade representativa de ambos sofria, como já mencionei, o “impacto da expressão que manifesta uma desarticulação entre o dito e o não-dito” (CERTEAU, 1994: 37). O embate se dá, então, entre o já constituído e o ainda a despontar, a representação desfazendo-se sob a ação de uma expressão que tem por forma a fala liberada.

Nos ensaios de 68, Certeau apresenta algumas indicações acerca do conceito de representação e suas implicações. Uma definição será nosso ponto de partida: “Quanto à representação política, ‘figura real que o público {isto é, a coisa pública} adota na falta de [faute de] poder manifestar-se diretamente por si mesmo’, Julien Freund enfatiza que ela ‘dá uma existência concreta ao que representa, faz corpo com o que representa’” (CERTEAU, 1994: 59).

Retirado da tese *A essência do político* (1965), do sociólogo Julien Freund, o conceito supõe uma realidade “refratária à personalização e objetivação diretas” (FREUND, 2004: 329), isto é, “ele figura o público em sua totalidade” e mesmo “em uma coletividade (...) comportando vários organismos representativos, cada um deles representa [a coisa pública] inteira e integralmente” (FREUND, 2004: 331). A representação política, ademais, estaria para além do mandato, que apenas lhe dá forma, e de sua efetiva funcionalidade social. Isso porque “o representante é soberano, isto é, seu poder não é limitado em potência, nem no

tempo nem a um cargo determinado.” (FREUND, 2004: 330) Tal potência ilimitada o leva a imaginar sua retenção subjetiva pelos sujeitos a ela submetidos, pois “é preciso supor em toda representação a presença de todo o público enquanto unidade e vontade políticas por identificação completa” (FREUND, 2004: 330).

Certeau só se aproxima desse círculo perfeito para estourá-lo. Como pensar a desagregação da representação política sem desarticular as peças que pareciam compô-la em um todo indevassável? Sua medida é, sempre, o sujeito da ação, que desce do palanque para as ruas na interpretação de nosso autor: “há, entre os representados e a representação, um tipo particular de relação: os representados não se justapõem à representação, mas ela os torna presentes para si mesmos como totalidade, sem que por isso possam se identificar com sua linguagem comum” (CERTEAU, 1994: 59-60).

A representação instaura, então, uma relação dialética sem síntese entre o todo e suas partes, ou melhor, entre pessoas que buscam unir-se sem fundir-se. Esse é o horizonte que a representação deve tecer na visão de Certeau, que se debruça sobre a possibilidade de “[fazer] corpo com o que representa” (CERTEAU, 1994, p. 59). É como se a representação constituída pela comunidade não devesse perder o caráter movente de seu momento inicial, que seria o que venho destacando como “ação simbólica”.

Esta, como princípio, ganha nos ensaios dedicados a Maio de 68 o nome de “expressão”. O que se quer dizer por “expressão”? No ensaio “A formalidade das práticas – do sistema religioso à ética das Luzes (séculos XVII-XVIII)”, dedicado a pensar o lugar (ou a ausência de lugar) do fenômeno religioso na modernidade, ele pontua: “Ali onde as práticas não estão articuladas em um campo racional por uma ordem do fazer, o discurso constitui um espaço simbólico onde se encontram diferenças existenciais. (...) o *símbolo* permite uma *expressão*” (CERTEAU, 1975: p. 227).

Ali, na Cristandade medieval, Certeau vislumbra uma miragem. Mas não se trata de saudosismo. Entre o “ali” e o “aqui” dá-se uma comunicação duplamente “alterante”. Ali, a expressão permitida pelo símbolo não supõe a ausência de subjetividade que se poderia atribuir ao período pré-moderno, pois nosso autor já discerne o encontro de “diferenças existenciais”. Aqui, a expressão simbólica retorna, mas apenas como desvio na “ordem racional do fazer”.

Em *A fábula mística I* (1982), livro publicado dez anos depois do ensaio citado acima, essa incidência mútua expande-se em uma interpretação original da passagem do mundo medieval para o moderno. A obra apresenta um estudo, por vinte anos desdobrado, da mística moderna, e em particular do fenômeno singular da “ciência mística” que surge e fenece entre os séculos XVI e XVII. Certeau considera sua contribuição como uma continuação da obra de seu mestre Henri de Lubac, jesuíta, historiador da mística medieval, teólogo e cardeal da Igreja. No entanto, o autor só poderá afirmar sua leitura desviando-se decididamente da via trilhada por seu professor.

Em *Corpus mysticum – A eucaristia e a Igreja na Idade Média* (1948), Henri de Lubac demonstra que a o ritual da eucaristia – em que se lembra e consagra o sacrifício de Jesus e sua ressurreição – constituía o ponto mais agudo do procedimento característico do pensamento medieval, a interpretação figural da história da Criação.

Conforme Eric Auerbach explica no ensaio “Figura”, tal sistema hermenêutico – também chamado de “allegoria in factis” ou “tipologia” (HANSEN, 2016: 104) – consiste, primeiro, em articular o Antigo ao Novo Testamento tomados respectivamente como “figura” e “preenchimento”. A história relatada na Escritura Sagrada hebraica, anterior à encarnação de Cristo, seria tão somente o prenúncio, a profecia fenomenal, do que se realiza com a passagem do filho de Deus pela Terra, estabelecendo-se portanto analogias que revelam o sentido figural dos fatos do Antigo Testamento e o preenchimento destes pelos acontecimentos recolhidos no Evangelho. Mais amplamente, a analogia se torna anagogia ao se pensar a história da criatura humana como um conjunto de figuras do porvir, isto é, o “preenchimento derradeiro” (AUERBACH, 1997: 36).

