

# DA CRÍTICA TEXTUAL À LEITURA DO TEXTO

Jacques Le Brun

*Tradução: Mariza Romero*

*Revisão Técnica: Yara Aun Khoury*

Há 25 anos, no seminário de Jean Orcibal, na 5ª seção de *L'École des Hautes Études*, encontrei Michel de Certeau. O seminário tratava de textos, linguagens, lições, edições diversas; abordavam-se textos e doutrinas e os trabalhos cobriam todo o campo do que chamávamos a história da espiritualidade: os reno-flamengos, Jean de La Croix, Canfield, Saint-Cyran, Fénelon, Wesley... O método que inspirou esses trabalhos foi exposto com precisão e modéstia numa seleção publicada pela 5ª seção<sup>1</sup>. Jean Orcibal escreveu (pp. 253 e 254) que o coordenador dos trabalhos submetia “seu público a um texto desconhecido, cuja significação e origem deveriam ser determinadas mediante uma análise metódica”. O que ficava evidente em cada caso é que nós não tínhamos uma “obra”, mas o resultado de arranjos, remanejamentos, compromissos.

A palavra e a imagem são, na materialidade do texto, elementos que, pelo estabelecimento de “paralelos”, fazem surgir “semelhanças” (p. 257) e suscitam questões sobre a significação e a origem, tal como as três imagens relativas à deificação, ar, fogo, água, sobre as quais, por volta de 1954, Michel de Certeau fez, a propósito de Surin, uma exposição notável. O “sentido” (p. 257) é inicialmente esperado pela forma como o sujeito, o “próprio” autor, trata esses elementos: “conhecimento” anterior, “compreensão” exata ou “falsa”, a cadeia de palavras e imagens tornando-se o indício de uma cadeia aleatória de “pensamentos” do autor. O “sentido” pode também ser esperado de uma segunda série de operações: o estudo dos “dados históricos”, do percurso das idéias, leituras, traduções. Essa série dupla constitui o esquema básico da “história das

---

1 *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, Paris, P.U.F., 1968.

idéias”, categoria na qual Jean Orcibal inscreveu, em 1968 (p. 253), os trabalhos de Michel de Certeau.

Se existem “sistemas católicos” (p. 259), seu equilíbrio se rompe pelo tratamento dado aos seus elementos: por causa de fatores históricos diversos e por causa da “reação da personalidade do autor”. A obra é feita da presença reativa do autor, de suas decisões, de suas recusas, todas originadas de uma primeira escolha, um encontro, ainda imperceptível, com um objeto.

Uma consequência desses pressupostos é que não podem ser instituídos esquemas de evolução como se fossem arquétipos de onde sairiam os sistemas (p. 258): a história, ao contrário da teologia positiva, não procura nem “núcleo” nem essência que dariam sentido às palavras. Uma outra consequência é tornar não pertinente a hipótese de arquétipos religiosos presentes, esses sim, em todos os homens, e com força excepcional nos grandes criadores. Colocar na origem do texto o encontro decisivo e articulá-lo com os “dados históricos” é exorcizar as tentações junguianas, tão fortes na França antes e depois da última guerra, na história da espiritualidade e da mística, em particular em torno de *Études carmelitaines*. Uma última consequência é um reexame das noções de “autor” e de “personalidade” e uma redistribuição dos autores de referência: nem os autores designados segundo os critérios de uma ortodoxia religiosa, nem os “grandes” autores da tradição universitária, mas aqueles que o trabalho histórico e crítico terá “inventado”. Esses deslocamentos indicam reajustes cronológicos: a significação e a origem tendem a reunir-se, mas uma origem necessariamente provisória, suscitada pelo trabalho que a fez emergir com o encontro do autor e do seu objeto. Assim, na montante de cada texto, textos: na montante de Wesley, os místicos franceses; na montante dos séculos XVI e XVII, os místicos do Norte; na montante do amor puro, Santo Agostinho, a Idade Média, os muçulmanos. São pontos de cristalização continuamente colocados em questão, que só se revelam na operação regressiva do historiador a partir de configurações modernas.

