

**DA HISTÓRIA DAS MENTALIDADES
À HISTÓRIA DAS CRENÇAS
*LA POSSESSION DE LOUDUN (1970)***

Philippe Boutry

*Tradução: Mariza Romero**
*Revisão Técnica: Yara Aun Khoury***

Muitas das pessoas reunidas neste Encontro certamente trarão um testemunho pessoal. Este não é o meu caso. Encontrei Michel de Certeau apenas uma vez, rapidamente, em 1984, e tão rapidamente que não ousaria, em outro lugar, trazer essa lembrança.

Entretanto, esta contribuição seria à sua maneira um testemunho, o de um estudante de 20 anos que, no verão de 1974, leu com paixão um livro que o marcou: *La possession de Loudun*. Testemunho que eu gostaria de prolongar e aprofundar em uma série de reflexões, de ordem principalmente historiográfica, que a atenta releitura desse pequeno livro, que é um grande livro, pode inspirar no campo da história religiosa, mesmo se o ponto de referência de minha própria reflexão diga respeito mais ao catolicismo do século XIX, por isso eu temo, pelo qual Michel de Certeau não nutria grande simpatia.

Uma (re)leitura

Será verossímil, até mesmo concebível, recuperar com alguma aparência de fidelidade, impressões de leitura de mais de dez anos? Não, sem dúvida. É, antes, misturando estreitamente recordações antigas e impressões presentes, que gostaríamos, num

* Professora do Departamento de História da PUC-SP.

** Professora do Departamento de História da PUC-SP.

primeiro momento, de tentar encontrar um certo número de emoções intelectuais que permanecem vivas na lembrança: breve, uma leitura, no lugar uma releitura.

O primeiro elemento que chama a atenção em *La possession de Loudun* é o modo de escrever: uma articulação particular do texto com seu comentário, do documento com a reflexão que o acompanha. Esta construção atém-se, certamente, às regras de uma coleção, “*Archives*”, então dirigida por Pierre Nora e Jacques Revel (edições Julliard), e da qual *La possession de Loudun* constitui, em 1970, o 37º volume.¹ Mas uma mesma regra não funciona de igual forma para cada historiador – bastaria comparar o modo de escrita de *La possession de Loudun* com outros títulos quase contemporâneos, da mesma coleção, como *L’an mil*, de Georges Duby, ou *Le Procès de Louis XVI*, de Albert Soboul. Michel de Certeau, que será tão cuidadoso em *L’écriture de l’histoire*² como em *L’absent de l’histoire*³, está muito consciente disto:

O livro de História começa com um presente. Edifica-se a partir de duas séries de dados: de um lado, as “idéias” que temos sobre um passado, aquelas que ainda veiculam antigos materiais, mas em circuitos instaurados por uma mentalidade nova; de outro, documentos e “arquivos”, restos selecionados pelo acaso, congelados nos fundos que lhes atribuem um significado, também novo. Entre os dois, uma diferença possibilita a revelação de uma distância histórica, cuja observação, a partir de dois pontos afastados, permitiu a Le Verrier a *invenção* de um planeta ainda desconhecido.

É neste entre-dois que se formou este livro sobre Loudun. Ele está fendido de alto a baixo, revelando a combinação, ou a relação, que torna a história possível. Pois, dividido entre o comentário e as peças de arquivos, ele remete a uma realidade que ontem era uma unidade viva e que *não existe mais*. Em suma, ele está estilhaçado por uma ausência. Sua forma é proporcional ao que ele conta: um *passado*. Do mesmo modo, cada uma de suas metades diz o que falta à outra, mais do que a verdade da outra. (pp. 15-16)

Livro “despedaçado por uma ausência”, “fendido de alto a baixo”, formado no entre-dois do arquivo e do comentário, do passado e do presente: esse texto denso, que resume em poucas palavras o conjunto da posição historiográfica do autor, introduz de imediato um outro tom, pela dupla recusa da fascinação do documento e da positividade

1 *La possession de Loudun*, apresentada por Michel de Certeau, Paris, Julliard, coleção Archives, 1970; 2ª ed., Paris, Gallimard – Julliard, 1980. As referências em caracteres romanos e entre parênteses, incluídas no texto, são relativas a essa obra.

2 Certeau, M. *L’écriture de l’histoire*, Paris, Gallimard, Col. Bibliothèque des Histories, 1975; 2ª ed., 1978; 3ª ed., 1984.

3 Certeau, M. de. *L’absent de l’histoire*, Paris, Mame, col. Repères, 1973.

da elucidação que ele instaura. Esse outro *tom* prendia tanto quanto seduzia, sobretudo num domínio – possessão ou feitiçaria – freqüentemente empobrecido, para não dizer devastado (e mais antes do que hoje), pelas certezas racionalistas, pela ironia das Luzes ou pelas certezas dos eruditos, sejam psiquiatras ou historiadores. *La possession de Loudun* é esse livro que não diz “a verdade do outro”, mas que exprime uma vontade de compreender, e por compreender entenda-se compreender *junto*: Urbain Grandier, o Feiticeiro, e irmã Jeanne des Anges, a possuída; Laubardemont, o político, e Jean Joseph Surin, o místico; e, mais geralmente, a articulação de sistemas de crenças, de práticas sociais, de relações de poder – e seus deslocamentos em função do acontecimento de Loudun. É porque o historiador não impõe sua interpretação ao texto nem o texto sua “verdade” ao historiador, que a *qualidade* pode se afirmar, ao mesmo tempo que se desenvolve a análise. *Qualidade* não só estilística mas intrínseca a uma escrita histórica, na qual prevalece, para além da inteligência brilhante de algumas considerações interpretativas, uma espécie de *moderação*. E essa moderação do historiador – que é tão freqüente, a exemplo de Urbain Grandier, um bendito – dá lugar ao que não pode ser inteiramente dito nem completamente elucidado: *ao outro*, ao seu sofrimento, não somente o de Grandier – cujos últimos instantes são descritos com admirável e aguda sobriedade – mas também o de Jeanne des Anges, e, sobretudo, o de Surin, que tentou em vão reintegrar o exorcismo, isto é, a prática da exclusão, na linguagem da mística, isto é, da experiência do outro.