O sentido figural da eucaristia só se compreende, contudo, ao se atentar à linha vertical que orienta a hermenêutica medieval. Ainda Auerbach:

*As figuras com as quais Ele o encobriu e a encarnação com a qual Ele revelou seu significado são profecias de algo que sempre existiu, mas que permanecerá velado aos homens até o dia em que vejam a revelata facie do Salvador, tanto com os sentidos como com o espírito. (...) as figuras (...) apontam para algo (...) que já está presente, preenchido pela providência divina, que não conhece diferenças de tempo. Esta dimensão eterna já está figurada nelas, que desse modo, são ao mesmo tempo uma realidade fragmentária provisória e uma realidade eterna velada. Esse aspecto transparece inteiramente no sacramento do sacrifício, a Última Ceia, a pascha nostrum, que é figura Christi. (AUERBACH, 1997: 50)*

É o que Henri de Lubac salienta, destacando que a comunhão une cada fiel ao mistério divino por uma dupla experiência figural. Parte da linha que a liga à crucificação e aos ritos sacrificiais hebraicos, a eucaristia é delas o preenchimento, mas em plenitude, uma vez que a Igreja emerge como efeito do rito: “não mais dessa vez o ‘corpo real’ outrora nascido da Virgem, mas o ‘corpo verdadeiro’, o corpo total e definitivo, aquele por cuja redenção o Salvador sacrificou seu corpo de carne, aquele que, na suficiência de sua solidez espiritual, não é mais o signo de nenhum outro” (LUBAC, 1949: 81-82).

A Igreja, precisa Lubac, é então “uma realidade interior”, a união dos fiéis por sua participação comum ao “corpo místico” de Cristo na eucaristia (LUBAC, 1949: 104), “ação mística” que ecoa a “Ação única” do Calvário (LUBAC, 1949: 74-75). A eucaristia “produz ao significar (...) signo eficaz da caridade fraterna que faz o laço entre seus membros” (LUBAC, 1949: 79-80)

Percebe-se, portanto, o ponto de convergência entre Certeau e seu mestre: a ênfase no papel da ação simbólica enquanto conformadora do sentido compartilhado. O “*símbolo* (...) [medieval] *expressa* uma verdade” (CERTEAU, 1975: 198, nota 52), pôde escrever Certeau. O “símbolo” a que nosso autor se refere aqui ganha luz ao ser pensado à maneira de Lubac e Auerbach, que fazem dele um correlato da figura. Auerbach aponta semelhanças e diferenças decisivas. “O sacramento (...) é tanto figura quanto símbolo” (AUERBACH, 1997: 51), pois guarda daquela seu caráter histórico ao passo que, enquanto símbolo, “é algo que pode agir e sobre o qual também se pode agir”. Em comum, figura e símbolo “aspiram a interpretar e organizar a vida como um todo” (AUERBACH, 1997: 49).

Contudo, se o símbolo tem parte com uma ação eficaz que conforma o sentido compartilhado, entre Certeau e Lubac prima o desacordo quanto ao que seja compartilhar um sentido. Henri de Lubac, como já explicitado, contempla no período medieval a inteireza de uma Igreja formada pela adesão de toda a comunidade, “de carne e espírito”. Já Certeau, no ensaio *A ruptura instauradora* (1971), define de forma ampla – e diferente – o que entende por sentido: “Por *sentido* (...) entendo (...) a significação global que um sujeito individual ou coletivo pode dar a sua *praxis*, seu discurso, ou sua situação” (CERTEAU, 1987: 187, grifo do autor). E mais adiante: “não se apaga tão rápido a referência a um querer, a demanda de um desejo ou a exigência de um sentido. (...) Isso continua a ser uma questão”

(CERTEAU, 1987: 202). O sentido é, portanto, numa primeira e ampla definição, aquilo que um sujeito investe em sua ação, motivado por um querer, por um desejo. Ademais, o padre psicanalista destaca desde “A formalidade das práticas” que, mesmo no universo medieval tematizado por Lubac, o “ mundo [é] praticado (...) como uma rede de relações” (CERTEAU, 1975: 115). Sendo assim, não é de surpreender que, em *A fábula mística I*, sua breve explicação da tese de Lubac esvazie por completo o sentido figural do rito da eucaristia:

*A cesura [entre a história e a Igreja presente] é então de tipo temporal, conforme à teologia agostiniana. (...) Tempos distintos (...) são unidos por uma mesma “ação” invisível. (...) O termo místico é portanto mediador. Ele assegura a unidade entre dois tempos. Ele ultrapassa (aufheben) sua divisão e faz dela uma história. É místico o terceiro termo ausente que conjuga dois termos desunidos [disjoints]. (CERTEAU, 1982: 112)*

E em nota, arremata: “é uma ‘relação mútua’ (...), a operação de uma troca ou de uma comunicação entre termos distintos” (CERTEAU, 1982: 112). Sem deixar de apontar a união como efeito do rito simbólico, Certeau não abandona a particularidade dos dois termos, condição para a “comunicação” e sua conversão em “história”.

A fenda não é acidental. O autor conhece com minúcia o que Auerbach nomeou de “sistema figural”, destrinchando-o algumas páginas adiante, quando enfim admite: “É preciso (...) que a história esteja encerrada e que um ‘fim’ ou uma ‘realização’ [accomplissement] se marque nela (o kairós da Encarnação) para que sequências estáveis (ou ‘alegorias’) sejam legíveis” (CERTEAU, 1982: 125).

