



Clarissa Paranhos de Araújo Ribeiro

**Pensar a história como experiência de alteridade
Psicanálise e história na obra de Michel de Certeau**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura, do Departamento de História do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Eduardo Wright Cardoso

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2021



Clarissa Paranhos de Araújo Ribeiro

**Pensar a história como experiência de alteridade
Psicanálise e história na obra de Michel de Certeau**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura, do Departamento de História do Centro de Tecnologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Prof. Eduardo Wright Cardoso

Orientador

Departamento de História – PUC-Rio

Prof. Temístocles Cezar

Departamento de História – UFRGS

Prof. Henrique Estrada Rodrigues

Departamento de História – PUC-Rio

Clarissa Paranhos de Araújo Ribeiro

A autora graduou-se em História na Université Paris IV - Sorbonne em 2013 e concluiu um Master, pela mesma universidade, no ano de 2016.

Ficha catalográfica

Ribeiro, Clarissa Paranhos de Araújo

Pensar a história como experiência de alteridade : psicanálise e história na obra de Michel de Certeau / Clarissa Paranhos de Araújo Ribeiro ; orientador: Eduardo Wright Cardoso. – 2020.

94 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2020.

Inclui bibliografia

1. História - Teses. 2. História Social da Cultura - Teses. 3. de Certeau, Michel. 4. Freud, Sigmund. 5. Psicanálise. 6. História. 7. Ficção teórica. I. Cardoso, Eduardo Wright. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. III. Título.

CDD: 900

Para meu querido pai

Agradecimentos

Gostaria de agradecer

Ao CNPQ, pela bolsa concedida durante os dois anos de pesquisa.

Ao Departamento de História da PUC - Rio, pelo rico ambiente intelectual e pelo apoio institucional e administrativo.

A meu orientador Eduardo Wright, pela leitura atenta e generosa, pelos comentários sempre certos e efetivos, pela dedicação e respeito na orientação.

Aos membros da banca de qualificação, Temístocles Cezar e Henrique Estrada, pelos ricos comentários, começos de novas ideias.

Ao professor Luiz Costa Lima, por me ter feito enxergar o valor da vida intelectual.

À minha mãe, pelo carinho, encorajamento incondicional e inspiração.

À tia Leda, pelas afetuosas conversas psicanalíticas.

À Claudia, pela escuta.

À Cla Mattos, por me ajudar a abrir caminhos no vasto campo do conhecimento.

Ao Breno, por ser meus dias e minhas noites.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Resumo

Ribeiro, Clarissa Paranhos de Araújo; Wright, Eduardo Cardoso (Orientador). **Pensar a história como experiência de alteridade. Psicanálise e história na obra de Michel de Certeau.** Rio de Janeiro, 2021. 94p. Dissertação de Mestrado - Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Esta dissertação debruça-se sobre a obra teórica do historiador francês Michel de Certeau (1925 - 1986), interessando-se particularmente pela maneira como o autor articula a psicanálise à pesquisa e ao discurso da história. O argumento consiste em evidenciar aquilo que as afirmações de Certeau acerca da natureza da linguagem devem à teoria psicanalítica, notadamente à obra de Freud revisitada pelo psicanalista francês Jacques Lacan. Assumir tal abordagem do fenômeno da linguagem permite a Certeau questionar a relação do texto historiográfico com a realidade, assim como atrelar à sua reflexão teórica uma concepção de historicidade inspirada pelo tempo freudiano. Ressalta-se também o enraizamento na teoria psicanalítica da renitente crítica do autor quanto à incidência impensada da Instituição no discurso histórico, mas também no próprio discurso psicanalítico. Suas preocupações epistemológicas e éticas unem-se no conceito de “ficção teórica”, pensado junto a Freud.

Palavras-chave

de Certeau, Michel; Freud, Sigmund; psicanálise; história; ficção teórica

Abstract

Ribeiro, Clarissa Paranhos de Araújo; Wright, Eduardo Cardoso (Advisor). **Thinking History as an Ongoing Alteration: Psychoanalysis and History in the Work of Michel de Certeau.** Rio de Janeiro, 2021. 94p. Dissertação de Mestrado - Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

This dissertation studies the theoretical approach of history proposed by the French historian Michel de Certeau (1925 - 1986), focusing on the way the author introduces some psychoanalytic concepts in his argument. The most important between the concepts chosen is the approach of language developed within the reading of Freud by the French psychoanalyst Jaques Lacan, which allows the historian to question the supposed ties attaching history's methods and discourse to a certain conception of reality. This leads Michel de Certeau to a reflection on the incidence of a sort of freudian time in the act of writing history. On the basis of this development is Certeau's critics of the role played by institutions in the construction of knowledge and identity, for which elaboration he also convokes psychoanalysis. Certeau's epistemic and ethical concerns are assembled in the concept of "theoretical fiction", brought up by a long length study of Freud's work.

Keywords

de Certeau, Michel; Freud, Sigmund; psychoanalysis; history; theoretical fiction;

Sumário

1. Introdução. Epistemologia da tensão	09
2. A alteridade e suas formas	20
2.1 A psicanálise e o compasso da história	20
2.2 Alteridade e identidade	33
3. No limite da alteridade	51
3.1 A operação historiográfica, da invenção à função	55
3.2 O retorno à ficção	64
3.3 Demorar-se no inesperado	74
4. Conclusão. Maneiras de escapar	85
5. Bibliografia	90

1

Introdução

epistemologia da tensão

Paredes mansas, as tais paredes em alvura-pérola; por entre elas, os sons, as figuras e o tempo, tudo num deslizar suave, sem densidade. Eu, em pessoa de coisíssima nenhuma, cumpria as tardes de hospital num vaguear inocente. Mesmo assim, aconteceu saltar-me ao caminho o meu nome. Saltou-me poucas vezes, é certo, três ou quatro se tanto, mas era um nome que andava a monte repetido e desfigurado nos ficheiros da terapia da fala.

um nome a acenar-me a acenar-me

José José José

numa espécie de provocação à distância José que nome tão feio considerava eu.¹

A quem não sabia como desatar o nó de um raciocínio, parece que Michel de Certeau aconselhava voltar-se para outra coisa, sem procurar ali resposta alguma (DOSSE, 2002). Ela viria, assim. Devo admitir que não segui esse conselho. A epígrafe acima, longe de ser a resposta vinda de onde menos se esperava, é uma abertura cuidadosamente procurada por entre leituras passadas.

A epígrafe foi retirada do relato autobiográfico de autoria do escritor português José Cardoso Pires. *De Profundis, Valsa Lenta*, é a história da perda de uma identidade: um dia, tomando café da manhã, o escritor esqueceu-se do nome de sua esposa, logo penteava os cabelos com uma escova de dentes e só reencontrava o seu nome próprio, como nos conta acima, “aos saltos”, caminhando a esmo pelos corredores do hospital. Que pensasse ser “feio” aquele nome então alheio, talvez isso fosse um dos poucos vínculos que o mantinham ligado ao viver compartilhado e que lhe permitiriam regressar.

Cardoso Pires sofria de um coágulo no cérebro, mas não são as modificações fisiológicas que lhe permitem explicar a perda e a reconquista dos “sons”, das “figuras” e do “tempo”. O escritor começa por nos contar o esquecimento de um nome; a volta a si acontece ao perceber as gargalhadas de seus colegas de quarto.

¹ CARDOSO PIRES, J. *De Profundis, Valsa Lenta*, Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2015, p. 44

Ele descreve seu retorno: “Dum momento para o outro, o sentido da presença. E tudo concreto, tudo vivo” (CARDOSO PIRES, 2015, p. 49). Se a causa de seu mal é material, física, o mal em si consiste no afrouxamento do laço que atava o escritor à linguagem e o fazia comungar com outros da presença que esta garante.

Por isso a experiência do escritor português me parece ilustrar o seguinte argumento: é o circuito da linguagem que organiza as relações sociais e articula o que se chama “realidade” e “identidade”. Perdendo-se o acesso à linguagem, perde-se isso tudo, enquanto aquilo que se oferece à percepção se guarda na opacidade que envolve o próprio sujeito.

A definição acima apenas introduz o problema de forma imprecisa. Ela ajuda, contudo, a localizar o ponto nodal da argumentação de Certeau acerca da articulação entre história e psicanálise, apontado pelo autor ainda em 1969.² No debate publicado sob o título *História e estrutura*, ele afirma: “A psicanálise é primeiramente heurística. É uma interpretação que saca problemas novos em todo o campo da linguagem” (CERTEAU, 2016d, p. 235).³ A “sacada” psicanalítica provocará em Certeau uma longa e rica reflexão acerca do laço entre linguagem e realidade compartilhada.

É pensando junto com a psicanálise que, à diferença de Cardoso Pires, o autor francês situará a fresta que separa a significação de seu reverso opaco no interior da linguagem, não fora dela. Ele escreve em uma de suas últimas obras, *A invenção do cotidiano*:

O que não pode se dizer – uma impossível adequação entre a presença e o signo – é o postulado de um trabalho sempre em recomeço que tem por princípio um não-lugar da identidade e um sacrifício da coisa. (idem, 1990. p. 282)⁴

Com a leitura da citação, o descompasso entre o entendimento de Cardoso Pires e o de Certeau ganha alguma clareza. Se para o escritor português o domínio da linguagem é “presença” e a ausência de significação está fora dela, para

² Esta é a data do debate com Pierre Nora e Raul Girardet, organizado pelo Centre des intellectuels catholiques, em Paris. (GIARD, 2016, p. 54)

³ “La psychanalyse est d’abord heuristique. C’est une interprétation qui fait sortir des problèmes neufs dans tout le champ du langage (...)”. Todas as traduções de textos consultados em francês são minhas. Cf. na bibliografia as referências bibliográficas versões em português disponíveis.

⁴ “Ce qui ne peut se dire – une impossible adéquation entre la présence et le signe – est le postulat du travail toujours recommençant qui a pour principe un non-lieu de l’identité et un sacrifice de la chose.”

Certeau a linguagem⁵ só poderia ser “presença” se se pudesse postular uma “adequação entre a presença e o signo”. Ora, isso lhe parece “impossível”. A opacidade que revestiu de uma vez o mundo e a identidade de Cardoso Pires estaria sempre ali, no bojo mesmo da linguagem. Do mesmo mal padecem toda organização social e toda identidade. Mas, ainda que essa opacidade se situe no interior da significação, tal condição não torna impossível a simbolização e a comunicação. Inversamente, “aquilo que não se pode dizer” (e que só se deixa definir pelo negativo – o “não-lugar da identidade”, “o sacrifício da coisa”) é o impulso primeiro do trabalho da linguagem, seu avesso inevitável e necessário.

O presente trabalho explora as consequências epistemológicas e estéticas provocadas pela adesão de Certeau a tal concepção da linguagem e do saber. Pode-se dizer, para começar, que Michel de Certeau foi um historiador incomum. Dedicou-se à pesquisa nos arquivos do princípio ao fim de sua carreira, escreveu obras fundamentais para a historiografia da cristandade moderna e sempre participou do debate propriamente historiográfico. Mas não dedicou-se apenas às demandas de seu ofício. Certeau também foi membro da Escola Freudiana de Paris (1964 - 1980) desde sua fundação até sua dissolução por Jacques Lacan, estando sempre aberto ao questionamento da epistemologia das ciências humanas pelo estruturalismo e suas variantes. Atravessado pelo debate acerca dos limites da linguagem, Certeau propôs uma epistemologia particular para o “fazer historiográfico” e para as ciências humanas em geral.

A reflexão do autor é marcada por uma preocupação com o que lhe parece um “abuso” de saber das ciências humanas. “Abuso” como definido pela língua portuguesa, isto é, um excesso e uma injustiça: abuso do que se pretende conhecer, em um esforço de compreensão entendido como dominação e ultrapassagem do objeto. Mas, por um abuso que o falso-cognato permite, podemos aproximar “abusar” do verbo francês “abuser”, que significa “iludir”. O sentido da expressão “abuso de saber” pela qual sintetizo a ideia de Certeau fica assim completo: o abuso de saber sobre o outro é também uma ilusão, um *leurre*.

⁵ No trecho citado, Certeau não discute a linguagem em geral. Ele pensa sobre a escrita. Me permito ainda assim assimilá-las, uma vez que a maneira como Certeau pensa a escrita e seus limites ecoa a discussão generalizada sobre os limites da linguagem e confere à escrita aquilo que, no campo da psicanálise, por exemplo, recai sobre a linguagem em geral. Veremos com mais vagar como se dá a relação entre escrita e linguagem na discussão que se segue.

A tematização da impossibilidade de se compreender a alteridade – e da ilusão de compreendê-la – é constante na obra de Certeau. Ela dá ensejo à invenção da categoria “heterologia”, sob a qual o autor reúne diferentes áreas do conhecimento cujo ponto comum é o procedimento de produzir um saber acerca de algo posto como objeto a ser decifrado pelo sujeito que conhece. Os impasses dessa relação com a alteridade chamam a atenção de Certeau, que desdobra os efeitos do encontro equívoco com o outro em uma leitura crítica da modernidade.

É aí que se situa sua reflexão acerca do fazer historiográfico, heterologia privilegiada por um historiador de ofício, dedicado a repensar os pressupostos epistemológicos particulares à sua disciplina. A expressão “fazer historiográfico”, cunhada pelo autor, evidencia a articulação de sua teoria da história às condições de produção desse conhecimento. Três determinações o limitam: os acordos tácitos e explícitos encarnados pela instituição, os procedimentos específicos à montagem e verificação das hipóteses históricas, a forma de escrita que molda o resultado da investigação.

A “escrita”, quando circunscrita e singularizada pelo enquadramento de uma teoria da história, é apenas a etapa final de um processo. Já a “escrita”, isolada como uma “unidade” (idem, *ibidem*, p. 198), é um enquadramento utilizado por Certeau para evidenciar a condição do homem ocidental moderno e a estrutura social que a sustenta. Trata-se de uma atividade concreta, escrever em uma página branca (idem, 1990, p. 199), mas elevada à altura de uma constante que se repete em variadas formas de “racionalidade política, econômica ou científica”, como escreve Certeau em um trecho de *A invenção* (idem, *ibidem*, p. XLVII). Seu oposto complementar é a “oralidade”. Supor uma interação entre as unidades assim discernidas ajuda Certeau a pensar “configurações históricas sucessivas e imbricadas” em que os atributos de ambas as unidades e a relação que estabelecem entre si podem mudar. Isso impede que elas sejam “elevadas ao status de categorias” (idem, *ibidem*, p. 198), mas sugere que cada momento histórico individualizado pode ser pensado com o auxílio da identificação de tais unidades e de sua interação.

No caso da modernidade, a prática da escrita prescreve um jeito de se conceber e se utilizar a linguagem, reduzindo à marginalidade seu outro modo de manifestação e de elaboração simbólica – a “oralidade”. Ora, o desenvolvimento moderno da disciplina histórica se inscreve no caminho aberto pela conquista

“escriturária” sobre a alteridade, a tal ponto que a escrita particular à história carrega o peso dessa herança e a perpetua.

Certeau considera, contudo, que a oralidade retorna na escrita, sob a forma de uma limitação que invalida sua pretensão totalizante. É uma ausência que se faz sentir. Assim como a escrita, a oralidade é uma unidade cujas expressões na “sociedade escriturária” são pensadas por Certeau por meio dos estudos da linguística e pela retórica, mas com o fito de estender sua efetividade a toda prática que se deixe assimilar à lógica particular da oralidade. A contraposição da oralidade à escrita dá forma a um modelo aplicado por Certeau aos mais diversos problemas da modernidade, sempre procurando captar as vibrações da voz tornada inaudível em uma sociedade traçada pelo regime da escrita. Em *A invenção do cotidiano*, obra de 1980 em que o autor se dedica a pensar a inventividade dos consumidores face às determinações da ordem cultural e política – ou ainda a expressão da “oralidade” dentro da coerência imposta pela “escrita” – ele escreve:

Eu procuro ouvir esses frágeis efeitos de corpos na língua, vozes múltiplas, afastadas pela triunfante conquista da economia que, desde a “modernidade” (séculos XVII e XVIII) se titularizou sob o nome de escrita. Meu tema⁶, é a oralidade, mas modificada por três ou quatro séculos de trabalho ocidental. (...) Essas vozes se fazem ouvir apenas no interior dos sistemas escriturários onde elas retornam. Elas circulam, dançarinas e passantes, no campo do outro.⁷ (idem, *ibidem*, p. 195 - 196)

É nisso que Certeau se aproxima de Freud, dedicando-lhe estudos anteriores, concomitantes e posteriores⁸ a *A Invenção do cotidiano*, todos compartilhando um

⁶ O autor escolhe a palavra “sujet”, que significa tema, assunto, mas também “sujeito”. Uma tentativa de não cair na dicotomia entre sujeito e objeto, um aspecto do modo de produção de saber criticado por Certeau.

⁷ “Je cherche à entendre ces fragiles effets de corps dans la langue, voix multiples, mises à distance par la triomphale *conquista* de l'économie qui, depuis la 'modernité' (XVIIe et XVIIIe siècles), s'est titularisée sous le nom d'écriture. Mon sujet, c'est l'oralité, mais changée par trois ou quatre siècles de travail occidental. (...) Ces voix ne se font plus entendre qu'à l'intérieur des systèmes scripturaires où elles reviennent. Elles circulent, danseuses et passantes, dans le champ de l'autre.”

⁸ O ensaio “O que Freud faz da história” parece inaugurar sua escrita sobre Freud, sendo publicado ainda em 1970 nos *Annales*. Certeau lhe dá por companhia, na quarta parte de *A Escrita da história*, o ensaio “A ficção da história - A escrita de ‘Moisés e monoteísmo’”, publicado em 1975. Os três ensaios recolhidos por Luce Giard na coletânea *História e psicanálise. Entre ciência e ficção*, foram escritos entre 1977 e 1983: a feitura de “História, ciência e ficção” se estende de 1977 a 1983; o ensaio “Psicanálise e história” data de 1978; “O ‘romance’ psicanalítico” foi divulgado em 1981. Deve-se lembrar também das páginas dedicadas a Freud, posto como referência conceitual, em *A*

mesmo questionamento. Com efeito, nosso autor considera que o criador da psicanálise não somente identificou a tensão entre escrita e oralidade própria da modernidade, como soube dar forma a essa tensão no bojo de (parte de) sua escrita. Seria uma prática da escrita que acolhe os efeitos da alteridade, sem encobri-los ou negá-los. Certeau faz de seu Freud um historiador singular: ainda que alheio aos procedimentos de uma disciplina que não é a sua, é capaz de propor uma estética que responda aos desafios epistemológicos dessa heterologia. É como se Freud ouvisse os apelos de Michelet, tantas vezes ecoados por Certeau, e respondesse: em vez de se lamentar ou encerrar em uma compreensão o que já foi, façamos da escrita uma relação com o ausente.

Considerando a escrita, junto com Freud, como um modo de relação com o outro, Certeau tira todas as consequências de sua função epistemológica. Essa escrita coloca em cena as balizas que determinam a extensão do conhecimento, a irredutibilidade do objeto ao olhar do sujeito que analisa, as modificações que o objeto provoca nesse sujeito. Daí sua função epistemológica: a tentativa de registrar um conhecimento “adquirido” na escrita, se esta se deixasse levar pelo exercício freudiano, seria a ocasião de uma alteração do lugar do sujeito do saber e da própria concepção do que seja o saber.

No caso do fazer historiográfico, o trabalho dessa escrita daria expressão a uma limitação já situada por Certeau nos procedimentos de pesquisa. O historiador concebe que a pesquisa histórica consiste no confronto de modelos conceituais com o material classificado como pertencente ao passado. A operação revelaria que toda compreensão tem parte com as possibilidades presentes de conhecimento, enquanto o passado como tal só se mostra como ausência: ele é aquilo que escapou à explicação, desarticulou a demonstração. Dando conta dos efeitos da virada metodológica trazida pelo estruturalismo, mas distanciando-se dela no que concerne à amplitude da explicação fabricada por esse método, Certeau escreve em *História e mística*:

esse “modelo” operatório permite produzir uma diferença (i. e. fazer história), (...) não dá a realidade do passado: ele é em vez disso o instrumento presente de um distanciamento e o procedimento graças ao qual torna-se possível sustentar um discurso sobre o ausente. Dito de outro modo, a historiografia apela necessariamente a um utensílio conceitual cujo funcionamento tornou-se preciso com as práticas

Invenção do cotidiano. Cf. (GIARD, 2016, p. 48 - 52), (CERTEAU, 1975, p. 339 - 419), (CERTEAU, 1990, p. 15 - 19 etc)

analíticas de tipo “estruturalista”; por outro lado, ela remete à ausência do que ela re-presenta.⁹ (idem, 1973, p. 157)

O texto é contemporâneo à publicação de seus ensaios teóricos mais conhecidos, *Fazer história* (1970/1975) e *A Operação historiográfica* (1974/1975). Ele nos fornece, em meio a elaborações preciosas, algumas indicações bibliográficas esclarecedoras. Ao fim do trecho citado, por exemplo, Certeau dá ao leitor dois caminhos por onde seguir: o livro de Jean Viet, dedicado exclusivamente à análise do estruturalismo como método (VIET, 1965); a obra do filósofo François Wahl, que atrela ao estruturalismo questões acerca da possibilidade de significação da linguagem. Para o filósofo, o estruturalismo faz

cair toda uma série de “evidências”: seja a da anterioridade do que deve ser dito com relação ao que se diz, em cujo lugar topariamos com “o impensável” de um surgimento da letra em um eclipse do sentido; seja a da posição, no presente e no centro, de um suporte de todo discurso, em cujo lugar teríamos que aprender a pensar como intrínseco ao significante o escamoteio de todo centro e o constante recuo da origem; seja a da autonomia derradeira do sujeito que fala face às línguas que utiliza, em cujo lugar descobriríamos os efeitos constitutivos do significante e o fato de que quicá nele resida o mais irredutível de cada “sujeito”.¹⁰ (WAHL, 1968, p. 11)

O trecho remete o leitor a um conjunto de elaborações que ecoam no restante do presente trabalho, e que por hora deixarei falarem por si. O importante é atentar-se para o questionamento da “evidência” como fundamento do conhecimento, substituindo-a pelo trabalho sobre a linguagem e pela revelação de pontos cegos do exercício de significação do sujeito do saber, do descolamento do significante e do significado, da autonomia do primeiro com relação ao segundo.

A relação estabelecida por Certeau entre “escrita conquistadora” e “oralidade sub-reptícia” se inscreve neste questionamento da linguagem pelas capacidades

⁹ “ce ‘modèle’ opératoire permet de produire une différence (i. e. de faire de l’histoire), il ne donne pas la réalité du passé: il est bien plutôt l’instrument présent d’une distanciation et le procédé grâce auquel il devient possible de tenir un discours sur l’absent. Autrement dit, l’historiographie fait nécessairement appel à un outil conceptuel dont le fonctionnement s’est précisé avec les pratiques analytiques de type ‘structuraliste’; d’autre part, elle renvoie à l’absence de ce qu’elle re-présente.”

¹⁰ “Car à remettre en cause le parallélisme des deux étages du signe, on serait bien vite amené (...) à faire basculer toute une série d’‘évidences’: soit l’antériorité de ce qui est à dire sur ce qui se dit, en place de quoi nous rencontrerions ‘l’impensable’ d’un surgissement de la lettre dans une éclipse du sens; soit la position, au présent et au centre, d’un support de tout discours, en place de quoi nous devrions apprendre à penser comme intrinsèque au signifiant la dérobade de tout centre et le recul constant de l’origine; soit l’autonomie dernière du sujet qui parle au regard des langues dont il use, en place de quoi nous découvririons les effets constituants du signifiant et que c’est peut-être en lui que réside le plus irreductible de chaque ‘sujet’.”

derivativas do significante, pois é o próprio regime da evidência da história, procurado e sustentado pela “escrita conquistadora”, que se vê desmontado pelas alterações da oralidade que, como veremos, pode ser assimilada ao trabalho do significante. Isto se nota ainda na etapa de pesquisa: o enquadramento ambicionado pela montagem de um modelo participa da lógica da “escrita”, enquanto a ausência de significação em que Certeau situa o passado seria da ordem da “oralidade”. Quanto à escrita da história em si, contentemo-nos agora em lembrar que esta reproduz a tentativa de marginalizar a alteridade, silenciar a voz, oferecer uma compreensão sem falhas.

Já a escrita de Freud, movida por sua relação com o ausente, mostra por artifícios do significante a marca da voz inaudível, fazendo jus ao vazio de significação que a linguagem contém em si e à ausência que se dá como passado na pesquisa histórica.

Assim, o presente trabalho quer explorar a escrita freudiana pensada por Certeau, compreendendo-a sob o nome “epistemologia da tensão”¹¹. O próprio autor escolheu os termos freudianos “ficção teórica” ou “ficção científica” para designar sua teoria. Levando isso em conta, ainda considero justificada a promoção de um outro nome, por duas razões: 1. penso ser necessário mostrar de saída a ficção conceituada por Certeau como uma epistemologia particular, o que o autor afirma diversas vezes; 2. o presente trabalho pretende explicitar parte dos fundamentos conceituais dessa epistemologia, fazendo notar o denso estofo teórico que sustenta a ficção certeuniana, dando a ver como põe em jogo um discurso acerca do conhecimento.

Posicionando minha contribuição aos estudos certeunianos, distingo-a de três possibilidades de leitura¹²: 1. uma, defendida por Diana Napoli, que enxerga na escrita freudiana pensada por Certeau um salto para fora da epistemologia, uma teatralização da impossibilidade absoluta do conhecimento¹³; 2. outra, avançada

¹¹ O termo não é original. Ele é sugerido pelo autor e constantemente retomado e trabalhado em estudos certeunianos.

¹² Restrinjo-me aos dois autores brasileiros que dedicaram-se recentemente ao estudo de Michel de Certeau, assim como a um trabalho diretamente vinculado à minha pesquisa.

¹³ NAPOLI, D. “Michel de Certeau: la historia o la teatralización de la identidad”, In: *Historia y Grafía, Universidad Iberoamericana*, ano 20, n. 40m janeiro-junho 2013, p. 103 - 132 A autora escreve: comentando “O que Freud faz da história”: “Sí, insistimos una vez más, el análisis del acto historiográfico sale del ámbito epistemológico. Ante todo porque el funcionamiento de una ciencia no es su causa sino su sentido; segundo, porque en el origen del acto historiográfico Certeau lee una necesidad que no sabría

pela dissertação de João Ohara, que identifica uma relação de exclusão entre o questionamento epistemológico em torno da linguagem e o modo como a narrativa do historiador pode se apresentar e ser lida, postulando que a dimensão ética (isto é, a inscrição política da narrativa histórica) deve ser apartada da epistemológica;¹⁴ 3. afastando-me ainda da abordagem de Robson Freitas,¹⁵ que opta (como Ohara) por indicar a relação entre a obra de Michel de Certeau e a de Paul Ricoeur, o que acaba por dar destaque à tematização da narrativa historiográfica como uma simbolização da morte que abre caminho à produção de identidades sociais.

Diferentemente das três posições, o presente trabalho defende que Certeau não somente propõe uma epistemologia, mas que esta sugere uma outra participação da história na sociedade ao elaborar uma estética capaz de colocar em movimento a partilha do saber que estrutura as relações sociais.