Um terceiro elemento contribui ainda para dar à leitura de *La possession de Loudun* um atrativo singular: o gosto erudito, o amor pelos textos. Pelo texto – impresso ou manuscrito – muito mais do que pelo arquivo, raramente utilizado nesse estudo como no conjunto da obra histórica de Michel de Certeau⁴, que neste ponto parece mais próximo do Michel Foucault da *História da loucura*⁵ do que de muitos historiadores,

4 Exceção feita a importante artigo pesquisado nos arquivos romanos da Companhia de Jesus: “Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVII siècle: Une ‘nouvelle spiritualité’ chez les jésuites français”, in *Revue d’ascétique et de mystique*, t. XLI, 1975, pp. 339-86. Sobre o uso dos artigos pelo historiador, há uma bela meditação de Arlete Farge na introdução de *La vie fragile. Violence, pouvoir et solidarités à Paris au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette, 1986, pp. 7-13.

5 Sobre Michel Foucault historiador, cf. o ensaio de Jacques Léonard, “L’historien et le philosophe”. A propósito de *Vigiar e punir: nascimento da prisão* em *L’impossible prison*, pesquisas sobre o sistema penitenciário no século XIX, reunidos por Michelle Perrot, Paris, Seuil, 1980, pp. 9-28, e a resposta de Michel Foucault, “La poussière et le nuage”, op. cit., pp. 29-39; cf. também a reação contemporânea de Pierre Vilar, “Les mots et les choses dans la pensée économique”, in *La Nouvelle Critique*, maio 1967, pp. 27-34, retomado em *Une histoire en construction. Approche marxiste et problématique*

citando apenas um, na mesma linha temática, Robert Mandrou. Papéis, gazetas, processos-verbais, memoriais, “narrações verdadeiras”, “contos verídicos”, correspondências de uso mais ou menos público, formam o essencial da informação de *La possession de Loudun* e constituem preciosas indicações não tanto sobre o acontecimento em si, mas sobre o discurso que a morte de Grandier agora autoriza.

O conjunto dessa literatura é objeto de uma investigação erudita que inclui mapas e até gráficos. Esse gosto pelo texto raro, quase clandestino, essa curiosidade pelos seus modos de produção e de circulação, situam-se num longo trabalho anterior, de edição de textos místicos do século XVII.⁶ Mas talvez seja necessário ir além da erudição para apreender em Michel de Certeau o movimento de uma busca inquieta do *passado*: não é ele quem, em *La prise de parole*⁷ – livro escrito em Paris, aos 9 de setembro de 1968, no calor dos acontecimentos –, apresenta uma extraordinária “Bibliografia de Maio de 68”, com dezessete páginas, inventariando coleções de panfletos e reportagens, para melhor salvaguardar a “revolução da palavra” que ele acabava de viver? Mas, foi talvez nesse mesmo movimento que ele escreveu, dois anos mais tarde, em *La possession de Loudun*, sobre a morte de Grandier:

A morte parece liberar a palavra. Quando uma execução termina, uma literatura prolifera. Ela conta o que aconteceu, ela advoga em favor do que deveria ter sido feito. Ela tira proveito dessa morte. Ela descreve os fatos, justifica-os ou condena. Mas, tudo o que *diz* se conjuga no passado e só se torna possível por uma *ação* irreversível e definitiva: Urbain Grandier foi queimado. (p. 265)

É “função da linguagem dizer o ausente”, interroga-se, mais adiante, Michel de Certeau (p. 275)? A observação vale sem dúvida para a própria história – a que se escreve, que se ouve. Porque a *moderação* que caracteriza o tom desse livro impregna

conjoncturelles, Paris, Gallimard-Seuil, 1982, pp. 247-264. Michel de Certeau homenageou Michel Foucault em “Le rire de Michel Foucault” (1984), retomado na sua coletânea *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, col. Folio, 1987, cap. III.

6 Particularmente as três edições de *Mémorial*, de Pierre Favre, Paris, Desclée de Brouwer, 1960; de *Guide spirituel*, de Jean-Joseph Surin, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, e da *Correspondance*, de Jean-Joseph Surin, Paris, Desclée de Brouwer, 1966. Análise crítica exemplar da formação e difusão de textos místicos, “L’illettré éclairé dans l’histoire de la lettre de Surin sur le jeune homme de coche (1630)”, in *Revue d’ascétique et de mystique*, t. XIV, 1968, pp. 369-412, retomado parcialmente em *La fable mystique*, t. I, 1982, 2ª ed. Paris, Gallimard, col. Lel, 1987, cap. VII.