A ponderação aparece apartada do desenvolvimento sobre a mística medieval. Ao isolar o efeito simbólico da mística de sua realização figural, Certeau afirma tacitamente sua própria concepção teológica, que enraíza-se em outra compreensão do que é a história.

Comparemos brevemente as duas abordagens. Henri de Lubac, em uma de suas obras teológicas, *Os quatro sentidos da Escritura* (1959), escreve ao comentar a precedência judaica na interpretação figural: “sem o Senhor que devia se mostrar no desfecho [au terme], todas essas etapas teriam sido vãs. (...) Eis a iluminação que nenhuma das ‘re-leituras’ havia fornecido [procuré]” (LUBAC, 1959: 317) Certeau, em sua retomada do *Corpus Mysticum* de Lubac, elide o Antigo Testamento da relação mística entre história e Igreja, falando apenas em uma “série linear que vai das origens apostólicas (...) à Igreja presente” (CERTEAU, 1982:

112). O apagamento é sinal de desacordo. Nosso autor já havia elaborado sua leitura divergente em *A ruptura instauradora* (1971):

*a praxis cristã mantém igualmente a efetividade de uma determinação e a necessidade de uma superação [dépassement]. Somente assim ela faz um movimento conforme ao que articula toda a fé cristã: a conversão do Antigo Testamento em Novo Testamento. A praxis de Jesus – que tem seu acabamento [achèvement] no silêncio da morte – articula entre eles duas línguas. Ela é, entre as duas metades da Bíblia, o alvorecer [le blanc] de uma ação. Qual? Jesus não deixou de manter a particularidade da instituição judaica e de criar contudo, graças a um desvio, a instauração de um outro sentido. (...) Globalmente, essa escritura neo-testamentária não tinha o significado de ser a verdade no lugar da precedente (CERTEAU, 1987: 222-223, grifos do autor)*

Em nota, o autor remete à obra teológica de Lubac supracitada, mas é claro o seu extravio. Com efeito, Lubac insiste na virtude reveladora da ascensão, como se lê neste trecho metafórico, alegórico, senão propriamente figural: “Ao sair do sepulcro, o Cristo afasta a pedra que o recobria, esta pedra da letra que até então era um obstáculo ao transbordamento [jaillissement] da inteligência espiritual.” (LUBAC, 1959: 327) Já Certeau toma como centro da experiência cristã a “ruptura instauradora” que nomeia seu ensaio – o “acabamento no silêncio da morte” (CERTEAU, 1987: 222), o “‘corpo histórico’ (Jesus)”, “a morte do fundador” (CERTEAU, 1982: 112). Mais explicitamente:

*Na tradição cristã, uma privação inicial de corpo não cessa de suscitar instituições e discursos que são os efeitos ou os substitutos dessa ausência: corpos eclesiais, corpos doutrinários, etc. Como “fazer corpo” a partir da palavra? Essa questão conduz [ramène] àquela, nunca esquecida [inoubliable], de um luto impossível: “Onde está você?”. Elas mobilizam os místicos. (CERTEAU, 1982: 108)*

“Como fazer corpo a partir da palavra?” A pergunta de estudantes e operários em 1968 é também a pergunta que, orientando todo cristão em todo tempo, é aguçada até o fio pelos místicos modernos, interlocutores privilegiados por Certeau em seu trabalho de historiador.

Veja-se que esses místicos, ao colecionar os efeitos de um luto marcante, particularizam sua relação com a ausência posta no centro do cristianismo por Certeau. A César o que é de César, a Deus o que é de Deus. Cada momento histórico estabelece condições singulares para uma experiência de fé que os atravessa. No caso da mística cristã,

sua constância na história é pontuada pela maior ou menor possibilidade de se vislumbrar a presença do Ausente.

Desse ponto de vista, a perda sentida pelos modernos é imensa: “torna-se difícil pensar que os fatos soletram sentido – um sentido que seria trazido à legibilidade pelas próprias coisas” (CERTEAU, 1982: 121). João Adolfo Hansen explica como essa decifração, já tão distante, era pensada pelos medievais:

*A interpretação inscreve a história humana no paradigma teológico da Queda: a referência inatingível do discurso é a língua adâmica que se falou antes de Babel. O instrumento da interpretação é a analogia, segundo a qual as imagens são uma imitação que participa em Deus através da expressão. Deus, perfeição suprema, é a ordem; o homem conhece a ordem, imitando a perfeição e expressando-a; as coisas recebem a ordem, participando da analogia divina quando realizam na sua substância uma Lei que elas mesmas não conhecem, mas que Ele imprime nelas. (HANSEN 2006: 94 – grifos do autor)*

A expressão da ordem divina nas coisas – na natureza que é Sua criação e na linguagem, tanto a criada por Ele como as derivações dos homens – permite que estes, por sua semelhança com Deus, se aproximem da inteligência da ordem e a expressem. Que significa “expressar”? À leitura do trecho, a habilidade humana se mostra como marca de sua Queda, oferecendo ao mortal tão somente a cercania do Ser. Expressar é Dele aproximar-se infinitamente. Experiência humilde de decifração hermenêutica. Paul Zumthor salienta que para “os monges, mais do que meio de ação, a escritura é, primeiro, dom de Deus. (...) O texto sagrado é grafia, como o mundo; (...) Donde o infinito respeito: o letrado só toca no escrito pela mediação [truchement] da paráfrase” (ZUMTHOR, 1987: 125).

