



RESENHA

CERTEAU, Michel de. O lugar do outro: história religiosa e mística [2005]. Petrópolis: Vozes, 2021, 502 p. ISBN 978-65-5713-120-6

*Ronald Lopes de Oliveira**

Esta resenha tem o objetivo de entender pontos do pensamento de Michel de Certeau no livro “O lugar do Outro”, cujo teor esquadrija a história mística em busca de entender a crise que se abateu na ordem jesuítica de seu tempo. O primeiro capítulo realizou um diagnóstico da historiografia religiosa francesa: “Cristianismo e ‘modernidade’ na historiografia contemporânea” investigou emaranhadas conexões entre o cristianismo e modernidade, sustentando que “o cristianismo se desloca à medida que se constitui uma modernidade” (p. 27). Para finalizar, Certeau trabalhou a partir dos “documentos” na direção do silêncio, verificando que havia a fabricação de uma memória rudimentar (p. 44), memória esta construída por “ilusões” metamorfoseadas nos documentos. Que, portanto, produziram “verdades de natureza moral” diferentes daquelas “religiosas de que se fala” nas circunstâncias em que o texto foi apreendido (p. 50).

O capítulo dois se distribuiu no campo da história da espiritualidade via estudos dedicados a práticas místicas do século XVII, com destaque para Jean-Joseph Surin. A base metodológica é uma operação de “inteligibilidade” a partir do “impossível de dizer” entre “aquilo a respeito do qual não se pode falar” e “aquilo a respeito do qual não se pode deixar de falar” (p. 52). Certeau definiu o que era um texto histórico, que um “dizer ao outro” é a manifestação de uma “ausência”; por isto, sua relação com a realidade é necessariamente uma relação com a morte. Logo, a historiografia se define pela “extinção da voz” (p. 57). Em seguida, o autor entende que o trabalho é uma operação coletiva que está relacionada a funções e condicionantes na sociedade presente. Por fim, os discursos místicos têm um caráter de desfazer a linguagem pelo sentido; por isto, o “indizível” já não é manifestado pela palavra, mas “escondido” (p. 62).

No capítulo 3, o trabalho de Henri Bremond foi circunstanciado. Certeau escolheu Bremond porque ele “conseguiu provocar um estardalhaço” (p. 68). Essa obra dizia contra o “extrinsecismo antimístico” e isto criou polêmicas, mesmo tendo reduções e equivocções. Bremond se colocava entre “filósofo e historiador” para produzir uma “síntese doutrinal” de uma oração que, “para ele, é a essência da religião”. São essas ideias que estruturaram a “metafísica justificada por uma ‘história’” (pp. 72-73) Mas, qual o papel dos sentimentos religiosos nas crises que levam a perda da fé? Bremond destacou aspectos da psicologia das tentações contra a fé por qual passavam os místicos do século

* Doutorando em História (UERJ, Rio de Janeiro-RJ). Contato: ronald.lopes80@gmail.com

XVII. O crente se afastou da fé deixando de acreditar. “Um segredo está dissimulado nesse vazio inteiro”, dizia ele, “uma Presença, recolhida no silêncio. Certeau nomeou essa sensação de ausência como uma espécie de “refúgio” que irá curar o desassossego (pp. 86-88).

No capítulo 4, história e antropologia entram em cena para decupar os relatos de Joseph-François Lafitau, jesuíta missionário que esteve no Canadá convivendo com iroqueses e os huronianos. Em 1724, ele publicou a obra “*Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*”, em dois volumes. Certeau analisou o frontispício dessa obra para extrair da linguagem do indizível uma escrita que substituísse a voz enunciativa (p. 105). Lafitau tomou de empréstimos partes dos quadros de J. de Léry, A. Thévet e T. Bry para compor o frontispício. Certeau demonstrou um ciclo de produção destinada a combater o tempo predatório composto de três peças: uma instituição de arquivamento (coleção), uma técnica para manipular o material (comparação) e um gerador de produto (a mulher-escritora). “Cada uma dessas peças é codificada e comentada a partir dos mais profundos estudos sobre as antiguidades ou numismática” (pp. 113-114).

No capítulo 5, Carlos Borromeu (1538-1584) é o personagem escolhido para responder à questão: como “fazer acreditar” nas instituições se elas passaram por uma crise de retórica? A produção de vínculos sociais tomou o lugar do reconhecimento de verdades instituídas (p. 140). Biografado de várias maneiras, seu relato é único, constituindo uma unidade biográfica que indica com “precisão técnicas pastorais, sem deixar de relatar como o direito eclesiástico leva a melhor em relação ao poder do nascimento”. Contextualizando Borromeu na estratégia familiar, desvelou uma macro-história que se inseriu desde o nascimento em 2 de outubro de 1538 até as redes de alianças familiares (p. 160).