Resta dar uma palavra sobre os procedimentos de que lanço mão em meu estudo. Movido por uma inteligência despertada desde a infância e por uma curiosidade insaciável, Certeau não gosta de “repetir lições” (idem, 2016f, p. 280). Leitor atento e inventivo, escritor propositivo e exigente, ele avança em suas ideias pelo diálogo constante que dá ritmo a seus textos, mas assume sempre o risco da autoria e fala em nome próprio. É um modo de ler vizinho àquele pensado por Certeau em *A invenção* (idem, 1990, p. 239 - 275), pois compartilha com este a força de uma recomposição pessoal e errática do texto lido, mas sem perder o rigor particular à produção de saber no momento de vertê-la em escrita.

satisfacerse sino investigando del lado de la ciencia y de los mecanismos que rigen la organización del saber científico: se trata de un deseo de disfrutar del ‘privilegio de ser hijo’ - o, dicho de otra forma, de asegurar una existencia. Y como la ciencia no es de ninguna forma suficiente para esto, es necesario franquear las reglas de la disciplina. Frente a esta necesidad, el acto que precede a la ciencia no es sino una ‘adivinación’ arriesgada y privada de toda garantía de éxito.” (p. 27 - 28)

¹⁴ OHARA, J. *A história como heterologia: da concepção de história de Michel de Certeau*, Dissertação (Mestrado em História social), UEL, sob a orientação de André Luiz Joanelho, 2013. O autor escreve: “Michel de Certeau, a partir da construção de uma tensão interna à sua obra entre escrita e leitura da história, permite escapar aos debates infundáveis sobre a linguagem: o historiador *propõe* um sentido e uma representação da realidade, e o leitor - principalmente o não-autorizado - *faz*, a partir desse reservatório de signos, o seu próprio sentido narrativo a partir do *contrato do pacto tácito*, a partir do qual se presume que o historiador está socialmente incunbido de tratar do passado. E perceber que, independentemente das elucubrações epistemológicas, esse contrato ainda funciona socialmente, auxiliarnos-á a deslocar a discussão para além da epistemologia: trata-se de pensar a dimensão ética do fazer historiográfico.” (p. 47)

¹⁵FREITAS, R, *Estratégias do tempo e discurso narrativo: relações entre história e psicanálise em Michel de Certeau*, Dissertação (Mestrado em História), Departamento de história, UFMG, sob a direção de Douglas Attila Marcelino; Cf. cap. 2

A isto acrescenta-se a vivacidade das discussões teóricas tanto na Paris em que vivia, como na Califórnia que o acolheu. Não era preciso se explicar muito para ser entendido. Daí o aspecto alusivo de suas remissões a outros autores, mesmo a Freud.

Já a escrita permitida por um mestrado tem quase sempre (e este é o caso aqui) um caráter analítico: desmonta-se os textos de um autor ou de um conjunto de autores escolhidos para reformulá-los em uma leitura. A intenção é dupla: colocar um tijolo na casa do saber que se quer ver efetiva e viva, aventurar-se em um trabalho autoral, em alguma medida, mas sobretudo formador. Por conta desse caráter formador, busca-se, de um lado, mais compreender uma ideia do que propor ideias novas; de outro, mais se fazer sujeito do saber do que colocar esse lugar em questão. Claro, esse tipo de texto se investe no formato da “escrita conquistadora”: tomando as palavras de Certeau, ele reúne “conhecimentos ou ideias [que] se empilham em um lugar de onde o saber deveria sempre falar”¹⁶ (idem, 2016e, p. 243). Longe de pretender ser a porta-voz de um saber perene, penso ainda assim ser necessário ter bases sólidas para permitir-se “fazer outra coisa com o texto que torna [a escrita] possível” (idem, *ibidem*). Daí a escolha metodológica que enquadra este trabalho. Meu texto ancora-se em uma leitura intra e intertextual da obra de Certeau.

Intratextual pois explora as relações entre a elaboração certeuniana e o debate que lhe é contemporâneo, tentando iluminar a maneira como Certeau se apropria dos termos e conceitos em jogo. Tomo seus diálogos com outros autores como indicações de caminhos de leitura que poderão levar de volta ao texto do autor, agora visto sob outro ângulo. Atenho-me apenas ao papel da psicanálise lacaniana em sua obra, cometendo sem dúvida um excesso: as metáforas de Certeau serão estabilizadas, postas em uma relação direta e unívoca com alguns conceitos psicanalíticos, o que reduz o campo da argumentação do autor, sempre agitado pela polissemia. Contudo, estimo que uma contribuição dessa natureza ajuda a mapear a constelação conceitual que guia a escrita de Certeau.

Intertextual pois os textos de Certeau são, em sua maioria, pequenos ensaios que dialogam uns com os outros. Muitas vezes, uma formulação metafórica demais – para quem quer encontrar o conceito que subjaz ali –, ganha consistência

¹⁶ “des connaissances ou des idées [qui] s’empilent dans un lieu d’où le savoir serait censé toujours parler”

ao ser posta em contato com uma outra, vinda de outro texto. Além disso, Certeau vai desenrolando seu pensamento à medida que encontra ocasiões de compartilhá-lo, seja em publicações, seja em debates e comunicações. Há autores em que se nota, seguindo-se esse fio de pensamento, uma evolução polêmica: um argumento precoce se vê negado por uma elaboração posterior. Este não me parece ser o caso de Certeau. Identifico em sua obra uma mesma insistência, atravessando-a de uma ponta à outra e orientando o trabalho do autor. Trata-se de uma busca por formas de alteração da identidade que não conhece contradição, consistindo em uma variação de abordagens a cada vez ressignificadas por um desdobramento a mais. Por isso, minha leitura passa por ensaios publicados tanto em *A Escrita da história*, *História e Psicanálise* e *La faiblesse de croire*, assim como por capítulos de *A Invenção do cotidiano* e de *A fábula mística I*.

Essa exploração resulta em dois capítulos.

No primeiro, busco localizar no campo conceitual da psicanálise a *tensão* da linguagem que motiva a epistemologia certeuniana. Como ficará claro ao se cotejar a escrita de Certeau com o aparato teórico psicanalítico, este se vê alterado ao ser aproximado da história, sendo objeto de uma releitura orientada pelas exigências do fazer historiográfico, mas também teórico, de Certeau. A psicanálise será limitada por uma interpretação histórica, apartada das exigências da clínica. Contudo, ela permanece como fundamento da crítica epistemológica de Certeau, inclusive quando esta se volta contra a própria psicanálise.

Assim, Certeau se apoia nessa psicanálise relativizada pelo exercício crítico para pensar uma teoria da escrita capaz de elucidar a prática “escriturária” da história. O segundo capítulo se debruçará, portanto, sobre as modificações éticas e estéticas que a escrita da história pode sofrer por meio da ação da “ficção teórica” freudiana.

2 A alteridade e suas formas

2.1 A psicanálise e o compasso da história

Uma maneira de começar é se dar conta do que a abordagem de Certeau não é. O próprio autor indica a armadilha em que não se deve cair na introdução de *A Escrita da história*. Reconhecendo a atenção que a historiografia dedicava então à alteridade, Certeau retoma uma citação do especialista em história religiosa Alphonse Dupront para dela se distanciar:

“A única busca histórica do ‘sentido’ continua sendo, com efeito, a busca do Outro”¹⁷, mas esse projeto, contraditório, visa “compreender” e esconder com o “sentido” a alteridade desse estrangeiro.¹⁸ (idem, 1975, p. 13)

Tendo considerado essa ressalva, é curioso para o leitor encontrar no ensaio *Fazer história* um elogio do trabalho de seu colega de área, reconhecendo a honestidade de Dupront quanto às dificuldades da significação em história. Certeau escreve:

(...) a imensa erudição cultural de Alphonse Dupront tira de todo lado do histórico um “pânico”, profundidade selvagem e sagrada. (...) esse “pânico” é o nome que um conhecimento prodigiosamente extenso dá a seu próprio limite (...) Uma espessura da história é assim designada (e não eliminada, como em outros lugares), mas por um “irracional” cuja amplitude corresponde ao tamanho da investigação que se colocou sob o signo do conhecimento das ideias e das formas culturais (...) (idem, 1975a, p. 62)¹⁹

¹⁷ Certeau retira sua citação de Dupront do artigo DUPRONT, A. “Langage et histoire”, XIIIe Congrès des sciences historiques, Moscou, 1970

¹⁸ “La seule quête historique du ‘sens’ demeure en effet celle de l’Autre’, mais ce projet, contradictoire, vise à ‘comprendre’ et à cacher avec le ‘sens’ l’altérité de cet étranger”.

¹⁹ “l’immense érudition culturelle d’Alphonse Dupront tire partout de l’histoire un ‘panique’, profondeuse sauvage et sacrée. (...) ce ‘panique’ est le nom qu’une connaissance prodigieusement étendue donne à sa propre limite (...) Une épaisseur de l’histoire est ainsi désignée (et non éliminée, comme ailleurs), mais par un ‘irrationnel’ proportionné à l’investigation qui s’est placée sous le signe d’une connaissance des idées et des formes culturelles”

Não obstante o elogio, a maneira como Alphonse Dupront trabalha a história das mentalidades poderá nos indicar aquilo de que a empreitada de Certeau se distingue. Alphonse Dupront visa construir uma antropologia religiosa. No artigo que consagra ao tema, publicado no segundo volume da coleção *Nova história*, Dupront define tal antropologia como “o conhecimento – ou ciência – do homem religioso” (DUPRONT, 1976, p. 83). Contrapondo-se à abordagem sociológica do fenômeno religioso, dominante na historiografia francesa, o historiador busca dar expressão à experiência da vida religiosa no Ocidente. Práticas, comportamentos, símbolos, doutrinas, tudo o que concerne ao religioso deve servir à compreensão “da própria dinâmica da existência religiosa, que é uma forma”, nos diz o autor, “de ultrapassar no além ou na sublimação a vida terrena, sendo também uma plenitude do presente na posse do instante e fonte da carga necessária à busca.” (idem, *ibidem*, p. 85)

Reduzindo-se a visada de Dupront ao que parece essencial, pode-se dizer que sua fenomenologia da vivência religiosa encontra início e medida na descrição de uma experiência de fé voltada para o mistério do além, para aquilo que impõe à racionalidade seu limite. Mas Dupront, como indica Certeau no mesmo parágrafo, considera que este limite da racionalidade pode ser compreendido, ou pelo menos iluminado, pela psicologia analítica de Jung. Escreve Certeau:

Se por vezes essa “alma [em] pânico do coletivo” (...) ganha ares de um referente, de um significado ou de um solo da história, é por uma espécie de ficção que se apoia sobre os pontos de vista mais contestáveis de Otto ou de Jung. (CERTEAU, 1975a, p. 62)²⁰

Leiamos então Dupront. No ensaio referido acima, o autor escreve:

(...) essas luzes sobre o sagrado “intra-humano” têm todas uma fonte comum, os impulsos, a vida do irracional na alma coletiva, irracional cuja dinâmica “existencial” procura o Outro, procura ultrapassar-se, satisfazer-se, procura poder, procura sublimação. É essencial, com efeito, a essa realidade do sagrado nunca ser egolatria – o ídolo pessoal é sempre separado do rebanho – e cristalização narcísica estéril; o sagrado procura o seu lugar natural, que é o além, mais ou menos imanentes à exaltação ou ao pânico presentes. (DUPRONT, 1976, p. 86)

Para conferir ao “irracional” do “sagrado” uma “dinâmica”, Dupront apoia-se, como aponta Certeau, na teoria da psique desenvolvida pela psicologia analítica

²⁰ “Si parfois cette ‘âme panique du collectif’ (...) prend l’allure d’un référent, d’un signifié ou d’un sol de l’histoire, c’est par une sorte de fiction qui s’appuie sur les vus les plus discutables d’Otto ou de Jung.”

de Carl Gustav Jung. Como Dupront, o psiquiatra suíço considera que a questão premente do homem é a superação de uma concepção da subjetividade calcada na personalidade individual, na consciência – ou na “egolatria”, na “cristalização narcísica estéril” que devem ser “ultrapassadas”, “sublimadas”, como escreve o historiador. Para realizar isso, seria necessário tornar-se permeável às representações de um “inconsciente coletivo” constituído ao longo da história da espécie humana e composto de imagens modelares, de arquétipos que simbolizam os recursos de que a humanidade dispõe para lidar com suas dificuldades (GEWEHR, 2013, P. 90).

Ora, deixar-se compreender pelo inconsciente coletivo supõe uma experiência de caráter sagrado e irredutível à expressão pelo discurso, sendo este também o teor da experiência sobre a qual Dupront se debruça. É o “numinoso”, noção calcada pelo pensador Rudolf Otto (como indicara Certeau) no início do século XX para contemplar sua descrição e tentativa de conceituação do sagrado. Jung a toma de empréstimo a fim de tematizar a maneira como o Eu entra em contato com os arquétipos do coletivo: estes, em seu dinamismo e fluxo de energia indefinido, “contêm uma forte carga emocional de ordem ‘numinosa’ (superando o homem, sagrada)” (PERROT, s.d., p.4) que provoca modificações na subjetividade narcísica.

Essa noção esotérica e conservadora de inconsciente me parece, como a Certeau, bastante “duvidosa”. Ela é determinada pela divergência que separou Jung da empreitada psicanalítica freudiana, divergência que Certeau ecoa ao identificar, na fala posteriormente publicada sob o título *História e estrutura*, a concepção freudiana da história:

A concepção que Freud se faz da história não consiste, de modo algum, em dizer: “Há *algo* permanente”. Ele diz que um tipo irredutível de tensões organiza a formação de todo discurso. O que é colocado por Freud como permanente, é a *relação* entre uma genética das tensões e os discursos que as “traem” ao escondê-las.²¹ (CERTEAU, 2016d, p. 234 - 235, grifo do autor)

²¹ “La conception que Freud se fait de l’histoire ne consiste pas du tout à dire: ‘Il y a *quelque chose* de permanent’. Il dit qu’un type irréductible de tensions organise la formation de tout discours. Ce qui est posé par Freud comme permanent, c’est le *rapport* entre une génétique des tensions et les discours qui les ‘trahissent’ en les cachant.”

A citação de Certeau não visa o recurso teórico de Dupront em particular, mas poderia contemplá-lo. Pois se o irredutível à razão é evocado no discurso de Dupront, ele é circunscrito por uma teoria que professa a impossibilidade de manifestar-se pela linguagem acerca de uma certa experiência, sem deixar de postular sua universalidade.

A alteridade de que fala Certeau é de outra natureza. Ela não escapa ao discurso para refugiar-se no domínio das sensações inexprimíveis. Ela segue, ao contrário, a via aberta por Freud e se deixa perceber pela tensão causada dentro da ordem do discurso, tensão que a oralidade provoca no campo da escrita. Vejamos, portanto, em que medida Certeau compartilha da “genética das tensões” freudiana; mais precisamente, devemos nos perguntar se a oposição escrita-oralidade pode ser pensada por meio de uma analogia com a estrutura da psique elaborada por Freud, ou ainda se essa estrutura pode ser assimilada a uma tensão discursiva.

Para tanto será necessário explicitar as linhas gerais da *metapsicologia*²² freudiana. Não é mau caminho insistir no conflito entre Freud e Jung. Com efeito, Freud escreve os ensaios em que sintetiza pela primeira vez os conceitos fundamentais da psicanálise na esteira do rompimento com Jung, buscando distingui-los da deriva teórica de seu antigo pupilo. Esta consistia principalmente, na época, em uma discordância quanto à natureza das pulsões. Freud insistia que elas seriam exclusivamente libidinais,²³ isto é, originadas no corpo e de caráter sexual. Já Jung, como vimos, imagina uma energia indefinida que descola a psique da problemática do desejo subjetivo e lança sua clínica em uma fenomenologia das manifestações emocionais (mas não subjetivas) de representações coletivas.

Assim, dentre os *Cinco ensaios de metapsicologia*, compostos entre 1914 e 1915, o primeiro a ser escrito debruça-se sobre o conceito de “pulsão”. *As pulsões*

²² Freud designa com esse termo a especificidade de sua abordagem da psicologia. Trata-se de considerar a psique como um processo cujo movimento é assegurado pelos investimentos libidinais, cujo modo de operar é determinado pelas propriedades de dois (ou três) sistemas distintos e cujas produções resultam das passagens de um sistema para o outro. Assim, o psicanalista distingue na psique um aspecto “econômico”, um aspecto “tópico” e um aspecto “dinâmico”.

²³ A afirmação não é de todo exata. Na altura em que escreve o ensaio sobre “As pulsões e seus destinos”, Freud ainda guarda a hipótese de que as pulsões de autoconservação que atribui ao Eu não sejam de natureza libidinal. Posteriormente ele concluirá que mesmo as pulsões de autoconservação são de natureza libidinal, sendo originadas de um investimento libidinal no Eu tomado como “objeto de amor” do Isso.

e seus destinos teria sido a introdução a uma obra reunindo doze ensaios teóricos, dos quais apenas cinco foram publicados. Trata-se com efeito de um conceito primordial, ou mesmo primevo, pois tenta cernir algo que determina a subjetividade humana e, contudo, precede a linguagem e sua partição simbólica.

Freud se pergunta como explicar a premência das “exigências da sexualidade” (FREUD, 2017, p. 31) que escuta em sua clínica. Voltar-se para o corpo se fez uma exigência: era por um domínio (um controle) do corpo que a clínica neuropsicológica tratava seus doentes, e era por uma resposta no corpo que as históricas expressavam seu sofrimento psíquico. Abandonando a perspectiva médica do controle psico-físico, Freud quer compreender como o corpo é significado pela cultura e, se as palavras faltam, fala pelas históricas.

O psicanalista teoriza então que há forças constantes cujas fontes, de “natureza incerta” (idem, ibidem, p. 29), estão no corpo, pressupondo (idem, ibidem, p 21) que elas buscam incessantemente satisfação – isto é, o apaziguamento das excitações. Diferentemente dos instintos, as pulsões não visam a autopreservação: a realidade do recém-nascido é apenas um acometimento constante de excitações e apaziguamentos. Freud estabelece uma “gramática das pulsões” (DUNKER, 2017) que começa a se organizar com os cuidados de que o recém-nascido beneficia, isto é, com sua inscrição na cultura. Assim, vai-se contornando o corpo próprio e sua diferença com relação ao mundo pela falta dos objetos que propiciaram satisfação, ou seja, apaziguaram as excitações do corpo. Freud identifica, também, que a relação que o eu “em construção” estabelece com o mundo é dialética: pode tomar as coisas e pessoas como objeto, pode se fazer objeto diante delas.

Muito mais se poderia dizer acerca das pulsões, porém para nós já é o suficiente. Isso porque o movimento incessante das pulsões em busca de satisfação explica a razão pela qual os pacientes de Freud não conseguem renunciar à realização de desejos inadequados à moral vigente e, para realizá-los, criam outras saídas, como os sintomas no corpo, que evoquei acima. Esses pacientes estão em constante tensão, para retomar o termo de Certeau, falam de uma inexplicável perda de controle do Eu sobre seus próprios desejos.

Para compreender a etiologia do sofrimento psíquico, Freud transforma a noção descritiva de inconsciente existente então – “é inconsciente o que não é consciente” – em um conceito: o inconsciente freudiano. Desde a *A interpretação*

dos sonhos (1900) e no ensaio metapsicológico *O inconsciente* (1915), a que recorro agora, o inconsciente é definido como um sistema que tem suas particularidades. O sistema *Ics*,²⁴ uma “suposição necessária” (FREUD, 2010, p. 101), guardaria em si representações-coisa, isto é, algo das marcas que remetem aos primeiros objetos desejados para apaziguar uma excitação. Muitas das representações-coisa passam pelo crivo do sistema pré-consciente/consciente (*Pcs-Cs*) e podem então ser expressos em palavras, em representações-palavra, como escreve Freud. Contudo, aquilo que ameaça a estabilidade do Eu, podendo provocar um aumento da excitação causando desprazer, tem outro destino, o recalçamento. Partamos de uma formulação de Certeau para explicitar o conceito freudiano. Certeau escreve na introdução de *A Escrita da história*:

um recalçado, isto é [...] o que, em um dado momento, *se tornou* impensável para que uma identidade nova *se torne* pensável.²⁵ (CERTEAU, 1975, p. 17, grifos do autor)

Certeau significa pelo termo “recalçado” tudo o que uma interpretação histórica negligenciou, excluiu, a fim de produzir uma compreensão, uma “identidade nova”. A analogia com a estrutura subjetiva pensada por Freud salta aos olhos. Definindo o recalçamento como “tornar-se impensável”, Certeau se mantém fiel à definição freudiana, pois nos termos de Freud o recalçamento é o impedimento da “tradução em palavras” (FREUD, 2010, p. 147) de uma representação-coisa. Certeau escreve também que o recalçado da compreensão histórica retorna sob a forma de “lapsos na sintaxe construída por um lugar.” (CERTEAU, 1975, p. 17) Assim ele continua seguindo o rastro de Freud. Com efeito, se o psicanalista teve de imaginar a interação entre inconsciente e consciente como uma tópica, sua prática clínica indica com precisão do que se trata de fato: ouve-se alguém que fala, e se deve falar respeitando a regra da associação livre de modo a desarticular a organização convencional do discurso, torná-lo aberto à irrupção de uma outra coisa, como um lapso da linguagem. O inconsciente se dá como uma incidência no discurso e, desse ponto de vista, a similaridade entre o modelo escrita-oralidade proposto por Certeau e a estrutura

²⁴ Freud substitui os termos “inconsciente” e “pré-consciente”, “consciente” pelas abreviaturas *Ics* e *Pcs-Cs*, a fim de marcar a especificidade de seu argumento.

²⁵ “un refoulé, c’est-à-dire ce qui, à un moment donné, est *devenu* impensable pour qu’une identité nouvelle *devienne* pensable.”

Ics – *Pcs-Cs* freudiana é notável – pois a oralidade também irrompe no discurso organizado pela escrita como uma alteração. Investiguemos um pouco mais.

Freud descreve a organização do sistema *Pcs-Cs* como uma organização da linguagem:

Ao sistema *Pcs* cabem (..) o estabelecimento de uma capacidade de comunicação entre os conteúdos das ideias, de maneira que possam influenciar uns aos outros, a ordenação temporal deles, a introdução de uma ou várias censuras (...). (FREUD, 2010, p. 130)

No sistema *Ics* também podemos reconhecer uma sintaxe particular. Assim, após expor longamente cada uma de suas características, Freud as retoma em um resumo:

Vamos resumir: ausência de contradição, processo primário (mobilidade dos investimentos), atemporalidade e substituição da realidade externa pela psíquica são as características que podemos esperar encontrar nos processos do sistema *Ics*. (idem, ibidem, p. 128)

A ausência de contradição evoca a “gramática das pulsões” mencionada acima: as posições subjetivas e discursivas de objeto ou sujeito podem ser moventes e desconsiderar o princípio de não-contradição operante no discurso consciente. Christian Dunker lembra o delírio de perseguição do presidente Schreber, estudado por Freud, articulando-o na seguinte série:

[O delírio] decorre da passagem da frase “Eu o amo” para “Eu não o amo” (porque eu o odeio) e disto para “Ele me odeia” (portanto, me persegue) e finalmente para “Eu o odeio porque ele me odeia”, que justificaria a perseguição. (DUNKER, 2017, p. 137)

Já o processo primário a que se refere Freud consiste nos deslocamentos e nas condensações de que as formações do inconsciente testemunham, como no sonho, mas também nos lapsos, nas piadas etc. Lacan retomaria esses dois movimentos, identificando-os à metáfora e à metonímia. Por fim, o caráter atemporal do inconsciente explica por que as marcas que definem a posição subjetiva do sujeito continuam operando e determinando o sentido de seu desejo, estando na origem de cadeias significantes (LACAN, 1966c) – isto é, palavras ou fonemas associados uns aos outros segundo a lei da realidade psíquica, a de se buscar satisfação pela via mais rápida.

A sintaxe própria do inconsciente se dá na fala,²⁶ portanto sob as leis do sistema *Pcs-Cs*, ou melhor, subvertendo essas leis. A maneira como o inconsciente se mostra demanda, assim, um exercício de “tradução”, como escreve Freud (FREUD, 2010, p. 101). O psicanalista brasileiro Christian Dunker explicita o que o termo supõe:

(...) o trabalho de interpretação depende de uma semiologia, ou seja, de um conjunto de signos, de índices ou de traços que indicam, conforme sua classe e sua ordem, a organização do material dotado de valor psicopatológico. (...) a semiologia condiciona a atividade diagnóstica e orienta as decisões envolvidas no tratamento e na investigação sobre as causas do mal-estar, do sofrimento e do sintoma. (DUNKER, 2017, p. 135)

Ora, a perspectiva de Certeau não é clínica. O autor não toma os discursos produzidos no âmbito científico como simples expressões do desejo de cada um dos sujeitos que assume para si a empreitada de escrevê-los. Certeau identifica que em toda produção de saber há algo que escapa e retorna sob outra forma – mas isso é da estrutura mesma da linguagem inaugurada pela modernidade, e é para integrar tal limite à epistemologia das ciências humanas (inclusive e sobretudo da história) que Certeau traça o modelo tensionado “escrita-oralidade”. Podemos pensar que a localização dessa tensão e da maneira como ela se expressa (na superfície mesma do discurso) são efeitos de uma leitura de Freud, mas nem por isso Certeau traz consigo todo o aparato teórico destinado à prática clínica.

Na realidade, o autor tende a minorá-lo. Na fala que deu lugar ao ensaio *O “romance” psicanalítico*, Certeau, se dirigindo a uma plateia de psicanalistas,²⁷ define o conceito de inconsciente como “somente o paradigma novo que forneceu ao romance, à tragédia, à retórica e à estilística de Freud o espaço teórico deles.”²⁸ (CERTEAU, 2016c, p. 156) A “literatura” repensada pela psicanálise inspira a noção de “ficção científica” ou “ficção teórica” com que Certeau revisita a historiografia, tema do segundo capítulo desta dissertação. Mas essa

²⁶ Claro, a clínica psicanalítica reconhece e trabalha outros modos de expressão do inconsciente: os sintomas, as inibições, a angústia etc. Contudo, eles podem ser descritos a partir do modelo sintático apenas esboçado aqui.

²⁷ Segundo Luce Giard, o texto foi apresentado em um encontro internacional de psicanalistas no ano de 1981. (GIARD, 2016, p. 52) Cf. MAJOR, R. (dir.), *Géopsychanalyse, les souterrains de l'institution: Rencontre franco-latino-américaine*, Paris: Confrontations, 1981

²⁸ “l'inconscient est seulement le paradigme nouveau qui a fourni leur espace théorique au roman, à la tragédie, à la rhétorique et à la stylistique de Freud.”

transformação particular da visada psicanalítica não demanda necessariamente que se coloque em questão a legitimidade clínica do conceito de inconsciente e de todo o aparato teórico dele decorrente. Ora, este parece ser o sentido da restrição de Certeau: o inconsciente é “somente” um paradigma literário.

Por que essa limitação tão estrita do conceito de inconsciente e da construção teórica que ele sustenta?

Vimos que a teoria da história do autor se elabora em torno de um questionamento acerca dos limites do saber: ele se pergunta como pensar a alteridade sem torná-la em mais uma figura do “mesmo”. A tensão anímica pensada como tensão da linguagem lhe fornece uma resposta, à condição de se deixar de lado o exercício interpretativo próprio da prática clínica. Sendo retirado desse quadro, o conceito acaba por se transformar. Essa passagem da prática clínica para uma crítica/construção epistemológica pode então justificar a alteração do conceito.