7 Certeau, M. de. *L’absent de l’histoire*, Paris, Mame, col. Repères, 1973.

ainda em vários níveis o trabalho do historiador, tanto no que concerne à interpretação como à explicitação. Leitura *plural*, para retomar uma palavra atual, que não pretende esgotar um sentido nem elucidar todos os pontos que permaneceram obscuros, mas sobretudo multiplicar as luminosidades e as perspectivas e determinar através delas o que parece ter sido, para Michel de Certeau, o objeto mais inacessível da história – coloco aqui esta hipótese, e voltarei a ela mais tarde –, um certo tipo de formalidade na ordem dos discursos e das práticas, um certo arranjo, uma certa articulação entre os campos da crença e os da cultura, da sociedade e do poder. Não que ao longo do livro faltem aberturas historiográficas ou interpretações esclarecedoras, pelo contrário. Mas a análise política, social ou religiosa das palavras, dos gestos, dos discursos e dos “teatros”, dos indivíduos, das instituições, não tem a virtude de revelar “as figuras do outro”. Essa impossibilidade radical constitui o primeiro argumento da conclusão do livro:

A possessão não comporta explicação histórica “verdadeira” porque não é possível saber quem foi *possuído* e por quem (...). O esforço para liberar-se dela consiste em recompô-la, rechaçá-la ou deslocá-la para outro lugar: de uma coletividade para um indivíduo, do diabo para a razão de Estado, do demôníaco para a devoção. E esse processo necessário nunca se conclui. (p. 327)

O historiador é, assim, à sua maneira, um exorcista: um “Père Tranquille”, para retomar o nome do mais ativo dentre eles, religioso franciscano que morreu por sua vez *obcecado*⁸.

Mas esse não é o projeto historiográfico de Michel de Certeau, nem a impressão que se depreende da leitura do seu livro. E essa conclusão em forma de recusa convidou-nos a retomar os termos da introdução: “primeiro tentar compreender” (p. 18). Foi nessa direção que apareceu, talvez pela primeira vez, num estudo histórico francês não teórico⁹, uma pista inicial, apenas esboçada, nunca isolada do resto da análise: a psi-

8 “La Possession de Loudun”, p. 283. “Père Tranquille” passa agora pelas mesmas vexações que estas pobres meninas”, escreve Laubardemont ao cardeal: “Monsenhor, nada neste caso me espantou tanto como o acidente com este bom religioso”.

9 As relações da história com a psicanálise na França, nos anos 60, merecem atenção. Cf. particularmente, as contribuições de Alain Besançon, “Histoire et psychanalyse. “A propos de Metabelica”, in *Annales E.S.C.*, t. XIX, 1964/2, pp. 237-49; Le Tsarévitch immolé, Paris, 1968; “Vers une histoire psychanalytique”, in *Annales E.S.C.*, t. XXIV, 1969/3 e 4, pp. 594-616 e 1011-33; “Le premier livre de La Sorcière”, in *Annales E.S.C.*, t. XXVI, 1971/1, pp. 186-204; estudos retomados, com outros em *Histoire*

canálise, ou então o que se poderia chamar, com Jacques Nassif, uma “psicologia freudiana”. Discreta, a referência ao Freud de *Une névrose démoniaque au XVII^e siècle*¹⁰ está presente, por meio da iconografia. Os três quadros do pintor Cristophe Haitzmann, de modo um pouco irônico, sem dúvida, servem de *introdução freudiana* às ilustrações reunidas na obra. Brevemente ainda, este comentário, que se relaciona com a última carta que Urbain Grandier escreveu à sua mãe: o *bendito* de agora em diante se cala; “com o mesmo gesto, acrescenta Michel de Certeau, ele restitui a palavra à sua mãe, que nunca cessou de ser sua verdadeira detentora” (p. 232). É enfim, o longo capítulo que comenta *L'autobiographie*, de irmã Jeanne des Anges e sua imperfeita e ambígua mutação de possuída em espiritual: “menina desafortunada”, “pai humilhado”, “mãe absoluta”, “pequenas condescendências”, “pequenas aprovações” e “pequenas invenções”. São todos esses elementos reunidos que sugerem, mesmo ao leitor menos habituado à obra de Freud, a análise de uma “neurose demoníaca” (cap. XIV). Entretanto, essa expressão não se encontra no livro, seja porque Michel de Certeau a tenha julgado causa perdida na corporação dos historiadores, seja porque suas reticências diante de algumas certezas positivas do *Aufklärung* freudiano o tenham afastado desse tipo de elucidação.

De forma diferente aparece em *La possession de Loudun* o estatuto de um segundo tipo de elucidação, que deriva da mística, ou melhor da linguagem mística. É que no fim da possessão de Jeanne des Anges encontra-se Jean Joseph Surin, principal representante da corrente mística jesuíta do século XVII, em companhia do qual Michel de Certeau seguiu – dos seus primeiros trabalhos de edição até *La fable mystique* – um longo e fiel caminho espiritual e intelectual. Linguagem mística, e de uma mística *cristã*, cuja análise se serve de uma excepcional cultura, tanto das Sagradas Escrituras como teológica, por intermédio da qual as palavras e os gestos dos clérigos, e o discurso religioso no seu conjunto, adquirem consistência cultural, profundidade histórica e hu-

et Expérience du moi, Paris, Flammarion science, 1971; assim como o estudo de Georges Devereux, “Psychanalyse et histoire: une application à l'histoire de Sparte”, in *Annales E.S.C.*, t. XX, 1965/1, pp. 18-44. Sobre a influência de Jacques Lacan, cf. Michel de Certeau, “Lacan: une éthique de la parole”, in *Le débat*, n° 22, novembro 1982, pp. 54-69; retomado em *Histoire et psychanalyse*, cap. VIII. Cf., em intenção dos psicanalistas, as reflexões de Dominique Julia, “Experiência e História do outro em Michel de Certeau”, em *Le discours psychanalytique*, n° 18, março-abril 1986, p. 52-54.

