


## Descobrir, desapossar: ensaio sobre Michel de Certeau e o lugar da ética na teoria e na historiografia

Discover, Dispossess: Essay on Michel de Certeau and the Place of Ethics in Theory and Historiography

**Douglas Attila Marcelino**<sup>a</sup>

E-mail: [douglasattila@gmail.com](mailto:douglasattila@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-0389-4754> 

<sup>a</sup> Universidade Federal de Minas Gerais,  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas,  
Departamento de História, Belo Horizonte, MG,  
Brasil

## RESUMO

Neste artigo, os pressupostos éticos relativos às configurações dos domínios de natureza disciplinar são tomados como interrogação central aos estudos de teoria da história e da historiografia. Os riscos do estabelecimento de fronteiras e, portanto, de um modo determinado de se relacionar com o outro são colocados em perspectiva crítica, problematizando-se uma ética da passagem, da travessia e da circulação e, por outro lado, a sua recusa por meio da secundarização do corpo, do cuidado e da vulnerabilidade. Inicialmente, essas reflexões são realizadas a partir de um diálogo com autores diversos para, em seguida, analisarem-se com mais profundidade questionamentos similares realizados por Michel de Certeau. O objetivo é indicar a riqueza de suas formulações e suas consequências em favor de uma ética para os estudos teóricos e historiográficos, sobretudo por permitirem repensar as tendências à apropriação e ao apossamento que podem caracterizar as pesquisas sobre a escrita da história.

## PALAVRAS-CHAVE

Ética. Escrita da história. Michel de Certeau.

## ABSTRACT

This article considers the ethical assumptions related to the configurations of dominions with a disciplinary nature as a central interrogation of studies on the theory of history and historiography. The risks of establishing frontiers and thus of a determined mode of relating with each other are placed in a critical perspective, problematizing an ethics of passage, crossing, and circulation and, on the other hand, its refusal through the secundarization of the body, of care, and vulnerability. These reflections are initially guided through a dialogue with various authors, and then analyzed in greater depth based on a similar questioning carried out by Michel de Certeau. With that, we seek to indicate the wealth of his formulations and their consequences in favor of an ethics for theoretical and historiographic studies, above all because it allows the rethinking of appropriation and possession tendencies that can characterize research about the writing of history.

## KEYWORDS

Ethics. Writing of history. Michel de Certeau.

*O "fazer história" se apoia em um poder político que cria um lugar próprio [limpo] (cidade, nação etc.) onde um querer pode e deve escrever (construir) um sistema (uma razão articulando práticas).<sup>1</sup> (CERTEAU, 2017, p. XIX-XX)*

*Se eu cuspir na sopa, ninguém mais vai querer prová-la: torna-se propriedade minha. O próprio [limpo] se consegue e se mantém com o sujo. Seguimos os comportamentos animais, agrícolas, religiosos, tribais, nacionais, industriais, globais... No entanto, acabo de empregar esse verbo, delimitar, isto é, traçar as fronteiras do lugar em que reino como senhor e dono. O proprietário se fecha dentro de marcas que limitam. "O primeiro que, cercando um terreno, cuidou de dizer: 'isto é meu'..." (SERRES, 2011, p. 84)*

Essas reflexões de Michel Serres não estavam referidas ao estudo da teoria da história ou da historiografia, mas podem ser úteis à proposição de interrogações acerca de sua relação com a dimensão ética da "operação historiográfica". Suas preocupações estavam inseridas em um diagnóstico mais geral sobre um suposto "desapossamento do mundo", fórmula que, embora tomada em perspectiva metafórica, pode ser igualmente relevante para pensar a tendência dos historiadores de instituírem um "próprio". "Locatários" do mundo, do qual não devemos "tomar posse" ou "habitar", não nos caberia evitar a "territorialização" dos espaços acadêmicos, a qual tende a torná-los caracterizados por "fronteiras" dentro das quais se poderia pretender "reinar como senhores ou donos"? Não seria característico da teoria e da historiografia o questionamento dos pressupostos éticos que perpassam as configurações dos domínios de natureza disciplinar e suas vinculações com modos de apropriação e de apossamento, ou seja, com a possível (re)produção de formas determinadas de relação com o outro?

Este artigo parte de interrogações como essas, estabelecendo, inicialmente, uma interlocução com autores que, por permitirem um enfoque na dimensão ética e em suas conexões com as relações entre identidade e desprendimento na atividade intelectual, possibilitam compreendê-las dentro de um quadro mais amplo. Questionamentos sobre uma ética da passagem, da travessia, da circulação, ou ainda sobre sua recusa por meio da secundarização do corpo, do cuidado e da vulnerabilidade tornam-se centrais. Assim, formulações de diferentes autores permitem elaborar interrogações que têm em Michel de Certeau seu ponto fundamental de irradiação, problematizando-se

<sup>1</sup> Os textos de Michel de Certeau com tradução para o português foram confrontados com edições francesas, as quais estão indicadas na bibliografia. Optei, certas vezes, por pequenas alterações na tradução. Nos demais casos, traduzi da versão francesa. Cf. CERTEAU, 1975, 1980, 1982, 1990, 2013, 2016.

a existência de uma (contra)tradição filosófica focada na ética, conforme defendido por Wlad Godzich (2000). Apesar do caráter por demais delimitado do que o autor chamou de tradição heterológica, suas teses são bastante relevantes pelos problemas levantados. Além de ultrapassar o recorte por ele realizado, já que comparações com obras mais recentes impedem tomar Michel de Certeau como ponto de chegada, não se pretende aqui, evidentemente, traçar um panorama teórico-filosófico tão amplo quanto o que caracterizou seu esboço da tradição heterológica.

A primeira parte deste texto tem, então, um percurso propositadamente descontínuo. Tratando-se apenas de um ensaio, gênero de escrita marcado pela abertura e pela flexibilidade, não se buscam influências e contatos diretos entre os autores, ou mesmo demarcações estritas de uma tradição de pensamento. Pretende-se, antes disso, colocar suas formulações umas ao lado das outras, indicando relações nem sempre percebidas e que permitem explorar pressupostos éticos comuns de uma determinada prática teórica (oxímoro empregado propositadamente em favor do questionamento de fronteiras por demais restritivas, inclusive no que diz respeito ao uso da linguagem).<sup>2</sup> Decompor e recompor a tradição, questionando-a por meio da indicação de vínculos menos visíveis, constituídos muitas vezes nos intervalos e nas entrelinhas do pensamento: tal é, sem dúvida, uma possibilidade do ensaio.<sup>3</sup> Colocar ideias lado a lado, não atrás ou na frente (o que veio primeiro?), como proposto no título ou nas epígrafes, e explorar metáforas de grande alcance de certos autores, deixando maior abertura para o estabelecimento de relações de sentido pelo leitor parecem modos legítimos de tentar explorar a potência teórica da escrita ensaística.<sup>4</sup> Entendendo que não existe discurso fora de qualquer figuração, tornamo-nos menos prisioneiros de uma busca irremediável por origens gloriosas ou pela pureza do discurso denotativo.