No entanto, é o mesmo Zumthor que, voltando-se para o dia a dia leigo, descobre a expressão da criatura humana enquanto instauração, uma vez que existir é derivar de Deus. O autor escreve em *A letra e a voz*:

*A ideia, profundamente ancorada nas mentalidades de então, da potência real da palavra engendra uma visão moral do universo. Todo discurso é ação, fisicamente e psicologicamente efetiva. (...) O Verbo se difunde no mundo, que por seu meio foi criado, e ao qual dá vida. Na fala se origina o poder do chefe e da política, do camponês e da semente. O artesão a modelar um objeto pronuncia as palavras que fecundam seu ato. (ZUMTHOR, 1987: 83)*

Talvez Certeau pensasse nessa disseminação da palavra eficaz ao caracterizar a Cristandade medieval como uma sociedade constituída pelo “encontro de diferenças existenciais” (CERTEAU, 1975: 227). Todavia, Zumthor logo chega no limite em que resvala nosso autor:

*Há a fala ordinária, banal, que demonstra superficialmente, e a fala-força. (...) A fala-força tem seus porta-vozes privilegiados: anciãos, pregadores, os chefes, os santos e, de maneira pouco diferente, os poetas; ela tem os seus locais privilegiados (...) e sobretudo a Igreja-instituição, com suas hierarquias e seu aparelho de governo, depositária, no seio da sociedade, de uma função totalizante. (ZUMTHOR, 1987: 83)*

É essa função totalizante que Certeau questiona em seu germe e em sua história. Interessa a ele pensar a palavra eficaz, ou ainda a ação simbólica, como uma expressão de outra ordem. No que se torna a expressão ao apartar-se do Ser, horizonte do símbolo medieval? Podemos já atentar ao que se perde: a eficácia de um poder sagrado e, ainda sonhada por Lubac em sua defesa da interpretação figural, a experiência de um “estado de paz contemplativa, como no sono do êxtase” (LUBAC, 1959: 333).

Em um êxtase insone, Certeau percorre as ruas de Paris em 1968. Ele entrevê ali uma totalidade dinâmica suscitada pela palavra eficaz: “Um papear [palabre] (...) [abria] para cada um debates que superavam (...) a barreira das especialidades e a dos meios sociais, e que transformavam (...) a informação (...) em discussões apaixonadas sobre opções engajando a existência” (CERTEAU, 1994: 42 - 43). Daí sua demanda: “requisita-se que todo esse conjunto [social] permita a cada um *existir*, ser diferente por meio de sua relação com outros, poder criar (e se tornar outro) em uma colaboração definida como um processo inventivo” (CERTEAU, 1984: 85 - grifo do autor).

Na cena medieval em colapso, os místicos modernos farão uma demanda similar. A palavra “místico”, antes adjetivo indicativo de uma abordagem particular da teologia, ganha no século XVI a singularidade do substantivo (CERTEAU, 1982: 127-139), e com isso

*as regras {de sua} leitura se desorbitam e embaçam [s'estompent]. A alegoria dos fatos bíblicos (a “allegoria in factis”) se estende a todo tipo de coisas para transformá-las em imagens vivas dos segredos da experiência. Ela não pode mais tirar sua medida teórica do [être proportionnée théoriquement au] “Mistério” das vontades divinas. Ela serve para tornar perceptíveis as viagens inexprimíveis das coisas ou da vida interior. (...) ela remete a um procedimento didático ou poético, a uma “maneira de falar”. (CERTEAU, 1982: 130-131)*

“Como fazer corpo a partir da palavra?” Para Certeau, a pergunta é comum aos modernos de ontem e de hoje.

Há, de fato, semelhanças: tanto *soixante-huitards* como místicos modernos percebem se encontrar em uma encruzilhada e, tal como os compreende nosso autor, buscam uma expressão “existencial” – uma maneira de falar com os outros – em meio a uma sociedade desajustada. O desajuste é parecido: em 1968, a representação política e social não convencia mais; já no despontar da modernidade emerge, no lugar da hermenêutica ontológica medieval, o que Foucault nomeará em *As palavras e as coisas* de era da representação, na qual os místicos se inscrevem em negativo.

No entanto, adentrar no terreno dos místicos modernos torna perceptível o limite da semelhança até então traçada.

### *Como fazer corpo a partir da palavra?*

Diferentemente de Foucault, que se volta para um corpus de textos tomados como fundamento do saber, Certeau (seguindo Henri de Lubac) descobre a passagem do medievo para a modernidade nas mutações da Cristandade, ainda no século XIII. Então, a Igreja deixa de ser o elemento que, em seu manejo da história, compõe o laço social pela ação simbolizante da eucaristia.

Mais claramente, até então a Igreja era posta em relação com a história pelo rito místico da eucaristia, sendo, como vimos, simbolizada pelo rito como o preenchimento figural da história sagrada, seu termo e realização final. A partir do século XIII, a Igreja não mais se justifica por essa leitura da história – a história torna-se tão somente uma apologética da Igreja, sendo contada apenas como a exaltação da instituição.

A justificação encontrada pela Igreja se concretiza, agora, no próprio rito da eucaristia. Ela assume o lugar do “corpo místico”. Explico: a palavra “místico” remete a dois sentidos na eucaristia medieval, tanto aos objetos nela mobilizados – o *sacramentum* – como ao *mysteryum* que neles se encarna (LUBAC, 1949: 58). Agora os objetos sacramentais – o vinho e a hóstia sagrada – são tomados, pela teoria da transubstanciação, como o corpo e o sangue de Cristo em si mesmos, essa “encarnação” sendo necessária para representar a

Igreja. Uma vez o rito realizado, eles se tornam “signo (...) de uma ‘coisa’ visível que designa uma outra, invisível” (CERTEAU, 1982: 113). “O terceiro termo místico não é mais que visado. Ele deve ser produzido pela evidência [est à produire au jour]” (CERTEAU, 1982: 113).