Porém Certeau nos fornece ainda uma segunda razão. O autor considera que a psicanálise também pode padecer do “abuso de saber” característico das ciências humanas. Em *A invenção do cotidiano*, a psicanálise é classificada como uma heterologia. Sobre essa categoria, Certeau escreve:

A operação heterológica parece repousar sobre duas condições: um objeto, definido como “fábula”; um instrumento, a tradução. Definir pela *fábula* a posição do outro (...) não é somente identificá-la “ao que fala” (*fari*), mas a uma palavra que “não sabe” o que diz.²⁹ (idem, 1990, p. 233, grifos do autor)

A teoria psicanalítica não escaparia dessa partilha do saber. Contudo, enquanto as ciências humanas situam o saber no campo delimitado pela “escrita”, a psicanálise faz da “oralidade” o manancial do verdadeiro saber coberto pela ordem ilusória da “escrita”. A hierarquia entre “escrita” e “oralidade” se inverte sem que o modelo seja alterado:

Tudo funciona [na psicanálise] com base em um postulado que seus efeitos fizeram tomar por realidade: há *saber*, mas ele é *inconsciente*; reciprocamente, é o inconsciente que sabe. Os relatos de clientes e as “histórias de doente”

²⁹“L’opération hétérologique semble reposer sur deux conditions: un objet, défini comme ‘fable’; un instrument, la traduction. Définir par la ‘fable’ la position de l’autre (...), ce n’est pas seulement l’identifier à ‘ce qui parle’ (*fari*), mais à une parole qui ‘ne sait pas’ ce qu’elle dit.”

(*Krankengeschichte*) freudianos contam isso ao longo de suas páginas. (...) Um saber está ali, mas é de quem? Ele é tão rigoroso e preciso que todos os valores de cientificidade parecem ter-se transportado de mala e cuia para o lado desse inconsciente, de sorte que só resta à consciência fragmentos e efeitos desse saber, astúcias e táticas (...). Mas essa virada antes visa o privilégio da consciência do que muda a partilha entre saber e discurso. (...) resta permanente a combinação entre dois termos distintos, por um lado um conhecimento referencial e “inculto”, por outro um discurso elucidativo que produz na luz a representação invertida de sua fonte opaca.³⁰ (idem, *ibidem*, p. 111 - 112)

A identificação desse “abuso de saber” pela psicanálise leva Certeau a questionar, desde muito cedo, a extensão dos construtos teóricos que respondem aos desafios da clínica. Já em *História e estrutura*, texto 1969, o historiador endereça à psicanálise as perguntas exigidas pela prática historiográfica:

Primeiramente o inconsciente sempre existiu? Aliás, ele se encontra em um lugar diferente daquele onde foi posto, em uma invenção do fim do século XIX? Um problema fundamental hoje, mesmo no interior da psicanálise, é saber se se pode reportar a períodos anteriores ao freudismo um certo número de conceitos que Freud exumou da linguagem de seus clientes, da relação deles (e da sua) com o meio burguês de Viena, em suma com o tipo de sociedade na qual ele vivia e onde nós vivemos ainda.³¹ (idem, 2016d, p. 233 - 234)

Sua resposta se explicita anos depois, no ensaio *O “romance” psicanalítico* (1981), aquele em que Certeau assimila o inconsciente a um novo paradigma do literário. Podemos ver agora que essa assimilação se apoia em uma consideração histórica. O autor escreve:

³⁰ “Tout y fonctionne sur le postulat que ses effets ont fait prendre pour une réalité : il y a *du savoir*, mais il est *inconscient*; réciproquement, c’est l’inconscient qui sait. Les récits des clients et les ‘histoires d malade’ (*Krankengeschichte*) freudiens le racontent à longueur de pages. (...) Un savoir est là, mais de qui? Il est si rigoureux et précis que toutes les valeurs de scientificité semblent s’être transportées avec armes et bagages du côté de cet inconscient, de sorte qu’il ne reste à la conscience que des fragments et des effets de ce savoir, ruses et tactiques (...) Mais ce renversement vise le privilège de la conscience plus qu’il ne change la répartition du savoir et du discours. (...) reste permanente la combinaison entre deux termes distincts, d’une part une connaissance référentielle et ‘inculte’, d’autre part un discours elucidateur qui produit à la lumière la représentation inversée de son opaque source.”

³¹ “D’abord l’inconscient a-t-il toujours existé? Est-il d’ailleurs que là où il a été posé, dans une invention à la fin du XIXe siècle? Un problème fondamental aujourd’hui, même à l’intérieur de la psychanalyse, est de savoir si l’on peut reporter à des périodes antérieures au freudisme un certain nombre de concepts que Freud a exhumés du langage de ses clients, de leur rapport (et du sien) avec le milieu bourgeois de Vienne, en somme avec le type de société dans lequel il vivait et où nous vivons encore.”

O estudo das paixões é uma especialidade literária, no século XIX (...) Fato notável, o freudismo reconhece simultaneamente a pertinência das paixões, da retórica e da literatura. (...) Na realidade, esse atalho [o do inconsciente] é primeiramente a constatação ou, se se preferir, a observação clínica do que a epistemologia do século XIX fez das paixões ao exilá-las dos discursos legítimos da “razão” social, ao deportá-las para a região do “não sério” que é “literário”, ao reduzi-las a desvios psicológicos com relação à ordem, enfim, de todas as maneiras, ao marginalizá-las.³² (idem, 2016c, 141)

Deixando de ser a “descoberta”³³ de Freud, o conceito de inconsciente torna-se uma “invenção” localizada na história. Notemos a especificidade dessa “redução” pela história. Por um lado, Certeau compartilha com Freud e Lacan uma certa abordagem histórica do inconsciente: Freud dirá, em *O Mal-estar na civilização* (1930), que a estrutura psíquica é uma consequência do processo civilizatório; já Lacan entende a conformação subjetiva pensada pela psicanálise como efeito da sociedade patriarcal e suas mutações. Certeau lança mão do mesmo raciocínio ao tomar a sociedade burguesa como aquilo que determina e legitima a criação freudiana. Por outro lado, quando associa o aparato teórico freudiano à literatura, a ponto de fazer desta a origem e, como vimos, a superação da psicanálise, o raciocínio histórico de Certeau torna-se instrumento para a desconstrução de um campo do saber, sem pretender com isso negar sua pertinência histórica. Até porque, como vimos, Certeau faz das práticas que implicam o trato com a linguagem – escrita, oralidade – utensílios teóricos que lhe permitem analisar os fenômenos históricos. É dentro desse quadro que se deve compreender o estatuto literário da psicanálise.

De modo geral, a argumentação de Certeau organiza-se em torno da tentativa de reposicionar um exercício ao qual ele mesmo se dedica: por um lado, o autor não pode deixar de lançar mão dos mais diversos conhecimentos para empreender

³² “L’étude des passions est une spécialité littéraire, au XIXe siècle (...) Fait remarquable, dans sa perspective propre, le freudisme rend simultanément leur pertinence aux passions, à la rhétorique et à la littérature. (...) Ce retour s’effectue, chez Freud, par le détour de l’inconscient. En réalité, ce détour est d’abord le constat ou, si l’on préfère, l’observation clinique de ce que l’épistémologie du XIXe siècle a fait des passions en les exilant des discours légitimes de la ‘raison’ sociale, en les déportant dans la région du ‘pas sérieux’ qui est ‘littéraire’, en les réduisant à des déviations psychologiques par rapport à l’ordre, enfin, de toutes ces manières, en les marginalisant.”

³³ É comum referir-se à teoria psicanalítica como uma descoberta. Por exemplo, o verbete sobre o “Inconsciente” do *Vocabulário de psicanálise* de Laplanche e Pontalis apresenta o conceito como aquilo que poderia “resumir em uma palavra a descoberta freudiana”. LAPLANCHE J., PONTALIS J.-B., “Inconscient (S. et adj.)”, in *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris: PUF, p. 197 - 199

sua análise dos fenômenos sociais; por outro, essa análise consiste em uma relativização do saber encerrado na particularidade de cada campo teórico e social.

Continuar a explicitação da crítica ceriteuniana ao conceito de inconsciente tornará mais claro o funcionamento do mecanismo. Certeau olha para o presente a fim de entender como se sustenta a ideia de um inconsciente “descoberto”. O autor encontra uma resposta na falta de clareza quanto à inscrição sociológica da psicanálise. Em *Psicanálise e história*, de 1978, ele escreve:

A recusa a se conceder valor teórico aos problemas institucionais, a vontade de mantê-los fora da análise como um “infortúnio” ou uma necessidade social sem pertinência levam, a cada vez, a se construir uma representação ideológica, doutrinária ou “mística” do inconsciente. Pode-se por conseguinte supor em todo indivíduo a presença (ignorada) das constelações simbólicas, arquetípicas ou imaginárias que o analista inventa como o céu, para ele consciente, de uma realidade imemorial e universal.³⁴ (idem, 2016b, p. 112)

Certeau reparte as representações do inconsciente em três formas que remetem a três abordagens do conceito: as “constelações simbólicas” que ele pode assumir são de responsabilidade da escola lacaniana; as “arquetípicas” remetem à teoria junguiana; quanto às “imaginárias”, elas são criação de uma psicanálise voltada para o fortalecimento do Eu, a *ego-psychology*. Independentemente da vertente, só se pode pressupor um inconsciente universal pagando-se o preço da “inconsciência” quanto à “organização de poderes” que “torna possível e sustenta”³⁵ as instituições psicanalíticas. É o que Certeau afirma: a instituição é o “inconsciente social da psicanálise”. (idem *ibidem*, p. 111)

O autor inspira-se na crítica sociológica apresentada por Robert Castel em *O psicanalismo* (CASTEL, 1976), citando a máxima que orienta sua argumentação. Nessa obra, o sociólogo coloca em evidência o recorte sócio-econômico e os princípios burgueses que determinam não apenas o formato da clínica psicanalítica, mas também a organização institucional que lhe dá apoio.

³⁴ “Le refus d’accorder valeur théorique aux problèmes institutionnels, la volonté de les tenir hors de l’analyse comme un ‘malheur’ ou une nécessité sociale sans pertinence amènent chaque fois à construire une représentation idéologique, doctrinale ou ‘mystique’ de l’inconscient. On peut dès lors supposer en tout individu la présence (insue) des constellations symboliques, archétypales ou imaginaires que l’analyste invente comme le ciel, à lui conscient, d’une réalité immémoriale ou universelle.”

³⁵ “l’organisation de pouvoirs qui la rend possible et la soutient”

Retomando os exemplos de Castel, Certeau menciona a necessidade de “ser membro de uma Sociedade para ‘exercer’”,³⁶ a relação entre analista e paciente que toma a forma de contrato financeiro, ou ainda a especificidade da posição social do analista. (CERTEAU, 2016b, p. 111)

A psicanálise não é o alvo exclusivo deste tipo de crítica. Certeau lembra constantemente em sua obra a importância da inscrição sócio-histórica a que toda produção de saber é submetida. Nos ensaios *Fazer história* e *A operação historiográfica*, por exemplo, o autor condena o caráter ideológico da teoria da história de Raymond Aron, que só reconhece como limitação às interpretações históricas a idiosincrasia das ideias. Certeau insiste repetidamente no papel determinante da instituição, do “lugar”, em todas as etapas do fazer historiográfico (idem, 1975a e 1975b).

A “história engloba e situa a análise” (idem, 2016c, p. 127), escreve o autor – a análise histórica ou psicanalítica. Propondo outra figura do que chamei de “epistemologia da tensão”, ele coloca em evidência, portanto, a historicidade da produção de saber, isto é, a limitação imposta ao exercício interpretativo pelos conflitos sociais que localizam toda compreensão em um campo de forças, toda pretensão universalizante e unitária no jogo das diferenças sociais.³⁷ Se as instituições do saber produzem interpretações capazes de enquadrar os fenômenos sociais, estes não se oferecem por completo à contemplação. Limitam a interpretação, voltam sob a forma de índices, no texto, da localização histórico-sociológica de quem escreve.

Podemos assim matizar o tom da crítica certeuniana quanto à pretensão “elucidativa” do saber inconsciente (e de toda heterologia). Pois não se trata de dizer que não há saber ali, mas apenas que este se situa *na tensão*. Tensão que está em cada momento da história e sempre no momento histórico em que se vive, aparecendo nas entrelinhas do discurso – pois o saber é inevitavelmente limitado pelas divisões sociais.

³⁶ “il faut être agrégé à une Société pour ‘exercer’”

³⁷ Certeau apoia-se com frequência em Marx e em Gramsci para pensar a dimensão propriamente sociológica do que chama de “historicidade” (há ainda outras maneiras de defini-la, como veremos). Seria interessante colocá-los lado a lado com Freud a fim de compreender todos os desdobramentos da “epistemologia da tensão” certeuniana. O próprio Certeau indica o caminho, em “L’opération historiographique”, p. 95: “Sabe-se aliás que no marxismo como no freudismo, não há análise que não seja integralmente dependente da situação criada por uma relação, social ou analítica.”

Mas há ainda, em seu argumento, uma outra manifestação da historicidade: esta se dá sob a forma do confronto “alterante” entre duas expressões contemporâneas da elucidação dos fenômenos sociais (psicanálise e literatura, psicanálise e sociologia). Assim, a psicanálise é uma literatura, mas a literatura será pensada pela lente da elaboração psicanalítica, perdendo sua especificidade.

Portanto, para Certeau, o conhecimento pode até evidenciar algo escondido, mas “[o] que está escondido (o que se esconde e o que é recalcado), é a tensão em função da qual se organiza todo discurso e toda sociedade.” (CERTEAU, 2016d, p. 234 - 235). Não há salto para fora do presente histórico ou do discurso do conhecimento, nem negação das fraturas que surgem ali: a tensão é um estado permanente e obrigatório.

2.2

Alteridade e identidade

Tendo escolhido seguir a via psicanalítica, Certeau não pode deixar de expressar as tensões internas a esse campo do saber. Contudo, ele não abandona a linguagem da psicanálise. E mais precisamente: a crítica propriamente certeuniana acerca das tensões sócio-históricas que atravessam a instituição psicanalítica (e toda instituição) encontra inspiração em conceitos desenvolvidos pela escola lacaniana.

Notemos que Certeau não segue Robert Castel na radicalidade de sua análise sociológica. Com efeito, Castel não argumenta somente que há uma “organização de poderes” sustentando a psicanálise, como assume Certeau. O sociólogo afirma que a psicanálise contribui na constituição de uma nova forma de controle social e encobre isso com um discurso ideológico que adota os termos da teoria psicanalítica (CASTEL, 1976, p. 9 - 23). Já Certeau reconhece a dimensão ideológica de um saber que se queira isolado da realidade social, mas não reproduz o centro da argumentação de Castel sobre o “psicanalismo”. Ele prefere incluir a psicanálise em um exame abrangente do papel das instituições na

articulação social, inspirando-se em um conceito psicanalítico para desenvolvê-lo³⁸. O autor escreve:

(...) pode-se perguntar o que restaria do “realismo” do inconsciente em si sem a instituição que sustenta sua verossimilhança. R. Castel disse justamente que a instituição era o inconsciente da psicanálise. Ele designava o que a psicanálise recalca ao negar suas próprias instituições. Mas se pode também entender isso no sentido que a instituição psicanalítica faz crer na realidade do inconsciente (...) ³⁹ (CERTEAU, 2016c, p. 156)

A tematização da instituição como aquilo que “sustenta a verossimilhança” do discurso aparece em muitos ensaios de Certeau. Partiremos da definição que se pode encontrar no mesmo *O “romance” psicanalítico*, em um trecho destinado à crítica da psicanálise, sabendo que essa abordagem deve ser estendida às outras heterologias, à história inclusive. Certeau afirma que “a instituição tem fundamentalmente por função fazer crer⁴⁰ em uma adequação do discurso e do real, dando seu discurso como a lei do real (...)”⁴¹. (idem, ibidem, p. 152)

A formulação de Certeau se assemelha à do conceito de “sujeito-suposto-saber” desenvolvido por Jacques Lacan. Refiro-me particularmente à função de “fazer crer” em uma “lei do real” atribuída por Certeau às instituições. Leiamos então um pequeno trecho de *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, texto que marca o início do “retorno a Freud” empreendido pelo psicanalista francês e onde é formulada pela primeira vez a reflexão a que me refiro. O psicanalista identifica que “o sujeito crê que sua verdade está em nós já dada, que nós a conhecemos de antemão, e é também por

³⁸ Primeiro “pas-de-côté” necessário: Certeau remete repetidamente, quando o assunto é este, ao manual de filosofia analítica QUINE, W., ULLIAN, J. *The Web of Belief*, USA: McGrawHill, Inc., 1978

³⁹ “on peut se demander ce qui resterait du ‘réalisme’ de l’inconscient lui-même, sans l’institution qui en soutient la vraisemblance. R. Castel a dit justement que l’institution était l’inconscient de la psychanalyse. Il désignait ce que la psychanalyse refoule en déniait ses propres institutions. Mais on peut l’entendre aussi en ce sens que l’institution psychanalytique fait croire à la réalité de l’inconscient”

⁴⁰ Não se poderia negligenciar e minorar a importância da história, da teologia e da própria fé do jesuíta Certeau em sua alentada reflexão acerca da crença na modernidade. Diversos trabalhos (CERTEAU e de seus leitores) debruçam-se sobre o assunto e será proveitoso integrar algo disto em meu argumento. Certamente o lugar da teoria psicanalítica não será compreendido da mesma maneira.

⁴¹ “l’institution a fondamentalement pour fonction de faire croire à une adéquation du discours au réel, en donnant son discours comme la loi du réel.”

aí que ele está aberto [qu'il est béant] à nossa intervenção objetificante.”⁴²(LACAN, 1966b, p. 191)

Lacan nota que o paciente em análise atribui ao analista a capacidade de revelar as causas, a verdade de seu sofrimento. Nos termos de Certeau, o paciente *crê* no analista. Essa suposição de que um outro garante a verdade, a “lei do real”, sustenta a estrutura dual da prática analítica. É a isto que Certeau se refere ao escrever:

o texto freudiano⁴³ (...) tem uma posição analítica de “suposto saber”: ele se torna crível *em nome do* outro. (...) Durante a cura, será o inconsciente. Assim poderia falar o analista: “Esse ‘outro’ que autoriza o meu discurso, ele está em vocês, clientes; eu supostamente falo/intervenho [je suis censé parler/intervenir] em nome desse *nada*, o inconsciente de vocês.”⁴⁴ (CERTEAU, 2016c, p. 150, grifos do autor)

Como em um espelho infinito, o paciente precisa crer no psicanalista para lidar com seu sofrimento psíquico, mas o psicanalista só pode ser visto como um sujeito-suposto-saber se ele apoiar essa crença na garantia fornecida por um outro. Para Certeau, aquilo que cumpre a função desse outro na clínica é o “inconsciente”, metonímia do aparato teórico psicanalítico cujo valor de verdade é sustentado, por sua vez, pela instituição que lhe confere credibilidade no conjunto da sociedade.

Como entender essa crença no analista ou nas instituições? A teoria psicanalítica se volta para as relações com o outro que dão forma à “gramática das pulsões” evocada mais acima. Afirmei então que o contorno do corpo próprio vai se fazendo pelas experiências de perda dos objetos que apaziguam as pulsões. Agora posso acrescentar que a percepção desse contorno constitui a primeira alienação do sujeito, pois o reconhecimento de si se dá como identificação a um outro. Uma citação de Certeau, mesmo que pertencente a uma reflexão diferente

⁴² “le sujet croit que sa vérité est en nous déjà donnée, que nous la connaissons à l’avance, et c’est aussi bien par là qu’il est béant à notre intervention objectivante.”

⁴³ Por esse detalhe já se pode perceber que o texto de Freud não é apenas a escrita alternativa de que falava acima, mas também pode ser uma escrita conquistadora. Como veremos no capítulo seguinte, é por uma variação de intensidade que uma ou outra forma se deixam expressar na escrita do psicanalista (e em qualquer escrita), esta podendo ser mais conquistadora ou mais marcada pelo outro. De todo modo, verifica-se sempre uma tensão entre esses dois polos em qualquer escrita.

⁴⁴ “Le texte freudien (...) a une position de analytique de ‘supposé savoir’: il se rend croyable *au nom de* l’autre. (...) Ainsi pourrait parler l’analyste: ‘Cet ‘autre’ qui autorise mon discours, il est en vous, clients; je suis censé parler/intervenir au nom de ce *rien*, votre inconscient.’”

do problema de que tratamos, poderá esclarecer isso, pagando-se o preço de uma longa digressão que se provará recompensadora. Então partamos do trecho em que Certeau, pensando na experiência da caminhada no espaço, é levado até um momento primordial da constituição subjetiva:

[É] uma experiência decisiva e originária, a diferenciação com relação ao corpo da mãe pela criança. (...) Sem retomar a análise célebre que Freud fez dessa experiência-matriz seguindo o jogo de seu neto, com um ano e meio, que lançava longe um carretel com um *o-o-o-o* de contentamento (*fort*, para “lá”, “embora” ou “não pôde”) e o puxava pelo fio com um alegre *da* (para “aqui”, “de volta”), basta reter esse arrancar-se (perigoso e satisfeito) à indiferenciação no corpo materno cujo carretel é o substituto (...) A manipulação jubilatória que permite “fazer partir” o objeto materno e *se* fazer desaparecer (enquanto idêntico a esse objeto), estar *ali* (porque) *sem* o outro em uma relação necessária com o desaparecido, é uma “estrutura espacial original”.⁴⁵ (CERTEAU, 1990, p. 163 - 164, grifos do autor)

O autor retoma a interpretação conferida pelo psicanalista Sami Ali (ALI, 1974) à história do pequeno Hans, relatada por Freud em *A Interpretação dos sonhos* (1900) e em *Além do princípio de prazer* (1920). Sami Ali investiga a razão pela qual se pode perder as coordenadas do espaço tridimensional, formulando a hipótese de que a localização no espaço, além de se apoiar na percepção pelos sentidos, depende de uma realização do desenvolvimento infantil: a circunscrição do espaço simultânea àquela do corpo próprio pela identificação com o corpo da mãe.

Voltemos então à história do neto de Freud, observado por seu avô nos momentos em que cria seu primeiro jogo, este que Certeau descreve acima. Lidando com a ausência de sua mãe, a criança simboliza a partida e o retorno dela com o jogo do carretel: ele o afasta jogando-o para longe e o faz retornar puxando o brinquedo pelo fio. O pequeno Hans encena assim “um conflito que se coloca no limiar de sua diferenciação do corpo materno.”⁴⁶ (idem, *ibidem*, p. 57) Isto

⁴⁵ “une expérience décisive et originaire, la différenciation d’avec le corps de la mère chez l’enfant. (...) Sans revenir à l’analyse célèbre que Freud a faite de cette expérience matricielle en suivant le jeu de son petit-fils, âgé d’un an et demi, qui lançait au loin une bobine avec un *o-o-o-o* de contentement (*fort*, pour ‘là-bas’, ‘parti’ ou ‘n’a pu’) et la ramenait au bout de sa ficelle avec un joyeux *da* (pour ‘ici’, ‘revenu’), il suffit d’en retenir cet arrachement (périlleux et satisfait) à l’indifférenciation dans le corps maternel dont la bobine est le substitut (...) La manipulation jubilatoire qui permet de ‘faire partir’ l’objet maternel et de se faire disparaître (en tant qu’idétique à cet objet), d’être *là* (parce que) *sans* l’autre mais dans une relation nécessaire avec le disparu, est une ‘structure spatiale originelle’.”

⁴⁶ “un conflit qui se pose au seuil de sa différenciation du corps maternel”

porque essa simbolização da perda do objeto (do objeto materno que traz satisfação) permite, com efeito, deixar de lado a maneira como a perda era antes aliviada, isto é, o recurso à alucinação do objeto desejado que mantinha a criança e a mãe unidos em uma totalidade indiferenciada. Na nova configuração que se desenha com a brincadeira, a mãe, ao ser identificada ao objeto projetado em profundidade, distingue-se no espaço ao mesmo tempo em que o traça em sua tridimensionalidade. Para compreender isso, aceitemos a escrita da gramática das pulsões que faz com que o pequeno Hans identifique-se ao mesmo tempo com a mãe que o abandona, repetindo seu gesto, e com o brinquedo abandonado, ao passo que ao tomar o lugar da mãe que abandona ele faz dela o brinquedo abandonado. Assim, a diferenciação do corpo da mãe se dá pela apreensão de um “espaço imaginário” em que o objeto materno está por toda parte, “lá” e “aqui”. Ou seja, de um espaço em que se projeta o desejo frustrado pelas exigências da realidade sem que esse desejo oculte a forma tridimensional oferecida à percepção. Sami Ali afirma que o espaço real é inscrito então no espaço imaginário. A ausência da mãe é superada por essa negação lúdica, permitindo a síntese do corpo materno para além da presença imediata e com isso a assunção pela criança de seu corpo próprio, imagem inteiriça identificada com o corpo da mãe assim delineado.

Tendo desdobrado a citação de Certeau, voltemos à conclusão de nosso autor:

O que importa nesse jogo inaugural como na “agitação jubilatória” da criança que, diante do espelho, se reconhece *um* (é *ela*, totalizável) mas é apenas um *outro* (*isso*, uma imagem à qual ela se identifica), é o processo dessa “captação espacial” que inscreve a passagem para o outro como a lei do ser e a do lugar.⁴⁷ (CERTEAU, 1990, p. 164)

Nosso autor aproxima a teorização de Sami Ali da noção fundante com a qual ela dialoga, isto é, com a noção de “estágio do espelho”⁴⁸ (LACAN, 1966a) avançada por Jacques Lacan. O psicanalista francês parte do processo de identificação com o outro que preside à assunção do corpo próprio para conceituar

⁴⁷ “Ce qui importe dans ce jeu initiateur comme en ‘ç’affairement jubilatoire’ de l’enfant qui, devant le miroir, se reconnaît *un* (c’est *lui*, totalisable) mais n’est que l’*autre* (*ça*, une image à laquelle il s’identifie), c’est le procès de cette ‘captation spatiale’ qui inscrit le passage à l’autre comme la loi de l’être et celle du lieu.”

⁴⁸ Cf. o pequeno resumo da noção pelo próprio Certeau em (CERTEAU, 2016f, p. 294 - 295)

um dos registros da estrutura psíquica, retomada por Lacan em uma divisão ternária.⁴⁹ Assim, o registro do Imaginário, que encontra suas origens nesse momento da vida da criança, mas permanece como estrutura, se caracteriza pela constituição de um “si mesmo” a partir da imagem do outro. Me afastando da descrição a que me ative até então, é necessário dizer que essa “imagem do outro” deve ser entendida, na escrita lacaniana, como imagem de si contornada pelo olhar de quem assiste (no duplo sentido do termo), suspendendo a criança ao desejo do outro: o corpo próprio ainda sem identidade terá a “forma” desejada pelo outro, ele é o objeto do desejo do outro.

Trata-se de uma etapa anterior à formação da identidade do Eu. Contudo, a relação dual em que o primeiro esboço de um “si-mesmo” se dá define o modo como o Eu se enxergará no mundo e conceberá sua identidade: o Eu se percebe como uma personalidade singular, mas se constitui por uma série de identificações cujo um dos móveis é a tentativa de recuperação da plenitude narcísica de ser o desejo do outro.