Remontar à origem poderia ser uma abordagem apologética. Não é esse o caso aqui. Jean Orcibal conclui seu texto de 1968, distinguindo o “eu” que se manifesta no trabalho histórico “daquele que se engaja na vida pessoal e coletiva” (p. 260). O trabalho sobre o texto conduz a uma crítica das tendências espontâneas do historiador, “análoga à via purgativa dos místicos”. A purgação permite o “acesso a uma experiência unitiva, *Einfühlung* ou conhecimento interior, cujos resultados serão impostos a espíritos muito diferentes” (p. 260).

A comparação entre a abordagem do historiador e a do místico poderia ser apenas um modo de falar, mas é preciso tomar a “analogia” no seu sentido forte: a transmutação permite que a abordagem do historiador tenha um caráter “religioso” (p. 260). Esse termo não deve ser tomado tendo como referência um credo, uma teologia ou um sagrado difundido em objetos por ele informados. O caráter “religioso” dessa história vem de uma “conaturalidade do sujeito e do objeto que manifesta (...) a livre escolha”, isto é, a decisão de quem nela se engaja.

O que temos aqui é uma relação inapreensível manifestada por uma escolha, um parentesco natural entre o sujeito (não mais o “eu” pessoal ou social, mas o sujeito da operação histórica que transpõe a via purgativa) e seu objeto. E o caráter religioso do objeto é dado pelo efeito que ele suscita ou suscitou no sujeito que, livremente, o escolhe. No centro, o ponto cego e resplandecente da decisão, como o ponto que está no centro da experiência mística.

\* \* \*

Voltemo-nos agora para a obra de um filósofo que aparecia com frequência nos seminários de Jean Orcibal e que ele cita duas vezes, no texto de 1968: Jean Baruzi, cuja importância para toda uma geração de historiadores das religiões não deve ser minimizada<sup>2</sup>. Michel de Certeau dirá que Baruzi analisou “a radicalidade existencial da experiência mística.”<sup>3</sup> Não esperou esses seminários para conhecer diretamente essa obra e seu autor.

Fascinado desde 1900 pela filosofia bergsoniana, Baruzi via a mística como a forma mais importante de “pressentir” o ponto em que se originam as doutrinas, aquilo que “para além do discurso”, está no “centro da gênese e da criação”<sup>4</sup>, “o elo concreto entre a experiência e a doutrina.”<sup>5</sup> Baruzi escreverá em 1931: “eu procuro somente me colocar no interior da alma que passa por uma provação,”<sup>6</sup> boa definição de *Einfühlung* que

---

2 Uma seleção recente (Baruzi, J. *L'intelligence mystique*, Paris, ed. Jean-Louis Vieillard-Baron, Berg International, 1985) ajuda a melhor situá-lo.

3 “Mystique”, in *Encyclopaedia universalis*, t. XI, 1971, p. 523.

4 Baruzi, J. *L'intelligence mystique*, op.cit., p.11.

5 *Saint Jean de la Croix et le Problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan, 2<sup>a</sup> ed., 1931, prefácio da 1<sup>a</sup> edição, p. XXVI.

6 *Ibid.*, p. 57.

será evocada por Jean Orcibal. A intenção fundadora “só pode ser atingida através de indivíduos”, pela análise exaustiva de um exemplo. A escolha de Jean de la Croix é, então, duplamente interessante. Baruzi reconhece nele uma experiência de “negação de tudo que aparece”, de toda “fenomenalidade”, mais uma “lógica da mística” do que um relato visionário. No centro dessa lógica negativa, dessa purificação passiva, produz-se uma “transmutação”: o “eu” que evoluía nos fenômenos, segundo suas “formas de representação”, “não é o mesmo eu” que em seguida adere a Deus e o declara seu<sup>7</sup>, no momento em que é eliminado tudo que poderia usurpar o epíteto “divino”<sup>8</sup>.

O filósofo encontra a estrutura que torna possível exprimir aquilo que se define como experiência mística. Entretanto, se, como nota Baruzi, foi sempre o caso da abordagem de um “indivíduo”<sup>9</sup>, mesmo excepcional, de “pessoas dotadas” das quais Lacan<sup>10</sup> falará mais tarde, o trabalho do filósofo é *necessariamente* filológico. Com efeito, a lógica e a crítica na experiência de Jean de la Croix atingem um “não ver”, para retomar Fénelon a propósito do autor de *La nuit obscure*: “Tudo o que os homens chamam de religião” é objeto de uma “renúncia que chega até ao sacrifício heróico”, tanto quanto “o é nosso pensamento normal”. O que é provado é uma “falta”<sup>11</sup>, forma que toma um Deus não sentido, “vazio” no qual se precipita toda plenitude. Se a experiência é não-ver, seu sinal não poderia ser o sentimento de um “universal” ou uma “significação ontológica”. Seu único sinal é um texto, aí está o “dado”, e é só a partir do dado que se passa ao inexprimível.<sup>12</sup>