Em uma segunda parte, Michel de Certeau se torna, verdadeiramente, o foco das reflexões, visando-se indicar a riqueza de suas formulações e suas consequências em favor de uma ética para os estudos teóricos e historiográficos. Em pesquisas diversas, mas sobretudo nas suas investigações sobre os místicos cristãos dos séculos XVI e XVII, o autor revalorizou o plano do desejo e, portanto, do corpo como fundamento de

<sup>2</sup> Cabe lembrar o texto de Adorno, segundo o qual o ensaio “não insiste caprichosamente em alcançar algo além das mediações”, “não glorifica a preocupação com o primordial”, privilegiando a “coordenação” à “subordinação” de elementos (2003, p. 27, 40 e 43).

<sup>3</sup> Para além das referências importantes sobre o gênero ensaio (LUKÁCS, 2015; ADORNO, 2003; BENJAMIN, 1984; BENSE, 2018; STAROBINSKI, 2018, entre outros), destaque-se a análise certeuniana de seu emprego por Montaigne e Freud (2005, 2017, p. 331-384).

<sup>4</sup> A escolha desse procedimento de escrita se realizará paralelamente ao agrupamento das referências aos textos dos autores analisados, evitando-se uma proliferação exagerada de citações.

uma ética que, inclusive, se vincularia à dimensão poética da escrita historiadora (ou da retórica, organizada em torno dos tropos que, à forma dos “deslocamentos” que configuram o “trabalho do sonho” freudiano, condicionam a escritura). A dimensão onírica, dos desejos que prefiguram a linguagem, expressando-se nas metáforas e em outras fórmulas de produção de sentido, como os oxímoros tão ao gosto dos místicos, nem sempre é percebida como elemento central da reflexão certeuniana, estando também na base de sua leitura crítica do racionalismo burguês, que, transformando o mundo em uma “folha de papel em branco” (o mito da escritura como base da “economia escriturística”), disseminaria uma ética do trabalho, da produção, da criação humana *ex nihilo* (a historiografia como “operação”, ou as comparações da atividade historiadora com o trabalho fabril, por exemplo).

As reflexões de Michel de Certeau, portanto, remetem igualmente ao plano da ética, da apropriação, do apossamento e suas vinculações com o corpo, o desejo, o onírico, podendo ser colocadas “ao lado” daquelas de Michel Serres e de outros autores examinados na primeira parte. Elas nos conduzem a repensar as fronteiras da teoria e da historiografia, permitindo um confronto com o sentido inusual conferido por Michel Serres à palavra “descobrimento”, ao menos quando posta em relação com suas interrogações éticas sobre as formas que têm sido privilegiadas para a existência humana. Afinal, para Serres, “descobrir” é “desapossar”: desapossar-se do mundo, da vida, da experiência, da beleza... da busca do único e verdadeiro sentido do fazer historiográfico?

## “Ética do passante” e “tradição heterológica”: Michel de Certeau entre outros

Conforme indicado, Michel de Certeau é nosso principal interlocutor, tendo em vista a sua “maneira inimitável” de “atravessar as fronteiras entre os campos de saber como se tal atitude fosse, para ele, uma evidência”. Um viajante, não apenas no sentido literal, como se pode notar por seus deslocamentos no espaço geográfico, mas também no de um “passante” atuando nas fronteiras da história, da linguística, da antropologia, da psicanálise, da filosofia e da teologia (GIARD, 2011, p. 7 e 14). Dessa última, surgiram muitas de suas inspirações, pois era, além de tudo, um jesuíta, mas sua figuração de Deus, esse “passante considerável”<sup>5</sup>, parecia próxima àquela realizada por Michel Serres:

<sup>5</sup> Mallarmé caracterizou Rimbaud como um “passante considerável” (CERTEAU, 1987, p. 297). O próprio Certeau se apresentava como um viajante, segundo Giard, evitando identificações com as figuras do mestre ou do formador de discípulos (CERTEAU, 1987, p. 11).

*Sem leito, sem vagina, sem aqui*: nenhum desses três lugares-referências da propriedade que denominei natural lhe foi dado. Nascido, é verdade, de uma mãe, mas sem nela deixar traços. Nele e com ele começa a história de uma religião original, a de um homem-deus sem matriz, sem leito nem tumba, no máximo da miséria, condenado à morte (SERRES, 2011, p. 97).

“Deus sem lugar, Deus do não lugar”, destacaria Serres, ao qual se poderia oferecer, no máximo, um hotel, uma locação, já que sua figura aparece justamente marcada pela falta dos “três lugares fundamentais” que enraízam o apossamento, a apropriação, enfim, a propriedade: “o útero, a cama e a tumba” (SERRES, 2011, p. 97 e 22). Essa imagem, sem dúvida, parece aproximada do “Jesus itinerante, nu e entregue, ou seja, sem lugar, sem poder e, como o palhaço de H. Miller, *forever outside*, ‘para sempre fora’ de si, ferido pelo estranho, convertido ao outro sem ser mantido por ele”, conforme caracterizado por Certeau (1987, p. 295). Para Serres, por outro lado, teria sido preciso o desapossamento do mundo advindo da difusão, em escala planetária, das formas “suaves” de apropriação/destruição, nessa guerra que a espécie humana tem travado com a natureza, para que todas as formas de propriedade se mostrassem ilusórias: a expansão total das propriedades transformou o mundo em um lugar sem proprietários, tornando inexorável nossa condição de locatários de um planeta em risco de destruição. Sabendo que o mundo natural, para Certeau, também ocupou o lugar do outro da moderna historiografia e sua “economia escriturística” (como ocorreu com o “selvagem”, a criança, a mulher, o “louco”, o “povo”, por exemplo), parece pertinente pensar as configurações da “operação historiográfica” por analogia às relações entre “proprietários” e “locatários” indicadas por Serres.

A perspectiva de dominação do mundo natural, diversas vezes tematizada por Certeau, inclusive em sua conhecida reflexão sobre a historiografia como uma “prática” (2017, p. 64-89), estaria na base do desapossamento do mundo e, portanto, da constituição de nossa condição de simples locatários.<sup>6</sup> Condição, aliás, que o historiador francês encontrou nas práticas espirituais de certos cristãos dos séculos XVI e XVII, afinal, “a mística não tem próprio: é um exercício do *outro* em relação a um *local* dado; ela se caracteriza por um conjunto de ‘operações’ específicas em um campo que não é o seu – por uma maneira de proceder ou de dizer” (CERTEAU, 2015b, p. 37). Assim, à maneira de Labadie, cuja constante “caminhada” desfazia qualquer “concepção ‘sacramental’ do espaço”, o nomadismo dos místicos

<sup>6</sup> Certeau analisou o impacto da psicanálise para uma “nova história da natureza”, problematizando uma “ética do progresso” e suas “ideologias da história que privilegiam as relações do homem com o homem e reduzem a natureza a um terreno passivo” (2011, p. 89).

poderia impedir a cristalização de uma “obra” que fosse um “lugar próprio”. Nesse caso, nada melhor para pensar teoricamente do que o uso das metáforas, tão presentes nos textos de Certeau, para quem “Labadie escreve com seus pés, isto é, geograficamente”. Acumulando “sob seus sapatos as relíquias das terras que atravessa”, Labadie nos permitiria “pensar geograficamente a significação teórica daquela escrita” (CERTEAU, 2015a, p. 471-472), ou seja, a condição de locatário, tal como sugerida por Serres.