A intenção de tornar visível o que concretiza uma Igreja cada vez mais questionada em seu fundamento, investida no proselitismo dos reformadores e da pastoral, agita uma “mobilização ao serviço da transparência que é [a mesma que] assume, no século XVII, a figura (epistemológica) da ‘representação’” (CERTEAU, 1982: 118). Segundo Foucault, esta impõe-se como mediadora entre o discurso e os fenômenos, pois não somente significante e significado se põem como duas representações correlatas – sendo impensável ir “às próprias coisas” –, como também o significante se duplica, revelando-se tanto como representação de algo (o significado) quanto como representação da capacidade de representar (FOUCAULT, 1966: 78-79).

Só vemos porque sabemos de nossa visão. Mas esse véu diáfano da transparência, estendido a toda a natureza, acaba por cegar um sujeito convertido em puro olhar. “A taxonomia funciona (...) como uma semiologia” (FOUCAULT, 1966: 88), mas esvaziando-a de qualquer questionamento sobre o humano – não há “homem” na era da representação, percebe Foucault. Luiz Costa Lima, em seu seminal *Mimesis – desafio ao pensamento*, me ajuda a esclarecer a afirmação: “Descartes parte do pressuposto de que a razão, embora pertencente a um ser finito, mantém em si a perfeição atribuída ao Criador” (COSTA LIMA, 2014: 71). Muito embora as leis da *mathesis* tenham se tornado “o único sinal da plenitude” (COSTA LIMA, 2014: 76), o sujeito como cogito tem uma “certeza abrangente – certeza de si e do que é claramente representado” (COSTA LIMA, 2014: 72).

Esse pressuposto filosófico ultrapassa, contudo, a experiência da mística moderna que, no século XVII, vai se aproximando do ocaso. Não quero sugerir que seus protagonistas escapam ao corte da linguagem que vem se aprofundando do século XIII em diante. Certeau sinaliza: ao passo que a Igreja se corrompe em signos em disputa, a “fala [parole], (...) tão ligada às tradições religiosas, [é] modificada desde o século XVI no sentido do que seus ‘examinadores’ ou ‘observadores’ científicos tinham nomeado, já havia três séculos, de ‘fábula’” (CERTEAU, 1982: 23).

Mas se o Verbo dissipado se torna fabulação, zona do discurso excluída do quadro estável do saber, os místicos estudados por Certeau respondem a isso com uma só pergunta, crucial: “O que resta da fala sem a qual não há fé?” CERTEAU, 1982: 23-24). “Fábula”, lembra nosso autor, tem como raiz etimológica o verbo “fari” – falar (CERTEAU, 2016: 353). É portanto pela ênfase na enunciação – não em um enunciado já apartado do sagrado – que os místicos “deixam o universo medieval” e “passam para a modernidade” (CERTEAU, 1982: 15).

A sensibilidade dos místicos modernos para a historicidade lhes garantirá um meio de existir. “Sintomas” (CERTEAU, 1975: 188) de um momento de passagem, eles geralmente vêm de grupos sociais que vivenciam o jugo da marginalidade, seja por integrarem famílias agora afastadas da esfera das decisões políticas – caso de João da Cruz –, seja por portarem o estigma do cristão novo – como Teresa d’Ávila. Certeau comenta:

*Uma tradição se afasta: ela se transforma em um passado. É isso que experimentam, mais do que outros, esses grupos habitados pela certeza de que um fim está vindo (...). Eles só tem um exílio como presente [présent]. (...) [eles] se fecham no cerco de um “nada” que pode ser “origem”, (...) são acuados até aí por uma situação radical que levam a sério. (CERTEAU, 1982: 41)*

Sem corpo social, eles voltam-se ao próprio corpo como terra arrasada, mas onde se pode caminhar. O “corpo místico deixa de ser transparente ao sentido, se torna a cena muda de um ‘eu não sei quê’ que o altera, um país perdido (...) estrangeiro aos sujeitos da fala” (CERTEAU, 1982: 14-15). Na esperança de o mistério ressurgir a partir de dentro, nasce um sujeito, a si mesmo estrangeiro, em que reside toda a possibilidade de uma comunicação significativa com Deus.

Tendo a historicidade como solo, o recuo místico não é recusa do mundo. Certeau pontua: o místico “se interessa pela diferença” (CERTEAU, 1982: 21). Trata-se de uma tendência geral. Desconhecendo a unidade imanente da episteme que compõem, aqueles que se ocupam do saber lidam com uma pluralidade inevitável. “Especialização” e “operatividade” (CERTEAU, 1982: 144) se tornam o metro que delimita as áreas do conhecimento em um espaço agora regulado pela política.