O texto é o sinal de um acontecimento que ele não é capaz de dizer. Ele apenas diz que um acontecimento teve lugar, descreve o que foi feito desse acontecimento, como um sentido cristalizou nele, isto que Baruzi chama de “a técnica”, o “canto”, o “simbolismo”, isto que está entre o poema e a doutrina e não é nem só poema nem só doutrina.<sup>13</sup>

---

7 *L'intelligence mystique*, op. cit., pp. 60-61.

8 *Ibid.*, p. 57.

9 Saint Jean de la Croix, op. cit., p. XXIV.

10 Lacan, J. *Le Séminaire*, livro XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 70.

11 Saint Jean de la Croix, op. cit., prefácio da 2ª ed., p. VII.

12 *Ibid.*, p. XXVIII.

13 *Ibid.*, p. XXVI.

Os paralelos entre a reflexão de Jean Baruzi e as de Jean Orcibal são evidentes. Entretanto, nota-se uma diferença no texto de 1968: por duas vezes o trabalho do historiador é qualificado como “religioso” (pp. 255 e 260). O gesto “místico” de decisão, a purgação, que desemboca na transformação e na união, conduziriam à restauração de um objeto e de uma prática “religiosa”? Seria o peso da tradição universitária (das “ciências religiosas”) que conduziria, pagando o preço da coerência lógica, à manutenção de um significado equívoco? Teria sido a impossibilidade de deixar o gesto místico sem registro social ou ideológico que definiu um trabalho, uma prática, um itinerário?

É que a crítica textual, que constitui o modelo, a imagem, as decisões, as purgações e o não-ver, deve ser concebida como um modelo no sentido estrito. É uma posição teórica, que ao induzir a uma prática, conduz à constituição de um objeto e questiona as noções de *verdade*, *autor* e de *texto* com os quais trabalha.

Estabelecer e criticar o texto não é uma operação preparatória cujo objetivo seria o “estabelecimento” de um lugar sem lacunas. Não é a reconstituição *do* texto “original” ou “definitivo” (duas hipóteses sobre o texto que o constituem como perfeito), *do* texto que faria “autoridade”. O editor dos textos espirituais do século XVII constata que, em virtude do estado dos documentos transmitidos, não há *um* texto que garanta uma leitura. Michel de Certeau, com relação a Surin, testemunhou extensamente sobre isto.<sup>14</sup>

Nós não temos *um* texto, mas o resultado de uma escolha que se apóia em leituras e funde leituras. Mas a disseminação e heterogeneidade dos textos não são apenas desvantagens.

Primeiro, a multiplicidade e as variações textuais no espaço e no tempo permitem leituras novas, tomando-se o objeto da leitura como documento, não mais como uma experiência religiosa ou espiritual produzida por um “autor”, mas uma experiência multiplicada por leituras e escrituras. O trabalho em torno dos manuscritos e as edições das cartas de Surin colocou em cena grupos sociais que se “mantêm” através da rede de textos que eles construíram e que, inversamente, lhes serve de referência<sup>15</sup>. Se o espaço e a sociedade invadem o texto, desorganizam-no, multiplicam-no, o tempo tam-

---

14 Ver Surin, J.-J. *Guide spirituel pour la perfection*, ed. Michel de Certeau, Paris, Desclée de Brouwer, 1963; idem, *Correspondance*, mesmos editores, col. Bibliothèque européenne, 1966.

15 Sobre a história da carta do “jovem da carruagem”, ver Michel de Certeau, *La Fable mystique*, t. I, Paris, Gallimard, col. Tel, 2ª ed., 1987, cap. VII.

bém nele irrompe. O *cathéchisme spirituel*, de Surin<sup>16</sup>, traça uma história que vai dos anos 1650 à segunda metade do século XX, cada etapa deixando sua marca no texto. O trabalho crítico, mesmo refazendo a cadeia de estados sucessivos, não chegaria a um original, perdido no trabalho e nas interpretações dos leitores. O original, em muitos casos, não é senão o ponto de chegada ideal de uma volta atrás, referência inacessível que suscita continuamente uma possibilidade e uma necessidade de trabalho crítico.