O uso de noções similares à de locatário para refletir sobre o lugar de produção intelectual não aparece apenas em Serres ou em Certeau, mas também nas recentes interrogações de Achille Mbembe e sua caracterização de uma “ética do passante”:

Em última análise, não pertencer propriamente a nenhum lugar é “próprio do homem”, uma vez que ele é um composto de outros seres vivos e de outras espécies, e pertence a todos os lugares em conjunto. Aprender a passar constantemente de um lugar para outro deveria ser portanto o seu projecto, uma vez que este é, de todo modo, o seu destino. Mas passar de um lugar para outro é também tecer com cada um deles uma dupla relação de solidariedade e de desprendimento. A essa experiência de presença e de diferença, de solidariedade e de desprendimento, mas nunca de indiferença, chamemos a ética do passante (MBEMBE, 2017, p. 248).

“Passante”, “passageiro”, “passador”: na diversidade de seus conteúdos semânticos, que incluem desde o sentido de viajante, daquele que está de passagem, de forma temporária, até o de alguém que estabelece pontes, permitindo passagens e travessias, essas palavras fornecem os contornos não apenas de uma forma de pensar, mas também de estar no mundo. É preciso, então, “aprender a assumir o nosso estatuto de passagem”, fundamento da criação e da diversidade das culturas, até porque “tornar-se-homem-no-mundo não é uma questão de nascimento nem uma questão de origem ou de raça”. Somente a partir do descentramento, do desprendimento, da interrogação sobre os “não-ditos” que funcionam como condições de possibilidade de qualquer produção discursiva, torna-se possível assumir um “pensamento da passagem, da travessia e da circulação”, tal como proposto por Mbembe (2017, p. 245 e 247-248).<sup>7</sup> Em Certeau, além dos místicos, esse constante deslocamento que impediria a petrificação da identidade poderia ser pensado a partir da “escrita” freudiana como uma complexa

<sup>7</sup> A noção de “não-dito” aqui utilizada, em referência ao texto de Michel de Certeau (2017, p. 47-51), não está presente no livro de Achille Mbembe.

relação entre uma “dívida” e uma “partida”, tal como ocorreria ainda com outros de seus “objetos” de estudos.<sup>8</sup>

É interessante notar que a percepção dessa condição do homem, de não pertencer a nenhum lugar, é também tomada como fruto de uma perda: “o século XXI abre com uma confissão, a da extrema fragilidade de todos”. Mbembe se perguntaria, então: “o preço a pagar para viver e para pensar livremente” estaria relacionado à “posição de quem não tem nada a perder, porque, em certa medida, já renunciou desde o início a possuir o que quer que seja ou já perdeu tudo ou quase tudo?”. Foi também a possibilidade de destruição total, de perda de tudo, que abriu a perspectiva senão “de uma possível universalidade, pelo menos de uma ideia da Terra como aquilo que nos é comum, a nossa condição comum”. Trata-se, portanto, de “uma ética que diz que só quando nos afastamos de um lugar temos condições para nomeá-lo e para habitá-lo”, ao mesmo tempo em que, na atual “era da Terra”, torna possível uma outra relação com o planeta (MBEMBE, 2017, p. 243-244 e 248-249).

Por outro lado, Michel Serres, ao explorar a noção de “reserva”, seja no sentido do desprendimento das coisas do mundo (nosso “dever de reserva”), seja no das reservas do mundo natural que estão sendo aniquiladas, também ressaltou essa relação entre a perda e a fragilidade que nos constitui:

De fato, não há mais propriedade além de minha reserva, ou seja, de meu próprio nicho. Meu casarão *a minima*. Meu país: minhas páginas. Dada sua fraqueza, dada essa fragilidade que gosto de dizer ontológica, essa sua miséria, esse seu vazio... que formam, a meu ver, o próprio do Homem... cada um tem o direito, vital e natural, à moradia (SERRES, 2011, p. 108).

Como se vê, a condição de “locatário”, tal como a de “passante” ao modo de Mbembe ou de Certeau, parece relacionada a pressupostos não exatamente epistemológicos, mas a uma condição ontológica de fragilidade, ou mesmo, no caso dos dois últimos autores, a questionamentos éticos: uma “ética do passante”, um saber “heterológico”. Esta última noção, utilizada por Michel de Certeau para caracterizar as “ciências do outro”, como a historiografia, a psicanálise, a etnologia, a pedagogia, a psiquiatria e as “ciências religiosas”, remete ao principal traço do projeto que elas teriam em comum: “*escrever a voz*”. “Citando-o”, “traduzindo-o”, por meio de toda uma

<sup>8</sup> Existem homologias no tratamento cerateuniano do deslocamento e do desapossamento da linguagem pela mística, pela escrita freudiana, pela possessão, pelos movimentos de maio de 1968, ou ainda pelas práticas ordinárias (2017, p. 267, 1994b, 1994a).



“maquinaria” que toma esse outro por aquele que não sabe o que diz (a “fábula” como uma “função poética” da linguagem), esses saberes “geram os seus produtos graças a uma passagem pelo outro”. Assim, uma “erótica”, um desejo advindo dessa falta do outro, que impede a escritura moderna de se colocar no “lugar da presença”, estaria na base da constituição dessas “ciências da fábula” que, ao menos desde os últimos dois séculos, alteram não apenas esse outro ao classificá-lo, mas também a si mesmas, já que ele retorna de forma muitas vezes despercebida (CERTEAU, 1994a, p. 253ss.).

Não foi por menos que Wlad Godzich considerou Michel de Certeau um autor fundamental na constituição de uma “contradição filosófica” de natureza “heterológica”, para a qual a ética, antes mesmo da epistemologia (com sua propensão normativa, de transformação do outro em objeto ou, como destacaria Serres, de dominação “suave”),<sup>9</sup> torna-se fundamental (GODZICH, 2000). Essa tradição, além de questionar as pretensões totalizantes da compreensão hegeliana da “História” como uma complexa marcha da “Razão”, teria colocado em perspectiva crítica as ramificações institucionais dessa leitura filosófica da história. Isso ocorreu não apenas no que diz respeito aos anseios de conformação do Estado, mas também na sua dimensão menos evidente de legitimação dos campos disciplinares. É nessa medida que certas interrogações, segundo Godzich, tenderiam a ser produzidas não de dentro, mas de fora da tradição filosófica de teor epistemológico, tendo em vista o risco do estabelecimento de um vocabulário propenso à promoção de outros modos de institucionalização. A relação que se estabelece com o outro, nesse caso, torna-se fundamental à formulação de certas pressuposições ontológicas e éticas, sobretudo porque esse outro não pode ser reduzido a um objeto visado por um sujeito do conhecimento. Ao contrário, ele deve ser compreendido como aquele por meio do qual nos constituímos como seres éticos: em meu encontro com o outro, descubro minha responsabilidade por sua existência, que estaria na raiz de todas as minhas decisões éticas subsequentes (GODZICH, 2000, p. XVI).