Chegamos ao termo da anunciada digressão e, penso, com algum ganho. Com efeito, podemos compreender melhor um sentido da crença no outro de que fala Certeau. Por um lado, o “espelhamento infinito” a que me referia se vê enquadrado por essa teoria da formação subjetiva, de modo que a garantia fornecida pelo outro (do analista à teoria, da teoria à instituição) se configura como uma relação do Imaginário. Busca-se no outro a certeza que não se tem, negando que o outro compartilhe da alienação constituinte que limita a todos (e toda produção de saber pelos sujeitos). Por outro lado, a negação da questão institucional consiste numa ignorância análoga – ainda que invertida – do problema da alteridade, pois a potência que na crença se atribui ao outro recai, no discurso ideológico, no próprio Eu (ou melhor, naquilo que já se toma por constituinte de identidade, como por exemplo o domínio de um conhecimento).

Certeau é crítico de ambas as posições, ainda que reconheça nelas a força de uma lei. Dessa lei, ele quer revelar o reverso, o que nos permite compreender mais uma figura da relação com a alteridade. Até então tínhamos: o outro tomado como objeto do discurso científico e que retorna como alteração da lógica desse discurso; o outro que é a incidência das divisões sociais no discurso; o outro que resulta do encontro entre dois saberes e ganha a forma de uma alteração mútua.

⁴⁹ Trata-se dos “registros” nomeados Imaginário, Simbólico e Real, aos quais voltaremos.

Agora podemos enxergar no que consiste a instituição, outro que está no centro da cena e garante a legitimidade do discurso científico, escondendo as fraturas causadas pela alteridade e transformando todas as suas figuras, pela certeza de uma compreensão, em fundamentos da ordem. Assim, o objeto é reduzido a uma significação, a divisão social aplainada, a incompletude de cada ciência velada. O sujeito do saber fica em seu lugar.

Nosso autor reafirma no trecho acima sua “epistemologia da tensão”, afastando-se daquelas duas maneiras de se lidar com a instituição: aderir a ela em uma ilusão alienante, negá-la por um discurso ideológico. Se a “lei do ser” e a lei “do lugar” – termo ceriteuniano que ganha agora ares de “espaço imaginário” – prescrevem uma “passagem para o outro”, esse movimento pode gerar a desarticulação da unidade suposta do “ser” e do “lugar” pela revelação das fraturas do/pelo outro.

É importante dizer que a estrutura da escola lacaniana foi pensada como um modo alternativo de vínculo social. Sua particularidade seria estabelecer relações (por meio de dispositivos específicos e do consenso quanto à concepção da subjetividade) diferentes daquelas incluídas no registro do Imaginário.⁵⁰ A clínica lacaniana vai na mesma direção. Se o psicanalista constata que o paciente “está aberto” a uma “intervenção objetificante”, o sentido da clínica não é atar o sujeito à posição de objeto determinado pelo outro. A palavra “suposto” já indica que Lacan não elabora o conceito para ratificar a ideia de que o analista deva sobrepor sua fala à do paciente, fornecendo-lhe respostas cuja credibilidade advém de uma identificação. O conceito apenas qualifica a posição que o paciente atribui a seu analista, cujo papel consiste em manejar a relação de modo que o próprio paciente possa dizer algo sobre o que lhe aflige.

Para Certeau, já sabemos, a causa da aflição é a impossibilidade que assombra o exercício de significação. Nisto ele comunga (quase) plenamente com a psicanálise. Partamos do diagnóstico de nosso autor acerca do mal das ciências do homem para entender do que se trata. Em *História, ciência e ficção*, o autor escreve:

⁵⁰ Mais importante ainda, Certeau foi um dos poucos membros da Escola Freudiana de Paris a se opor à dissolução realizada por Jacques Lacan em 1980, inclusive por meios legais. Certeau não concebia a superação dos impasses institucionais nem apoiava a negação da instituição.

Para se constituir, uma ciência deve fazer seu luto tanto da totalidade como da realidade. Mas o que lhe é necessário excluir ou perder para se formar retorna sob a figura do outro, de quem continua-se a esperar uma garantia contra a falta que está na origem de nossos saberes. Um “crer no outro” é o modo sob o qual se apresenta o fantasma de uma ciência totalizante e ontológica.⁵¹ (CERTEAU, 2016a, p. 86 - 87)

A crença no outro (nesse contexto, a crença de que o recurso a uma outra área do saber preencha as lacunas da compreensão) tenta encobrir uma falta estruturante. Escrevi que o primeiro vislumbre de um si mesmo toma forma por meio de uma alienação, ao que se pode nomear como “falta”: falta no corpo próprio com relação a algo de uma experiência que se perdeu. Mas a falta de que fala Certeau “está na origem dos saberes”. Ora, só há saber quando se pode expressá-lo por meio de uma linguagem compartilhada. Como a psicanálise explica essa falta no seio da linguagem? Encontramos um começo de resposta na abertura do ensaio *Psicanálise e história*. Certeau escolhe iniciar seu texto explicitando o mecanismo fundamental da psicanálise:

A psicanálise se articula a um processo que é o centro da descoberta⁵² freudiana: o retorno do recaiado. Esse “mecanismo” mobiliza uma concepção do tempo e da memória, a consciência sendo ao mesmo tempo a *máscara* enganosa e o *traço* efetivo de eventos que organizam o presente. Se o passado (que teve lugar e forma de um momento decisivo no curso de uma crise) é *recaiado*, ele *retorna*, mas sub-reptício, no presente de onde ele foi excluído. Um exemplo caro a Freud figura esse desvio-retorno, que é a astúcia da História: depois de ter sido assassinado, o pai de Hamlet retorna, mas como fantasma, em uma outra cena, e é então que ele se torna a lei à qual seu filho obedece.⁵³ (idem, 2016b, p. 99)

⁵¹ “Pour se constituer, une science doit faire son deuil et de la totalité et de la réalité. Mais ce qu’il lui faut exclure ou perdre pour se former revient sous la figure de l’autre, dont on continue à attendre une garantie contre le manque qui est à l’origine de nos savoirs. Un ‘croire à l’autre’ est le mode sous lequel se présente le fantôme d’une science totalisante et ontologique.”

⁵² Aqui é Certeau que reconhece na psicanálise a força de uma descoberta, em um texto bastante posterior (1978) àquele em que o inconsciente é posto pela primeira vez como invenção (*História e estrutura*, 1969). É de se notar que o conceito de recalamento ganha relevo na obra de Certeau, enquanto o inconsciente aparece apenas para ser posto em questão.

⁵³ “La psychanalyse s’articule sur un processus qui est le centre de la découverte freudienne: le retour du refoulé. Ce ‘mécanisme’ met en jeu une conception du temps et de la mémoire, la conscience étant à la fois le *masque* trompeur et la *trace* effective d’événements qui organisent le présent. Si le passé (qui a eu lieu et forme d’une crise) est *refoulé*, il *revient*, mais subreptice, dans le présent d’où il a été exclu. Un exemple cher à Freud figure ce détour-retour, qui est la ruse de l’histoire: après avoir été assassiné, le père de Hamlet revient, mais en fantôme, sur une autre scène, et c’est alors qu’il devient la loi à laquelle son fils obéit.”

Certeau descreve em seus termos (isto é, deixando de lado as categorias metapsicológicas) o mecanismo do recalçamento com que já nos deparamos. No trecho acima, o autor substitui os sistemas *Ics – Pcs-Cs* pela dupla de opostos passado-presente, fazendo mais uma vez ressoar a teoria psicanalítica para além da clínica. O tempo em marcha no sujeito pensado por Freud estende seus efeitos para a História. Não obstante, no esforço a que me propus de estabilizar o desdobramento metafórico da escrita certeuniana, bordeio a descrição de nosso autor com os traços da teoria metapsicológica. Afinal, a passagem do sujeito para a História encontra seu fundamento conceitual no conceito de linguagem desenvolvido pela psicanálise de orientação lacaniana, se fazendo necessário seguir o caminho do sujeito do desejo para se chegar ao sujeito do conhecimento pensado por Certeau.

Assim, no trecho destacado, a consciência, onde se dá o presente, é *traço* do passado – modo de sugerir que aquilo que se manifesta na consciência e modela a percepção são os derivados das marcas “do passado” determinando os termos do discurso acerca do Eu, a elaboração de pensamentos... Estes passaram pela censura tematizada por Freud, enquanto outros são recalçados, segundo o mecanismo que descrevi antes: não podem achar expressão no discurso consciente. O que acede à consciência é, portanto, uma *máscara* que encobre tudo o que ficou de fora. Aquilo que causa essas “marcas”, reunidas no inconsciente segundo Freud, são “momentos” que tiveram “lugar” no passado. Rico detalhe, nosso autor escreve também que o passado teve (é?) a “forma de um momento decisivo no curso de uma crise”. Esses momentos, nos termos de Freud, se inscrevem na primeira infância, quando as energias pulsionais não puderam ser apaziguadas, deixando nas pulsões fixações que indicam o caminho da satisfação. É por se buscar satisfação, como vimos, que o recalçado retorna.

Esse mecanismo não é inato. Ele se estabelece no curso do desenvolvimento infantil pelo que é chamado de “recalçamento originário”. Trata-se de um momento crucial para nós, pois pretendo inscrever a “falta” de que fala Certeau no bojo dos efeitos gerados por ele. Ainda que o autor se refira ao drama shakespeariano como um exemplo do mecanismo do recalçamento em marcha, a evocação da “lei do pai que retorna” nos leva diretamente para o acontecimento originário que busco.

No ensaio *A ficção da história. A escritura de “Moisés e o monoteísmo”* – um dos primeiros ensaios de Certeau sobre Freud (ele integra a quarta parte de *A Escrita da história*) e o único que aparecerá em outras “escritas freudianas”⁵⁴ –, Certeau fornece algumas pistas. Ele escreve:

Não é surpreendente que [o exame freudiano] coloque em causa o matriarcado da língua materna (o alemão), da terra-mãe (Israel) ou da tradição nutriz (as Escritas mosaicas), e substitua a essas identidades territoriais a lei do pai que introduz a combinação entre um assassinato originário (...) e um processo indefinido de deslocamentos (...). A linguagem não é a casa do ser (Heidegger), mas o lugar de uma alteração itinerante.⁵⁵ (idem, 1975d, p. 377)

Nosso autor, pensando sobre a obra (derradeira) em que Freud trabalha sobre (sua relação com) o judaísmo, diz que a incidência de uma “lei do pai” impede toda identidade (com a língua materna, a terra, a tradição, o ser mesmo) e faz da linguagem “o lugar de uma alteração itinerante”. Encontramos mais uma vez a ideia de um abandono da unidade “totalizante e ontológica”, como pontua a citação com que abri esta reflexão. Completamos, portanto, essa narrativa do assassinato do pai que retorna como lei para compreendermos a falta na linguagem de que fala Certeau.

Seguindo os passos do autor, retomo uma narrativa freudiana correlata ao drama de Hamlet: o mito do assassinato do pai, contado em *Totem e Tabu* (1914). Nessa obra de inspiração etnológica, Freud projeta na história humana o drama pelo qual passaria todo sujeito. Ele imagina um momento anterior à constituição da sociedade em que um pai, chefe da horda, proíbe que seus filhos tenham relações sexuais com as mulheres do grupo, ou seja, a mãe e as irmãs, querendo-as exclusivamente para si. Os filhos então unem-se com o intento de assassinar esse pai, o fazem, mas devem por sua vez renunciar à posse das

⁵⁴ Com efeito, Certeau remete a esse ensaio para iluminar seu argumento tanto no capítulo dedicado a Freud em *A Invenção* (cf. p. 18) como em *O “romance” psicanalítico* (cf. p. 125 e as diversas remissões à obra de Freud). Luce Giard conta que Certeau consagrou-se a “uma longa meditação sobre o *Moisés* de Freud que o fascinava” para abordá-lo sob uma outra perspectiva, sem atingir uma forma que lhe agradasse. (GIARD, 2016, p. 50)

⁵⁵ “Il n’est pas étonnant que cet examen remette en cause le matriarcats de la langue maternelle (l’allemand), de la terre-mère (Israël) ou de la tradition nourricière (les Écritures mosaïques), et substitue à ces identités territoriales la loi du père qu’introduit la combinaison entre un meurtre originaire (...) et un procès indéfini de déplacements (...). Le langage n’est pas la maison de l’être (Heidegger), mais le lieu d’une altération itinérante.”

mulheres para estancar o conflito entre eles. O pai morto retorna então como Totem e lei, impondo proibições que garantirão a coesão social e o desenvolvimento de uma sociedade de iguais.

Tomemos essa narrativa não como um momento fundante da história, mas como a elaboração, em termos mitológicos, do complexo de ideias ouvido por Freud na fala de seus pacientes, nomeado complexo de Édipo. Dando um passo na direção lacaniana, apreendamos também esse grupo de ideias organizadas em narrativa como a pontuação discursiva de uma estrutura, isto é, do conjunto dos três registros Imaginário, Simbólico e Real que servem de modelo para a compreensão psicanalítica da psique.

No mito, o registro Imaginário se dá como desejo pela mãe – desejo de união com a mãe ou ainda desejo do desejo da mãe. Na escrita de Certeau, as figuras da língua materna, da terra-mãe e da tradição nutriz fazem ressoar essa “mãe” mitológica. A presença de um terceiro termo, o pai, impõe um limite à relação dual, suscitando as pulsões agressivas para com o pai que podem ser ouvidas pela escuta analítica – pulsões que atingem satisfação no mito freudiano. O pai “assassinado”, como escreve Certeau, retorna, no entanto, impondo a lei. A metáfora significa, na teoria freudiana, a identificação com a figura paterna que toma forma de Super-eu. É nesse momento que se dá o recalçamento originário: os sistemas *Ics* e *Pcs-Cs* se constituem, ao passo que neles se arranjam as instâncias do Isso (domínio dos representantes pulsionais recalçados situado no *Ics*), do Super-eu (instância reguladora que exerce a censura também alojada no *Ics*) e do Eu (assentado em parte no *Ics* e acedendo à consciência, o Eu tenta manter a estabilidade do indivíduo).

A “lei” imposta pelo pai é a proibição do incesto, o que nos coloca na esteira de Lacan leitor de Lévi-Strauss, me ajudando a esclarecer o nexos que torna a “lei do pai” tanto a causa da coesão social estabelecida no mito como da forma da linguagem – “o lugar de uma alteração itinerante” – pensada por Certeau.

A concepção de linguagem defendida por Lévi-Strauss é a seguinte: o antropólogo⁵⁶, apoiando-se na teoria saussuriana da linguagem como estrutura composta por termos postos em relação, avança a hipótese de que as estruturas

⁵⁶ Evoco no que segue ideias desenvolvidas em obras seminais e em vários artigos. Apoio-me especialmente no ensaio “Langage et société”, publicado em *Anthropologie structurale I*, e em sua “Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss”. Guio-me pela interpretação de (ZAFIROPOULOS, 2018)

sociais funcionam como estruturas de linguagem. Lévi-Strauss afirma igualmente que toda estrutura social se organiza em torno da proibição do incesto. Essa interdição funcionaria como um signo de valor simbólico zero, isto é, um signo que não comporta nenhuma significação particular, tendo por função assegurar a constituição do conjunto de significantes cuja relação estrutura a linguagem. Pelo movimento interno a esse conjunto os significantes se enlaçariam a significados e um sistema de alianças poderia se formar.

Inspirando-se na teoria de Lévi-Strauss, Lacan fará da instância do Super-eu um signo de valor zero: o Nome-do-Pai. Assim, a assunção pela criança de um nome próprio (o sobrenome paterno) que a insere na continuidade das gerações familiares e na ordem social é também sua chave de entrada na linguagem. O “Eu” que surge então como identidade diferenciada do desejo materno será vítima de uma ilusão: ele se crê único, mas ao dizer o pronome pessoal “Eu” anuncia sua inscrição em uma ordem universalizante que o determina – cujos efeitos Lacan reúne sob o nome “Outro”. Portanto, o Eu é fruto do registro Simbólico (da linguagem abrangente aludida acima) mas se crê investido na rede Imaginária de trocas intersubjetivas.

A verdade do sujeito reside em outro lugar. Na teoria psicanalítica (mais uma vez concordando com Lévi-Strauss), o inconsciente será esse “lugar” em que a estrutura determinante da linguagem conserva sua forma. Entre as duas abordagens existe, no entanto, uma diferença importante: enquanto o antropólogo considera as estruturas sociais e linguísticas como totalidades fechadas garantidas pelo signo de valor zero, o psicanalista aponta o caráter ideal do Nome-do-pai e, portanto, sua incapacidade real de assegurar uma ordem efetiva. Leiamos a seguinte afirmação de Lacan como uma síntese do que tentei explicitar:

É bem por isso que o complexo de Édipo, na medida em que nós o reconhecemos sempre por cobrir com sua significação o campo inteiro de nossa experiência, será dito, em nosso argumento, marcar os limites que nossa disciplina atribui à subjetividade: a saber, o que o sujeito pode conhecer de sua participação inconsciente no movimento das estruturas complexas da aliança, verificando os efeitos simbólicos em sua existência particular do movimento tangencial em direção ao incesto que se manifesta desde o advento de uma comunidade universal⁵⁷. (LACAN, 1966b, p. 156)

⁵⁷ “C’est bien en quoi le complexe d’Œdipe en tant que nous le reconnaissons toujours pour couvrir de sa signification le champ entier de notre expérience, sera dit, dans notre propos, marquer les limites que notre discipline assigne à la subjectivité : à savoir, ce que le sujet peut connaître de sa participation inconsciente au mouvement des structures complexes de l’alliance, en vérifiant les effets symboliques en son existence particulière

Ainda que a passagem pelo complexo de Édipo garanta a inscrição do sujeito na ordem da linguagem e na ordem social, há um “movimento tangencial em direção ao incesto” que fragiliza a lei imposta pelo signo de valor simbólico zero, pela proibição do incesto ou pelo Nome-do-Pai. Ao vazio de significado desse signo vem acrescentar-se uma falta, a falta⁵⁸ de que fala Certeau. No círculo da cultura há aberturas convidando a um salto para fora, ou, tomando-se o caminho inverso, trazendo o vazio do lado de fora para dentro. Daí nosso autor afirmar que “uma ciência deve fazer seu luto tanto da totalidade como da realidade” para se constituir. Ela deverá considerar o limite de significação da linguagem.

Lacan o faz da seguinte maneira: ele descreve o sistema *Ics*, o que vimos brevemente, como um conjunto de cadeias significantes originadas nas marcas da primeira infância e estruturadas segundo o modelo do paradigma saussuriano.⁵⁹ É a própria relação entre os significantes que determinará o exercício de significação do sujeito. Mas, além de apartar o significante do significado, Lacan adverte que há uma barreira resistente a toda significação. (LACAN, 1966c, p. 497). O psicanalista difere então de Saussure, que associava um significante a um conceito, e de Lévi-Strauss, que não enxerga limite à significação além do vagar

du mouvement tangentiel vers l'inceste qui se manifeste depuis l'avènement d'une communauté universelle.” (A tradução ainda deve ser aperfeiçoada)

⁵⁸ A palavra “manque” comporta muitos significados. O verbo “manquer” se aproxima muito de “faltar” – pode-se “manquer” um compromisso, algo pode “manquer” para alguém. Escolhi esse termo para verter “manque” não apenas porque este é o jargão. O termo “falta” é particularmente iluminador, pois remete, para além da ausência, à falta cometida, por exemplo, por um jogador em campo, apontando para dois significados do termo “manquer: *desobedecer* e *errar*. Assim, significando desobediência, pode-se: “manquer au respect”, “manquer à son devoir” (faltar com o respeito, faltar com o seu dever). Aproximando-se do erro, “manquer” pode significar um projeto mal executado, um fracasso, um erro de cálculo: um romance “manqué” tinha tudo para dar certo, mas não chegou lá; um atirador “manque” seu alvo. “Manquer” é também “perder”: “manquer sa chance” é perder uma oportunidade. Por fim, é o verbo “manquer” que exprime o sentimento da saudade: “Tu me manques”, diz-se a alguém cuja ausência pesa. Assim, a palavra remete à falta e a outras palavras que a falta faz ressoar: à desobediência, ao fracasso, ao erro, à perda e à saudade. Todos esses sentidos ecoam na escrita de Certeau.

⁵⁹ Isto seria descrito mais acima, mas para fins da exposição resumo rapidamente a ideia: trata-se de delimitar um “campo semântico” que será o “paradigma” de um signo linguístico, isto é, o conjunto no seio do qual o significado desse signo poderá ser explicitado pela delimitação ou solidariedade estabelecidas ao colocá-lo em relação com os outros signos que compõem o campo. A isto Saussure nomeia “série associativa”. Cf. DUCROT, O., “Le structuralisme en linguistique”, In: WAHL, F. (dir.), *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Paris: Éditions du Seuil, 1968

do tempo em que evolui o pensamento simbólico.⁶⁰ Para Lacan, nenhuma significação vem de conceitos estáticos, da completude de um paradigma linguístico ou ainda – no caso da clínica psicanalítica – de uma definição positiva das marcas originárias. Estas são determinantes, mas não guardam um significado primeiro: ele se perdeu. Com efeito, essas “marcas” são incidências de vivências anteriores à entrada na linguagem, trazendo algo do desejo que organizou as primeiras relações do recém-nascido com o mundo, mas impedidas de passar para o registro Simbólico. Assim, o paciente, falando com o analista, sendo ouvido enquanto sujeito inscrito e determinado pela estrutura da linguagem, dirá o deslizamento de significantes, o “processo infinito de deslocamentos” ou ainda a “alteração itinerante” de que fala Certeau – nunca o significante final.

No caso da elaboração de um saber, tema de nosso autor, engajar-se nessa “alteração itinerante” é comprometer-se com uma epistemologia pensada como ficção. Vimos que Certeau restringe a sintaxe do inconsciente a um novo paradigma literário. Agora podemos perceber que o fundamento dessa abordagem da ficção é a falta que Lacan encontra na linguagem, falta que impedirá o enlaçamento definitivo entre significante e significado e fará do exercício da linguagem um jogo com a “ilusão”. É esse jogo que dinamiza algumas expressões da escrita de Freud, colocando em marcha uma prosa do deslocamento. Certeau afirma:

A narrativa de Freud tem parte com a *desconfiança*, que é ruptura, dúvida, e com a *filiação*, que é dívida e lei. O pertencimento só se diz na distância, afastando-se de um solo identificatório. *Um nome compele* ainda, *porém não dá mais a coisa*, terra nutriz. É necessário então que Freud arrisque seu lugar na escrita. (...) Ela não tem outro recurso além da elucidação mesma de suas viagens na língua do outro: ela é análise.⁶¹ (CERTEAU, 1975d, p. 379 - 380)

Freud duvida das certezas imaginárias, sem precisar negar sua determinação pelo “nome”, pelo registro do Simbólico, pela linguagem. Com essa prática da escrita o que se elucida é o próprio movimento itinerante, o confronto com a

⁶⁰ Cf. por exemplo suas considerações nas páginas finais de “Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss”.

⁶¹ “Le récit de Freud tient du soupçon, qui est rupture, doute, et de la filiation, qui est dette et loi. L’appartenance ne se dit que dans la distance, en s’éloignant d’un sol identificatoire. *Un nom oblige* encore, *mais ne donne plus la chose*, terre nourricière. Il faut donc que Freud joue sa place dans l’écriture. (...) Elle n’a pas d’autre recours que l’élucidation même de ses voyages dans la langue de l’autre: elle est analyse.”

alteridade que habita a linguagem. Essa alteridade estruturante, já sabemos desde a introdução e agora conhecemos sua justificação teórica, é a marca do negativo impressa na “epistemologia da tensão” de Certeau.

Deve-se, porém, colocar mais uma vez em evidência a diferença entre a perspectiva clínica da psicanálise e a perspectiva crítica de Certeau. Com efeito, a clínica de orientação lacaniana pode buscar trazer para o campo do Simbólico (para a fala do paciente) algo do recalcado. Repetindo as palavras já citadas de Lacan: há algo “que o sujeito pode conhecer de sua participação inconsciente no movimento das estruturas complexas da aliança, verificando os efeitos simbólicos [da falta] em sua existência particular” (LACAN, 1966b, 156). O que se elucida, nessa perspectiva, é a verdade (mesmo que incompleta) do desejo do sujeito. Mesmo se se der espaço à perspectiva psicanalítica mais revolucionária, que compartilha com Certeau a interpretação da análise como uma experiência de descentramento radical do Eu, uma diferença ainda persiste: a intenção é contribuir para a criação de uma subjetividade diferente que possa ordenar de outro modo as trocas sociais. Ora, não sei se Certeau se permitiria acreditar nessa possibilidade.⁶²

Para amarrar o pensamento de Certeau aos três registros de Lacan, localizo o ponto cego visado pela epistemologia de nosso autor no terceiro registro lacaniano, o registro do Real. Este carrega a marca do negativo, nomeia (paradoxalmente) aquilo que escapa ao Simbólico, o assassinato do pai no mito freudiano. Contudo, tendo terminado a série de aproximações que situam a crítica epistemológica de Certeau dentro do campo psicanalítico, é necessário dar lugar a uma outra chave de leitura, complementar e solidária à psicanálise.

Ela é oferecida pela história. Com efeito, para o historiador, a “voz”, cuja perda tentei traduzir em termos psicanalíticos, é o eco da palavra de um *deus* morto. Retomando uma interpretação histórica elaborada em outros trabalhos, Certeau escreve:

⁶² Cf. o ensaio pungente “L’institution de la pourriture: Luder”, em (CERTEAU, 2016, p. 255 - 277)

Não se poderia subestimar a relação fundamental do Ocidente com o que foi durante séculos a Escritura por excelência, a Bíblia. Simplificando a história (eu construo um artefato [...]), pode-se dizer que antes do período “moderno”, portanto até os séculos XVI-XVII, essa Escritura fala. (...) Ora (...) a “modernidade” se forma descobrindo pouco a pouco que essa Palavra não é mais ouvida. (...) A voz, hoje alterada ou apagada, é primeiro essa grande Palavra cosmológica, que se percebe que não vem mais: ela não atravessa a distância das eras. Há desaparecimento dos lugares fundados por uma palavra, perda das identidades que se acreditava receber de uma palavra. (...) [a] nova escrita [que surge então é] um caminhar sempre relativo a algo de outro que se oferece ao passo que avança, na medida em que a voz própria de uma cultura cristã se torna [o outro da escrita] e que a presença que lhe era dada no significante (essa é a definição mesma da voz) se muda {se mue} em passado⁶³. (idem, 1990, p. 202 - 203)

A ideia de linguagem que até então associei exclusivamente à psicanálise encontra outro fundamento na história da modernidade cristã. Certeau é um historiador da experiência mística moderna, e foi atravessado por ela desde seus primeiros trabalhos. Muito do que ele escreve surge disso. Nas palavras do autor, “o místico [funda] a existência sobre sua relação com o que lhe escapa”, ele “se interessa pela diferença (...) como por uma clivagem instaurando a questão do sujeito”⁶⁴ (idem, 1982, p. 21). Ao leitor que me seguiu até aqui, essas mesmas palavras parecem integrar o que nomeei “epistemologia da tensão”.