No capítulo 6, Certeau localizou a reforma do catolicismo na França do século XVI, mas depois da morte de Borromeu. Negligenciaram a cura *animarum*, mas o verdadeiro problema é que os párocos pobres vieram a cuidar das pessoas vulneráveis (p. 163). Mediante isso, algumas antigas ordens religiosas quiseram reencontrar com a disciplina. Elas foram menos sensíveis ao aspecto pastoral da reforma. A Devoção moderna está cada vez mais enraizada em um retorno as fontes de sua tradição. Apesar de os jesuítas desejarem o clero secular para corrigir os costumes e restaurar a disciplina, o reformismo não teve uma doutrina tão clara. Tiveram um rápido desenvolvimento pastoral e missionário, aprovado pelo Concílio de Trento (pp. 165-167). Com relação às origens parisienses da Companhia de Jesus, o mesmo problema permanece: reduzido número de franceses, espanhóis e portugueses, agrupados em torno de Inácio de Loyola, mais maduro, e de Pedro Fabro, ao mesmo tempo vinculado aos diferentes círculos parisienses. Houve uma cisão entre Teologia e espiritualidade, de modo que o retorno às fontes é retorno ao coração (p. 170).

No capítulo 7, Certeau depurou Acquaviva, personagem da história dos jesuítas franceses, para demonstrar a reforma interna de seu tempo. Ele foi o superior geral da Companhia de Jesus que se questionava sobre a fidelidade das origens, ao passo que se verificou a mudança de natureza da atividade dos jesuítas e as formas da relação com o mundo que se “seculariza” (p. 188). Esses dois problemas se desdobraram em duas

espiritualidades: nos “nacionalismos” e no “interior”. Essa política espiritual respondeu, de diferentes formas, à mesma crise. A partir dessa constatação, as táticas dos jesuítas consistiram em duas ações: convocar a 5ª Congregação Geral, imposta por Clemente VIII para diagnosticar os remédios relativos as instituições, e entender que a crise espiritual se amplificou no final do século na Itália. “Espiritualistas” que romperam relações com instituições. Essas irrupções místicas e peregrinas tornam-se imediatamente suspeitas para as autoridades. Sob o mandato de Acquaviva, três elementos intervieram no mal-estar representado por essas ocorrências. Primeiro, o cisma entre obras e o espírito. No segundo, a companhia consumiu “obras escolhidas” de acordo com a sua “utilidade” para o “exercício” da oração. Os escritos internos contrastaram com os escritos místicos. Por fim, o sucesso dessa maneira de consumir produziu um mal-estar generalizado (p. 195).

Já no capítulo 8, Certeau traçou breve história do pensamento religioso na França entre os anos de 1600 e 1660, entendendo os deslocamentos estruturais pela laicização da sociedade francesa. Esses fenômenos produziram dois efeitos no cristianismo: “o fortalecimento das práticas religiosas e a transformação dos sistemas de pensamento”, com destaque para as zonas rurais. (p. 238). Uma questão surge entre os reformados na sua teologia: como entender a experiência espiritual na condição de possesso? Uma imensa produção elaborou a história das reformas espirituais. Esse trabalho de discernimento visou “nomear a coisa vivenciada, mas não conhecida, classificá-la ou exorcizá-la”. As possessões pelo demônio e pelo Espírito Santo eram notadamente simétricas (pp. 250-251).

Com o capítulo 9, Certeau concluiu a segunda parte da obra realizando debates historiográficos do tema para entender que nos últimos três anos de produção não houve desaceleração, portanto, o interesse manifestado pelo jansenismo esteve bem consolidado. Dessa maneira, apresentou rapidamente alguns problemas na produção da espiritualidade: seja para resumir a evolução de um profetismo que culminou na política religiosa, seja para analisar a atitude sugerida na relação com o passado religioso (p. 270).

Ao realizar uma arqueologia da espiritualidade do abade Saint Cyran, em “particular daquelas despertadas pelo estrépito de suas descortêsias”, Certeau desvelou três aspectos da companhia espiritual dele: a prática das renovações, a fidelidade à “vocação” pela adesão aos “movimentos interiores” e o retorno à santa antiguidade. O primeiro serviu de preparação para o segundo, sendo justificado pelo terceiro (pp. 275-280).