Sem dúvida, a referência aqui é a daquele que, para Godzich, teria formulado de modo mais acabado essa leitura que confere primazia à ética em relação à epistemologia: Emmanuel Levinas. Em seus estudos, Levinas recusou as pretensões de totalização do sujeito presentes em diferentes correntes filosóficas (tal como na leitura hegeliana, e também, na sua ótica, na heideggeriana), indicando que uma responsabilidade infinita pelo outro deveria anteceder as preocupações com o “ser”, com a “verdade”, com a “autenticidade”. À liberdade, entendida como valor primeiro, deveria se antepor

<sup>9</sup> Conforme se pode notar na afirmação de Serres sobre a transformação do mundo em representação (2011, p. 104).

a justiça, tal como na tematização do rosto do outro, figura utilizada por Levinas para destacar a imposição ao eu da responsabilidade por sua existência. O tema da “epifania” do rosto do outro, com sua “pobreza essencial”, sua “nudez expressiva”, permitiu a Levinas indicar um momento ético inicial, anterior ao conhecimento em suas bases epistemológicas, o que permite localizá-lo no cerne dessa tradição heterológica (LEVINAS, 1971; 1978; 1993; 2008, p. 69-75).

Esse primado da ética poderia ser estendido a autores não inseridos por Godzich na tradição heterológica, mas de forte inspiração nas formulações de Levinas. É o caso de Judith Butler e suas preocupações com uma nova ontologia da relacionalidade social centrada no corpo, da qual decorreria uma ética da responsabilidade, caracterizada pelo valor da não violência (BUTLER, 2019; 2017). Como a precariedade da vida nos torna dependentes do outro para a própria sobrevivência, seria preciso, segundo Butler, partir de uma ontologia do corpo, considerando nossa vulnerabilidade como condição primária. Antes mesmo da formação do “eu”, já nos encontraríamos lançados no mundo como corpo, pois “o corpo é irremediavelmente não limitado”, “está fora de si mesmo, no mundo dos outros”, e seu limite “nunca pertence plenamente a mim” (BUTLER, 2015, p. 84-85).

Nessa perspectiva, uma ética da não violência deveria responder a essa condição de precariedade radical da vida humana, partindo da vulnerabilidade do outro, da responsabilidade pela manutenção da sua existência independentemente do modo como me interpela. O próprio Mbembe, antes mencionado, fundamentaria suas ideias sobre a constituição de um sentido de comunidade em uma época de expansão das “políticas de inimizade” em torno de princípios éticos relacionados ao valor da vida e de uma “relação de cuidado”. É possível, nesse caso, encontrar semelhanças com as preocupações de Butler e Levinas: “como fundar uma relação com os outros baseada no reconhecimento recíproco da nossa vulnerabilidade e finitude comuns?” (MBEMBE, 2017, p. 10). Dessa forma, “admitir que viver é sempre viver exposto, inclusive à morte”, deveria ser um ponto de partida para pensar a humanidade, ao menos nos termos de Franz Fanon, para quem, segundo Mbembe, “essa humanidade em criação é um produto do encontro com ‘o rosto do outro’, aquele que também ‘me revela a mim mesmo’”. Assim, só existe humanidade “quando nos deixamos afetar pelo rosto do outro; quando o gesto está ligado à fala, a uma linguagem que irrompe do silêncio” (MBEMBE, 2017, p. 232-233).

A não ser no caso de Butler, que toma Emmanuel Levinas como principal interlocutor, é importante ter cuidado com qualquer generalização sobre um determinado autor como inspiração principal de uma tradição com contornos definidos. O mais interessante nas

ideias de Godzich, por sua vez, é sua ressalva acerca daqueles que, menos focados nos debates ontológicos, voltaram-se para o problema da “materialidade da linguagem”, estabelecendo formulações centrais à compreensão dos fundamentos éticos de uma tradição heterológica. É o caso, por exemplo, de Clifford Geertz, autor para quem as relações com o outro deveriam ser governadas, em primeiro lugar, por “considerações éticas” (GODZICH, 2000, p. XV). É nesse sentido que Godzich retomou o último parágrafo da parte introdutória de *O saber local*:

Ver a nós mesmos como os outros nos veem pode ser revelador. Ver que os outros compartilham uma natureza conosco é meramente decente. Mas, é na realização de longe mais difícil de nos vermos entre outros, como um exemplo local das formas que a vida humana toma em certo lugar, um caso entre casos, um mundo entre mundos, que surge a grandeza de espírito, sem a qual a objetividade é autocongratulação e a tolerância, falsa. Se a antropologia interpretativa tem qualquer função geral no mundo é a de continuar reensinando essa verdade furtiva (GODZICH, 2011, p. 14, tradução nossa).

Não é realmente difícil encontrar, em várias passagens dos textos de Geertz, considerações de natureza ética relativas às formas de lidar com o outro, as quais atravessam sua caracterização da antropologia interpretativa. Interrogando-se fundamentalmente sobre o papel das culturas, Geertz tomou como tarefa do antropólogo aumentar o universo de compreensão humano a partir do diálogo com o outro em sua radical diferença, fazendo sobressair aspectos fundamentais da existência que permitem, por meio de uma perspectiva dialógica, uma autorreflexão e historicização do nosso próprio modo de vida:

Olhar as dimensões simbólicas da ação social – arte, religião, ideologia, ciência, lei, moralidade, senso comum – não é afastar-se dos dilemas existenciais da vida em favor de algum domínio empírico de formas não-emocionalizadas; é mergulhar no meio delas. A vocação essencial da antropologia interpretativa não é responder às nossas questões mais profundas, mas colocar à nossa disposição as respostas que outros deram [...] e assim incluí-las no registro de consultas sobre o que o homem falou (GEERTZ, 2008, p. 21).

Se pressupostos de natureza ética são fundamentais nas reflexões de Geertz, a importância da “materialidade da linguagem” apontada por Godzich pode ser percebida, sobretudo, pela presença dos estudos sobre os usos da língua, entendida esta última

por meio dos “atos de fala”, de uma pragmática, o que explica a persistência de críticas aos excessos da abordagem estrutural e a valorização de obras como as de Ludwig Wittgenstein, tal como aconteceria em Michel de Certeau.<sup>10</sup> De fato, Certeau foi o autor central das reflexões de Godzich, que ressaltou o quanto preocupações éticas tornavam igualmente peculiar sua forma de lidar com a teoria, já que o historiador francês rejeitava o estabelecimento de um “lugar teórico” completamente desconectado da prática. Assim, a impressão primeira de uma postura anti-teórica ou da ausência de teoria ficaria logo refutada pela leitura de seus textos, bastante densos do ponto de vista teórico, embora ele mesmo sempre tivesse evitado assumir o “lugar” do teórico ou do pensador da história. É preciso, portanto, compreender a ética da historiografia de modo mais detalhado no que diz respeito às interrogações de Michel de Certeau.

## Interrogações certeunianas sobre ética e escrita da história

Essa recomposição do lugar da teoria por Michel de Certeau guarda relação com pressupostos de natureza ética que devem ser compreendidos a partir de suas vinculações com uma pragmática da linguagem, atenta aos usos e, portanto, ao plano da escrita como uma prática. É nesse sentido que podemos entender sua afirmação de que “o estético, no fundo, é apenas o aparecer ou a forma da ética no campo da linguagem” (CERTEAU, 2011, p. 111). Em outras palavras, como uma prática, a linguagem tem também uma lógica e está submetida aos usos sociais, seja na forma das táticas, das apropriações culturais por aqueles que não detêm uma linguagem própria, seja pelas estratégias por meio das quais os lugares de fala são instituídos. É igualmente nessa perspectiva que podemos compreender a busca, em seus estudos sobre as “práticas ordinárias”, de “homologias entre as astúcias práticas e os movimentos retóricos”, ou ainda de uma regra que “organiza ao mesmo tempo uma arte de fazer e a arte poética de dizer, pintar ou cantar” (CERTEAU, 1994a, p. 103 e 157).