O próprio Certeau nos lembra desse entrecruzamento entre mística e psicanálise. Em *A fábula mística I*, por exemplo, o autor dá a ver a homologia entre as duas teorias-práticas da subjetividade, desde o papel que desempenham na sociedade, passando pela forma em que se pensam, chegando nas questões sobre as quais se debruçam. Aliás, é tentador relacionar o futuro literário que Certeau atribui à psicanálise com seu conhecimento do destino da “ciência mística”: no findar do mundo em que ela nasceu, “as problemáticas (...) elaboradas vão dar lugar a movimentos importantes, mas cujas figuras se

⁶³ “On ne saurait surestimer la relation fondamentale de l'Occident avec ce qui a été pendant des siècles l'Écriture par excellence, la Bible. Si l'on simplifie l'histoire (je construis un artefact [...]), on peut dire qu'avant la période 'moderne', donc jusqu'aux XVIe-XVIIe siècles, cette Écriture parle. (...) Or (...), la 'modernité' se forme en découvrant peu à peu que cette parole ne s'entend plus (...) La voix aujourd'hui altérée c'est d'abord cette grande Parole cosmologique, dont on s'aperçoit qu'elle ne vient plus: elle ne traverse pas la distance des âges. Il ya disparition des lieux fondés par une parole, perte des identités qu'on croyait recevoir d'une parole. (...) [la] nouvelle écriture [qui surgit alors est] une marche toujours relative à ce que d'autre s'offre à son avancée dans la mesure où la voix propre d'une culture chrétienne lui devient son autre et où la présence qui lui était donnée dans le signifiant (c'est la définition même de la voix) se mue en passé.”

⁶⁴ “le mystique [fonde] l'existence sur son rapport même avec ce qui lui échappe”; “[il] s'intéresse à la différence (...) comme à un clivage instaurant la question du sujet”.

desorbitam da constelação mística e seguem evoluções definidas por novas configurações.”⁶⁵ (idem, ibidem, p. 16) Mas escapo das aproximações apressadas. Sem querer reduzir a mística estudada por Certeau à sua leitura da psicanálise e vice-versa, me atenho a uma declaração do autor acerca do recurso à psicanálise para o estudo da mística:

[As] homologias [entre elas] autorizam pelo menos confrontações entre os dois campos. (...) [Trata-se de] uma atenção a procedimentos teóricos (lacanianos e freudianos) capazes de colocar em jogo o que já havia sido articulado pela linguagem dos místicos, de deslocar ou redobrar seus efeitos, e de serem pegos também nas inversões que eles produzem em nova luz {au jour}. Essa captação recíproca ameaça fazer “esquecer” (“eu não quero saber”) distinções fundamentais que devem ser mantidas. Mas ela dá lugar, por um movimento das fronteiras, ao que nós chamamos uma *leitura*, isto é, mil maneiras de decifrar nos textos o que já nos escreveu.⁶⁶ (idem, ibidem, p. 18)

Sem dúvida, a psicanálise de Certeau é efeito desse movimento de fronteiras. E não apenas ela. Psicanalista sem consultório, Certeau também é um historiador. Não me surpreende que sua experiência de pesquisa seja marcada pelo cortante da perda. Contando sobre suas primeiras idas aos arquivos, ele diz aprender o ofício quando percebe a distância insuperável que o separa de uma experiência de fé passada. (idem, 2016d, p. 219 - 223). Para inaugurar o último livro que escreveria, ele se declara “exilado” do assunto de que trata, movido por um “luto inconformado”, uma “doença de estar separado.”⁶⁷ (idem, 1982, p. 10) Seria uma experiência próxima àquela contada pelo escritor português Cardoso Pires?

⁶⁵ “les problématiques ainsi élaborées vont donner lieu à des mouvements importants, mais dont les figures se désorbitent de la constellation mystique et suivent des évolutions définies par de nouvelles configurations.”

⁶⁶ [Les] homologues [entre elles] autorisent au moins des confrontations entre les deux champs. (...) Il s’agit d’]une attention à des procédures théoriques (lacaniennes et freudiennes) capables de mettre en jeu ce qu’avait articulé déjà le langage des mystiques, d’en déplacer ou redoubler les effets, et d’êtres prises aussi dans les retournements qu’elles produisent au jour. Cette captation réciproque risque de faire ‘oublier’ (‘je ne veux pas savoir’) des distinctions fondamentales qui doivent être maintenues. Mais elle donne lieu, par un mouvement des frontières, à ce que nous appelons une *lecture*, c’est-à-dire mille manières de déchiffrer dans les textes ce qui nous a déjà écrits.”

⁶⁷ “Ce livre se présente au nom d’une incompétence: il est exilé de ce qu’il traite. L’écriture que je dédie aux discours mystiques (...) a le statut de *ne pas en être*. Elle se produit à partir de ce deuil, mais un deuil inaccepté, devenu la maladie d’être séparé.” (grifo do autor)

Não sei, mas é certo que, como Cardoso Pires, Certeau não abandona a escrita. Escreve livros, se empenha em construir uma epistemologia da história que transforme essa vivência de terra arrasada em uma relação, mesmo que marcada pelo negativo. É o sentido de toda a elaboração que seguimos neste capítulo, é o que o historiador declara em *O ausente da história*:

Na realidade, por ter visitado as margens de sua terra (...) o historiador volta *alterado*, mas não *silencioso*. A narrativa se põe a falar entre contemporâneos. Me parece que ela *pode* falar do sentido que a ausência tornou possível, quando não há outro lugar além do discurso. Ele diz então algo que é relativo a toda comunicação, mas o conta na forma de lenda – para bom entendedor, meia palavra basta –, em um discurso que organiza uma presença em falta⁶⁸ e que guarda do sonho ou do lapso a possibilidade de ser a marca de uma alteridade alterante.⁶⁹ (idem, 2016e, p. 254, grifos do autor)

O trecho com que Certeau conclui *O ausente da história* é decisivo. O ensaio fecha a primeira coletânea em que reúne textos teóricos, ainda em 1973, marcando com um pulso firme a sua empreitada futura e a minha. Tendo o objetivo de explicitar a forma assumida pela escrita da história “em tensão”, sigo por três direções. São elas: 1. esclarecer o que seria a “forma de lenda” assumida pela historiografia; 2. debruçar-se sobre os modos como o discurso organiza uma “presença em falta”; 3. pensar sobre as incidências de tal deslocamento epistemológico sobre a ética da pesquisa. As três questões renovam a inscrição da teoria certeuniana no campo psicanalítico, pois, com Freud, Certeau discutirá as armadilhas da lenda, pensará a diferença entre a escrita que rejeita e aquela que acolhe a “ausência”, adotará a experiência freudiana como uma ética a se seguir. Vejamos como a historiografia pode ser, como o queria Certeau, “vibração de limites” (idem, 1975a, p. 61).

⁶⁸ Cf. nota 81. Em nota atrelada a esse termo, Certeau remete a um ensaio chamado “História e mística” (1972) que parece diferir do ensaio homônimo integrante da coletânea *O ausente da história*. O de 1972 foi publicado em *Le lieu de l'autre: Histoire religieuse et mystique*. Paris: Éditions du Seuil/Éditions Gallimard, 2005

⁶⁹ “En fait, d’avoir visité les bords de sa terre (...), l’histoire revient *altéré*, mais non pas *silencieux*. Le récit se met à parler entre contemporains. Il me semble qu’il *peut* parler du sens rendu possible par l’absence, lorsqu’il n’y a plus d’autre lieu que le discours. Il dit alors quelque chose qui a rapport avec toute communication, mais il le raconte en forme de légende - à bon entendeur, salut -, dans un discours qu’organise une présence manquante et qui garde du rêve ou du lapsus la possibilité d’être la marque d’une altérité altérante.”

3

No limite da alteridade

Ela não retornará no Norte, escreve Peter Morgan. Ela subirá o Mecom para reencontrar o Norte, mas uma manhã ela dará meia volta.

Ela margeará então um dos afluentes do Mecom, e um outro.

Uma noite ela se encontrará em uma floresta.

Uma outra noite, diante de um rio que ela segue ainda. É um rio muito longo. Ela o deixa. De novo, a floresta. Ela recomeça, rios, estradas, ela passa por Mandalai, desce o Irauádi, atravessa Prome, Bassein, chega no golfo de Bengala.

Um dia ela está sentada diante do mar.

Ela parte de novo.

Ela ganha o Norte pelas planícies abaixo do Chitagongue e do Arracão.

Um dia, há dez anos que ela caminha, Calcutá.⁷⁰

Michel de Certeau foi um leitor ávido de Marguerite Duras.⁷¹ É comum cruzar com um dos personagens da escritora francesa nos ensaios do autor que, como ele nos lembra a propósito de Freud, reconhece que “o romancista sempre precedeu o homem de ciência”⁷² (CERTEAU, 2016c, P. 128). Para o psicanalista, tratava-se de “não recuar” diante da dificuldade em elaborar conceitos que pudessem dar conta da complexidade do sofrimento humano. Como escreve Gilson Iannini,

o resultado é uma curiosa combinação de pretensão epistêmica repousada no modelo naturalista da ciência e de confiança inabalável no valor cognitivo e heurístico da ficção e do mito.” (IANNINI, 2017, p. 109)

⁷⁰ Trecho traduzido por mim do romance de DURAS, M., *Le vice-consul*, Paris: Gallimard, 1966 - p. 69 : “Elle ne retournera pas dans le Nord, écrit Peter Morgan. Elle remontera le Mékong pour retrouver le Nord, mais un matin elle rebroussera chemin. Elle longera alors un des affluents du Mékong, puis un autre. Un soir elle se retrouvera dans une forêt. Un autre soir, devant un fleuve qu’elle suit encore. C’est un fleuve très long. Elle le quitte. De nouveau, la forêt. Elle recommence, fleuves, routes, elle passe par Mandalay, descend l’Irraouddi, traverse Prome, Bassein, arrive au golfe du Bengale. Un jour elle est assise devant la mer. Elle repart. Elle gagne le Nord par les plaines en bas du Chittagong et de l’Arakan. Un jour, il y a dix ans qu’elle marche, Calcutta. Elle reste.”

⁷¹ O autor dedicou um ensaio à romancista, publicado em *Ecrire, dit-elle. Imaginaires de Marguerite Duras, actes du colloque des Universités de Liège et de Bruxelles* (avril 1983), textes réunis par Danielle Bajomée et Raph Heyndels, Bruxelles, Editions de l’Université de Bruxelles, 1985. Infelizmente a obra não está disponível para acesso on-line ou em alguma biblioteca local.

⁷²A frase é de Freud, Cf. seu ensaio “Delírios e sonhos na ‘Gradiva’ de Jensen”.

Essa mesma “confiança inabalável” marca a orientação dada à psicanálise pelo psicanalista francês Jacques Lacan que, aos olhos de Certeau, pôde mesmo apontar “a ‘verdade’ da prática literária.” (CERTEAU, 2016f, p. 286) Mas nosso autor também nota (idem, ibidem, p. 290 -291) que, para o próprio Lacan, Marguerite Duras, autora do romance *Le ravissement de Lol V. Stein*, é capaz de tocar no cerne mesmo de sua elaboração acerca do desejo.

Esse é o motivo e a tônica da homenagem que o psicanalista presta à romancista sob o modo de um curto ensaio (LACAN, 2001). Mas a força de demonstração de Lacan parece se esgotar à beira da última frase do romance. O psicanalista, então, escreve: “Ser compreendida não convém à Lol, que não pode ser salva do *ravissement*.”⁷³ (p.3) – que pode ser traduzido por arrebatamento, mas também por “êxtase, rapto, rapina, devastação” (VERAS, 2017, p. 63). O leitor, contudo, não deve se deixar enganar. Se Lacan confia nesse romance é também porque ele pode encarnar – justamente pela impossibilidade que apresenta – a relação do sujeito com o objeto do desejo, ou melhor, o questionamento das relações convencionadas pela urgência do desejo reconhecido pelo sujeito. Que o desejo arrebate, extasie, desfazendo a rede de identificações que suporta o ideal da “salvação”, da cura e da compreensão, tal é a lição de Lol.

Certeau, por sua vez, encontra essa imagem do desejo em outra personagem feminina de Duras. Ele convoca “a mendiga” de *O vice-cônsul* (1966) e de *India Song* (1973) para abrir o primeiro capítulo de uma obra cuidadosamente cinzelada, *A Fábula mística I*. O que o “seduz” nessa personagem “sem nome e sem figura” é também seu estado de *ravissement*, que a torna “Esquecida de si. Desatada [Oublieuse. Déliée,], isto é, absoluta.” (CERTEAU, 1982, p. 42)

O pouco que se sabe dela é que houve uma família, irmãos, um pai, e uma mãe colérica que a expulsou de casa em consequência de sua gravidez. Este é o início de uma caminhada que encontra um fim à beira do Gange, onde ela esquece-se de quase tudo, salvo de uma música de acalanto do lugar de onde veio. A canção tem por mote *Battambang*, palavra misteriosa pois cantada em um dialeto

⁷³ “Être comprise ne convient pas à Lol, qu'on ne sauve pas du ravissement.” - Neste capítulo eu reproduzi em nota somente os trechos originais que me pareciam trazer algo a mais, ou cujas frases são esclarecidas por outras situadas antes ou depois do trecho citado. Quando julguei que um termo francês poderia significar algo diferente do que escrevi, quando a tradução modificou excessivamente a forma do original ou ainda quando a expressão francesa é simpática demais para ser apagada, coloquei o trecho original logo após sua tradução, no corpo das citações.

incompreendido nas paragens de Calcutá. Ali, ela vive, simplesmente: a mendiga canta e tem fome. “Carregando a fome nela [en elle], ela vem ao limiar das cozinhas. (...) Ela fica [se tient] ali, com os restos” (idem, ibidem), escreve Certeau.

Certeau volta e meia mostra sua atração por essas figuras que vivem à margem, chegando mesmo a abarcá-las em sua identidade de historiador. Assim, ele entende que

a pesquisa científica se assemelha à do catador, quando, exumando da lixeira os restos de refeições ou de roupas, ele torna [essas coisas] no sonho da casa em que nunca entrará⁷⁴ (CERTEAU, 2016d, p. 220)

Mas, à diferença deste desvalido dos arquivos, que sonha, a mendiga do Gange “não fala”. Tudo o que se sabe sobre ela é a fantasia de um outro. Com efeito, não é sem surpresa que o leitor, depois de seguir a rota errática traçada pela mendiga desde a primeira página do livro, desemboca à altura do meio do romance na casa de Peter Morgan. Trata-se de um jovem inglês que vive junto à elite europeia de Calcutá. Tal como Certeau, ele se deixa fascinar pela miragem da mendiga que vê de sua janela e tenta, como na epígrafe acima, atribuir-lhe uma narrativa, ainda que imprecisa, instável e pontuada de repetições e inversões.

A única resposta possível a esse arrebatamento é, com efeito, escrever. Falando de sua experiência, Certeau conta:

eu via afastar-se progressivamente o mundo do qual inventariava os restos. Ele me escapava, ou melhor, eu começava a perceber que ele me escapava. (idem, ibidem, p. 221)

E afirma: “É essa ausência que constitui o discurso histórico” (idem, ibidem), pois, por “não falar”, ela “faz falar” (CERTEAU, 1982, p. 48). Isso se nota em seus textos. Por exemplo, a figura absoluta de Duras ajuda-o a pensar uma sequência de personagens, impenetráveis como ela, presentes na “tradição que

⁷⁴“qu’allais-je scruter dans les poubelles de l’histoire, parmi tant de restes, de débris ou de manuscrits déraisonnables? Pendant sa première étape, la recherche scientifique ressemble à celle du crocheteur lorsque exhumant de la poubelle les restes de menus ou de vêtements, il fait, de ces choses qu’il tient au bout de son crochet, le rêve de la maison où il n’entrera jamais, de repas ou d’intimités qu’il ne connaîtra jamais. Ethnologue en puissance, le clochard invente des mondes où il n’entrera jamais.”

traça uma loucura nas bordas do cristianismo” (idem, *ibidem*) desde o século IV até os místicos seiscentistas.

Escrever, contudo, não apaga a forte impressão deixada pelo confronto com a ausência. Se é por poder encará-la que “o nascimento do historiador” (idem, 2016d, p. 221) acontece, apenas saber conviver com a estranheza assegura sua posição. É o que Certeau reconhece em sua lida com os místicos, que “articulam (...) uma estranheza em nosso próprio lugar, e então um desejo de partir para lá.”⁷⁵ (idem, 1982, p. 10)

A personagem fictícia de Duras, figura estranha a si e aos outros, orienta Certeau em sua elaboração sobre a mística. Porém, na obra do autor, o papel da ficção não se reduz ao de ser fonte de inspiração ou representação ornamental. Longe de atribuir à ficção um papel auxiliar, Certeau, tal como Freud e Lacan, adota uma abordagem teórica, tornando-a em uma operação particular que incide sobre o texto e permite pensar, justamente, o enigma que a mendiga do Gange nos fez entrever, o enigma daquilo que resiste ao sentido.

Orientado por essa questão, o capítulo que se segue se divide em três. Primeiro, tento explicitar o significado de alguns conceitos-chave da historiografia, como “fato” e “evento”, de modo a mostrar que não perdem sua robustez metodológica ao serem articulados à noção de ficção que já desponta em meio a eles, desembocando no recentramento da narrativa histórica em torno de seu caráter “funcional”. O segundo passo consiste em destrinchar o conceito de “ficção teórica”, que se mostra como o avesso da narrativa conforme que a historiografia gostaria de oferecer à sociedade. Por fim, abre-se espaço para uma nova definição da função da história, já alterada pela passagem freudiana.

3.1

A operação historiográfica, da invenção à função

Passagem que podemos sentir desde o princípio. Com efeito, a faceta metodológica da teoria da história de Certeau pode ser descrita por uma qualidade que o autor atribuiu a Freud: ela aposta na “certeza investida em um método (uma maneira de avançar)” (idem, 1975d, 381). Com a clareza de quem sabe trabalhar

⁷⁵ “Ils articulent ainsi une étrangeté dans notre propre place, et donc un désir de partir au pays.”

com as ferramentas particulares à hermenêutica da história, Certeau explicita o caráter construído de tal exercício ao inscrever seus métodos em uma “operação historiográfica”. Para ele, são precisamente as etapas do método que garantem à história seu lugar entre as ciências, se se “definir com esse termo a possibilidade de estabelecer um conjunto de regras que permitem ‘controlar’ *operações* proporcionadas à *produção* de objetos determinados.” (idem, 1975, p. 435, nota 5)

Partamos de uma definição geral: “o historiador é quem não se deixa enganar pelas representações e sabe descobrir nelas um outro significado além do imediatamente afirmado” (idem, 1987a, p. 196). Uma vez a condição heterológica da história bem estabelecida, o primeiro ponto a se constatar é que a própria impressão de que haja um “engano” não responde a uma necessidade do objeto. Trata-se de uma fabricação, análoga àquelas produzidas em outros campos do saber “indiciário”, como

a semiologia médica e a sintomatologia psicanalítica: [produz-se] artificialmente segredo para produzir-se interpretação; [conjugam-se] um ao outro por meio de indícios; [são compostos] cenários ou ‘ficções’ de hermenêutica.⁷⁶ (CERTEAU, 1982, p. 135)

O trecho recuperado aqui qualifica a interpretação de textos desenvolvida pela mística seiscentista, o que não impede sua extensão para o campo da história. Com efeito, pelo “aparelho hermenêutico” (idem, *ibidem*) a que recorre, a mística encontra-se com os saberes “heterológicos”, uma vez que toda hermenêutica define-se, para Certeau, pela prática de “tirar efeitos de sentido” “da relação com o outro”⁷⁷ (CERTEAU, 1975c, p. 262).

Mas se a mística parece ser mais um sintoma da difusão do “paradigma indiciário” discernido no célebre ensaio de Carlo Ginzburg e referido por Certeau na citação acima, a diferença que ela introduz é determinante: a posição que os místicos atribuem ao “outro” os impedirá de tomar os indícios por ele deixados como suplementos que pudessem lhes desvelar algo. Afinal, sendo o outro um Deus que não mais pode ser ouvido, toda interpretação de suas pistas refletirá

⁷⁶“Ce déplacement serait comparable à ce que fait aujourd’hui le roman policier, né à la fin du siècle dernier avec Conan Doyle (Sherlock Holmes) en même temps que la sémiologie médicale et la symptomatologie psychanalytique: il produit artificiellement du secret pour produire de l’interprétation; il conjugue l’un à l’autre par des indices ; il compose des scénarios ou des ‘fictions’ d’herméneutique.”

⁷⁷ “Une fois de plus, de la relation à l’autre il tire des effets de sens.”

apenas a ignorância do hermenêuta. Sem confrontar-se a tais extremos, o historiador ainda deve enfrentar, como vimos no primeiro capítulo, a disseminação da diferença que não se deixa capturar.

No princípio do método topamos, já, com a ficção enraizando-se no momento em que se discerne uma questão. O termo “ficção” sugere, portanto, que a dependência do exercício interpretativo com relação ao gesto fortuito de inventar algo a se perseguir acaba por contagiar o resultado da operação, tornando-o em um “cenário” por ela composto. Ficção-científica, diria o autor.

Não é que Certeau discorde de Ginzburg, autor lido e citado, para quem “o historiador é comparável ao médico” (GINZBURG, 1989, p. 157), cuja semiótica “permite diagnosticar as doenças inacessíveis à observação direta na base de sintomas superficiais” (GINZBURG, 1989, p. 151). O que separa os dois autores é o julgamento quanto à pertinência do diagnóstico ao objeto de sua avaliação. Pois se a medicina, talvez por sua efetividade biológica, não é elencada por Certeau em meio às heterologias, ela desempenha um papel determinante na constituição desse modo de conhecer. Retomando o argumento desenvolvido por Foucault em *O nascimento da clínica*, nosso autor escreve:

A medicina moderna é uma figura decisiva [para as heterologias], a partir do momento em que o corpo se torna um quadro *legível* e portanto passível de ser traduzido no que pode *se escrever* em um espaço de linguagem. (...) Uma mutação análoga se produz quando a tradição se desdobra diante da curiosidade erudita em um corpus de textos. Uma medicina e uma historiografia modernas nascem quase simultaneamente da cisão entre um sujeito suposto ler⁷⁸, e um objeto supostamente escrito [supposé écrit] em uma língua que não se conhece, mas deve ser decodificada. (CERTEAU, 1975, p. 16 - 17)

Não bastaria, então, reconhecer no paradigma semiótico da medicina um conhecimento “indireto, indiciário, conjectural” (GINZBURG, 1989, p. 157), se essas qualidades não colocarem em questão os efeitos que a contingência do sujeito do conhecimento causam sobre sua produção. Ora, para Ginzburg, a admissão da “conjectura” como procedimento investigativo torna a realidade “opaca”, mas isso não o impede de afirmar: “existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la”, sendo este “o ponto essencial do paradigma indiciário ou semiótico”. (GINZBURG, 1989, p. 177)

⁷⁸Termo que remete ao “sujeito suposto saber” da psicanálise, cf. capítulo 1.

Sabemos que Certeau não poderia atribuir à historiografia a capacidade de decifrar a realidade, o que não pode ser compreendido como uma negação de sua existência. Para ele, “negar o real” ou “aniquilá-lo” seria, respectivamente, “absurdo (...) [e] estritamente impensável”⁷⁹. (CERTEAU, 1987a, p. 200). O que o faz esquivar-se do bom-senso ontológico postulado por Ginzburg é aquilo que a psicanálise o mostrou, as “sacadas” com relação à linguagem. Pois, como lembra o autor, “a linguagem tem por estatuto não implicar, mas dispor [*poser*] como outro para além dela o real da qual fala”⁸⁰. (idem, 1975a, p. 38)

O problema se coloca com grande urgência, uma vez que a noção de “totalidade”, necessária para firmar-se a correspondência entre o resultado das investigações e a realidade que decifriam, desfaz-se ante a fragmentação do conhecimento. Certeau nota os efeitos desse fenômeno moderno ao acompanhar a produção das ciências humanas, observando certas tentativas de interdisciplinaridade – como a adoção de conceitos psicanalíticos para estudar zonas misteriosas da pesquisa histórica – e constatando seus equívocos. (idem, 2016d, p. 235 - 235). Ele conclui o seguinte:

Na medida em que, hoje, (...) nenhum “meta-discurso” científico é suscetível de tornar *pensáveis* as relações entre as ciências humanas e, então, restaurar a antiga ambição de uma teoria unitária, o real recebe, entre esses discursos regionais, a figura do objeto perdido. (...) Ele é *convertido* [*rendu*] em ausente pela própria abordagem. (...) Ele se torna incapturável, como *suposto* por toda parte e por toda parte *faltante*. (CERTEAU, 1987a, p. 200)

Contraparte do nascimento do “sujeito” que, perdendo seu lugar na ordem cosmológica, ganha um vazio instigante para a atividade “escriturária” (idem, 1990, p. 204), a realidade também se converterá em “enigma” (idem, 2016d, p. 240) para as ciências humanas. Sem que se possa superá-lo, o deslocamento da epistemologia científica para a noção de produção permite perceber dois procedimentos do trabalho historiográfico, quais sejam: “de um lado, a remissão do ‘fato’ ao que o tornou possível; de outro, a coerência ou um ‘encadeamento’ entre os fenômenos constatados.” (idem, 1975, p. 27) Ambos remetem à noção de

⁷⁹ “Non pas qu’il [le réel] soit dénié (ce qui serait absurde), ni anéanti (ce qui serait strictement impensable).” Cf. n. 20

⁸⁰ “Le langage n’a-t-il pas pour statut d’impliquer, mais de poser comme autre que lui le réel dont il parle?”

historicidade como inscrição do sujeito (do conhecimento) na realidade sócio-histórica que lhe permite trabalhar.

Assim, aquilo que torna o “fato” passível de ser formulado é a “geografia do passado” cartografada pelo material guardado nos “arquivos, museus, bibliotecas”. (idem, 2016e, p. 247). Por exemplo, “a vida, os discursos, a morte e a ressurreição de Jesus [deixaram] traços na organização das comunidades ou das escrituras antigas”, de modo que podem ser coligidos, permitindo desenhar o contorno desse “objeto precioso” constituído em “‘fato histórico’”⁸¹ (idem, 1987a, p. 212). Esse “vocabulário do real” é, portanto, o fundamento do trabalho de organizá-lo como “o enunciado de algo pensável ou de algo pensado”⁸² (idem, 1975a, p. 67), sendo também a garantia de que possam ser verificados. A constituição do fato é um dos resultados do trabalho do historiador que “seleciona, recorta, reclassifica, e desloca os documentos”. Trata-se de passar do “fato” assentado nas fontes, já estabelecidas como “dado cultural” pela delimitação dos lugares destinados a seu arquivamento, a um fato que é o feito de um novo enquadramento. Pois “todo fato histórico resulta de uma praxis, (...) já é o sinal de um ato e portanto a afirmação de um sentido.”⁸³ (idem, 1975a, p. 50)

Para que o material reunido – o fato dado – dê lugar a uma afirmação de sentido renovada – ao fato feito –, é necessário que o historiador encontre “correlações entre dados econômicos, sociais, culturais, epistemológicos, etc.”. E, mais uma vez, a “realidade *histórica*”⁸⁴ (idem, 1982, p. 19) a que esse encadeamento remete não é o passado reconstituído, mas a articulação dos modelos de inteligibilidade presentes aos materiais submetidos a tal tratamento. O historiador se situa, dessa maneira, entre “a dupla ‘ficção’ das imagens do passado e dos modelos científicos”⁸⁵ – respectivamente, a ficção de caráter “lendário”,

⁸¹ “Non pas que la vie, les discours, la mort et la résurrection de Jésus n’aient pas laissé de traces dans l’organisation des communautés ou des écritures anciennes. Mais le relevé de ces traces – et l’objet précieux qu’il dessine en pointillés comme le ‘fait historique’ postulé par ces écritures – n’est pas la preuve;” (cf. p. 9)

⁸² “Car le vocabulaire du ‘réel’ entre dans le matériau verbal susceptible d’être organisé en l’énoncé d’un pensable ou d’un pensé.”