No capítulo 10, os desdobramentos meditativos dos escritos “Exercícios Espirituais” de Santo Inácio de Loyola formaram o espaço do desejo do exercitante. A direção das meditações tem um ritmo próprio, “o qual irá eximir-se de encontrar a solução para as hesitações do exercitante” (p. 294). Várias cópias desses escritos circularam na França durante o século XVII com a divulgação de Pedro Fabro, que também era corredor do texto nas suas origens. Sem tomar o lugar das expressões orais, os escritos de Inácio de Loyola promoveram uma trajetória que leva o exercitante de uma posição inicial ao cabo (p. 295). Essa vontade incognoscível trincou a racionalidade do mundo, mas não se deixou aniquilar pela alteridade da vontade em relação àquilo de que ela é a origem. Exumar o desejo é condição de uma ordem, logo, produz uma teologia que tem como

princípio o *affectus*. Isso significa que os exercícios são espirituais apenas se estiverem articulados a partir de um princípio: absolutamente diferente (p. 298).

O capítulo onze fez uma releitura do ensaio “Canibais”, do filósofo Montaigne. No ensaio, os “canibais” são conduzidos à corte francesa e entrevistados. Tudo é minuciosamente registrado, mas é uma encenação porque o relato é fictício e colocado à distância entre o discurso e o ato enunciativo. Em seguida, perspectivado, esse primeiro encontro se baseia numa alteridade não europeia, posicionando, em primeiro lugar, signos do espanto, e depois atribuindo à relatividade dos códigos sociais (p. 305). A pergunta que Certeau coloca diante da fonte é: “Qual é o lugar do outro?” (p. 306). Para responder a esse desafio, o autor observou que o trabalho do texto produziu um espaço, ao mesmo tempo que incidiu sobre o próprio texto, fornecendo direção e sentido. Montaigne se inscreveu numa longa tradição de transformar monstruosidades em uma forma de beleza relativa com valores éticos, estéticos e técnicos (pp. 307-310). O termo “selvagem” instaurou dois movimentos: o primeiro, de nomeação que fixou o que é próprio da singularidade e estabeleceu limites para a sua deriva; o segundo foi o gesto que inaugurou a gênese de uma linguagem da cultura (p. 313).

Depois, o livro traçou uma trajetória de René D’Argenson dentro da Companhia, afirmando que parte de seu escrito no tratado tem ligações com sua biblioteca e sua atividade política (pp. 350-351). O parentesco da doutrina espiritual com a atividade política foi perceptível em cada um de seus aspectos fundamentais. Do mesmo modo que o crente vive de sua relação imediata com vontade de Deus, assim também o Intendente foi conduzido diretamente pelas ordens do rei (p. 363).

No capítulo 13, Certeau mobilizou a obra de psicologia histórica “Magistrados e feiticeiros na França no século 17”, do historiador Robert Mandrou, para propor outra perspectiva de interpretação: a interface entre magistrados e feiticeiros. Aprofundando a consciência do judiciário, Certeau entendeu que a dimensão religiosa foi arcaica para o status político ou psicológico. A bruxaria rural não conseguiu fazer-se escutar enquanto o “demônio” não havia atingido as famílias honradas. Não dizer a língua delas enquanto ele (o demônio) não se introduziu nas cidades, nos conventos e nos processos judiciais. Os feiticeiros, quando castigados, eram considerados como não tendo conseguido nunca exprimir diretamente sua opinião (p. 375). Foram os magistrados e suas formas de julgamento que reorganizaram saberes sociais que realizaram distinções entre as formas de vida pública e privada. (pp. 389-397).

O último capítulo do livro expõe com nitidez as hipóteses do autor e suas posições sobre os princípios da questão da mística. Certeau se recusou em definir uma essência da experiência mística porque as múltiplas determinações mobilizaram recorrentes estados do saber. No afã de cercar o conceito histórico de mística, é impossível negar uma aptidão às diferentes tradições religiosas, bem como o descarte de ilusões e de generalizantes tentações judicatórias. Ele propôs o retorno para cada um dos místicos estudados, debruçando-se num cenário histórico que os reescreva num contexto cultural, espiritual e social (p. 400).

Para soletrar o indizível, o místico se serviu de todos esses fenômenos, sejam físicos ou psicológicos. A vida mística comporta experiências que inauguram e se modificam, difundindo-se numa multiplicidade de relações com a consciência (pp. 413-416). Não

existe nenhum lugar de observação a partir do qual seja possível vislumbrar a mística independentemente das tradições socioculturais ou religiosos. Qualquer análise ocidental está situada, queira-se ou não, no contexto de uma cultura marcada pelo cristianismo. Por outro lado, a mística implica, seja na ciência ou na experiência ocidental, um distanciamento em relação à subserviência eclesiástica ou de uma reação Moderna e profana diante das instituições sagradas. (p. 420).

Por fim, quero agradecer ao psicanalista e doutorando Bruno Pinto de Albuquerque pelo incentivo e críticas na elaboração desta resenha.

Submetido em: 03/09/2022

Aprovado em: 16/09/2022

Editor responsável: Silas Guerriero