Os próprios “objetos” de estudos de Certeau ajudam a entender essa perspectiva, sobretudo se considerarmos, como Denis Pelletier (2018), o estabelecimento de uma relação de certo “companheirismo” com determinados sujeitos do passado. Parte de sua ética historiográfica, essa atitude não deixava de pressupor um afastamento e, portanto, uma atenção à historicidade, o que permitia estabelecer um jogo complexo no qual o estudo do passado servia à produção de uma “diferença

<sup>10</sup> Wittgenstein foi interlocutor fundamental no ensaio “Descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura”, de Clifford Geertz, e no livro *A invenção do cotidiano*, de Michel de Certeau (além das menções em outros relevantes estudos dos dois autores).

inovadora”, que não o tomava como “espelho” ou “origem”, e atentava para as “resistências” que os textos contêm em relação às tentações do anacronismo (CERTEAU, 1973, p. 171-180; CERTEAU; MIREILLE, 2002, p. 171). É o que pode ser dito da análise sobre Nicolau de Cusa e sua negação de uma metalinguagem para a teoria, ou ainda das diversas aproximações entre a dimensão estética (poética) da história e as “maneiras de fazer”, como nas indicações do “valor teórico do romance” (em Freud, por exemplo) e de que as mesmas práticas se produzem “ora num campo verbal, ora num campo gestual” (CERTEAU, 1994a, p. 153).

Assim, ao reler Michel Foucault e Pierre Bourdieu a partir das teses de Ludwig Wittgenstein sobre a “linguagem ordinária”, Certeau ressaltou que “as táticas formam *um campo de operações dentro do qual se desenvolve também a produção da teoria*”. Em sua interpretação sobre os escritos freudianos, por outro lado, destacava-se que “*a prática construtora do texto é a teoria*”, ou ainda que “*a teoria, em Freud, se exerce a partir e no interior da ficção*”. Em termos históricos, sua perspectiva indicava que um maior distanciamento entre teoria e prática teria acompanhado a “divisão entre as ideias e o trabalho”, que se acentuou com a difusão das Luzes: “segundo uma concepção bastante tradicional na *intelligentsia* francesa, desde o elitismo do século XVIII, convencionou-se que não se introduzirá na *teoria* o que se faz na *prática*” (CERTEAU, 1994a, p. 152; 2017, p. 362-263, p. 17 e 57). Na sua perspectiva, reivindicar um “próprio”, o “lugar da teoria”, seria já estabelecer um contrato enunciativo que recompõe, em última instância, essas fronteiras entre o pensamento e as práticas, as ideias e o trabalho.<sup>11</sup> Trata-se de um uso, de um emprego da linguagem relativo a um contexto de referência e, conseqüentemente, do estabelecimento de uma relação com o outro. Existe, portanto, uma ética (uma estética) da linguagem.

O trabalho com a linguagem por meio do qual ela mais se aproximaria da beleza, segundo Certeau, era o da poesia, uma prática não autorizada em uma instituição ou na referencialidade de um “real”, mas apenas na sua “formalidade”, recordando novamente a figura do “passante”: “em poesia, não se habita senão o lugar que se deixa, não se cria senão a obra da qual se separa, não se obtém a duração senão destruindo o tempo”.<sup>12</sup> Essa caracterização da poesia, de fato, parece corresponder à “experiência” enquanto prática da palavra instauradora de um “novo lugar que é o eu”, tal como na constituição de uma “região interior” e da “intenção” como fundamentos

<sup>11</sup> O tratamento do tema também pode ser visto em várias obras de Jacques Rancière (para uma aproximação, conferir RANCIÈRE, 2000). No caso de Michel de Certeau, algumas páginas de *A invenção do cotidiano* sintetizam suas ideias (1994a, p. 145-149).

<sup>12</sup> Trata-se de uma citação de René Char (CERTEAU, 2015a, p. 482).

da escrita mística do início da época moderna. Esse “espaço que o querer produz na linguagem, atravessando-a”, é aquele de “um passante que é um sujeito que quer”, um sujeito sem identidade, que “se traça por um branco, o ‘eu’, um lugar ‘vazio’” (CERTEAU, 2015a, p. 255-276), tornando-se a base de “libertação do princípio ético”:

O espaço do “interior” corresponde à *libertação do princípio ético*. Essa zona de franqueza marca, com efeito, uma diferença do querer em relação à lei das coisas ou da escrita; ela é o afastamento criado pelo ato que estabelece essa diferença e que, por si anárquico, não está ligado e determinado por nada; ela transgride a ordem dos fatos para afirmar um lugar/não lugar de começo. Com efeito, estamos ainda no problema do começo (ou dos iniciantes), mas enquanto ele tem forma ética. O discurso místico abre o campo de um conhecimento diferente pelo postulado ético de uma liberdade: “Eu/tu posso/podes (re)nascer” (CERTEAU, 2015a, p. 272-273).

Esse recorte de um “interior” confere um “lugar ao sujeito falante” que é aquele de um querer não definido por um objeto, mas formador de um “desejo ligado a nada”, base do “princípio ético” de “uma indeterminação do querer”. Essa “estranha região” relativa ao eu, figurada como um “país interior”, um espaço de “trânsitos”, de “passagens”, seria um “lugar invisível e silencioso onde revoluções se produzem antes de virem à luz”. Por outro lado, “bem longe de constituir um ‘próprio’”, esse querer indeterminado provocaria “uma metaforização geral da linguagem”, permitindo a produção de sentidos para aquilo que parece fugidio, mas deixa sempre seus traços. É justamente por isso que podemos compreender a importância da poesia como uma das práticas de escrita privilegiadas entre os místicos, tendo em vista a experiência de um sujeito que, tal como aquele de Serres ou de Mbembe, se aproximaria da “figura do ‘abandono ou do desapego’”, do “desapropriado”, lembrando a vulnerabilidade primeira que Butler, com base em Levinas, indicou como princípio da ética (CERTEAU, 2015a, p. 264-278).

A esse abandono ou desapego, seria vinculada uma abertura desmedida ao outro, já que, ao “querer in-finito” do “espaço interior”, corresponderia um “sim ilimitado”, colocando em primeiro plano as formas de emprego da linguagem e, portanto, seu papel como mantenedora de uma relação (CERTEAU, 2015a, p. 276-278). Talvez por isso, ao analisar como essa relação recompunha o valor dos enunciados, Certeau tenha mencionado Levinas, referindo-se ao modo como uma proposição passava a ser examinada não apenas como verdade ou mentira, mas também como o “ser o *outro*”

da linguagem, indefinidamente”.<sup>13</sup> Não se poderia esquecer, por outro lado, que esse “querer in-finito”, esse desejo em sua forma mais pura, “sem mistura de circunstâncias que não dependem dele”, deveria ser compreendido como “um laboratório no qual se isolaria um corpo”. Novamente, uma ética primeira remeteria ao corpo, esse “corpo-teatro que o sofrer ‘atormenta’ e ‘suplicia’”, que o “faz gozar ferindo-o”, tal como na relação entre prazer e dor constantemente indicada nas experiências místicas (CERTEAU, 2015a, p. 272-276; 2015b, p. 227). Corpo, de fato, que se tornou um esquecido da ciência moderna, já que, como forma primeira de lidar com o outro, a “cena do corpo” estava na contramão das teses cartesianas:

Diferentemente de Descartes, tudo se passa como se a cena não fosse mais a “pequena glândula” na qual ele localiza o “combate” entre a alma e os espíritos, mas toda a extensão de um corpo despedaçado, cujas partes, como de um órgão, são tocadas pelo sofrer, e como se o drama refluísse aquém mesmo da paixão que Descartes colocava como primeira, fora de série, única a não ter “contrário” e a escapar do esquema binário, – a admiração, cujo objeto “espanta” e “surpreende”, “antes de sabermos se esse objeto nos é conveniente ou não”. A cena mística se situaria nesse ponto zero da paixão. “Aurora”, como diz Jacob Boehme, manhã noturna na qual os “objetos” não se distinguem ainda, mas na qual já se produz a “surpresa”, arrebatamento que abre ao querer o espaço de escolha no grande dia. Em outras palavras, o discurso é fixado na condição de possibilidade das paixões e de sua “revisão” ou classificação ulterior. O que ele designa também como um retorno ou um acesso ao “indistinto” e ao “confuso” (CERTEAU, 2015b, p. 228).

Corpo ferido, despedaçado, fragmentado, que é objeto de um arrebatamento: a vulnerabilidade humana aparece aí demarcada, assim como o foco na “relação” e o caráter repentino, surpreendente, da “experiência” ou da “cena mística”. O sonho e o poema, por sua vez, supririam a incapacidade das histórias de atingir aquilo que, à forma de uma canção, acometeria primeiro o corpo: “a experiência mística, portanto, tem geralmente o ritmo de um poema, que se ‘ouve’ como se entra em uma dança”. Assim, “o corpo é ‘informado’ (ele recebe a forma) do que lhe acontece bem antes que a inteligência tenha disso conhecimento”. Ao modo dos índios xamãs, que “partem para a floresta com ruídos incontáveis, em busca de uma música – um canto de ave ou de vento – que faça nascer neles o que eles ainda não sabem”, o místico seria arrebatado,

<sup>13</sup> Michel de Certeau fazia referência à distinção entre o “dizer” e o “dito”, segundo Levinas, mas a passagem indicada parece, igualmente, uma interlocução com o autor de *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (CERTEAU, 2015, p. 279).

expressando, por meio de sonhos ou “ruídos poéticos”, aquilo que somente poderia ser manifestado pela abertura de um espaço de ficção (CERTEAU, 2015a, p. 478-479).<sup>14</sup> O corpo, acima de tudo, seria o lugar de expressão dessa relação com o outro:

Espalhando o *corpus* místico inteiro, “há” (*Es gibt*) essas ressonâncias de corpo tocado, “gemidos” e ruídos de amor, gritos quebrando o texto que eles induzem, lapsos enunciativos em uma organização sintagmática de enunciados. Seriam os análogos linguísticos da ereção, ou dessas lágrimas nas quais Raymond Lulle reconhecia o próprio *dizer* místico [...] (CERTEAU, 2015b, p. 237-238).<sup>15</sup>

Nessa perspectiva, as “aliterações, rimas, assonâncias, ritmos e vocalizações” como “efeitos de um acréscimo sobre o dito” expressariam justamente essa relação primeira, com o outro, a qual se configuraria no plano do desejo e, portanto, do corpo. Da mesma forma, “lapsos de vozes sem contexto, citações ‘obscenas’ de um corpo, barulhos em suspense” tornavam-se formas desordenadas de impressões que certificavam a existência do outro e, ao mesmo tempo, a expectativa de sua “impossível presença”. Essas formas de “dizer do sofrer”, as quais não surgem “senão em fragmentos, como trechos de um refrão ou de uma conversação na memória”, dariam origem, então, a poemas que indicavam como a vinculação com o outro, a partir de uma vulnerabilidade primeira, estava na base de uma ética (CERTEAU, 2015b, p. 238-239). Uma ética, portanto, que, apesar das significativas diferenças em relação ao presente de Michel de Certeau, aproximaria sua leitura da historiografia como heterologia das práticas escriturárias dos místicos cristãos dos séculos XVI e XVII.

Não eram, por outro lado, “as paronomásias, aliterações, rimas e outros jogos fônicos” como formas de “transgressão oral” da organização semântica do discurso que estavam no cerne de uma “ética da fala”, tal como encontrada por Certeau nessa outra heterologia, a psicanálise lacaniana? Literário, esse retorno da voz possuiria uma função poética, manifestando-se nos deslocamentos e nas deformações que a relação com o outro efetua na linguagem e tornando necessário o ouvido acurado do analista para a sua identificação: “essa água sonora espalha-se através da paisagem sintática em que ela insinua deslizos, delícias e delírios de um não-sabido.

<sup>14</sup> A comparação das práticas xamânicas com as dos místicos cristãos dos séculos XVI e XVII acompanha as referências certeunianas às populações indígenas, haja vista suas viagens e os conhecimentos por ele produzidos no contexto latino-americano.

<sup>15</sup> Sobre as relações entre práticas indígenas e místicas, Fonkoua (2018) questionou a retomada menos ampla de textos certeunianos nos estudos pós-coloniais (a tese da difícil assimilação de seu pensamento contradiz o retorno a Derrida, Deleuze e Foucault).



O ouvido do analista exerce-se precisamente para entender os murmúrios e as vicissitudes dessas outras linguagens”. Por outro lado, a literatura, desde Freud, forneceu os modelos da análise psicanalítica nos estudos sobre o chiste, os sonhos, os mitos, entre outros, tal como ocorreria igualmente com Lacan, pois “a psicanálise é uma prática literária da linguagem”. O mais importante, por sua vez, é a valorização da dimensão ética, a qual, inclusive, foi apontada por Certeau como um dos motivos da retomada lacaniana dos textos místicos (CERTEAU, 2011, p. 215-216).<sup>16</sup>

Nessa volta aos místicos, o tema da “alma” ganharia destaque, entendida como aquilo que “permite a um ‘ser’ – um ‘ser falante’ – suportar o intolerável de seu mundo” (CERTEAU; MIREILLE, 2002, p. 167). Teríamos aqui, portanto, um princípio fundamental, desenvolvido no seminário *A ética da psicanálise*, pelo qual a ética se demarcaria pela relação que o desejo estabelece com o impossível (LACAN, 1986). No caso do “fenômeno místico”, estaria em jogo não “um processo psicológico fundado sobre os complexos ou pulsões”, mas “um êx-tase no qual a existência se funda como ‘coragem’ ética relativa a esse mundo ‘intolerável’” (CERTEAU; MIREILLE 2002, p. 167). Tal como na ética da prática psicanalítica, para os místicos, o uso da palavra funcionaria como um “exercício do desejo”, sentido não muito distinto daquele conferido à prática da literatura:

A ética é a forma de uma crença desvinculada do imaginário alienante em que ela supunha a garantia de um real e, portanto, transformada na fala que diz o desejo instituído por essa falta. À semelhança do *Godot* de Beckett, o outro não é, portanto, somente o fantasma de um Deus rechaçado da história em que, no entanto, permanece gravada a passagem de seus crentes, mas a estrutura geral cuja teoria é tornada possível pela eliminação da positividade religiosa e pela aceitação de seu luto (CERTEAU, 2011, p. 228).