10 Michel de Certeau, “Ce que Freud fait de l'histoire. A propósito de une névrose démoniaque au XVII^e siècle”, in *Annales E.S.C.*, t. 25, 1970/3, pp. 654-67; retomada em *L'écriture de l'Histoire*, op. cit., cap. VIII, junto com outro estudo sobre a obra “histórica” de Freud: “La fiction de l'histoire. L'écriture de Moïse et le monothéisme”, *ibid.*, cap. IX.

mana. Estas são as palavras de Urbain Grandier sob tortura: “*Messeigneurs, attendite et videte si est dolor sicut dolor meus*”. Palavras que Michel de Certeau reconhece como sendo as do Servo sofredor e que o sacerdote retoma no ofício das Trevas do Sábado Santo (pp. 255-256). São essas ainda suas últimas palavras na fogueira: “Eu vou agora mesmo para o Paraíso”, quando o historiador das crenças capta a derradeira assimilação da Paixão de Grandier à de Cristo (p. 258). É sobretudo a extraordinária empresa de subversão do exorcismo pela linguagem espiritual da “via interior” que ele analisa como exegeta do discurso místico, na *direção* que exerce Surin junto à irmã Jeanne des Anges – direção que autorizará a “saída” definitiva do círculo da possessão, trazendo, infelizmente, uma nova “carreira” e novos “triumfos” para a madre superiora. Nesse momento, parece-me que se manifesta mais distintamente uma *busca de sentido* – busca atribuída (não por acaso) por Michel de Certeau aos dois personagens desta história que ele acompanha com grande simpatia e amizade. Mas essa busca será inútil, tanto para Grandier queimado como para Surin aviltado, uma vez que o vencedor do conflito foi Laubardemont, o político, o homem do cardeal, sobre o qual Michel de Certeau fez um julgamento que não é de pura psicologia, mas recupera, ao contrário do comentário, uma *explicação* que se revelará fundamental: “A piedade em Laubardemont alia-se ao poder; mas também é sólida (...). Hipócrita ou sincero (o conjunto dos documentos torna a sinceridade mais provável), Laubardemont *utiliza* a devoção segundo suas necessidades” (pp. 281-282). A conclusão do acontecimento de Loudun, tal como exprimem as últimas linhas do livro, é uma articulação nova da crença no mundo.

Ligada a um momento, ou seja, à passagem de critérios religiosos para políticos, de uma antropologia cosmológica e celeste para uma organização científica dos objetos naturais ordenados pelo olhar do homem, a possessão de Loudun abre-se também para a estranheza da história, para os reflexos desencadeados por suas alterações e para a questão que se coloca a partir do momento em que surgem, diferentes dos malefícios de antigamente mas tão inquietantes quanto eles, as novas figuras sociais do outro.

Da história das mentalidades à história das crenças

É partir desta breve apresentação de *La possession de Loudun*, embora incompleta e parcial, que eu gostaria de, em um segundo momento, estender a análise dessa *história*, desenvolvendo uma reflexão historiográfica (centrada no ano de 1970) sobre a contribuição de Michel de Certeau no campo mais geral da história religiosa.

Há muitas maneiras de abordar um historiador, seja retrazendo as influências intelectuais que determinaram suas direções de pesquisa, seja confrontando sua experiência com a de outros pesquisadores com a mesma preocupação, seja tentando extrair da configuração de sua obra uma coerência, uma continuidade ou uma lógica de evolução. É desse último ponto que eu gostaria de partir, porque, talvez, ele se vincule melhor ao itinerário de um homem do que à evolução de um saber ou de uma problemática.

Ora, a organização da bibliografia de Michel de Certeau se apresenta como um exercício difícil e cheio de ciladas. Primeiro por sua extensão: mais ou menos dezenove obras, editadas ou redigidas por ele ou em colaboração; mais de quatrocentos textos¹¹ dispersos em revistas e publicações¹². Em segundo lugar porque grande parte desses textos foram reutilizados tais quais, retomados e reelaborados, ou (para retomar um termo do próprio autor) reempregados numa ou noutra publicação. Em sua complexidade e em sua diversidade, a bibliografia de Michel de Certeau deixa transparecer com notável nitidez a coerência de um itinerário com, do princípio ao fim (fim de uma existência não de uma obra), uma longa meditação erudita constantemente aprofundada, sobre a espiritualidade e a linguagem místicas – desde a edição de *Mémorial*, de Pierre Favre, em 1960, à de *Guide spirituel*, e de *Correspondance*, de Surin, em 1963 e 1966. até *La fable mystique* em 1982. Entre esses dois pólos, sob a forma de artigos, coletâneas de artigos e de livros, insere-se um extraordinário leque de curiosidades, interesses, pesquisas, posicionamentos que vão da reflexão historiográfica à etnologia, da psicanálise à crise contemporânea do cristianismo, da repressão à feitiçaria e à destruição dos dialetos, da lingüística à teologia, da cultura erudita à cotidiana. Um Charles Péguy de hoje poderia escrever: uma mística, e políticas.