Uma segunda forma de disseminação do texto merece ser levada em conta. Provém da própria natureza dos manuscritos assinados. O historiador pode ter a impressão de ter encontrado a origem que se subtraía de suas pesquisas, a marca da mão do autor. Ora, isto é uma ilusão: a assinatura não poderia ser o texto, ela não é que um seu estado. No caso em que se tenham conservado os rascunhos, nós não temos o texto, mas materiais preparatórios do texto; antes do texto, um conjunto de escritos, riscados, corrigidos, recusados, até mesmo organizações textuais diferentes. Mas, coloca-se, então, a questão do estatuto dessas produções não reconhecidas, porém não rechaçadas (elas foram escritas), que surgiram e depois ficaram no papel sob a forma de escritura barrada, destinada a não ser lida, como notou Daniel Sibony a propósito dos *kethibh* e dos *qerê* bíblicos.<sup>17</sup> Algumas dessas produções podem ter o estatuto de lapso. Em todo caso, trazer esses textos à luz impõe um outro tipo de leitura. Michel de Certeau não encontrou, com frequência, essa disseminação do texto na obra de Surin, que coloca outros problemas. Mas num autor como Fénelon, é possível medir a extraordinária fecundidade dessa nova forma de leitura que, partindo da crítica, engloba no seu projeto a leitura do recusado. Essa leitura, largamente praticada nos manuscritos de autores contemporâneos, coloca a questão do tempo e a insere no texto, quer se fale do ante-texto ou de gênese intercalada num tempo histórico. Aqui, ainda, a leitura aparece como uma reconstrução genética de um objeto, que é peça da interpretação.<sup>18</sup>

É possível estabelecer um paralelo entre a disseminação do texto e, em história, o conceito de acontecimento; entre os dados textuais e o que em história chamamos de “fontes”. Desde a abertura de *L'écriture de l'histoire*, Michel de Certeau lembra com insistência que, na prática histórica, na leitura do texto, nós não cessamos de esconder pelo “sentido”, a “alteridade desse estrangeiro”, desses “mortos que ainda assombram

---

16 Michel de Certeau preparou a edição crítica; a obra será publicada por Luce Giard.

17 Daniel Sibony, em *Analytiques*, nº 2, outubro 1978, p. 9.

18 *Leçons d'écriture. Ce que disent les manuscrits*. Hommage a Louis Hay, Paris, Minard, 1985, p. 285.

o presente”<sup>19</sup>. A crítica textual relegou a descoberta da “significação” e da “origem” para o final de um trabalho escriturário ou de uma pesquisa histórica. Entretanto, suas mais brilhantes conquistas, *Saint Jean de la Croix*, de Jean Baruzi, *Benoit de Canfield*, *Saint Jean de la Croix*, *Saint-Cyran*, de Jean Orcibal, mostraram a impossibilidade de no final se atingir a origem, com a exacerbação do trabalho crítico delineando um objeto, ele próprio exagerado com relação à aquisição eventual de sentido. Restava pensar e formular de maneira rigorosa o impossível êxito que constitui o fracasso constitutivo e fecundo da crítica textual, isto que “falta de realidade”, isto que pode, segundo Michel de Certeau, ser tratado por procedimentos científicos limitados.<sup>20</sup>

É que o projeto que pretende atingir o primitivo, por meio do texto, é por sua impossibilidade, interessante. Michel de Certeau analisou a impressionante pesquisa de Jean Orcibal, publicada em grossos volumes com o significativo título: *Les origines du jansénisme*: “Para Orcibal, o que deve ser procurado é uma experiência radical no seu estado primeiro, no texto mais primitivo. Mas, aqui ainda, ela se aliena estrangida pela linguagem contemporânea. A história de sua difusão será então a história de uma degradação progressiva. Mas, remontando sem cessar a corrente até as fontes mais primitivas, investigando nos sistemas históricos e lingüísticos a experiência que eles ocultam ao desenvolver-se, o historiador não capta a origem, mas apenas os estágios sucessivos de sua perda”.<sup>21</sup> Quanto aos documentos, por mais que os levemos próximo da montante, eles trazem a marca de uma presença que se retirou, nos descentram, puxam-nos para trás, mas por isso mesmo a história encontra-se “protegida”, como escreve Michel de Certeau, “por um distanciamento do seu objeto” (p.9).