Referindo-se à leitura de Lacan sobre a ética cristã, Certeau ressaltava, portanto, o quanto ela estava relacionada não à identificação ao “objeto”, mas à rejeição de tal ilusão, tornando-se uma prática permanente da palavra advinda do luto daquela positividade e permitindo lidar com o desejo para que ele não se tornasse absoluto, à forma de um imaginário alienante. A referência à literatura não é sem significado, tendo em vista que a ficção corresponderia à abertura desse espaço a

<sup>16</sup> São citados por Michel de Certeau, como exemplos da retomada dos textos místicos por Lacan, Hadewijch de Antuérpia, Mestre Eckhart, a *Imitação de Cristo* ou *Internelle consolation*, Lutero, Teresa de Ávila e Angelus Silesius (CERTEAU, 2011, p. 225).

partir do qual os desejos e, portanto, a relação com o outro poderiam se expressar. Assim, a afirmação de uma “estética” e de uma “erótica”, na ética lacaniana do sujeito falante, estaria na base da “‘ascese’ de amparar o desejo que não é apoiado por nenhum ato” (CERTEAU, 2011, p. 228). Por outro lado, se, para Certeau, a afirmação de uma “erótica” fazia parte das mesmas mudanças que, atravessando o início da modernidade, teriam permitido a constituição da ciência mística, cabe destacar uma diferença fundamental: “o discurso místico se caracteriza por uma não-estabilidade da diferença sexual”. Essa “não-estabilidade”, ou os “traços incestuosos” do amor místico, inclusive, estaria na base das reflexões de Lacan sobre a “alma”, o que corresponderia a essa outra faceta da ética que é impossível desenvolver aqui (CERTEAU; MIREILLE 2002, p. 167).

Essa prática interminável da linguagem, fundamento da ética na relação entre o desejo e o impossível, não poderia ser representada pela figura do “passante”? Por outro lado, a “passagem”, tal como uma caminhada pela cidade ou outras práticas da vida ordinária, não envolveria uma ética com traços semelhantes, configurando uma sabedoria inapropriável, da qual os sujeitos que dão testemunho dela “são afinal os locatários e não os proprietários” (CERTEAU, 1994a, p. 143)? Reconhecer o lugar do outro, assumir a figura do “passante”, por outro lado, é também assumir a historicidade, evitando a “territorialização” e abrindo espaço à reflexão sobre o tempo como um impensado que representa, justamente, “a impossibilidade da identidade ao lugar”. Assim, “o problema da história inscreve-se no lugar desse sujeito que é, em si mesmo, dinâmica da diferença, historicidade da não identidade a si” (CERTEAU, 2011, p. 67). Encontram-se aqui ecos da reflexão levinasiana sobre a ética, pois esse sujeito desapossado e historicizado é aquele que, tal como no “romance histórico” freudiano, abandona “essas produções ‘obedientes’ à lógica do lugar e do nome, instituídas como saber pelo enraizamento em um solo”, submetendo-as às deformações que a “escrita”, sempre inseparável de um retorno do recaiado, produz. À maneira de Levinas, evita-se assim, portanto, um “logos do desvelamento do ser, transformado em compreensão dos ‘fatos históricos’”, pelo qual “a posse é a forma por excelência sob a qual o Outro torna-se o Mesmo tornando-se meu” (CERTEAU, 2017, p. 378).

Compreende-se, nesse caso, que a ficção tenha sido condenada como um “resto”, um “lixo”, uma “sujeira”, que deveria ser esquecida em favor do discurso científico. O modelo idealizado, nesse caso, seria o da matemática, definida pela “capacidade que seu discurso possui de determinar as regras de sua produção, de ser ‘consistente’ (ou seja, sem contradições de seus enunciados), ‘limpo’ (isto é, sem equivocidade) e

restritivo (impedindo, por sua forma, qualquer rejeição de seu conteúdo)”. A ficção, não tendo “espaço próprio”, operando por metáforas e movimentando-se, imperceptível, no campo do outro, retornaria na figuração da linguagem: “o excluído, insinua-se de novo, neste lugar ‘limpo’ [*propre*], instala-se aí, suscita a inquietação, torna ilusória a consciência segundo a qual o presente julga estar em ‘sua casa’, fixa aí seu esconderijo”. Assim, “esse ‘selvagem’, esse ‘ob-sceno’, esse ‘lixo’, essa ‘resistência’ da ‘superstição’ vai inscrever aí – à revelia do proprietário (o ego) ou contra ele – a lei do outro” (CERTEAU, 2011, p. 55 e 72).

A historiografia, privilegiando a lógica do discurso científico, por meio de operações como “a analogia, a coerência, a identidade e a reprodução”, visou também tornar-se “limpa”/“própria”,<sup>17</sup> escamoteando, por exemplo, suas fundamentações retóricas, como nas “alterações, inversões, equívocos ou deformações que utilizam os jogos com o tempo (as ocasiões) e com o lugar identificatório (as máscaras) na relação com o outro”. Ao fazê-lo, apagando tudo aquilo que a vincula ao corpo – por exemplo, a antiga “teoria das paixões”, que, segundo Certeau, teve grande importância até fins do século XVIII –, talvez ela tenha renegado justamente sua dimensão ética (CERTEAU, 2011, p. 99 e 67). Se pensarmos, por sua vez, na relação entre a ética e a fala, tal como na perspectiva lacaniana antes indicada, talvez possamos compreender essa mutação também como uma perda da palavra, que acompanha o apagamento da voz indicado por Certeau. Curiosamente, ao tratar das cidades contemporâneas, o historiador francês ressaltou que, “quanto mais linguagem há, menos se fala”, mencionando ainda o surgimento de uma “sociedade do espetáculo” na qual a produção desenfreada de enunciados lembraria as metáforas usadas por Serres sobre a poluição e o lixo como sintomas de nosso desapossamento do mundo e, portanto, de nossa perda do diálogo, da fala: nessas sociedades, “as mensagens são abundantes, saturam a atmosfera e a cada dia é preciso limpar as cidades de latas inteiras de lixo; mas seu burburinho cria uma ausência da palavra”. Também nesse caso, o problema era realmente o da expansão desenfreada da propriedade, da acumulação e do lucro, já que “nada controla também interiormente o doce e monstruoso inchamento do possuir” (CERTEAU, 2012, p. 238-239 e 236).<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Na língua francesa, a palavra *propre* pode significar tanto “próprio” quanto “limpo”, conforme fartamente explorado ao longo do livro de Michel Serres já mencionado (2011) e, também, por Michel de Certeau.

<sup>18</sup> Jogando não apenas com a dualidade entre “limpo” e “sujo”, mas também entre “duro” e “suave” para indicar as formas de apropriação, Serres explorou a suavidade como metáfora da poluição das cidades e do excesso de produção de sentidos (2011, p. 83).