⁸³ “si le sens ne peut être saisi sous la forme d’une connaissance particulière qui serait tirée du réel ou qui lui serait surajoutée, c’est parce que tout ‘fait historique’ résulte d’une praxis, qu’il est déjà le signe d’un acte et donc l’affirmation d’un sens.”

⁸⁴ “Les groupes et les livres mystiques n’en constituent pas moins une réalité *historique* (...) ils relèvent d’une analyse qui les inscrit dans un ensemble de corrélations entre données économiques, sociales, culturelles, épistémologiques, etc. Établir ces cohérences”

⁸⁵ “Par là s’effectue un ‘travail du négatif’ dans la double ‘fiction’ des images du passé et des modèles scientifiques”

daquilo que parece ter sido, e a ficção sob a forma dos “artefatos científicos”, dos modelos que “tornam possível” outra coisa, que permitem “fazer e transformar” (idem, 2016a, p. 63 - 66).

Porém, todo esse processo não diminui “o infinito de uma singularidade local”, a “estranheza que não cessa de surpreender e recair sobre [*de surplomber*] a espera.” O historiador que é Certeau não pensa encontrar o passado em uma compreensão. Se há fantasmas a assombrar os “cantos perdidos” (idem, 1982, p. 19) dos arquivos e bibliotecas, o encontro esperado só pode se dar pelo susto da diferença.

É necessário que os documentos, acumulados e correlacionados, adquiram a capacidade de alterar, por sua resistência, o corpus de hipóteses e de codificações a partir do qual nós tentamos interpretar. (idem, ibidem, p. 19)

Com essa exigência, outra definição de “fato” aparece, quase como provocação. Pois “o lugar onde [o historiador] se estabelece pode ainda, por analogia, adornar-se com [*porter*] nome venerável de ‘fato’: o fato é a diferença.” (idem, 1975b, p. 112). Essa definição frouxa de fato, desejosa de amolecer as certezas positivistas quanto ao estatuto epistêmico da história, me parece um sucedâneo de outra categoria que, essa sim, tenta qualificar o fenômeno da diferença.

Voltemos às pistas da vida, da morte e – que surpresa para quem não tem fé – da ressurreição de Jesus, que Certeau aponta como passíveis de constituir um “fato histórico”. Para ele, tal constituição não é a consequência mais importante do acontecido, pois, “enquanto fundador, um evento não é suscetível de um conhecimento objetivo” (idem, 1987, p. 212) – se se define “objetivo” como algo que possa resistir às mutações provocadas pelas diferentes abordagens de que é objeto. A “forma de uma concepção atual e passageira de história”, que supõe (e isto não é um problema em si) o fato, pode ser, para além dele,

um traço a mais da relação que os crentes estabeleceram desde o início, quando o que vieram a saber se tornava para eles um evento ao lhes “abrir o coração” para novas possibilidades.⁸⁶ (idem, *ibidem*)

A história de que Certeau tenta fazer a teoria tem algo da fé cristã tal como ele a concebe. Com efeito, ambas supõem uma maneira de se relacionar com o ausente estimulada por um evento fundador, isto é, que suscita incessantemente a diferença, a mudança. O autor não se refere ao “evento em si”, mas às sucessivas maneiras como um acontecimento pode provocar o deslocamento de um modo de atribuir sentido, tornando-se evento. Porque a história é uma espécie de *work in progress*, “somente o que se faz do evento permite qualificá-lo como evento.” Portanto, o evento é uma categoria de análise que não pode ser inscrita ontologicamente na história. É o que Certeau afirma: “Nós não sabemos o que é um evento. Mas um dos critérios para ajuizá-lo [pour en juger], são as mudanças epistemológicas que ele provoca.” (idem, 2016d, p. 240)

Sob esse ponto de vista, a estabilização do sentido corresponde ao cumprimento de uma “função histórica”. Certeau formula essa ideia da seguinte maneira

Se há, então, uma *função histórica*, que especifique a incessante confrontação entre um passado e um presente, isto é, entre o que organizava a vida ou o pensamento e o que permite hoje pensá-lo, há *uma série indefinida de sentidos históricos*. (idem, 1975a, p. 56)

Ou seja, o exercício da função histórica consiste em definir um sentido para o passado, estabelecendo, após cada evento disruptivo, uma identidade que encubra a diferença criada pelo hiato do imperfeito do indicativo. É um modo de se pensar a existência da diferença, situando “os outros com relação a si”, traçando contornos explícitos à sociedade ou a um grupo presentes. (idem, 2016d, p. 226)

⁸⁶ “Mais le relevé de ces traces – et l’objet précieux qu’il dessine en pointillés comme le ‘fait historique’ postulé par ces écritures – n’est pas la preuve; c’est, dans l’historiographie présente (et sous la forme d’une conception actuelle et passagère de l’histoire), une trace de plus de la relation que des croyants ont posée dès le début lorsque ce qu’ils apprenaient devenait pour eux un événement en leur ‘ouvrant le coeur’ à de nouvelles possibilités.”

Assim, se a operação historiográfica é especificada por um método de seleção e de análise que tem por marca a resistência do material tratado à atribuição de significado, a função que o discurso da história desempenha não lhe é particular. A narrativa histórica

não se distingue mais da narratividade prolixa e fundamental de nossa historiografia cotidiana. Ela participa do sistema que organiza, por meio de “histórias”, a comunicação social e a possibilidade de se habitar o presente. (idem, 2016a, p. 71)

É aí que ela começa a aproximar-se da narrativa ficcional, avizinhando o mito. A maneira como Certeau define “mito” remete, embora parcialmente, à definição do antropólogo Claude Lévi-Strauss, cujas pesquisas acerca dos mitos americanos colocavam em evidência, desde a década de 1940, o valor do pensamento mitológico para a compreensão da inteligência humana. A tese deste último é que, ao se analisar as narrativas mitológicas com o recorte estruturalista, pode-se

discernir certos modos de operação do espírito humano, tão constantes no curso dos séculos e difundido de modo tão generalizado em imensos espaços, que se pode tomá-los como fundamentais e buscar encontrá-los em outras sociedades e em outros domínios da vida mental (LÉVI-STRAUSS, 1971, p. 571)

Esses “modos de operação do espírito humano”, compreendidos pelo antropólogo como obra de faculdades intelectuais, consistiriam em “um modo universal de organizar os dados da experiência sensível” (idem, 1974a, p. 259) que poderia partilhar da mesma lógica do pensamento científico, variando apenas em função dos objetos que tenta compreender. (idem, ibidem, p. 265)

Ora, se Certeau reconhece na operação historiográfica como um todo o mérito de ser “a luta de uma razão” com o que coloca em xeque suas capacidades – “[o] evento, [a] violência, [o] passado, [a] morte” (CERTEAU, 2016a, p. 97) –, nada se pode inferir de universal do modo como tal exercício de pensamento se realiza. A narrativa histórica é mito porque, como ainda define Lévi-Strauss, “ajuda a expor as engrenagens internas do funcionamento [das sociedades de onde provém]” (idem, 1971, p. 571), oferecendo além disso

respostas temporárias e locais aos problemas [colocados por] (...) contradições [lógicas] impossíveis de se superar, e que eles trabalham então para legitimar ou velar. (idem, *ibidem*, p. 562)

Me parece que nosso autor funde as duas últimas funções do mito discernidas pelo antropólogo em apenas um mecanismo. Partamos de uma definição. O mito, para Certeau, é

uma narrativa esburacada pelas práticas sociais, isto é, um discurso global articulador de práticas que ele não narra mas deve respeitar, [práticas] que lhe faltam e lhe vigiam (CERTEAU, 2016a, p. 98)

Traçando um paralelismo com as conclusões de Lévi-Strauss, vemos o termo “práticas sociais” substituir a acepção mais larga de “funcionamento”, enquanto as contradições que trabalham os mitos americanos deixam de referir-se a uma *questão* impossível de se resolver – por exemplo, “como um pode nascer de dois?” (LÉVI-STRAUSS, 1974a, p. 249) – para remeter ao descompasso entre a produção do discurso (que o relativiza) e sua exposição (que transforma conclusões localizadas em afirmações globais), ou seja, a uma contradição entre a generalidade da narrativa e a particularidade de sua localização que não pode ser superada e, portanto, não pode assegurar a verdade daquilo que conta.

Com efeito, para Certeau, se a sociedade moderna não somente define-se por dedicar-se ao “fazer”, mas por esperar alcançar por meio de seus feitos conclusões universais, a tentativa de cumprir esse objetivo pela escrita da história só poderá encobrir a incompletude. Afinal, se o ponto de vista “estratégico” que assume tenta determinar a tessitura da realidade, dentro dele pulula a atividade sempre transitória das práticas cotidianas (CERTEAU, 1990, p. LII). É o que Certeau afirma:

É relativamente [às práticas] que se elabora o discurso, assegurando-lhes legitimidade simbólica, porém ‘respeitando-as’. Ele é necessário à articulação social delas e, contudo, controlado por elas, ele seria assim o mito possível a uma sociedade científica que rejeita os mitos. (idem, 2016a, p. 98)

O que se queria paralelismo é antes transversal, portanto. Mas o ponto comum que se mostra pela comparação ilumina o raciocínio de nosso autor. Pois, para Lévi-Strauss, a função do mito é tornar contradições insuperáveis ao menos

pensáveis, resultando em uma forma de “velar” o tensionamento intelectual. Analogamente, para Certeau a historiografia tem uma função, como vimos. Ela estabelece identidades e, mais precisamente, consiste em

uma maneira contemporânea de praticar o luto. (...) o historiador “acalma” os mortos e luta contra a violência ao produzir uma razão das coisas (uma “explicação”) que supere a desordem delas e certifique permanências (idem, 1982, p. 21).

Ora, essa tentativa de simbolizar o vazio da morte, “permitindo à atualidade ‘manter-se’ no [tenir dans le] tempo” (idem, 1975b, p. 126), acaba por instaurar uma outra falta, impossível de superar pois situada no começo da linha temporal estabelecida pela cronologia do historiador. Assim,

a cronologia (...) supõe uma série finita cujos termos restam incertos; ela postula, em última análise, o recurso ao conceito vazio e necessário de um ponto zero, origem (do tempo) indispensável a uma orientação. A narrativa inscreve, então, sobre toda a superfície de sua organização, essa referência inicial e incapturável, condição de possibilidade de sua historicização. (...) um “começo” que não é nada, ou que tem por única função ser um limite (...) um não-lugar fundador. (idem, 1975b, p. 126)

A origem, posta em cena pelos mitos da antropologia e jogada para escanteio pela prosa da historiografia (idem, *ibidem*, p. 128), retorna no seio da narrativa linear como suposição que só se dá enquanto ausência. É assim que o mito historiográfico vai ganhando feições mais freudianas, pois o “nada” da origem acaba por ser “uma assombração [que] se insinua na historiografia e determina sua organização” (idem, *ibidem*, p. 127).

Ou melhor, feições freudianas desenhadas por Lacan, pois “o que não se sabe, o que não tem nome próprio” (idem, *ibidem*) aparece agora, bem no meio da cena mitológica da história, impondo “*a lei do outro*”. O outro perdido que Certeau espera nos arquivos e só se manifesta sob a forma do negativo, o outro, portanto, que enquanto “zero inicial, é a relação de cada discurso com a morte que o torna possível” (idem, 1975a, p. 74).

3.2

O retorno à ficção

Passamos assim do mito ao “romance” de Freud, que “se constrói (...) em sua relação entre um zero e uma série: entre a *morte* e o *quiprocó*.” (idem, 1975d, p. 375). A diferença entre essas duas formas de ficção reside na passagem de uma estrutura ficcional atada ao simulacro àquela que encara a ausência de sentido. Mas a afirmação, claro, permanece opaca.

As próximas páginas tentarão esclarecer no que consiste o “quiprocó” que se segue “ao evento” dessa morte inicial (idem, 1975d, p. 375). Uma resposta, contudo, já deve ser enunciada de imediato, para abrir a conversa. Pois Certeau afirma que essa escrita difere da articulação mitológica apresentada acima, oferecendo “uma teoria da narratividade analítica (ou científica) (...) sob a forma da narração histórica” (idem, *ibidem*, p. 366). Da ilusão do simulacro ao trabalho da dúvida próprio à teoria, do mito ao romance, qual foi o salto de Freud?

Para Certeau, aparentemente algo próximo ao que descreve Georges Dumézil ao tratar da Saga dos Hadingus, escrita no início do século XIII, por um certo Saxo, para abrir sua *Gesta Danorum* dedicada à história dos reis da Dinamarca. Em seu estudo, Dumézil se interessa pela transformação do mito do deus Njördt na história de Hadingus, personagem que é tido por Saxo como “um dos mais antigos reis da Dinamarca” (DUMÉZIL, 1983, 15), ou seja, que “não é nada além de um homem” (idem, *ibidem*, p. 95). Trata-se, nessa conversão, de substituir um

relato de valor social, em que os eventos que afetavam Njördt eram apenas o ricochete de eventos ou mudanças coletivas (...) [mostrando] como se formou a sociedade divina completa [e] (...) apresentando cada grupo com suas funções próprias e a moral que corresponde a essas funções (idem, *ibidem*, p. 122)

por “uma intriga psicológica toda pessoal”, na qual “todo o mecanismo da ação passou para a vontade ou a paixão dos (...) personagens” (idem, *ibidem*, p. 122 - 123).

Seguindo esse esquema, Certeau pode afirmar que “o romance é a psicologização do mito, uma interiorização do conflito dos deuses” (CERTEAU, 1975d, p. 419). Porém, pela diferença de sua formulação com relação à de Dumézil, já se nota o *pas de côté* dado por nosso autor. Pois se o mito de Certeau

ainda guarda do simulacro a faceta de uma narrativa que integra o sujeito a um todo que o limita, o romance que ele pensa junto a Freud não poderá ser definido como a expressão de conflitos psicológicos próprios a um indivíduo. Afinal, “interiorizar o conflito dos deuses” significa cindir a unicidade do indivíduo pelo tensionamento dos contrários.

Em um de seus ensaios, Certeau situa Freud entre o romance individual e o mito “harmonioso”, a fim de torná-lo no autor de um “romance” de tipo novo. O psicanalista, procede pela “despsicologização (...) [que] reorienta o romance em direção ao mito, [mas] para ali onde a mitificação retiraria à narrativa sua historicidade”. (idem, 2016c, p. 134)

Freud também o reconhece, à sua maneira e do interior de suas questões teóricas. O psicanalista adota em seus escritos a designação de “mito”, “romance”, “ficção”, “fantasia” para tentar definir a particularidade de sua epistemologia. Em 1933, em conferência dedicada ao tema da angústia e das pulsões, o psicanalista qualifica as pulsões de “seres míticos, formidáveis em sua indeterminação”, concordando assim com a alcunha que Lévi-Strauss lhe daria alguns anos após sua morte: a de inventor de mitologias (FREUD, 2020, p. 241). Contudo, o assentimento esconde uma divergência capital.

Para Lévi-Strauss, Freud tem a virtude louvável de poder pensar como os mitos (LÉVI-STRAUSS, 1974a, p. 249) e de ter criado uma versão “viva e eficaz” (idem, 2008, 1218) do mito transmitido na tragédia de Sófocles, *Édipo Rei*. Mas ele estaria equivocado em orientar sua interpretação pelos termos de um único código, o sexual. Pois o sentido dos mitos se mostra ao se relacionar grandes conjuntos de significantes afins (vários paradigmas, determinados por códigos igualmente vários), articulando no interior deles os deslocamentos e inversões que garantem a passagem de um termo a outro. Desvelar assim a estrutura do pensamento do mito permite chegar a uma compreensão mais precisa do que seja a natureza humana.

Ora, quando Freud nomeia seu método de análise e exposição como uma “mitologia”, ele tenta qualificar uma teoria que se vê às voltas com o caráter primeiro, determinante, das pulsões. Expusemos no primeiro capítulo como Freud leva em conta a “impossibilidade estrutural de se escapar ao estímulo corpóreo” (IANNINI, 2017, p. 119). Para ele, é do corpo que nascem os enigmas do humano, pois suas sensações antecedem à linguagem. Além disso, e sobretudo, a

hipótese se justifica pois não há uma resposta necessária para a pergunta articulada no mito de Édipo Rei. “Como um pode nascer de dois?”, se pergunta o mito; e Freud responde: não há um sentido único para o desejo humano, a reprodução não é determinada como uma normatividade da pulsão (ou seja, pulsão não é instinto) e esta pode criar uma variedade desnordeante de formas de satisfação. Não podendo ser estabilizada, nem em termos teóricos, a pulsão é contudo uma suposição fundamental, tida como uma “verdade desvinculada do sentido [que] ultrapassa toda e qualquer metodologia científica” (idem, *ibidem*, p. 121). Não havendo resposta definitiva, Freud fica no mito, no jogo – para ele pulsional – de seus deslocamentos e inversões.

Façamos ecoar a “resposta antecipada” de Freud em um trecho de Certeau, que escreve para aproximar a psicanálise não da antropologia, mas da história. Ele afirma que

Ao trazer o indivíduo ao que, de outro (ou de inconsciente), o determina sem que o saiba, a psicanálise retornou às configurações simbólicas que articulavam as práticas sociais das civilizações tradicionais. O sonho, a fábula, o mito: esses discursos excluídos pela razão esclarecida se tornam o espaço (...) onde se elabora a crítica da sociedade burguesa e técnica. (...) Por fazer retornar, como instância simbólica, os mitos e ritos recalçados pela razão, uma crítica freudiana pode hoje *ter o ar* de uma antropologia. Na verdade, ela abre algo que se pode chamar de uma nova história da “natureza” e que introduz na historicidade: a) a persistência e as remanências do irracional, violência a trabalhar no interior mesmo da cientificidade ou da teoria; b) uma dinâmica da natureza (as pulsões, os afetos, o libidinal) articulada à linguagem (...); (CERTEAU, 2016b, p. 122-123)

Os dois aspectos dessa “nova história da ‘natureza’” se esclarecem mutuamente, pois a teoria das pulsões é o esteio à afirmação de que a ciência não pode escapar da irracionalidade. E é o “romance” freudiano – herdeiro do sonho, da fábula e do mito – que pode ajudar a pensar o caráter violento da resistência ao sentido.

No entanto, já é tempo de firmar um termo para nomear a escrita de Freud, que até agora cambaleia entre o “romance” e o “mito”, a depender do autor e da definição. Para equilibrar-se, Certeau tomou de empréstimo do psicanalista uma expressão que desloca o exercício ficcional para o lado da dúvida e das possibilidades por ela abertas: “ficção teórica”.

Freud refere-se a um modelo de psique proposto apenas especulativamente, a fim de tornar mais claro seu argumento (FREUD, 2019, p. 657). Certeau retoma

essa noção, articulando-a à noção de escrita enquanto prática construtora de unidades de sentido. Dessa perspectiva, o conceito de ficção remeterá sempre ao gesto de construir, mas para colocar em evidência o caráter factício da obra acabada. Pode-se compreender assim os usos do termo “ficção” (quando não é sinônimo de simulacro) até então mencionados neste texto: quando relacionado ao saber orientado pelo paradigma indiciário, ou ainda a “ficção” dos modelos que auxiliam a análise do historiador.

Portanto, a ficção “é um discurso que ‘informa’ o real, mas não pretende nem representá-lo nem tirar crédito dele” (idem, 2016a, p. 67). Não podendo definir-se como representação, ela acaba por se transformar em seu “avesso” “na medida em que enuncia o que é percebido como ‘faltante’” (idem, 1975, p. 430, n. 21). Sendo a operação que coloca em questão a realidade, a ficção não poderia dela tirar crédito. Nem gostaria, pois essa operação “não se deixa domar” e abre, por isso mesmo, “caminhos para uma elucidação particular” (idem, 1975d, p. 370 – a expressão é de Freud).

Assim, quando uma escrita dedica-se ativamente a franquear esses caminhos, ganhando “função teórica” (idem, 2016c, p.129), transforma-se em “ficção teórica”. A noção designa textos que expressam por sua forma o objeto de que tratam, tornando perceptíveis os limites e particularidades da relação entre o objeto e a interpretação, ou ainda entre o saber que expõe e a prática que o fabrica. Assim é a “ficção teórica” de Freud, que

não se excetua aos mecanismos que desvela em seus “objetos” (...) como se ocupasse a posição privilegiada de uma “observação”. [Ela] elucida um funcionamento ao qual é também [submetida] (idem, 2016c, p. 145)

Assim definida, a ficção teórica ainda deve muito a Freud, pois o psicanalista, em sua clínica, não distingue “entre sua maneira de ouvir um(a) doente, sua maneira de interpretar um documento (literário ou não) e sua maneira de escrever” (idem, 2016c, p. 132), uma vez que os três registros são fruto e manifestação dos impasses da linguagem. Tendo se talhado como ofício a tarefa de articular tais impasses à psique, Freud faz de seu último escrito uma performance daquilo que discerniu no funcionamento de toda linguagem, mas centrando-se no meio que privilegiou para a transmissão de sua obra: a escrita.

Tal é a interpretação de Certeau sobre a série de três ensaios reunidos na obra *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939). Derradeiro livro publicado por Freud, já no ano em que faleceria, o escrito se interroga, declaradamente, sobre as razões da excepcionalidade (para a glória e o sofrimento) da religião judaica, desdobrando também a tese de Freud sobre a urdidura metapsicológica da crença religiosa e da identificação ao líder.

Escrevo “declaradamente”, mas a intenção não é negar que o texto fale sobre esses assuntos. A questão é que, para Certeau, o tema de que trata Freud o faz dizer algo além, ou aquém, daquilo que afirma visar. Ou melhor, é a necessidade do tema que o leva a elaborar de maneira performativa – pela ficção teórica – sua teoria acerca da escrita. Esta se desdobra em dois, cobrindo com suas incertezas certas premissas da “escrita conquistadora”: que a verdade da escrita resida naquilo que enuncia, que o sujeito que escreve determine o que diz.

Para elucidar o argumento de Certeau, partamos do modo como Freud lê as fontes elencadas para sua análise, quais sejam: a historiografia sobre o judaísmo, os textos bíblicos, o registro escrito da tradição que se difundiu por transmissão oral. Quanto às duas últimas, elas se esmeram em “distorcer os fatos” – mas “de maneira transparente” para o psicanalista (FREUD, 2013, p. 70 - 71) –, “fundir” e embaralhar os nomes (idem, ibidem, p. 73)... Trata-se de “um material cuja confiabilidade, como se sabe com certeza, foi gravemente prejudicada pela influência de tendências deturpadoras.” (idem, ibidem, p. 57, nota 16)

A operação é clara: “um procedimento (...) que consiste em tomar (...) o que (...) parece útil, rejeitar o que não (...) serve e combinar as partes individuais conforme a verossimilhança (...)” (idem, ibidem, p. 146 - 147), em vistas de ocultar alguma verdade. Mas acontece que a citação escolhida oculta o fato de que nela Freud fala sobre seu próprio método, sobre como procede em sua “construção”. Sua aposta é que

talvez seja possível esclarecer problemas que sempre pareceram dignos de atenção e que em consequência de acontecimentos recentes se impõem novamente ao observador. (idem, ibidem)

Com efeito, Freud escreve sob o peso de quem descobriu “com espanto que o progresso selou uma aliança com a barbárie” (idem, ibidem, p. 91). Como percebe

Certeau, Freud, tendo experimentado a violência do antissemitismo, se sente um “convidado da língua alemã, que é contudo sua língua materna.” A incongruência de sua identidade ecoa as fraturas internas à própria civilização. “O evento nazista traz à lembrança uma desgraça originária” (CERTEAU, 1975d, p. 377), e leva Freud a discernir na trama do relato da tradição judaica duas “verdades históricas”, dois “acontecimentos significativos, há muito esquecidos, da pré-história da família humana” (FREUD, 2013, p. 93): a de que Moisés era egípcio, tendo também sido assassinado pelos judeus durante o Êxodo – dois fatos “que (...) devem seu caráter compulsivo justamente a essa origem” (idem, *ibidem*) e que marcam as narrativas da tradição judaica, pois não podem deixar de se revelar por meio das tentativas de ocultá-los.

Betty Fuks, em seu prefácio ao *Moisés*, formula uma definição clara da noção de “verdade histórica”. Oposta por Freud ao enunciado do texto, à verdade material, a verdade histórica é “aquilo que define a relação singular que cada cultura/sujeito é chamada a viver em relação à herança recebida de gerações anteriores.” (FUKS, 2013, p. 28) Se completarmos a definição com um trecho de Certeau, ficamos sabendo que, para Freud, o modo como uma cultura ou um sujeito guarda sua relação com a herança é a permanência de “pedacinhos de verdade [petits bouts de vérité] (*Stückchen Wahrheit*) (...) estilhaços [éclats] ou restos [débris] relativos a momentos decisivos cujo esquecimento se organiza em sistemas psicológicos.” (CERTEAU, 2016b, p. 104).

São eles que provocam os deslocamentos, as condensações, as negações identificadas por Freud – e realizadas por Freud em sua escrita – no texto da tradição, levando-o a discernir o corte que se repete em todos esses gestos de iludir. Afinal, não se deve levar muito a sério as hipóteses históricas de Freud, que vem se seguir à sequência de deslocamentos e condensações já iniciada pela tradição. O próprio Freud se ri, tecendo seu imbróglio “com uma sutileza malandra de velhaco [avec une subtilité retorse de vieillard], com um prazer visível” (idem, *ibidem*, p. 405), trazendo para o texto “a pertinência do gozo (orgástico, festivo, etc.) que uma ética do progresso reprime” (idem, 2016b, p. 123).

Há algo que se “conta de verdadeiro” pela “forma da ficção.” (idem, *ibidem*, p. 374), mas ele tem parte com a “tirada espirituosa” do psicanalista. “Moisés egípcio”, “algo da ordem do bizarro e da blasfêmia”, por meio do qual Freud

“interioriza a divisão (...) que era até então ‘distinção’” (idem, ibidem, p. 373) – isto é, ele transforma o orgulho dos Hebreus de terem sido o povo escolhido por Deus na baixeza de terem precisado aprender com um estrangeiro como se abandona a barbárie.

Para Certeau, só se pode representar tal cisão por meio de um discurso “igualmente ferido – analítico e fragmentado” (idem, 1975d, p. 374) como é o texto de Freud. Com efeito, o *Moisés* não somente coloca em marcha o método analítico de leitura (julgando que a melhor maneira de captar seu objeto é fazendo como ele e, de todo modo, não podendo fazer diferente), mas também se fragmenta, mostrando os limites de sua compreensão. Assim, o “romance” é composto de

Drei Abhandlungen: três Ensaio. No limiar do segundo, dois prefácios que se contradizem. No meio do terceiro, uma interrupção, onde se encaixa um “resumo” da obra (...) [é] um texto em pedaços, em que se multiplica o corte marcado desde a origem pela “fórmula” que faz coincidir os contrários, Moisés e Egípcio. Não um livro, um discurso de fragmentos. (idem, ibidem, p. 369)

Com efeito, a verdade da escrita freudiana é cortante: “a identidade não é *um*, mas *dois*. *Um e outro*. No começo, há o plural” ou “o assassinato de Moisés”, pois se “a questão se coloca em termos de fundação histórica, essa morte deve estar inscrita na origem.” (idem, ibidem). Freud admite: “Não fui capaz de apagar os traços da gênese, em todo caso incomum, deste trabalho.” (FREUD, 2013, p. 145). Ele expõe assim o problema da origem – da identidade e da escrita –, mostrando que não há nada a se recuperar em um início que já é quíproco. “A *archè* não é nada que possa ser dito. Ela se insinua no texto, somente, pelo trabalho da divisão ou com a evocação da morte.” (idem, 1975, p. 31) O que se segue ao momento originário

desenvolve a “fórmula” de Freud, que estabelece simultaneamente a *dualidade* de um corte de estréia [première], a *contrariedade* dos conteúdos que ela faz girar em conjunto no mesmo lugar, e a *enganação* [tromperie] própria à aparição de cada um desses conteúdos quando se manifestam sem seu contrário. (idem, 1975d, p. 374)

A certa altura, o leitor não sabe mais se Certeau se refere à escrita da história freudiana ou à história como efeito dessa dinâmica da linguagem. De todo modo,

Certeau toma tal forma da história como uma suposição e um modelo. Ele declara:

eu suponho que o plural é originário; que a diferença constitui [est constitutrice de] seus termos; e que a linguagem está destinada a esconder indefinidamente, por meio de construções simbólicas [par une symbolique] o trabalho estruturante da divisão. (idem, 1990, p. 197)

Para os fins que são os seus, isto é, pensar a articulação entre “escrita” e “oralidade”, o modelo parece funcionar: como vimos no primeiro capítulo, os contrários “formam sistema no interior de conjuntos sucessivos”, se determinando mutuamente e se inscrevendo “em uma série de configurações históricas”. (idem, 1975c, p. 247)

De todo modo, a explicitação de tal modelo não pode independer-se da narração. Mito, romance, ficção teórica, o método do psicanalista consiste em contar, contar novamente. Freud afirma: “Há coisas que devem ser ditas mais de uma vez e não podem ser ditas o bastante” (FREUD, 2013. p. 146).