Mas ele estaria equivocado. Porque a coerência dessas abordagens plurais e a inspiração central de uma vida de intelectual me parecem – é esta hipótese que eu gostaria de defender e aprofundar – mais fortes e mais fecundas do que poderiam parecer à primeira vista, por mais fundamental que possa ter sido a ruptura, ou melhor, a abertura que se manifestou subitamente na reflexão de Michel de Certeau no decorrer dos anos 60.

11 Sua bibliografia, estabelecida por Luce Giard, será publicada em um número duplo, dedicado à sua obra, *Recherches de science religieuse*, t. LXXVI, 1988.

12 No que concerne aos anos que precederam *La possession de Loudun*, o essencial das contribuições de Michel de Certeau está reunido em *Revue d'ascétique et de mystique*; em *Revue d'histoire de la spiritualité* e em *Christus, Études et Esprit*.

Aqui, um texto poderia trazer algum esclarecimento. Ele foi extraído de um número especial da revista *Christus*, dirigida por Michel de Certeau e François Roustang, sobre o tema da solidão, ou seja, a dificuldade ou impossibilidade da comunicação. Texto datado (1963-64), tanto na biografia intelectual do seu autor como na história do catolicismo francês pós Concílio Vaticano II (do qual ele deriva em muitos aspectos), em que já se pode facilmente notar o conjunto dos temas que Michel de Certeau irá desenvolver nos anos seguintes¹³. Um dos capítulos – “*Le désert de l’apôtre*” – é dedicado à experiência missionária. Para ilustrar o percurso interno daquele que traz o Evangelho para o outro, ele se apóia em Lévi-Strauss e Paul Ricoeur, como também nos testemunhos dos missionários ou, ainda, na obra de Madeleine Delbrêl, *Ville marxiste, terre de mission*. Lê-se a propósito do “tempo purificador”, que constitui para o missionário “a passagem pela objetivação”, que se trata, para ele, de uma “escola de respeito”. Nessa mutação do seu olhar em direção ao *outro*, ele pode ser “ajudado”, escreve Michel de Certeau,

pelos métodos de pesquisa etnográfica ou de análise sociológica e psicológica. Ao colocar em relevo os indicadores esparsos que lhe permitirão focalizar e determinar essa *terra incógnita* – signos lingüísticos, disposições topográficas, simbolismo iconográfico ou ideológico, etc., ele descobre um novo mundo.

E tornando precisa a natureza desse percurso espiritual e intelectual:

Tal como o etnógrafo, o missionário toma consciência de profundidades diferentes mas de igual natureza, em que se enraíza sua própria mentalidade. Ele também está colocado diante desse fato perturbador que contrasta com seus postulados simplificadores: a pluralidade dos universos mentais. Esses mundos estão separados por fraturas que, tanto mais reais quanto menos explícitas. Enfeudações coletivas aprofundam essas rachaduras entre os grupos levando a uma descoberta. O homem é outro que o homem, ele mesmo.¹⁴

Esse texto, tão circunstanciado, enunciou com uma notável acuidade, às vésperas da grande revolução das ciências humanas, as lógicas e as vias de uma abertura cultural, de uma eclosão da interrogação religiosa em direção a horizontes antropológicos,

13 Michel de Certeau, François Roustang, *La solitude. Une vérité oubliée de la communication*, Paris, Desclée De Brouwer, col. *Christus*, nº 25, 1967. Neste conjunto de 16 contribuições, três textos são de Michel de Certeau: “Le désert de l’apôtre”, pp. 55-81; “Le temps des conflits”, pp. 103-23; “Donner la parole: l’expérience pédagogique”, pp. 125-43.

14 “Le désert de l’apôtre”, op. cit., pp. 60-1.

lingüísticos, psicológicos (a psicanálise virá mais tarde), sociais, filosóficos ou ideológicos. O que está em jogo é uma crença que descobre o outro, quer dizer, seu próprio limite, sob a forma antropológica de uma recusa de universalidade.¹⁵ É uma crença que se abre e ao mesmo tempo se fecha: no belo texto que Michel de Certeau dedicou ao Brasil de Jean de Léry¹⁶, alguns anos mais tarde, o *outro* será tudo, será a missão – e, por meio dela, toda referência explícita a uma transcendência como fundamento do *sentido*¹⁷ –, a missão ausente.

Desde o trabalho sobre a mística, às vésperas dos anos 60, até a abordagem plural de *La possession de Loudun*, em 1970, ilumina-se um percurso que não segue apenas o itinerário biográfico de Jean Joseph Surin. Ele passa ainda por um enfrentamento polêmico em torno da noção de cultura popular, que é necessário evocar brevemente.

O objeto será, como se sabe, *Magistrats et sorciers*, publicado em 1968, por Robert Mandrou.¹⁸ Em 1969, Michel de Certeau dedica à obra uma longa resenha de vinte páginas na *Revue d'histoire de l'Eglise de France*¹⁹. Sob os cumprimentos, que não foram apenas formais – “Por ter viajado muito nesta literatura múltipla e oculta, eu admiro esta bibliografia (...) contribuição essencial para uma história do livro” (p. 305, nota 10); ou ainda: “É um grande livro, tanto pelo objeto como pela forma rigorosa e científica com que é abordado” (p. 301); ou enfim, esta conclusão sobre “a importância do tema e da contribuição do livro do Sr. Mandrou” (p. 319) – manifesta-se a crítica; ou melhor dizendo, uma insatisfação intelectual, uma *decepção*.²⁰

15 “Há (...) uma determinação histórica do cristianismo”, afirma, alguns anos mais tarde, Michel de Certeau (in *Le Christianisme éclaté*, entretien avec Jean-Marie Domenach, Paris, Seuil, 1974, pp. 43-44). “Donde eu concluo imediatamente, para ser claro, que ele não é não importa o que, nem é universal.”