Com efeito, na medida em que o sagrado é reduzido ao religioso e sua variedade, o Estado assume o encargo “de ser a mediação da salvação comum – o sacramento do

absoluto” (CERTEAU, 1975: 219). Como mostra Louis Marin em seu *Le portrait du roi* [O retrato do rei] (1981), o modelo moderno do ritual da eucaristia ganha na propaganda do rei absoluto toda a dimensão de um rito simbólico, sendo “o príncipe no ‘monumento’ de sua glória que define o lugar e o tempo da presença, entendida como (...) permanência transcendental que funda toda presença” (MARIN, 1981: 152). Mas se o rei é carne e espírito a um só tempo, ele é sobretudo mediação de homem a homem, consagração do tempo secular. O Estado que “favorece, controla ou excomunga” (CERTEAU, 1982: 32), “hierarquiza as ordens sociais (...), distribui as graças”, também “racionaliza os interesses particulares” (CERTEAU, 1975: 219) – isto é, torna possível a “gestão política das diferenças” (CERTEAU, 1982: 33).

É nesse bojo que, em meio a muitas “ciências”, a “ciência mística” determina seus procedimentos. Ela consiste em um tratamento da linguagem (é a isso que a palavra remete então) que poderá dar esteio à experiência da espiritualidade (CERTEAU, 1982: 18; 29). O primeiro dado importante é a diversidade de línguas em que tal ciência se expressa, os vernáculos tendo tomado o lugar deixado pelo latim. A elaboração da “maneira de falar” mística passa pelo que Certeau descreve como uma “luta contra a divisão por meio de práticas de translação” (CERTEAU, 1982: 162) que se materializam nas muitas e variadas traduções a atravessar a Europa de Gutenberg.

Essa “luta contra a divisão” terá como suporte uma unicidade de superfície: a de um estilo. A alegoria medieval “é (re)conduzida [(re)devient] à metáfora” (CERTEAU, 1982: 131) por um manejo da linguagem que, já no seio da representação, “[retira das] palavras seu valor designativo e, dessa feita, sua transparência de signos” (CERTEAU, 1982: 201). Tal “estilo” não é exclusivo aos místicos. Nosso autor descreve a problemática compartilhada então:

*É preciso, entre as palavras, encontrar as regras contratuais de uma “concordia” – ou descobrir [déceler] os elementos de “discórdia” – e, a propósito de cada uma delas, descobrir [déceler] os elos possíveis entre a singularidade das coisas e a atividade generalizante de que é testemunha. (...) Dois problemas, sobretudo, mobilizam esse trabalho: (...) quais tipos de tratados as palavras podem estabelecer entre si; (...) de onde elas podem tirar sua “força”. (CERTEAU, 1982: 173)*

O talho da navalha de Ockham, rompendo a ligação entre as categorias gramaticais universais e a singularidade dos fenômenos que nomeiam, já havia aberto a língua à

arbitrariedade da convenção. A “força” da relação entre as palavras pode, a partir de então, se tornar relativa.

A particularidade do tratamento místico da linguagem é sua radicalidade. A linguagem é por eles contorcida, atingindo a “queda [chute] do signo” (CERTEAU, 1982: 201):

*A menor unidade semântica é cindida (...) {o oxímoro} não é redutível a nenhum de {seus} dois componentes {semânticos}, e tampouco a um terceiro, que precisamente está faltando. Ele excede a linguagem. (...) Uma clivagem interna faz as palavras confessarem o luto que as separa do que mostram. (CERTEAU, 1982: 200)*

O sujeito místico se dobra à indeterminação das palavras porque tem por horizonte a impossibilidade de referir(-se a) Deus. Desarticulada do inefável que no entanto convoca, o trato místico da linguagem suscitará uma experiência nova da espiritualidade: a indeterminação da palavra, sem solução conciliadora, entende-se ao sujeito que nasce como “efeito” da “vacância” do Absoluto (CERTEAU, 1982: 13).

Sujeito indeterminado ou, ao menos, que se desvia insistentemente de toda determinação. Certeau, interpretando o recurso de João da Cruz ao “barbarismo” – emprego e mesmo grafia incorreta da língua –, nota o seguinte:

*ele corresponde sobretudo a uma erótica da língua, a um jogo com a língua materna ora rejeitada, ora recobrada [rappelée] – “Fort-Da”, vai e volta. Ele é um momento em uma relação difícil com a língua materna. (...) O barbarismo separa da língua (faz dela o luto) e dela goza [jouit] (com um achado, uma palavra bela ou boa). (...) Ele não expressa essa experiência, porque é a própria experiência (CERTEAU, 1982: 203 - grifos do autor)*

O místico moderno se aproxima de um companheiro insuspeito, mas familiar a um Michel de Certeau que figura entre os membros fundadores da escola de psicanálise de Jacques Lacan, a Escola freudiana de Paris: o pequeno Hans, neto de Freud. No texto seminal *Além do princípio do prazer* (1920), o avô descreve o jogo inventado pelo neto: lança e recolhe o carretel que simboliza, assim, a saída e a chegada da mãe; Hans ainda alia ao movimento do carretel as palavras, ainda mal pronunciadas, “Fort-Da” – vai e volta. Freud interpreta: a brincadeira permite que Hans deixe de sofrer passivamente com a situação, tornando-se dela o sujeito ativo (FREUD, 2021: 173); ela também permite liberar a tensão de

uma pulsão recalcada, a que promove a vingança contra a mãe, lançada longe sob a forma de um carretel (FREUD, 2021: 174). Lacan acrescenta: Hans, que até então não percebia a distinção entre seu corpo e o de sua mãe – e entre o corpo uno com o de sua mãe e o espaço –, consegue separá-lo pela brincadeira e pode, a partir de então, assumir uma posição no campo do Simbólico (LACAN, 1966: 89-100).