A “história não é uma crítica epistemológica. Ela permanece uma narrativa.” (CERTEAU, 1975a, p. 68), afirma Certeau. Nesse sentido, o Freud que se imiscui nas sendas da história do judaísmo realizaria *in extremis* o que a historiografia faz e não sabe, pois a narrativa dos historiadores

conta seu próprio trabalho e, simultaneamente, o trabalho legível em um passado. Aliás, o passado só é compreendido pela elucidação de sua própria atividade produtora e, reciprocamente, ela se compreende a si mesma no conjunto e na sucessão de produções das quais ela é (...) um efeito. (idem, 1975a, p. 68)

No ensaio *Faire de l'histoire*, de onde foi retirada a citação acima, Certeau referia-se, por meio das três conclusões a propósito da narrativa histórica, respectivamente: à presença de categorias do objeto estudado na própria argumentação historiográfica e vice-versa; à fabricação do passado como contraparte necessária do presente ou, abandonando-se a representação, como o que resta incompreendido pelos modelos de análise; à série sem fim de sentidos históricos formulados sucessivamente para se tecer novos começos.

Ao lermos as mesmas conclusões pela lente freudiana, chegamos a uma compreensão diferente, porém ainda afim. Assim, temos que o trabalho comum ao

texto e ao passado é a tentativa de ocultamento – a ilusão ou o *leurre* com relação ao evento original; que tal tentativa só se compreende ao se tecer os fios da narrativa mais uma vez e encontrar nessa lida a tensão dos contrários, abrindo-se para a falta de sentido; desse modo, a narrativa feita se mostra como mais um significante no movimento de deslocamento que tal cisão da escrita e do sujeito coloca em marcha.

Na relação estabelecida acima entre a historiografia e a escrita de Freud, esta última acaba por iluminar a primeira. De um lado, o resto incompreendido deixado pelos modelos de análise pode ser aproximado da falta de sentido inerente a toda explicação, submetendo a “testagem de modelos” à condição imposta pela linguagem. De outro, a série sem fim dos sentidos históricos propostos pelos historiadores encontra sua causa na cisão inevitável de toda identidade. Dessa maneira, a teoria freudiana acolhe em seu seio as particularidades da operação historiográfica.

Não se pode, contudo, aproximar a noção de que passado e presente se emprestam categorias à ideia de que todo discurso sobre o passado é ilusão. A diferença é imensa, pois ela concerne à possibilidade de se dizer algo de positivo (no sentido científico) com relação à realidade que passou. Ainda que sob a forma da incidência de uma categoria que lhe seja particular, o passado pode se fazer notar na primeira formulação, enquanto a segunda “estabelece, como conteúdo, a ausência de lugar ou de uma ‘substância’ identificatória” (idem, 1975d, p. 395).

Tudo o que se afirma na história de Freud participa do “processo do recalcar-retornar” (idem, ibidem, p. 396) o evento originário. Freud desdobra suas consequências:

às duas conhecidas dualidades dessa história – duas massas populares que se reúnem para formar a nação, desagregação desta em dois reinos, dois nomes para o deus nos textos-fonte da Bíblia –, acrescentemos duas novas: duas fundações de religião, a primeira recalcada pela segunda e, no entanto, surgindo vitoriosa por trás dela mais tarde, e dois fundadores de religião, ambos chamados pelo mesmo nome. E todas essas dualidades são consequências necessárias da primeira, o fato de que uma parte do povo teve uma experiência, que cabe avaliar como traumática, da qual a outra se manteve distante. O assassinato de Moisés e a subsequente cisão que faz o Deus do Moisés egípcio ser substituído pelo autóctone Yahvé, ou ainda Yahvé encarnar as particularidades do monoteísmo egípcio sem poder admitir suas raízes estrangeiras. (FREUD, 2013, P. 87).

O recalçamento, e seu retorno pelas fimbrias da tradição, é um processo necessário da história do judaísmo, afirma Freud. Certeau, por sua vez, ressalta a vigência da estrutura dual que a determina na própria tessitura do texto da tradição:

A tradição não mais seria fiel ao que ela reproduz se cessasse de escondê-lo. O que se sabe funciona como o que se cala. Essa maneira de obliterar a lembrança pela repetição do gesto de recalçar define a lenda tradicional como “memória” que é perda de “conteúdo” e reprodução da “forma”. (CERTEAU, 1975d, p. 389)

Girando em falso, o movimento que constitui a narrativa histórica nada apreende daquilo que diz. Mas o evento que o impulsiona não se opõe àquilo que coloca em marcha; ao contrário, evento e história são complementares. Afinal, “o recalçado é o princípio mesmo do deslocamento. Não há mais vida onde nada se esconde” (idem, *ibidem*, p. 403). Dito de outro modo, Certeau considera que esconder a origem “sem lugar” da escrita ajuda a revelar algo (um outro olhar sobre a história do judaísmo, por exemplo), ainda que não se possa esperar que o conteúdo articulado à falta possa estancar a ação do tempo.

Lembremos que a morte de Jesus define a fé como a relação da ausência com as manifestações que ela torna possível. O mesmo acontece com

a partida [la disparition] de Moisés [que permite] o surgimento [l'apparition] da saga mosaica, assim como, sob muitas outras formas, uma lacuna da história torna possível e necessária a produção de uma cultura (idem, 1975d, p. 388)

A ficção teórica freudiana seria precisamente um modo de se praticar (idem, *ibidem*, p. 387) tal dinâmica do tempo, e por isso ela se torna fundamental para uma reflexão sobre a história. Afinal, em vez de apostar na segurança estática da cronologia, que faz do tempo um mero instrumento classificatório (idem, 2016d, p. 91), ou de desvencilhar a exposição de conteúdos daquilo que a torna possível (idem, *ibidem*, p. 386), o psicanalista cumpre “a tarefa antiga” da historiografia, que consistia em

dizer o tempo como a ambivalência (...) que afeta o lugar onde ela está, e portanto pensar a equivocidade do lugar como trabalho do tempo no interior (...) do espaço do saber. (idem, 2016d, p. 91)

Abrindo espaços onde se pensar o tempo, a historicidade não se resume a seu aspecto institucional, ou às questões colocadas tanto pela sociedade como pela ciência. A historicidade é, em seu sentido mais agudo, “relação do trânsito com o limite, da escrita com uma morte” (idem, 1975d, p. 384). Ela consiste em experimentar a agudeza do tempo que passa (idem, 1975d, p. 387), seu caráter irremediável e irrecuperável – isto é, sempre buscando um novo começo (ou retornar, como o recalcado) pelo gesto de construir em torno daquilo de que não se pode lembrar.

3.3

Demorar-se no inesperado

Freud propõe-se a experimentá-la pela escrita, ou ainda, a brincar com fogo. (idem, 1987a, p. 206) Sobre o *Moisés*, Certeau não hesita em reconhecer: o psicanalista “arrisca sua relação com o real” (idem, 1975d, p. 391). Pois haveria, nessa maneira de colocar-se à deriva, um solo real que a ela se contrapõe como ponto de partida.

Certeau por vezes aproxima o exercício freudiano de um gênero literário preciso. O psicanalista insinuaria na historiografia “o inquietante do romance fantástico” (idem, 2016b, p. 108), o que implicaria que trouxesse na bagagem a noção de “realidade” necessária à sensação de incerteza que o fantástico provoca. Com efeito, como explicita o teórico da literatura Tzvetan Todorov, a literatura fantástica se particulariza pela “hesitação experimentada por um ser que só conhece as leis naturais, face a um acontecimento aparentemente sobrenatural” (TODOROV, 2004, p. 31 e 175). Assim, no cerne do fantástico está o questionamento das certezas que sustentam a percepção da realidade, sem que o leitor (e por vezes o personagem) possa superar a dúvida por meio de alguma explicação definitiva.

Mas, se seguirmos Todorov, Freud não poderia conservar o tensionamento intelectual provocado pelo fantástico em sua escrita, pois a psicanálise o teria substituído e explicitado ao tematizar o desejo e problematizar a identidade... E também por estabelecer como pressuposto epistemológico aquilo que a literatura fantástica oferecia como experiência a seus leitores: a suposição de que todo gesto obedece a uma causa escondida (idem, 2004, p. 169 - 170) que deverá, contudo,

evidenciar-se pela técnica psicanalítica. Procedendo dessa maneira, ousando buscar as causas mais transgressoras aos fenômenos psicossociais, Freud terminaria por incluir na realidade compartilhada aquilo que o fantástico só podia insinuar.

Mas adotando-se o modo de pensar freudiano se deve supor, como o próprio Todorov nos lembra, que “os tabus não foram vencidos, apenas deslocados” (idem, *ibidem*). Daí a ficção teórica de Freud guardar o frescor do fantástico, pois o que ela “quer dizer não pode mais do que ser calado: indefinidamente recalado e ainda a ser dito.” (CERTEAU, 1975d, p. 391).

Ela quer dizer, portanto: “há um fantasma na morada” (idem, 2016b, p. 108). Para Certeau, não se trata de afirmar com tal imagem que haveria ainda algo a ser descoberto. Pelo contrário, a escrita de Freud seria o indício da derrocada desse modo de pensar:

Para além dos sinais que (...) trazem para dentro da escrita sua relação com a sexualidade e com a morte, podemos nos perguntar se o movimento histórico que desloca as figuras recaladas (...) não é (...) a revelação progressiva do modelo que articulava as práticas sociais e que passa para a representação na medida em que sua eficácia diminui. A decadência de uma civilização construída sobre o poder da escrita contra a morte se traduziria pela possibilidade de escrever o que a organizava. (idem, 1990, p. 286)

A coragem de Freud teria sido, então, de desvelar o fundamento do pensamento heterológico ao qual ele mesmo adere, dando a ver assim a mutação da sociedade. Freud “arrisca sua relação com o real”, pois percebe que o que o sustenta se esvai, decidindo, além disso, contar a novidade para todos. Dessa maneira, o *Moisés* de Freud parece querer operar como as “construções” propostas pelo psicanalista a seus pacientes. Freud explica:

O analista produz um pedaço de construção, comunica-o ao paciente para que faça um efeito sobre ele. Depois, ele constrói mais um pedaço a partir do novo material que chega como um afluente e trabalha do mesmo jeito, e nessa alternância se vai até o fim. (FREUD, 2016, p. 369 - 370)

Até o fim da análise ou até o fim de uma civilização, se for verdade que a psicanálise “deteriora os postulados dela”, marcando assim um “período de

trânsito” (CERTEAU, 1982, p. 17). Freud teria intenção política? Tal é a interpretação do filósofo brasileiro Vladimir Safatle, para quem

a clínica, em especial em sua matriz freudiana, procura ser dispositivo de desativação de modos de afecção que sustentam a perpetuação de configurações determinadas de vínculos sociais. Nesse sentido, o interesse freudiano pela teoria social não é o fruto de um desejo de construir teorias altamente especulativas sobre antropogênese, teoria das religiões, origem social dos sentimentos morais e violência. Na verdade, Freud é movido, à sua maneira, por um questionamento sobre as condições psíquicas para a emancipação social e por uma forte teorização a respeito da natureza sensível e de seus bloqueios. (SAFATLE, 2020, p. 451)

E para Certeau, sua longa caminhada junto a Freud seria uma busca por maneiras de “desconstruir nossas fantasias sociais” (idem, ibidem, p. 454)?

Começemos pelo diagnóstico. Penso que Certeau poderia assinar embaixo daquilo que Ernani Chaves faz Freud afirmar:

Não, a arte não nos traria nenhum consolo, seja imediato, seja mediato, ela não provocaria nenhuma catarse reparadora, que reduziria antagonismos, harmonizaria conflitos e, principalmente, promovesse (sic) qualquer espécie de elevação moral. Eis aqui, portanto, o papel fundamental da literatura “fantástica” do século XIX (CHAVES, 2019, p. 158)

Literatura cujo eco Certeau ouve na escrita de Freud – à condição de que o gênero abandone a concepção de realidade que fundamentava seu efeito de “hesitação”. A hesitação do fantástico freudiano evidencia a “relação entre os dispositivos produtores de simulacros e a ausência de outra coisa.” (CERTEAU, 1990, 220)

[É] uma comédia na tumba do(a) ausente. Não há morte no campo das operações gráficas e linguísticas. O “suplício” da separação ou da sujeição à morte [mise à mort] do corpo resta literário (...) O celibato é escriturário. (idem, ibidem)

A moral da história seria a seguinte: o outro a quem se dirige o desejo de cada um não está lá para responder. Seja o Outro que, como teorizou Lacan, herda a posição divina mas não confunde-se com ela, tornando-se uma “estrutura geral” (idem, 2016f, p. 305); seja o outro que se multiplica nas relações amorosas, consequência de “uma lenta desmitificação religiosa [que] parece se fazer acompanhar de uma progressiva mitificação amorosa.” (idem, 1982, p. 13).

“Deve-se morrer no corpo para que a escrita nasça” (idem, 1975d), pois a entrada na linguagem e na cultura supõe o abandono do mítico universo pulsional. Mas, quando se descobre, na origem da tradição e da experiência da escrita, a metáfora mitológica do assassinato de Moisés, do pai primevo – isto é, de que no lugar da autoridade não há nada que possa garantir a efetividade da partilha simbólica –, o que resta a fazer?

Por um lado, continua-se com a prática secular do poder, que “se traça (...) no corpo dos sujeitos” a fim de que “a razão ou o *Logos* de uma sociedade ‘se faça carne’ (é uma encarnação)” (idem, 1990, p. 206 - 207), ou seja, marque a autoridade que lhe falta pela violência de uma conformação física.

Sem confundir-se com tal violência moral, de um certo ponto de vista a historiografia, como todo saber, repetiria a seu modo o gesto de conformar a sociedade. Esta é a face mais sombria da história de Certeau. Ela é impositiva, pois “fixa a seu leitor um lugar bem definido ao redistribuir o espaço das referências simbólicas, impondo assim uma ‘lição’” (idem, 1975b, p. 121). Ela é também injuntiva. Levando em consideração a exposição de Jean-Pierre Faye quanto ao processo de aceitação da ideia de Estado Total nazifacista por meio do debate intelectual e dos discursos políticos, Certeau concorda com o argumento segundo o qual a “narração (...) carregada pela base material das sociedades, não apenas toca a história mas efetivamente a engendra.” (FAYE, 2009, p. 116). Nosso autor ainda aumenta um ponto no conto de Faye, pois além de argumentar que a “narração histórica (...) exorbita conflitos, inflama nacionalismos ou racismos, organiza ou ativa comportamentos”, observa que ela “desvaloriza ou privilegia certas práticas” (CERTEAU, 2016a, p. 75) – como a mensuração e o controle das populações por meio do recurso estatístico, instrumento inovador da história quantitativa que Certeau, não sem reconhecer seus méritos, acaba por associar a uma adesão ao poder tecnocrático (idem, 2016a, p. 75 - 87). O “que dá credibilidade [ce qui accrédite], em última instância, é sempre o poder, pois ele funciona como uma garantia de real” (idem, ibidem, p. 85).

Com efeito, apesar do esvaziamento da autoridade que caracteriza a sociedade contemporânea, os meios descritos acima ainda mobilizam a crença, fazendo agir. Do ponto de vista da psicanálise, se pode dizer que o lugar vazio do poder, o pai assassinado do mito de *Totem e Tabu*,

é suplementado por uma elaboração fantasmática. A fantasia do pai primevo não foi abolida, já que ela permanece na vida psíquica dos sujeitos sob a forma de um sentimento comum de culpa como fundamento de coesão social, que denuncia, por outro lado, o desejo de que tal lugar seja ocupado. (SAFATLE, 2020, p. 482)

Certeau testemunha desse desejo. Sem ilusões quanto à fantasia do monoteísmo, o homem de fé se permite, ainda assim, lamentar:

O que deveria estar ali não está: sem barulho, quase sem dor, essa constatação trabalha. (...) Quando essa situação consegue falar de si, ela ainda pode assumir a antiga reza cristã como linguagem: “Que eu não seja separado de você. Não sem você. *Nicht ohne.*” Mas o necessário, tendo se tornado improvável, é na realidade impossível. Tal é a figura do desejo. Ela se vincula evidentemente a essa longa história do Único cuja origem e os avatares, sob a forma monoteísta, intrigavam tanto Freud. Acontece de apenas um fazer falta, e tudo faz falta [Un seul vient à manquer, et tout manque]. (CERTEAU, 1982, p. 9)

Freud é um companheiro de luto. Mas isso não significa que, junto a ele, Certeau não possa encontrar o caminho para a “série de errâncias e perseguições” que a falta, como “novo começo”, comanda àqueles que a percebem (idem, ibidem, p. 10).

Trata-se de lançar-se na vivência de *Das Unheimliche*, o infamiliar, título do célebre ensaio de Freud, que Certeau evoca com a expressão “l’inquiétante étrangeté” – a inquietante estranheza – seguindo a tradução da editora Gallimard. Girando em torno de um “‘in-analisável’ [o termo é de Hélène Cixous] fragmento de verdade” (idem, 1975d, p. 419), todo o ensaio de Freud sobre essa inquietante estranheza é, nas palavras de Cixous, a tentativa de capturar

algo – seja um domínio, um transporte afetivo, um conceito, impossível de determinar e ainda variável em sua forma, intensidade, qualidade e conteúdo. (...) o que aqui é reunido rapidamente se desfaz, o que se afirma se torna suspeito (CIXOUS, 1976, p. 526)

A recente tradução brasileira do termo "unheimlich" pelo neologismo “infamiliar” busca ecoar a indeterminação que é a marca da palavra alemã, caracterizada justamente por perfazer o caminho do *heimlich*, do familiar e doméstico, ao *unheimlich* – caminho refeito por Freud nas primeiras páginas de seu ensaio, apontando nos dicionários os momentos de virada em que uma mesma palavra, *heimlich*, deixa de qualificar o “velho conhecido, há muito íntimo”

(FREUD, 2019, p. 33) para tornar-se em algo que “deveria permanecer em segredo, oculto, mas veio à tona” (idem, ibidem, p. 45).

Em português, o “familiar” é tanto algo que se reconhece de imediato como parte integrante de nossas referências culturais – como em “estou familiarizado com esse assunto” – como aquilo que parece ser conhecido, mas não se tem certeza (“Esse rosto me é familiar...”). (IANNINI et alii, 2019, p. 10) A palavra *heimlich*, por sua vez, opõe a clareza do “confiável, confortável” à suspeita incitada pelo que está “oculto, encoberto” (FREUD, 2019, p. 45). Dessa forma, “unheimlich” e “infamiliar” insistem “no caráter ambivalente da palavra negada pelo prefixo *Un-*, que reduplica a ambivalência, mas que a conserva e evoca” (IANNINI et alii, 2019, p. 11).

Já a “inquietante estranheza” se revela de cara. A expressão parece congelar o momento em que o escondido vem à tona, mostrando-se pelo sentimento de descentramento. Para Cixous, é disto que se trata no ensaio de Freud, que, antes de Certeau, ela qualifica de “romance teórico” (CIXOUS, 1976, p. 525). Teórico na acepção também adotada por Certeau, pois performa a sensação de *unheimlich* pela estrutura do texto – pelas hesitações e dúvidas constantes que tomam Freud de assalto e o fazem lançar mão de argumentos diversos e exemplos disparates –, dando a ver o conceito em seu caráter incapturável. Que a incerteza intelectual desloque-se em incerteza quanto à identidade decorre, para a autora, do fato de que “toda a análise do *Unheimliche* é caracterizada (...) pela resistência de Freud à castração e pela efetividade desta.” (idem, ibidem, p. 535). A cada vez Freud tenta envolver a palavra que quer tornar conceito, a cada vez sua definição escapa para outra coisa, deixando-lhe desorientado.

O *Vocabulário da psicanálise* nos lembra: na “ameaça de castração” que sela a proibição do incesto, vem se incarnar a função da Lei enquanto esta institui a ordem humana” (LAPLANCHE et alii, 1967, p. 78), como no mito de *Totem e Tabu*. Reconhecer-se castrado seria a condição para integrar o campo do Simbólico, tornando-se naquilo que sucessivas identificações oferecem, dentre as quais aquelas que nos atam a figuras de autoridade (essas que têm aquilo que se perdeu). Entrar no campo do Simbólico seria obter a garantia de um sentido, ou ao menos de que alguém o tenha. O que a resistência performática de Freud evidenciaria, então, é o vácuo deixado pela entrada na cultura, uma vez que nada

que ele possa afirmar estanca o sentimento de *unheimlich* que não cessa de indeterminá-lo.

É como “quando Freud argumenta, em *O homem Moisés e a religião monoteísta*, que Moisés era egípcio”, pois ali “ele também admite, indiretamente, que o estrangeiro e o infamiliar podem preceder e determinar a noção de familiaridade, nesse caso constitutiva do povo de Israel.” (DUNKER, 2019, p. 208).

O que Freud e seus sucessivos leitores, inclusive Certeau, não cessam de dizer, é que algo resta incompreendido e incompreensível no processo de entrada na cultura, uma vez que esta não dá aquilo que promete. Como a circuncisão dos judeus, a castração “faz lei e faz sentido”, ela “é o que significa por ter sido retirado”. Contudo, sendo a evidência indelével da origem egípcia de Moisés (pois a castração é uma prática egípcia com que Moisés quis honrar seu povo escolhido)

ela se torna o traçado da passagem de Moisés pelo estrangeiro, e portanto da privação do lugar (...) tornando descartável [faisant déchet] o próprio lugar da potência. (CERTEAU, 1975d, p. 408 - 409)

E cindindo a identidade judaica, antes enraizada na certeza de ser o povo escolhido. Afinal, a circuncisão é um empréstimo do homem Moisés.

Contudo, como se entrevê pela citação acima, o vazio deixado no lugar da lei abre espaço para outras vivências. Uma delas é sugerida por Jacques Lacan a quem escolhe a via da psicanálise. Nas palavras de Certeau, Lacan buscaria dizer “que há do [de l’] Outro, mas não há nada a esperar daí, a não ser o desejo que se instaura de dele ser privado.” (CERTEAU, 2016f, p. 284). Lacan, traduzido por Safatle, “coloca a questão”:

o término da análise, o verdadeiro, esse que entendo preparar a condição de analista, não deveria a seu final levar este que o suporta a afrontar a realidade da condição humana? Trata-se exatamente disto que Freud, falando da angústia, designou como o fundo no qual se produz seu sinal, a saber, a *Hilflosigkeit*, o desamparo (détresse) no qual o homem, nesta relação a si mesmo que é a morte, não espera ajuda de ninguém. Ao final da análise didática, o sujeito deve alcançar e conhecer o campo e o nível de experiência de desnorreamento (désarroi) absoluto. (SAFATLE, 2020, p. 487, nota 14)

O trecho foi retirado do Seminário de Lacan mais apreciado por Certeau, o seminário VII, que tem por título *A ética da psicanálise* (1959 - 1960). Em um de seus ensaios, Certeau pôde mesmo desejar para a historiografia que tomasse “a forma que lhe deu Lacan no mais notável (e mais historiográfico) de seus seminários (...): uma ética da psicanálise” (CERTEAU, 2016b, p. 119). A ética da psicanálise seria, para Lacan dito por Certeau, a “‘ascese’ de defender o desejo que não vai ao encontro de nenhum ato” (idem, 2016f, p. 305).

Seria lançar-se ao encontro do desamparo, como elabora Safatle:

Em relação aos objetos que possam representar sua satisfação, a pulsão sempre se coloca como potência de excesso. (...) Por não ser a atualização de meus possíveis, a situação de desamparo implica sempre reconhecimento de certa forma de impotência, tanto do sujeito em sua agência quanto da ordem simbólica que o suporta, em sua capacidade de determinação. Há uma suspensão da capacidade de ordenamento simbólico que nos aproxima do que Lacan entende por experiência da ordem do real, daí a função do desamparo na experiência de final de análise. (SAFATLE, 2019, p. 469 - 470)

Pode-se notar a efetividade dessa orientação lacaniana na insistência de Certeau em trazer para a discussão teórica a desarticulação causada pela incidência do desejo do sujeito articulado à linguagem e às instituições. Por exemplo, na abertura de seu último livro, o mais longamente preparado, *A Fábula mística I*, Certeau faz questão de apresentá-lo “em nome de uma incompetência” (CERTEAU, 1982, 9), tomando para si uma palavra que havia encontrado no *Moisés* de Freud (idem, 2016c, p. 125, n. 4).

Mas, para retomar uma expressão determinante para Certeau, pode-se dizer que entre a adesão ao simulacro do Simbólico e o desamparo que todo analista deve conhecer, nosso autor escolhe ficar no *entre-deux*, no entremeio. Algo como o Freud que nosso autor enxerga, sempre a jogar com as exigências institucionais, insistindo em escrever sua metapsicologia ainda que a saiba atada à lógica que desvenda e desconstrói (idem, 2016c, p. 145 - 150). Em seu *Moisés*, Freud não deixa de reconhecer:

É honra bastante para o povo judeu que ele tenha conseguido conservar semelhante tradição e produzir homens que lhe emprestassem uma voz, mesmo que a incitação para tanto tenha vindo de fora, de um grande homem estrangeiro. (FREUD, 2013, p. 85)

Sem ter de escolher entre um e outro, entre a ilusão da tradição e o desamparo da perda da identidade, Freud, os judeus e o cristão Certeau “não se deixaram privar do êxodo, do homem Moisés e da circuncisão.” (idem, *ibidem*, p. 77) Ou ainda, nas palavras de Certeau: “algo de real sobrevive (...): uma história, lutas, outras pessoas [d’autres sujets].” (CERTEAU, 2016g, p. 269).