16 “Ethno-graphie. L’oralité, ou l’espace de l’autre: Léry”, in *L’écriture de l’histoire*, op. cit., pp. 215-248.

17 “A Terra que Deus habita sem que saibam”, onde “em cada lugar, em cada vida, está Cristo” (“Le désert de l’apôtre” op. cit., pp. 60 e 81).

18 Robert Mandrou, “Magistrats et sorciers en France au XVII^e e siècle”, in *Revue d’histoire de l’Eglise de France*, t. LV, 1969, pp. 300-319; texto retomado em *L’absent de l’histoire*, cap. I. As referências em caracteres itálicos e entre parênteses, incluídas no texto e nas notas, são relativas a esse artigo.

19 Michel de Certeau, “Une mutation culturelle et religieuse: les magistrats devant les sorciers du XVII^e siècle”, in *Revue d’histoire de l’Eglise de France*, t. LV, 1969, pp. 300-319; texto retomado em *L’absent de l’histoire*, cap. I. As referências em caracteres itálicos e entre parênteses incluídas no texto e na nota são relativas a este artigo.

20 “Lamentamos que R. Mandrou”(p. 305, nota 10); “R. Mandrou traz muitos elementos novos, que talvez

Não se trata de retomar aqui o conjunto da argumentação de Michel de Certeau sobre a obra de Robert Mandrou, cuja severidade, vista com o recuo do tempo, e por melhor que sejam fundamentadas as críticas, pode surpreender, levando-se em conta o caráter pioneiro das pesquisas criticadas sobre: “cultura popular”, “Bibliothèque Bleue de Troyes”, ou, precisamente, a feitiçaria. Mas seria igualmente inútil atenuar a discordância intelectual que separa os dois historiadores, tanto sobre a concepção do “popular”, como sobre as noções mais globais da história das “mentalidades coletivas” ou de “psicologia histórica”, para retomar as categorias discutidas no livro de Robert Mandrou. Deter-nos-emos mais longamente nesses dois pontos.

O tema da “cultura popular” – ou, inversamente, da “cultura das elites” – tem um lugar fundamental na crítica formulada por Michel de Certeau: efeito da “revolução cultural” que se opera em um grande número de intelectuais e – por que não? – entre historiadores, em torno e em razão dos “acontecimentos” de maio de 1968, mas é também uma interrogação, embora mais afastada, sobre o *outro*, como além da percepção, da linguagem ou da cultura, para a qual um trabalho atento sobre os textos místicos serviu de introdução. De qualquer forma, no outono de 1968, em *La Prise de Parole*, já se manifestava uma crítica da posição historiográfica de Robert Mandrou sobre o tema²¹. Num capítulo consagrado ao “funcionamento social do saber”, Michel de Certeau denuncia firmemente “a idéia que um fenômeno de *massa* possa ser explicado pela ação de uma elite, como se essa concepção fosse uma evidência do espírito ou um procedimento *normal* da compreensão; que a multidão tomada como vítima ou glorificada seja passiva por definição”.²²

Essa fórmula foi retomada num artigo de 1970, sobre “a beleza do morto” e que determina a seguinte conclusão: “aqui ainda, na análise da “cultura popular”, o modelo intelectual de uma elite *postula a priori* o resultado que a justificará”.²³

não sublinhe nem ordene de forma suficiente” (p. 307); “R. Mandrou, não indica suficientemente” (p. 308); “R. Mandrou simplifica” (p. 310, nota 21); “R. Mandrou não diz o suficiente” (p. 312), etc.

21 Que se refere, nesse primeiro texto, à síntese anterior de Robert Mandrou, uma parte relativa a *Bibliothèque bleue de Troyes. De la culture populaire aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Stock, 1964.

22 *La prise de parole*, op. cit., p. 89.

23 Ibid. p. 90; retomada in Michel de Certeau, Dominique Julia e Jacques Revel, “La beauté du mort”, in *Politique aujourd'hui*, décembre 1970, pp. 3-23, texto incluído in Michel de Certeau, *La culture au pluriel*. Paris, V.G.E., col. 10/18, 1974 (nota 5, pp. 222-223); 2ª ed. Paris, Christian Bourgois, 1980.

É essa convicção que funda a censura fundamental que Michel de Certeau dirige a Robert Mandrou: falar da feitiçaria por meio de arquivos judiciais é, se não tomarmos cuidado, privilegiar “uma exploração da consciência judiciária” e resignar-se a “deixar de lado”, como declara o próprio Robert Mandrou²⁴, “sobrevivências e mutações das crenças populares”. É situar o olhar do historiador sob o ponto de vista do magistrado, mais do que do feiticeiro. Michel de Certeau admite que, num certo sentido, trata-se de uma necessidade arquivística porque “deste *objeto* incerto, imenso” que é a feitiçaria, “a história só pode mostrar apenas o que *apreensível* (p. 302); mas é também um limite epistemológico de um projeto parcial:

“Os feiticeiros não têm e não podem ter o lugar que o título do livro promete; suas intervenções são reveladas pelas malhas da justiça, tal como são entendidas pelos seus juizes, tal como são apresentadas a eles. Os feiticeiros são vistos do lado de cá da história (lado dos clérigos), enclausurados nos textos dos magistrados como o foram nas suas prisões, e depois, nos seus hospitais” (p.302).