Compondo, na teoria psicanalítica de Lacan, uma tríade com as dimensões do Imaginário e do Real, o campo do Simbólico é pensado pelo autor à maneira do antropólogo Lévi-Strauss. Por meio desse conceito, Lévi-Strauss aborda as práticas sociais enquanto sistemas semânticos determinados por termos constantes cuja relação interna e externa (com outros sistemas) garante a plasticidade das formas sociais. O exemplo maior (LÉVI-STRAUSS: 1974) é o da estrutura elementar de parentesco – tio materno, mãe, pai e filho –, cujas relações de consanguinidade (irmãos), aliança (por casamento, por exemplo) e filiação mudam afetiva e normativamente conforme as sociedades, sem no entanto desfazerem-se. Isso porque a lei que as fundamenta – a proibição do incesto – garante todo o sistema de trocas ao propiciar a troca de mulheres entre famílias ou clãs, e garante que cada um assuma uma posição na sociedade.

No ensaio seminal “Introdução à obra de Marcel Mauss”, o antropólogo nomeia o que propicia essa plasticidade: o “pensamento simbólico”. Comum à humanidade em seu conjunto, independentemente das formas culturais que a particularizam, o “pensamento simbólico” se efetiva na estruturação das relações sociais pela unidade mínima e constante da linguagem: o vínculo semântico entre significante e significado que Lévi-Strauss nomeia “símbolo”. Este não é unívoco, uma vez que as posições sociais são estabelecidas e transformadas por trocas, sendo necessário portanto que os objetos de troca possam comportar mais de um sentido como suportam mais de um possuidor. A mulher é filha, irmã, esposa e mãe conforme o cerco de cada relação que ata. A inadequação entre os significados de um mesmo significante não dá lugar à disjunção social porque o símbolo é fundamentalmente plástico, encerrando em si um “*valor simbólico zero*, isto é, que marca a necessidade de um conteúdo simbólico suplementar ao que já preenche o significado” (LÉVI-STRAUSS, 1968: 32).

Assim, o pequeno Hans, com sua brincadeira, entra na cultura. Já João da Cruz brinca de perceber, no início da modernidade, o mundo como cultura. Ora rompe com sua matriz,

ora dela goza. A “erótica da língua” só é possível num mundo abandonado pela hierarquia celeste, num mundo em que as palavras estão definitivamente apartadas das coisas porque nenhum deus pode garantir a estabilidade da nomeação. Agora, o ato de nomear é realizado pelos homens e depende das relações que estabelecem.

A mística, esclarece Certeau, é

*a provação [l'épreuve], pela linguagem, da passagem ambígua da presença à ausência; ela atesta uma lenta transformação da cena religiosa em cena amorosa, ou de uma fé em uma erótica; ela conta como um corpo “tocado” pelo desejo e gravado, ferido, escrito pelo outro, substitui a fala que revela e ensina. (CERTEAU, 1982: 13)*

Brincadeira angustiada, ainda assombrada pela possibilidade afirmada de encontrar-se com Deus em meio aos feitos humanos. Mas agora Deus não é luz inefável, senão obscura sombra.

Por que Hans repete tanto a mesma brincadeira? Perguntava-se Freud que, sem encontrar esclarecimento, enxerga pela fresta um movimento distinto daquele que leva seu neto a ir ao encontro dos outros, a integrar-se na cultura, guiado pela força do Eros. A “compulsão à repetição” (FREUD, 2021: 183) o faz pensar, então, na incidência de algo inexplicado na relação dos sujeitos com a cultura, a pulsão de morte. Ela se mostra tão inexplicável que Freud chega a escrever: “Se o que daí resultar parecer ‘profundo’ ou causar impressão mística, sabemos que não nos podem fazer a censura de que buscamos esse efeito” (idem, ibidem: 203).

Certeau, constante leitor de Freud, percebe que o autor qualifica como “místico” as regiões do humano a que o aparato conceitual e metodológico da psicanálise (ainda) não chega (CERTEAU, 2002: 162-165). Lacan, constante leitor dos místicos, desdobra a pulsão de morte na categoria de Real, dando guarida à radicalidade do desejo: experiência da ausência de sentido, buraco no campo do Simbólico, o Real é mortífero quando se converte em ação subterrânea do sujeito contra a cultura que o conforma, mas vital quando assumido por um sujeito que faz de seu ímpeto o mediador ativo entre si mesmo e uma cultura agora aberta ao que não é tido como possível.

Em seu fundador “Discurso de Roma” (1953), Lacan faz dessa passagem a razão de ser da psicanálise: “a questão [l'enjeu] da psicanálise é o advento no sujeito do pouco de realidade que {o} desejo sustenta ali diante dos conflitos simbólicos e das fixações

imaginárias como meio de seu acordo [accord]” (LACAN, 1966a: 153). Quanto à mística, Certeau diz que ela “se constitui de uma relação do desejo com o impossível” (CERTEAU, 2016: 357).

No entanto, se dá nela algo de diferente, talvez decorrente da brutalidade de seu luto, “esse anjo noturno” (CERTEAU, 1982: 13) que os místicos se dispõem a enfrentar. Certeau já o sinalizava acerca da “brincadeira” de João da Cruz: ela “não expressa [a] experiência [do luto], porque é a própria experiência” (CERTEAU, 1982: 203).

A comunicação com Deus, para ser tentada, deve anular o sujeito. Talvez se possa dizer, bastante anacronicamente: os místicos não se discernem em meio ao Real em que se afundam. Nosso autor dá margem para a afirmação, apesar de não escrever formulação tão brusca. Ele nota, apontando pontos de encontro entre os temas da mística e da psicanálise: “O discurso místico se caracteriza pela não-estabilidade da diferença sexual (...) {indecisão quanto ao gênero do sujeito, ora masculino, ora feminino} (...) {que} introduz talvez ao incesto que sustenta {essa} experiência”. Por fim: “essa linguagem transgride uma interdição social (...) {que} concerne ao simbólico de uma sociedade” (CERTEAU, 2016: 354-355).