Certeau nunca abandonou a ordem dos Jesuítas e nos deixou lindíssimos sermões. Em “Uma figura enigmática”, sermão dito em 1972 para coroar a cerimônia dos votos de três jesuítas (GIARD, 1987, p. 21), ele lembra que a fé é “gesto de partir”, e por isso não deve ser confundida com “a solidez das instituições estabelecidas”. Contudo, o “modo de vida” de quem tem fé

só é possível em conjunto, em uma prática comunitária. A partida leva para além, em um espaço ilimitado, infinito, que abre a experiência da fé; mas ela só tem realidade no cara a cara [dans le vis-à-vis], na troca e na partilha. Os outros são nossas verdadeiras viagens. Também, a prática da comunicação é o lugar *real* da vida religiosa. (CERTEAU, 1987, p. 26 - 27)

A história de cada um, pontuada pelos encontros, pela troca e pela partilha, “cria um teatro de referências e de valores comuns que garantem ao grupo uma unidade e uma comunicabilidade simbólicas” (idem, 2016a, p. 71). Permanecendo em meio aos seus, a “ética” a ser praticada nesse lugar comum teria como direção impedir que o estar junto se torne instituição, lição e injunção. Tratar-se-ia de exercer o papel de “um operador de diferenciação”, produzindo “alteridade” (idem, 1982, p. 164 - 165).

Cabe aqui uma pequena precisão: não é necessário que a ética da psicanálise seja posta em contraposição à tal ética da alteração. Aliás, o que a psicanálise busca é uma outra maneira de viver os encontros, como Certeau.⁸⁷ O que coloco

⁸⁷ Esse é o sentido que se pode dar a noção de “desamparo” elaborada pelo filósofo Vladimir Safatle, e que seguimos aqui. Leia-se, por exemplo, em (SAFATLE, 2019, p. 472): “o Outro não é apenas aquele que me constitui, que me garante através do reconhecimento de meu sistema individual de interesses e dos predicados que comporiam a particularidade de minha pessoa. Ele é aquele que, desde a introdução da sexualidade adulta no universo da criança (...) me despossui, ele é aquele que me desampara. Somos despossuídos por outros ‘em um modo que geralmente interrompe a

em oposição é, de um lado, a extremidade a que o Lacan de Certeau parece ter chegado pela necessidade mesmo do que tinha a dizer:

ele fala para o Outro, como quem fala com a própria mão [comme on parlerait à son bonnet], em pura perda. (...) ele mantém a diferença que separa uma identificação (imaginária) de uma fala (simbólica)” (idem, 2016f, p. 284).

De outro, aquilo que ele escreve sobre Freud e que o orienta em sua reflexão sobre a historiografia (e sobre a vida):

A obrigação de pagar a dívida, a recusa a abandonar o nome e o povo (...) e portanto a impossibilidade de não escrever se articulam à despossessão de qualquer língua genealógica. (idem, 1975d, p. 379)

Para não ceder ao simulacro do Simbólico, nem apartar-se “em pura perda”, deve-se fazer teoria junto a Freud: “É ‘teórica’ a distância com relação à instituição confessada [avouée]. Uma despossessão e um pertencimento criam na identidade a falha a partir da qual se produz a escrita.” (idem, ibidem, p. 378).

Do *Unheimlich* percebido por Certeau na escrita de *Moisés à Hilfslosigkeit*, ao desamparo, há uma relação de continuidade que por vezes se mostra no próprio *Das Unheimliche* de Freud (“o mesmo sentimento de desamparo e *infamiliaridade*”, ele escreve na página 75). Ambos os sentimentos se diferenciam da angústia, isto é, do sinal que alerta o Eu para o perigo de tornar-se consciente das representações atreladas a certas pulsões, ou seja, para o perigo de sofrer a castração como punição (FREUD, 2020, p. 230 - 231). Assim, para Freud, há “no interior angustiante, algo ‘infamiliar’” (FREUD, 2019, p. 29); para Lacan, o desamparo é “o fundo no qual se produz” o sinal da angústia.

A diferença entre os dois está na qualidade da experiência que supõem. Enquanto o desamparo “tem algo de desabamento das reações possíveis, de paralisia sem reação” (SAFATLE, 2019, p. 467), o infamiliar, a inquietante estranheza é um sentimento. Com efeito, Freud localiza seu estudo em uma

narrativa autoconsciente sobre nós mesmos que procuramos fornecer, em um modo que muda nossa própria noção como autônomos e providos de controle’. Tal despossessão expõe minha vulnerabilidade estrutural aos encontros, assim como a opacidade a mim mesmo daquilo que me leva a vincular-me a outros que me despossuem e me descontrolam.”

abordagem estética cuja particularidade é ser “a doutrina das qualidades do nosso sentir” (FREUD, 2019, p. 29). Ora, como distingue Christian Dunker,

Um sentimento difere de uma reação emocional, como o terror (...), e da individualização expressa pelos afetos, como a angústia (...). Um sentimento aproxima-se mais de uma forma de abertura, receptividade ou espera (...). Se a infamiliaridade é antes de tudo um sentimento, ela pertence ao mesmo circuito do sentimento de realidade e do sentimento de si, também chamado de autoestima. (...) entendemos os sentimentos como uma experiência intersubjetiva ou social de reconhecimento compartilhado de afetos, pulsões ou estímulos. (DUNKER, 2019, p. 202)

O infamiliar, portanto, não pode perder sua proximidade com o sentimento de realidade, isto é, ele tem a vocação de colocá-la em questão, o que implica manter-se ligado a ela e à partilha intersubjetiva que supõe. O questionamento se dá, primeiro, pelo apagamento das fronteiras entre realidade e fantasia: Freud vê seu reflexo no vidro de uma cabine de trem e não o reconhece, o duplo lhe causa estranheza (FREUD, 2019, P. 103 - 105); Freud percebe que o Deus de Moisés, assim como o próprio profeta, não são um, mas dois, são o egípcio e aquele que foi posto em seu lugar. Por conseguinte, “a (...) indeterminação produzida entre familiaridade e infamiliaridade faz com que algo novo surja” (DUNKER, 2019, p. 214). Trata-se da “emergência do Real, (...) [que] depende de um certo plano de consideração sobre a realidade (...) como processo” (idem, ibidem, p. 215), como “construção” para Freud, como ficção teórica para Certeau.

Tal novidade, anunciada pela ausência de palavras, não pode ser uma explicação original que distenda o tensionamento provocado pelo infamiliar. É uma outra possibilidade que aparece, a de permanecer ali, contando “sua própria relação com o tempo como laço (pertencimento) e desposseção (separação)” (CERTEAU, 1975d, p. 368), enredado no “jogo da diferença”. Freud convida a história a experimentar um outro modo de se fazer, ou ainda a torná-la uma experiência da “historicidade da não-identidade a si” (idem, 2016a, p. 93).

4. Conclusão maneiras de escapar

Em *Construções em análise*, Freud nos lembra: “a loucura não só tem método, como já reconhecera o poeta, como contém uma parte de *verdade histórica*.” (FREUD, 2016, p. 378). Ele se referia ao recalçado em torno do qual o delírio do psicótico, a angústia do neurótico e as construções do analista se desenrolam, tentando expressar aquilo que reside sem significação. Quem sempre o soube é o poeta, e somente a liberdade que este concede às palavras permite contar essa verdade. Por outro lado, apenas a experiência de viver o tempo enquanto traçado da história pode dar a ver o ponto capital em que o trabalho da ficção começa. Freud sabia que narrar é tornar as palavras em acontecimentos, e nunca desistiu de encontrá-los no bojo mesmo das histórias que ouvia – sejam elas científicas, íntimas ou literárias. Se o psicanalista reconhece a precedência do romancista na descoberta do material sobre o qual a psicanálise trabalha, ele prefere avançar à sua maneira dentro do terreno da ficção. Quando se aproxima da literatura fantástica, por exemplo, Freud retira dali o que deseja. Assim, em seu ensaio *Das Unheimliche*, em que, por entre outras veredas, ele segue o caminho do conto fantástico “O homem de areia” de E.T.A Hoffmann, o psicanalista reduz a trama ao deslocamento dos significantes que remetem à castração. Tudo o mais é encobrimento, ou empecilho em seu caminho em direção à verdade histórica que mira sem poder tocar.

Como o psicanalista, seu constante interlocutor, Certeau enraíza a ficção nas variadas facetas da historicidade. De um lado, o imperativo institucional (seja um laboratório ou uma nação), miragem necessária à formação de toda identidade, está no cerne da ficção entendida como simulacro e como mito. Do lado do avesso, o conceito de ficção teórica é uma tentativa de orientar-se em meio à fragmentação que a passagem do tempo deixa como rastro, seja no fazer das práticas cotidianas seja nas diversas formas que a sociedade moderna inventou para contá-las.

A ficção teórica de nosso autor pouco versa sobre a especificidade do fenômeno literário, ainda que obras da literatura pontuem momentos importantes de sua argumentação (e ainda que a ideia da ficção como produção e (des)construção seja devedora das discussões sobre literatura em voga então). Podendo revelar aquilo que sustenta a estrutura moderna da linguagem, a “literatura” de Certeau é o terceiro termo, o ponto médio entre a “escrita conquistadora” e a “oralidade”, é o *entre-deux*. É na literatura que as vozes fugazes do cotidiano, sempre enredadas na contingência das relações humanas, vão achar refúgio no seio da sociedade escriturária. Outro refúgio é o consultório do psicanalista (CERTEAU, 1990, p. 109 - 110). É por isso que Certeau enxerga em Lacan aquele que discerniu a “verdade” da literatura, uma vez que o psicanalista francês teria dado a ver os artificios que instauram no texto literário a inescapável relação com o outro (idem, 2916f, p. 285 - 292). A literatura é, portanto, uma figura de transição, aquela que evidencia o trabalho sempre em marcha da operação particular da ficção. Esta incide em todo texto, fazendo ecoar ali a polissemia que a expressão “relação com o outro” encerra. Quando se torna teórica, a ficção consiste em uma ética: deixar-se alterar pela incidência do inesperado em meio aos termos da cultura compartilhada e tentar passar adiante essa alteração. Para Certeau, “a estética é somente, no fundo, o aparecer ou a forma da ética no campo da linguagem”⁸⁸ (idem, 2016c, p. 151).

Historiador, Certeau exerce sua disciplina levando em conta a ética da ficção. Ter “resiliência [endurance] técnica é (...) padecer da diferença”⁸⁹ (idem, 1982, p. 19), ele escreve. Vimos como o fato é fruto do trabalho de confrontar a indeterminação instaurada pelo evento histórico ou intelectual, e como o evento está sempre à espreita de toda série de fatos estabilizada por uma explicação. Me parece que Certeau tenta trazer essa experiência da pesquisa histórica para sua escrita, ainda que timidamente. Pode-se descrever as derivas da escrita de Certeau com uma frase sua a propósito de Freud: o autor “modifica o ‘gênero’ historiográfico ao introduzir ali a necessidade (...) de marcar seu lugar (afetivo,

⁸⁸ “Si le poème n’est pas ‘autorisé’, il autorise, il autorise un espace autre, il est le rien de cet espace. Il en dégage la possibilité dans le trop-plein de ce qui s’impose. Geste également esthétique et éthique (la différence entre les deux n’est pas si grande, car l’esthétique n’est au fond que l’apparaître ou la forme de l’éthique dans le champ du langage). “

⁸⁹ “Une endurance technique est le pâtir de la différence”.

imaginário, simbólico)”⁹⁰ (idem, 2016b, p. 104). Já se pode saber, a essa altura, que ao marcar um lugar, nosso autor prefere deixar à mostra o espaço inscrito por sua presença.

Assim, a forma mais declarada de se esquivar da indiferença “cor de muralha” da escrita universitária é dizer os pressupostos particulares de sua pesquisa, como na longa introdução de *A fábula mística I* (idem 1982, p. 10 -44); ou ainda enunciar as perguntas que o motivam em primeira pessoa: “Eu me interrogo: que inquietante estranheza a escrita freudiana traça no território do historiador, onde ela entra dançando?” (idem, 1975d, p. 366). Se afastando um pouco de seu método para aproximar-se de seu objeto, ele declara a relação que tem com ele: “Freud é judeu. Eu não” (idem, ibidem, p. 411); “eu queria me encontrar ou nos encontrar hoje nesse passado [cristão]” (idem, 2016d, p. 221), apenas para, em seu trabalho final, declarar-se “exilado do que trata”, ainda que incapaz de aceitar esse luto (idem, 1982, p. 10). Declarando sua relação com o que estuda, Certeau não quer falar de si, mas explicitar um limite.

Outra maneira de se atar ao outro é recuperar os termos originais dos autores que estuda. Seus textos sobre Freud são pontilhados das palavras escolhidas pelo psicanalista, “as impressões estrangeiras (alemães) dos passos da dançarina” (idem, 1975d, p. 419) de Freud, a “bailarina que se equilibra na ponta de um dos pés” (FREUD, 2013, p. 93) que evoca o psicanalista para falar de seu *Moisés*. Certeau também lança mão de longas citações. Ele é um dos autores que aceita a empreitada da coleção “Arquivos”, dirigida por Pierre Nora e Jacques Revel e lançada pela Gallimard, publicando a obra *A possessão de Loudun* (1970). Esse mesmo gosto por reproduzir documentos completos, fazendo-se apenas convidado na cena da história, se faz ver em muitos de seus escritos. Em *A fábula mística I* ele declara, antes de citar o prefácio de Jean-Joseph Surin à sua obra, *A ciência experimental das coisas da outra vida*:

⁹⁰ [Freud] “modifie le ‘genre’ historiographique en y introduisant la nécessité, pour l’analyste, de marquer sa place (affective, imaginaire, symbolique). Il fait de cette explication la condition de possibilité d’une lucidité.”

Citar primeiro integralmente este curto prefácio (...) é criar (...) a distância de uma opacidade – a singularidade de um texto – com relação às generalidades da análise, e deixar a esse fragmento a possibilidade de rasgar seu comentário. (CERTEAU, 1982, p. 246)

Brincar com a possibilidade de perder a imagem do “corpo especialista e mudo” (idem, 1990, p. 68) é sua especialidade. Certeau dá livre curso àquilo que chama, em *A Invenção...*, de “paisagem imaginária”. Me parece que o autor nomeia assim seu gosto por elaborar ideias de um modo que ele identifica ao pensamento tático – adaptado às circunstâncias e sempre relativo ao outro – das práticas cotidianas. Me refiro às metáforas explícitas que pontuam seus textos. Mesmo que “não tenham rigor”, elas têm “valor”, afirma o autor, que se esmera em fazer seus argumentos partir delas ou nelas desembocar. A “paisagem imaginária” que lhe dá ocasião de discernir essa particularidade de sua escrita é a seguinte (ele fala das práticas cotidianas):

se tem a impressão de explorar a noite das sociedades, uma noite mais longa que seus dias, camada obscura onde se recortam [se découpent] instituições sucessivas, imensidão marítima onde os aparelhos sócio-econômicos e políticos teriam a figura de insularidades efêmeras. (idem, 1990, p. 67)

Ele se pergunta: “Do que cada um faz, o que se escreve?” (idem *ibidem*, p. 68). No espaço dialógico da troca intelectual, o que um escreve de outro, para Certeau, só pode ser um exercício de alteração. As “influências”, as “dívidas”, “aparecem em um texto (...) pelos efeitos de alteração e de trabalho que produziram.” Um texto é “um espelho de cem faces (...), mas quebrado e anamórfico (os outros se fragmentam e se alteram ali)” (idem, *ibidem*, p. 73)... É o lugar de uma “alteração recíproca” (idem, 2016e, 244).

Enfim, Certeau oferece ao leitor o “nada, atópico, revolucionário, ‘poiético’” (idem, 1982, p. 269) do poema. A poesia, modo de expressão preferido dos místicos cristãos, é para Certeau uma experiência de alteração radical. “O poema se faz crer porque só se apoia na força de sua forma e porque ele é outro, na evidência de seu não-saber” (idem, 2016c, p. 150). Por um lado, o poema é uma escapadela à autoridade de um ofício associado a uma instituição, pois ele nada denota da realidade suposta pelo texto histórico. É assim que Certeau surpreende

o leitor de *A fábula mística I* com versos do autor contemporâneo Yves Bonnefoy (idem, 1982, p. 218, p. 405), lembrando-nos de que os versos de místicos recuperados por ele são mais do que um exemplo ou uma prova do que o historiador escreve. O encontro com os versos de Bonnefoy suspende por um segundo o regime informativo e didático da história, inscreve a dúvida no centro da cena e “autoriza um espaço outro, [sendo] o nada desse espaço” (idem, 2016c, p 151) O vazio do Simbólico pega o leitor de raspão!

Mas há um outro lado do poema. Ele permite “crer que há algo do [de l’] outro, ‘fundamento’ da fé” (idem, 1982, p. 269). Ou ainda:

Para ficar no que concerne ao cristianismo, acede-se à ética quando, no lugar de se identificar com seu objeto, a crença rejeita essa ilusão e, por aí, diz sua verdade. A ética é a forma de uma crença destacada do imaginário alienante onde ela supunha a garantia de um real, e portanto transformada [muée] na palavra [parole] que diz o desejo instituído por essa falta. (idem, 2016f, p. 305)

A afirmação, Certeau indica, é fruto de sua leitura de *A ética da psicanálise*, seminário de Jacques Lacan. Poder-se-ia recomençar esta dissertação, que chega a seu fim, pelo impulso das perguntas: seria a psicanálise de Certeau um sucedâneo de sua fé? Quanto da fé, que impele, há na psicanálise? O que a história faz com a tradição religiosa? Terminemos então com esse começo. Maneira de lembrar, no estilo de Michel de Certeau, tudo o que ainda resta por dizer.

5. Bibliografia

ALI, S. *L'espace imaginaire*, Paris: Gallimard, 1974

CARDOSO PIRES, J. *De Profundis, Valsa Lenta*, Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2015

CASTEL, R. *Le psychanalisme. L'ordre psychanalytique et le pouvoir*, Paris: Union Générale d'Éditions, 1976

[idem, *O psicanalismo. A ordem psicanalítica e o poder*. Graal, 1978]

CERTEAU, M. de "Histoire et mystique" In: *L'absent de l'histoire*, Paris: Maison Mame, 1973, p. 153 - 168

[Cf. idem, *Heterologies. Discourse on the Other*. Minneapolis/Londres: The University of Minnesota Press, 1986]

idem, *L'écriture de l'histoire*, Paris: Gallimard, 1975, 2 ed.

[idem, *A Escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982]

idem, "Faire de l'histoire", *ibidem*, p. 35 - 76, 1975a

idem, "L'opération historiographique", *ibidem*, p. 77 - 144, 1975b

idem, "Ethno-graphie. L'oralité, ou l'espace de l'autre: Léry", *ibidem*, p. 245 - 283, 1975c

idem, "La fiction de l'histoire. L'écriture de 'Moïse et le monothéisme'", *ibidem*, p. 365 - 422, 1975d

idem, *Histoire et psychanalyse - entre science et fiction*, Paris: Gallimard, coll. Folio histoire, 2016, 3a ed.

[idem, *História e psicanálise - entre ciência e ficção*. São Paulo: Autêntica, 2011]

idem, "L'histoire, science et fiction", *ibidem*, p. 63 - 98, 2016a

idem, "Psychanalyse et histoire", *ibidem*, p. 99 - 123, 2016b

idem, "Le 'roman' psychanalytique. Histoire et littérature", *ibidem*, p. 124 - 158, 2016c

idem, "Histoire et structure", *ibidem*, p. 219 - 241, 2016d

idem, "L'absent de l'histoire", *ibidem*, p. 242 - 254, 2016e

- idem, “Lacan: une éthique de la parole”, *ibidem*, p. 278 - 311, 2016f
- idem, “L’institution de la pourriture: Luder”, *ibidem*, p. 255 - 277, 2016g
- idem, *L’invention du quotidien, t .I, Arts de faire*, Paris: Gallimard, col. Folio essais, 1990
[idem, *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2008]
- idem, *La fable mystique I - XVIe-XVIIe siècle*. Vol. 1. Paris: Gallimard, 1982
[idem, *A Fábula Mística. Séculos XVI e XVII*. Volume I. São Paulo: Gen/Forense Universitária, 2015]
- idem, “Une figure énigmatique” In: *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, p. 25 - 28
- idem, “La rupture instauratrice” In: *ibidem*, 1987a, p. 187 - 226
- CHAVES, E. “Perder-se em algo que parece plano” In: *O infamiliar [Das Unheimliche] - edição bilíngue*, Belo Horizonte: Autêntica Editora, col. Obras incompletas de Sigmund Freud, 2019, p. 153 - 172
- CIXOUS, H. "Fiction and Its Phantoms: A Reading of Freud's Das Unheimliche (The "Uncanny")." *New Literary History* 7, no. 3, 1976, p. 525-645. (trad. do francês: Robert Denomé) Accessed February 7, 2021. doi:10.2307/468561.
- DOSSE, F. *Michel de Certeau - Le marcheur blessé*, Paris: La Découverte, 2002
- DUCROT, O., “Le structuralisme en linguistique”, In: WAHL, F. (dir.), *Qu’est-ce que le structuralisme?*, Paris: Éditions du Seuil, 1968, p. 13 - 96
[idem, *Estruturalismo e Linguística, ?*: Cultrix, 1968]
- DUMÉZIL, G. *Du mythe au roman - La Saga des Hadingus (Saxo Grammaticus, I, v-viii) et autres essais*, Paris: Quadrige/PUF, 1983 (1970)
- DUNKER, C. “Uma gramática para a clínica psicanalítica” In: *s pulsões e seus destinos - edição bilíngue*, Belo Horizonte: Autêntica Editora, col. Obras incompletas de Sigmund Freud, 2017, p. 135 - 158
- idem, “Animismo e indeterminação em *Das Unheimliche*” In: *O infamiliar [Das Unheimliche] - edição bilíngue*, Belo Horizonte: Autêntica Editora, col. Obras incompletas de Sigmund Freud, 2019, p. 199 - 218
- DUPRONT, A. “A religião - antropologia religiosa” In: LE GOFF, J., NORA, P. (dir.), *História: Novas Abordagens*, Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1976, pp. 83 - 105
- DURAS, M., *Le vice-consul*, Paris: Gallimard, 1966

FAYE, J-P. *Introdução às linguagens totalitárias: teoria e transformação do relato*, São Paulo: Perspectiva, 2009

FREITAS, R. *Estratégias do tempo e discurso narrativo: relações entre história e psicanálise em Michel de Certeau*, Dissertação (Mestrado em História), Departamento de história, UFMG, sob a direção de Douglas Attila Marcelino

FREUD, S. “O inconsciente (1915)”, In: *Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros textos (1914 - 1916)*, São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 99 - 150 (trad. Paulo César de Souza)

idem, *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939), Porto Alegre: L&PM Editores, 2013 (trad. Renato Zwick)

idem, “Construções em análise” (1937) In: *Fundamentos da clínica psicanalítica*, Belo Horizonte: Autêntica Editora, col. Obras incompletas de Sigmund Freud, 2016, p. 365 - 382 (trad. Claudia Dornbusch)

idem, *As pulsões e seus destinos - edição bilingue* (1915) Belo Horizonte: Autêntica Editora, col. Obras incompletas de Sigmund Freud, 2017 (trad. Pedro Heliodoro Tavares)

idem, *A interpretação dos sonhos (1900)*, São Paulo: Companhia das Letras, 2019 (trad. Paulo César de Souza)

idem, “O infamiliar” In: *O infamiliar [Das Unheimliche] - edição bilingue* (1919), Belo Horizonte: Autêntica Editora, col. Obras incompletas de Sigmund Freud, 2019a, p. 26 - 140

idem, “Angústias e instintos (1933)” In: *O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930 - 1936)*, São Paulo: Companhia das Letras, 2020, p. 224 - 262, (trad. Paulo César de Souza)

FUKS, B. “O legado de Freud” In: *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939), Porto Alegre: L&PM Editores, 2013 (trad. Renato Zwick), p. 17 - 30

GARCIA-ROZA, L. *Freud e o inconsciente*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985, 2a ed.

GEWEHR, R. “L’inconscient phylogénétique versus l’inconscient collectif. Contribution au dialogue entre Freud et Jung”, *Revue de Psychologie Analytique*, 2013/1 (nº 1), p. 75-97

GIARD, L. “Un chemin non tracé”, In: CERTEAU, Michel de, *Histoire et psychanalyse - entre science et fiction*, op. cit, p. 10 - 59

idem, “Cherchant Dieu” In: CERTEAU, Michel de, *La Faiblesse de croire*, Paris: Seuil, 1987, p. 7 - 24

GINZBURG, C. “Sinais: raízes de um paradigma indiciário” In: _____. *Mitos, Emblemas e Sinais*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

IANNINI, G., “Epistemologia da pulsão: fantasia, ciência e mito” In: *As pulsões e seus destinos - edição bilíngue*, Belo Horizonte: Autêntica Editora, col. Obras incompletas de Sigmund Freud, 2017, 91 - 129

JAMESON, F. “Imaginary and Symbolic in Lacan: Marxism, Psychoanalytic Criticism, and the Problem of the Subject”, *Yale French Studies*, No. 55/56, 1977, P. 338 - 395

LACAN, J. *Écrits I*, Paris: Éditions du Seuil, col. Points, 1966

[idem, *Escritos*, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998]

idem, “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je”, *ibidem*, p. 89 - 100, 1966a

idem, “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, *ibidem*, p. 111 - 208, 1966b

idem, “L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud”, *ibidem*, p. 249 - 289, 1966c

idem, “Hommage fait à Marguerite Duras, du ravissement de Lol V. Stein”. In: *Autres écrits*. Paris: Seuil, 2001

LAPLANCHE J., PONTALIS J.-B. *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris: PUF, 1967

[idem, *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1996]

LÉVI-STRAUSS, C. idem, “Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss” In: MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF, 1968, 4e ed.

[idem, “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003]

idem, *L’homme nu*, Paris: Plon, 1971

idem, “Langage et société” In: *Anthropologie structurale I*, Paris: Plon, 1974, p. 70 - 82

idem, “La structure des mythes”, *ibidem*, 1974a, p. 235 - 275

[idem, *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008]

idem, *La potière jalouse* (1983, Plon) In: Oeuvres, Paris: Gallimard, 2008, p. 1053- 1261

NAPOLI, D. “Michel de Certeau: la historia o la teatralización de la identidad”, In: *Historia y Grafía, Universidad Iberoamericana*, ano 20, n. 40m janeiro-junho 2013, p. 103 - 132

OHARA, J. *A história como heterologia: da concepção de história de Michel de Certeau*, Dissertação (Mestrado em História social), UEL, sob a orientação de André Luiz Joanilho, 2013.

PERROT, E., “Biographie de Carl Gustav Jung”, *Encyclopaedia Universalis France S.A*

PLON, M., ROUDINESCO, E. *Dictionnaire de psychanalyse*, Paris: Arthème Fayard, 1997

[idem, *Dicionário de psicanálise*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998]

QUINE, W., ULLIAN, J. *The Web of Belief*, USA: McGrawHill, Inc., 1978

SAFATLE, V., “Medo, desamparo e poder sem corpo” In: *Cultura, Sociedade, Religião – O Mal-estar na civilização e outros escritos*, Belo Horizonte: Autêntica Editora, col. Obras incompletas de Sigmund Freud, 2020, p. 449 - 488

TODOROV, T. *Introdução à literatura fantástica*, São Paulo: Perspectiva, 2004

VERAS, V. “M. V. Marguerite Duras, Lol V. Stein: escrita e tradução em andamento” In: *Revista Letras, Curitiba, UFPR*, n. 95 60-72, jan./jun. 2017, p. 61 - 72

VIET, J. *Les méthodes structuralistes dans les sciences sociales*, Paris: Moutin & CO., 1965

WAHL, F. (dir.), *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Paris: Éditions du Seuil, 1968

ZAFIROPOULOS, M. *Lacan e Lévi-Strauss ou o retorno a Freud (1951 - 1957)*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018