Posição radical, que recusa o argumento do “silêncio dos arquivos”, para se referir a um questionamento de ordem puramente epistemológica: o que deve ser, para o historiador, o *perceptível* e, para além disso, o *pensável*, o *verossímil*²⁵? A influência da obra de Michel Foucault sobre o pensamento de Michel de Certeau – a alusão precedente ao “grande enclausuramento” é bastante explícita – aparece claramente nesse momento do raciocínio. Em março de 1967, Michel de Certeau dedicava, em *Études*, uma importante resenha, ao mesmo tempo crítica e simpática (no sentido etimológico), à obra do filósofo, por ocasião do aparecimento de seu último livro, *Les mots et les choses*²⁶. Entretanto, para apontar o que diferencia as duas abordagens intelectuais (tão próximas em muitos aspectos), extrairei duas observações críticas, as duas últimas notas da resenha:

24 *Magistrats et sorciers*, op. cit., p. 15.

25 Alguns elementos importantes, sobre uma antropologia do verossímil, inacabada: “Les Révolutions du croyable”, in *Esprit*, février 1969, pp. 190-201, retomada in *La Culture au pluriel*, op. cit., cap. 1º; “Une pratique sociale de la différence: croire”, in *Faire croire, Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVIe siècles*, Rome, École française de Rome, 1981, pp. 363-383; “Croire/ faire croire”, in *Recherches de science religieuse*, t. LXXI, 1983, pp. 61-80.

26 “Les sciences Humaines et la mort de l’Homme. Michel Foucault”, in *Études*, março 1967, pp. 344-360; retomada in *Histoire et psychanalyse*, cap. I.

“Nessa história das mentalidades, é preciso notar também a ausência quase total das ciências religiosas, que no entanto desempenharam um papel capital, em particular na elaboração da *épistémè* adequada à idade ‘clássica’”.

E, enfim, esta observação: “Por exemplo, não seria necessário interrogar-se sobre a natureza do postulado metodológico (que é o *a priori* de Foucault), segundo o qual a *épistémè* é sistema e condição a-histórica da história”?

O que está em jogo na crítica de *Magistrats et sorciers*, e em ato na escrita de *La possession de Loudun*, é a pertinência historiográfica da noção de *épistémè*. Questão fundamental que convém articular com o segundo eixo das críticas que Michel de Certeau dirige a Robert Mandrou, relativas ao *gênero* da obra, história das “mentalidades coletivas” ou estudo de “psicologia histórica”, segundo seu autor. A esse projeto (ou antes, à sua realização), Michel de Certeau dirige duas críticas, indissociáveis uma da outra.

A primeira coloca em questão o que se poderia chamar de olhar das Luzes: uma maneira de se situar do lado de cá da Razão: “A noção de *progresso*, da qual Robert Mandrou faz uso, associando-a à de *audácia*, deve ser manejada com prudência. Não se pode escalar posições opostas ordenando-as segundo sua relação com o saber do qual nós somos os detentores (o que seria, propriamente falando, referir-se ao *progresso*, que não é o pensamento de R. Mandrou) (...). É a combinação móvel dessas posições que permite constatar uma mudança profunda. E raros são os pensamentos que formulam essa evolução de forma coerente, isto é, como um problema de *conjunto*” (p. 311).

Essa primeira crítica vem acompanhada de seu corolário, que é pensar efetivamente *junto*, como *La possession de Loudun* se esforçará por fazer, o feiticeiro e o magistrado, o médico, o clérigo e o político, segundo – escreve explicitamente Michel de Certeau – um *continuum* epistemológico que permite a coexistência de concepções *opostas*, problema ao qual Michel Foucault forneceu um “estatuto científico” (p. 312). E, como conclusão da resenha, afirma enfaticamente:

Não me parece possível tomar os magistrados como testemunhas privilegiadas. Eles estão *também* a serviço de um conservantismo cultural, certos de ter sempre razão porque a ordem está com eles, mas *também* estão enredados (embora não sejam prisioneiros) numa “tautologia” social. Eles são, melhor dizendo, partícipes de uma mutação na qual os feiticeiros e os possuídos são *igualmente* os anunciadores e os atores; na medida em que emigram, desligados de um sistema que muda. (p. 319)

Desenha-se um projeto histórico, cuja principal atenção não recairá tanto sobre uma “evolução” (sempre suspeita de postulados “progressistas” ou de *a priori* elitizantes) e sim sobre os “deslocamentos” ou “reempregos”, na acepção formulada por Michel de Certeau, afirmando que a partir de agora “a exclusão do diabólico pode reempregar todas as lendas antigas atribuindo-lhes somente o signo da *melancolia*” (p. 311): uma nova *formalidade* do diabólico.

Reempregar é, de uma certa forma, inscrever a crença em uma “longa duração” no plano temporal e em uma coerência, consistência no plano intelectual. É, desde logo, afastar-se implicitamente de toda “psicologia histórica”, como a compreendia Robert Mandrou, inspirada nos trabalhos de Lucien Febvre²⁷: não que Michel de Certeau pense em repudiar a questão da historicidade das crenças e das opiniões, nem desviar o problema de sua presente inteligibilidade. Mas ele as compreende de outra maneira, numa relação complexa de interações e de deslocamentos recíprocos, na qual crenças ou sistemas de crenças ocupam um lugar específico, diferenciado, que não se confunde nem se perde no fluxo de uma “história das mentalidades coletivas”, mas *articula-se* segundo modalidades ou formalidades cambiantes, nos campos do social e do político, da ciência e da cultura, eles mesmos distintos e móveis. Nesse sentido, *La possession de Loudun* funda à sua maneira uma “nova história”: a das crenças.