“A experiência espiritual é indissolúvelmente ligada à história” (idem, ibidem), conclui Certeau. Mas uma história que só conhece o começo disruptivo do acontecimento. Louis Marin discerne a problemática que Certeau enfrenta quando próximo aos místicos: “A enunciação como tal (...) pode ser enunciada? Como o segredo {do princípio de cada enunciado} pode ser revelado, mas permanecendo secreto? Como *dizer* o “dizer” sem cair em um “dito” do “dizer”? (MARIN, 1987: 212) Se aqui enunciar ainda é agir, a enunciação não chega ao símbolo, permanecendo à espera da resposta divina que poderia concretizá-lo.

Que relação estabelecer entre a busca dos místicos modernos e a que irrompe em Maio de 68? Destaco uma convergência e uma diferença. A convergência consiste em que tanto místicos como *soixante-huitards* enfrentam o dilema da mediação da experiência pela representação e buscam uma expressão que lhes restitua a conjunção oferecida pelo símbolo. No entanto, enquanto os místicos entram pela fenda do Real, buscando ainda a possibilidade da comunicação com Deus na enunciação pura, Certeau discerne em Maio de 68 (que nada quer com Deus ou qualquer outra autoridade imposta) o ímpeto de reconstituir uma coletividade pela força do símbolo. Um símbolo instaurado pela palavra coletiva, mas diferencial, e que guarde a diferença em seu movimento – uma “invenção

comum que só [pode] criar diferenças” (CERTEAU, 1994: 44). Escreve, ainda, Certeau: “chegamos a nos perguntar se o ato de tomar a palavra não é ou não deve se tornar o *princípio constitutivo* de uma sociedade” (CERTEAU, 1994: 50 - grifo do autor).

Seria, para Certeau, uma forma de experimentar a fé? Em *A ruptura instauradora*, ele escreve: “As linguagens da fé são *simbólicas*, caso se tome esse termo ao pé da letra. Como se sabe, o ‘símbolo’ é, em primeiro lugar, a parte de um objeto ao qual falta e se ajusta uma outra metade” (CERTEAU, 1987: 224).

## Referências Bibliográficas

- ALVAREZ, Carlos (2023). Michel de Certeau's keys of political discernment in may 1968: the theological-spiritual assumptions that informed his tools of analysis. *The Heythrop Journal*. Oxford, vol. LXIV, 2023, pp. 556 – 564
- AUERBACH, Erich (1997). Figura. In: AUERBACH, Erich. *Figura*. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Ática. p. 13-64.
- CERTEAU, Michel de (1975). La formalité des pratiques: Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVIIe-XVIIIe siècle). In: CERTEAU, Michel de. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, p. 178-241.
- CERTEAU, Michel de (1982). *La fable mystique I*. Paris: Gallimard.
- CERTEAU, Michel de (1987). La rupture instauratrice. In: CERTEAU, Michel de. *La faiblesse de croire*. Paris: Seuil, p. 187-226.
- CERTEAU, Michel de (1994). *La prise de parole et autres écrits politiques*. Paris: Seuil
- CERTEAU, Michel de. CIFALI, Mireille (2002). Entretien, mystique et psychanalyse. *Espaces Temps*, Paris, 80-81, p. 157-175
- CERTEAU, Michel de (2005 [1969]). *La possession de Loudun*. Paris: Gallimard/Julliard
- CERTEAU, Michel de (2016). *Histoire et psychanalyse: entre science et fiction*. Paris: Gallimard
- COSTA LIMA, Luiz (2014 [2000]). *Mimesis: desafio ao pensamento*. Florianópolis: Editora UFSC
- FOUCAULT, Michel (1966). *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- FREUD, Sigmund (2021) Além do princípio do prazer. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas: volume 14 (1917-1920)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, p. 161-239
- FREUND, Julien (2004). *L'essence du politique*. Paris: Dalloz
- GIARD, Luce (1994). Par quoi demain déjà se donne à naître In: CERTEAU, Michel de. *La prise de parole et autres écrits politiques*. Paris: Seuil
- HANSEN, João Adolfo (2006). *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. São Paulo: Hedra

- LACAN, Jacques (1966). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je. In: LACAN, Jacques. *Écrits I*. Paris: Seuil, p. 86-100
- LACAN, Jacques (1966a). Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. In: LACAN, Jacques. *Écrits I*. Paris: Seuil, p. 111-208
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1968). Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, p. 43-69
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1974). L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, p. 43-69
- LUBAC, Henri de (1949). *Corpus mysticum: l'eucharistie et l'Église au moyen âge*. Paris: Aubier
- LUBAC, Henri de (1959). *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*. Paris: Aubier
- MACHADO, Roberto (1989). Archéologie et épistémologie In: EWALD, François (org.), *Michel Foucault philosophe*, Paris: Seuil
- MARIN, Louis (1981). *Le portrait du roi*. Paris: Éditions de minuit
- MARIN, Louis (1987). L'aventure sémiotique: le tombeau mystique. In: GIARD, Luce (dir.). *Michel de Certeau*. Paris: Éditions du Centre Pompidou, p. 207-224
- ZUMTHOR, Paul (1987). *La lettre et la voix: De la "littérature" médiévale*. Paris: Seuil.