Entretanto, qualquer que seja a dimensão da operação em busca da origem, o historiador confronta-se com “o retorno de um repelido”, com o que “se tornou impensável” (p.10). As lacunas, as aparentes incoerências do texto que o método crítico pensava reduzir graças à cronologia que mostrava “uma evolução lá onde uma visão global só via contradições”,<sup>22</sup> que brincava com o tempo, isto é, com a perda, até mesmo com a

---

19 Certeau, M. de. *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, col. Bibliothèque des Histoires, 3ª ed., 1984, p.8.

20 “(...) analisar a operação escriturária, e as brechas metodológicas (semióticas, psicanalíticas, etc.) que introduzem outras possibilidades teóricas e práticas no funcionamento ocidental da escritura” (*L'écriture de l'histoire*, p. 5).

21 *Ibid.*, pp. 30-31.

22 Orcibal, op. cit., p. 259.

decadência, contra o imprevisível, os refugos que o texto arrasta consigo ou as espécies de concreções que sua travessia por lugares e tempo lhe impuseram, tudo isso faz com que surjam no texto, ao mesmo tempo, vazios e possibilidades de leitura e de interpretação. À maneira da ausência, o texto sempre imperfeito e em construção, pode permitir ao discurso historiográfico encontrar o real, o passado como um morto, que ele continuamente faz recuar.

Os fatos textuais, essas “sentenças”, lê-se em *L'écriture de l'histoire* (p. 19), serão então os signos de uma verdade? Afirmá-lo seria adotar um modelo de interpretação do tipo “místico”, um “oculto”, um “fundo”, uma “essência”: por meio das lacunas do texto o sentido oculto se deixaria descobrir. Michel de Certeau reconheceu esse modelo recorrente de interpretação, em diferentes sentidos, em Bremond e em Van Genep (p. 32). Como no caso de outros modelos que ele estuda nessas páginas, a ideologia, que a cientificidade da pesquisa parecia eliminar, reaparece no próximo modo da atividade histórica (p. 40). Poder-se-ia procurar de outras maneiras uma verdade por detrás do texto, mesmo que apoiando-se apenas no que dele resiste ao discurso que ele elabora. Pensemos nas repetidas tentativas, até tautológicas, para descobrir pela aplicação de conceitos psicanalíticos o eu oculto ou o inconsciente do autor, tentativas que numa entrevista<sup>23</sup>, Michel de Certeau mostrou serem vãs, mostrou seu caráter de “pacotilha epistemológica”, e mesmo caráter “abominável” quando se trata de “julgar os sujeitos”.

De diferentes modos, a obra de Michel de Certeau nos ajuda a pensar essa manifestação do passado como alteridade no centro mesmo do texto. Eu gostaria de me deter em alguns pontos. Em suas interpretações aparece como essencial, particularmente em *L'écriture de l'histoire*, a “homologia estrutural” (p. 254) que se descobre entre este do qual fala a mística moderna e o objeto da operação historiográfica que nós efetuamos sobre o texto místico e sobre os autores espirituais modernos. Uma “origem” é visada, um “começo”, que não é *nada* ou que tem como papel ser apenas um limite, um não-lugar fundador (p. 107). Ponto cego de duas abordagens, essa relação necessária com o outro, com esse “zero” mítico, é o ponto de partida da escrita e origem da experiência. Está colocado, então, o acontecimento em torno do qual se organizam, ao mesmo tempo, os documentos da nossa operação e o que eles designam, realizando,

---

23 Embora se trate de uma entrevista e não de um texto escrito diretamente por Michel de Certeau, utilizo seus elementos, que são bastante esclarecedores em alguns pontos. Selecionado por Miville Cifali: “Entretien. Mystique et psychanalyse”, em *Le Bloc-notes de la psychanalyse* (Genebra), nº 4, 1984, pp. 156 e 161.