É sobre suas implicações que eu gostaria de concluir: a saber, num mesmo movimento, uma reflexão epistemológica, uma abordagem historiográfica e uma inspiração pessoal.

A reflexão epistemológica conduz, sem nenhuma dúvida, a uma aproximação entre as perspectivas abertas, em campo diversos, por Michel Foucault e Michel de Certeau. Crítica do saber e do poder, vontade de devolver a palavra ao excluído ou ao outro, recusa da “tautologia do mesmo”, projeto de pensar junto o contrário ou o diferente: existe aqui, evidentemente, uma grande cumplicidade intelectual, uma grande proximidade histórica – que outros saberiam aprofundar em outros campos de análise.

Entretanto, é preciso constatar que o projeto de “pensar junto”, que organiza a escrita de *La possession de Loudun*, não assume o mesmo rigor que a construção de uma *épistémè*: mas essa “matéria” mais rebelde à ordem do pensamento, feita de carne e de sangue, de homens e de instituições, de crenças e de ambições emaranhadas, deveria

27 Cf. particularmente a introdução (“Poser la question”) e o cap. II (5) “De la courtoisie au viol” (“Pour une histoire de la personnalité Humaine”), d’*Amour sacré, amour profane. Autour de l’Heptaméron*.

ter essa função? Seria porque o “acontecimento” histórico se deixa circunscrever mais dificilmente que um sistema de saberes? Ou dever-se-ia invocar a dificuldade própria de um “objeto” que, curiosamente, em uma obra considerável (pensemos ainda na obra histórica de Fernand Braudel, em que essa ausência é, estranhamente, similar), Michel Foucault não incluiu no seu campo de reflexão: o religioso? Coloco aqui esta hipótese.

A abordagem historiográfica que privilegia uma história das crenças na sua articulação, seus “empregos” e seus “reempregos”, no interior de configurações sócio-ideológicas em movimento, interessa em primeiro lugar ao historiador do religioso. Projeto maior, do qual *La possession de Loudun* é uma pontual, mas brilhante ilustração. Projeto que Michel de Certeau aprofundou em outros trabalhos, particularmente num artigo fundamental sobre o catolicismo do século XVIII, “*Du système religieux à l'éthique des Lumières*”²⁸, no qual ele analisa, com grande acuidade, o deslocamento, no interior do discurso religioso, dos campos da *crença* e da *moral*, agora uma referindo-se ao particular e a outra ao universal.

Como não ligar essa abordagem a uma reflexão sobre o presente a uma história do catolicismo contemporâneo? No diálogo organizado com Jean-Marie Domenach para “France – Culture” em maio de 1973, cujo conteúdo foi retomado em 1974, em *Le Christianisme éclaté*²⁹, foi o conjunto dos “deslocamentos” atuais da crença que Michel de Certeau examina com extrema clareza: essas múltiplas mutações da articulação, antes “natural”, entre as “condutas objetivas” e as “convicções pessoais”, os “comportamentos religiosos” e a “fé”, o “ato de crer” e seus “signos objetivos”. Articular o ato de crer, ou desarticulá-lo, é atribuir à crença o estatuto de uma ação que está inteiramente na história, mas também lhe escapa.

É talvez nessa tensão entre o *perceptível* e o ausente da história, entre o esforço de inteligência do passado e do presente, e a irredutibilidade do *outro*, que reside a “inspiração” de Michel de Certeau historiador: “inspiração” alimentada por uma longa meditação sobre a mística, sua linguagem, seus desafios. Busca de sentido, cujos ecos estão presentes em tantos momentos de *La possession de Loudun*. Busca inquieta, que Michel de Certeau aprofunda continuamente no decorrer de um longo e rigoroso trabalho intelectual. Desta citação de Heidegger, colocada em 1963 na conclusão de *Le*

28 Du système religieuse à l'éthique des Lumières (XVII^e – XVIII^e siècle): la formalité des pratiques”, in *Ricerca di storia sociale e religiosa*, IV, 1972, pp. 31-94, retomada em *L'écriture de l'histoire*, op. cit. cap. IV.

29 Op. cit., em particular pp. 11-18.

désert de l'apôtre: “é preciso que nos desterremos de nossas origens”³⁰; à profissão de fé de 1973, retomada em *Le Christianisme éclaté*: “uma existência despertada por outra e não mais enclausurada no círculo do mesmo, chaga do desejo abrindo na chegada do outro, um espaço de espera e de respostas”³¹, e até esta definição que serviu de conclusão em 1982, ao primeiro tomo de *La fable mystique*: “É místico aquele ou aquela que não pode parar de andar e que, tendo a certeza do que lhe falta, sabe, de cada lugar e de cada objeto, que *não é isto*, que não se pode residir *aqui*, nem se contentar com *aquilo*”.³²

É talvez nessas palavras que estão ao mesmo tempo a ambição, o espaço de inteligibilidade e os limites epistemológicos de uma história das crenças: sua verdade, ou, na falta, sua moral.

30 “Le désert de l'apôtre”, op. cit., p.81.

31 *Le Christianisme éclaté*, op. cit., p. 58.

32 *La fable mystique*, op. cit., p. 411.