simultaneamente, a rejeição e a aceitação do estranho e do outro (p. 114). A historiografia traz à luz esse real e essa morte, que não cessam de dizer o texto místico e pelas quais ele está marcado e ferido. Um e outra sustentam-se reciprocamente por uma “relação do discurso com o que ele indica, perdendo-o” (p.116). Assim, não é um outro discurso que, oculto pelo discurso da ciência (ou da teologia), deveria “ser exumado das interpretações que o recobririam”(p. 253), como escreveu Michel de Certeau, no discurso da possuída. Não há nada “por trás” do texto mas, proibido *pelo* texto, *no* texto, retorna o que os homens do século XVII chamavam de “não sei que”, o “estranho”, o “horrível”, o que suscita a “perturbação”, para retomar categorias aproximativas, nem filosóficas, nem teológicas, pelas quais eles tentavam aproximá-lo. Essa “outra coisa” (p. 255), que o trabalho do historiador produz, apresenta no texto, não é dada, um “fundamento inicial” que poderíamos atingir. Essa seria a posição de todos aqueles que Michel de Certeau enumerou para fazer convergir sobre a interpretação de Romain Rolland os traços essenciais de suas interpretações da mística (Romain Rolland, Bergson, Baruzi, vinte outros)<sup>24</sup>. Qualquer que seja a qualidade de sua intuição, o rigor de sua reflexão e de seu método, eles se referem a uma “fonte subterrânea”, a algo infinito ou oceânico, ao “religioso”, até mesmo no gesto com que apartam com vigor a mística das religiões, fazendo o inverso, o alhures ou o “anti”.

A essa posição, perceptível até mesmo entre os mais rigorosos partidários da crítica textual, Michel de Certeau opõe a de Freud, à qual ele se refere com frequência<sup>25</sup>. Num sentido, referir-se a Freud é também retomar a questão da “origem”, sobre a qual já insistimos, mas de uma outra maneira. Não se trata mais de um dado, mas de uma produção, não mais uma fonte, mas um processo de separação e diferenciação, experiência primitiva de um começo, de uma “divisão constitutiva do eu”.<sup>26</sup> Em um texto que me parece ter um estatuto bastante particular (guardadas as proporções, ele se aproxima dos prefácios de Baruzi em *Saint Jean de la Croix* e do texto de Jean Orcibal de 1968)<sup>27</sup>, Michel de Certeau retorna a Freud e ao que ele chama de “a condição de uma ciência do sujeito”. Em *Encyclopaedia universalis*, ele opôs o ponto de vista místico de Romain

---

24 “Mystique”, in *Encyclopaedia universalis*, op. cit.

25 Ibid. e *L'écriture de l'histoire*, cap. VIII e IX, notadamente; *Histoire e Psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, col. Folio, 1987, cap. V-VIII.

26 “Mystique”, op. cit., p. 522.

27 “Entretien”, op. cit., p. 145.

Rolland ao ponto de vista científico reivindicado pelos *místicos* numa outra conjuntura histórica: a mística como uma “ciência própria”, uma “ciência que articula nos saberes de um tempo o que lhes escapa”, uma “ciência que quer ser uma maneira de falar” – essas são algumas expressões da entrevista de 1983 (pp. 136, 138 e 140) –, o que ele definiu como uma alteração dos discursos para torná-los “fábulas” (p. 141). Deve-se analisar essa reivindicação para que se dissipe a tentação de explicar o discurso místico por uma outra cientificidade. Então, as análises dos últimos capítulos de *L'écriture de l'histoire* se nos impõem: o que Freud faz da história é para nós um indicativo (nunca um exemplo) da alteração de uma ciência, que não renuncia a ser ciência naquilo que a permeia, a relação com o outro.

O texto místico, analisado por procedimentos científicos que pretendem ir até o limite de suas possibilidades sem nunca *ceder* na sua tecnicidade e na sua pretensão, justificada, à cientificidade, crítica textual, ciência dos textos, genética textual, não nos conduz ao lugar de origem, ao atrás de si mesmo, mas ao ponto em que ele cede, em que se revela como lacunar, falando desse caráter lacunar, e nos constrangendo a colocar ainda uma vez, a partir de outros trabalhos e de outros fracassos, a questão que foi outrora a da possuída e a da mística, e que foi formulada em *L'écriture de l'histoire* (p. 265): “Quem está aí?”. O caráter necessariamente in-completo, in-acabado, im-perfeito do texto, porque despedaçado pelo impossível, pelo impensável, pela morte, é a característica da obra de Michel de Certeau, mas é isto que abre um espaço para nosso trabalho e para o desejo inscrito nas nossas leituras.