Os aspectos indicados sugerem a importância de refletir sobre uma ética primeira que, na perspectiva cerтеаuniana, também parece referida a uma vulnerabilidade inicial, a qual, antes de qualquer coisa (até mesmo da diferenciação sexual), interliga o eu ao outro, o desejo ao impossível. Parece pertinente, portanto, analisar suas formulações sobre a ética e a escrita da história por relação àquilo que já foi destacado sobre os textos de autores como Michel Serres, Achille Mbembe e Judith Butler, ou ainda, para retomar a formulação de Godzich, àquilo que definiria os contornos de uma contradição heterológica. No caso dessa última tradição, por outro lado, se considerarmos sua caracterização pelo valor conferido às questões éticas e ontológicas, como fez Godzich, não devemos esquecer da preocupação de Michel de Certeau com a historicidade. É nesse sentido que podemos compreender suas críticas a certa “tentação ontológica”, encontrada nos usos da psicanálise por Jung, ou ainda sua identificação de “vestígios de um ontologismo” em pressuposições totalizantes acerca do que seria a realidade (CERTEAU; MIREILLE, 2002, p. 40).

Por outro lado, destaque-se a indicação cerтеаuniana de que a emancipação da ética se configurou historicamente a partir da separação entre religião e moral nos séculos XVI e XVII, tendo em vista que, durante a Idade Média até o século XVI, “a referência ao Deus único organiza conjuntamente uma revelação histórica e uma ordem do cosmos; ela faz das instituições cristãs a legibilidade de uma lei do mundo”. A relativização da leitura cristã (ao mesmo tempo em que as “formalidades” de suas práticas acabavam sendo mantidas por domínios que, aos poucos, autonomizavam-se, como o político) estaria na base dessa emancipação, pela qual “a ética desempenha[ria] o papel antes atribuído à teologia” (CERTEAU, 2017, p. 152-153). Nessa perspectiva, portanto, a própria ética precisa ser considerada historicamente, aspecto não necessariamente negligenciado por Godzich, tendo em vista sua indicação de que a valorização da “materialidade da linguagem” distinguiu autores como Certeau e Geertz dentro da tradição heterológica. Além disso, na leitura cerтеаuniana, historicizar não implica livrar-se de condicionamentos, já que a escrita da história parece configurar-se em uma complexa relação entre a “dívida” e a “partida”, entre a necessidade do luto e a percepção da impossibilidade de sua plena realização. Parece totalmente pertinente, desse ponto de vista, pensar uma ética da escrita da história a partir das reflexões cerтеаunianas.

## “Passante”, “locatário”, “viajante”: a “função fábula” da escrita da história?

Estabelecer mediações e não subordinações, aproximar fragmentos de pensamentos sem recair na busca do originário, essa foi a dinâmica discursiva estabelecida, sobretudo,

na primeira parte deste ensaio. Não se pretendeu desvendar determinações ou definir contornos de uma tradição intelectual, mas apenas encontrar possíveis aproximações de autores diversos de um centro específico de preocupações. O esforço de Godzich (2000), por exemplo, foi muito mais sistemático do que o aqui realizado, e contém, inclusive, vários autores não mencionados nas páginas anteriores. É o caso de Michel Foucault, igualmente reivindicado como parte do que foi chamado de contradição heterológica, principalmente pelo deslocamento que operou em relação ao pensamento epistemológico, já que também permitiu compreender seus limites atuando “por fora”, a partir de suas reflexões sobre as “formações discursivas”. Não obstante, apesar da maior preocupação de Foucault com os discursos enquanto práticas, sobretudo a partir de *A arqueologia do saber*, não encontramos tão claramente em suas obras uma valorização das formas de apropriação cultural por parte de grupos marginalizados em sua luta contra a maquinaria do poder: poderíamos dizer que ele esteve mais focado nas “estratégias” discursivas do que nas “táticas” elaboradas por aqueles que, não dotados de uma linguagem própria, precisam operar no campo do outro. Não é por menos que podemos encontrar, seja no texto clássico “A operação historiográfica”, seja nas resenhas de livros de Foucault, certo afastamento crítico realizado por Michel de Certeau, particularmente no que diz respeito a uma possível ausência de autoquestionamento acerca do seu lugar de produção discursiva: pretenderia Foucault erigir seu pensamento em filosofia, dotar-se de um “próprio” (CERTEAU, 2017, p. 46-47; 2011, p. 148-149)?<sup>19</sup>

Sem dúvida, isso não implica retirar Foucault da tradição heterológica estabelecida por Godzich, inclusive, por toda sua relevância nas reflexões sobre ética e pela inversão por ele operada em uma história da ciência (fundamental em sua formação) excessivamente centrada nos problemas epistemológicos. A dificuldade de uma delimitação mais restritiva, no entanto, indica o risco da procura por contornos muito definidos para as tradições intelectuais e, por isso, uma aproximação fragmentária e descontínua de pensamentos diversos, quando realizada em torno de uma problemática fundamental, pode recobrar sua pertinência. Colocar pensamentos lado a lado, fomentando distanciamentos e aproximações nem sempre visíveis: o exercício em si como “forma” de produção de inteligibilidade visa revalorizar a abertura e a flexibilidade da elaboração teórica, sem que isso signifique descentrar o estudo de uma interrogação mais importante. É o caso das fronteiras da teoria e da historiografia, problemática que, abordada pela via da ética (uma ética da passagem, da circulação, da travessia, como se queira chamar), adquire contornos específicos, que permitem, até mesmo, conferir

<sup>19</sup> Cabe destacar as mudanças na trajetória de Foucault, sobretudo as preocupações éticas relativas ao “cuidado de si” do segundo volume de *História da sexualidade* (FOUCAULT, 2009, 1984; DELEUZE, 1991). Além disso, sua presença nos textos certeuanianos é inquestionável.

mais relevância aos estudos sobre a escrita da história, tal como se pode perceber em um autor insuspeito nesse âmbito como Michel de Certeau. Não foi por menos, portanto, que o historiador francês, esse “passante considerável”, tornou-se o centro de irradiação das principais preocupações aqui formuladas.

De fato, a forma peculiar de compreensão da teoria permitiu a Certeau valorizar o estudo da história enquanto escritura (uma historiografia) sem relegar para segundo plano outras práticas igualmente fundamentais da “operação historiográfica”. Nessa perspectiva, interrogam-se práticas diversas por meio das quais o passado é constituído como passado, sobretudo se considerarmos o corte estabelecido pela historiografia moderna entre presente e passado, base fundamental da qualificação desse último como “passado histórico” (CERTEAU, 2017). A escritura, sem dúvida, foi um elemento central dessa operação conquistadora, conforme se poderia notar pelo lugar conferido à voz, ao corpo, enfim, àqueles que também foram transformados nos outros da moderna historiografia (tal como os já mencionados anteriormente: o “selvagem”, a criança, a mulher, o “louco” etc.). Muitas vezes não nominado, aparecendo apenas pelos deslocamentos operados a partir de sua presença na forma do recalco do discurso científico, esse outro seria, de fato, o fundamento de sua inevitável historicidade. Juntamente com a escrita, muitas outras operações, envolvendo um recrutamento de pessoas, procedimentos técnicos, enfim, outras práticas sociais foram importantes na instituição da história como domínio próprio, possibilitando seu estabelecimento como campo disciplinar específico. Compreender esses usos e práticas referidos à constituição do passado em passado histórico é permitir o aparecimento de uma “diferença inovadora”, dotando de historicidade a “operação historiográfica” e abrindo um campo de possibilidades para pensar outras formas possíveis da escrita da história.

Nesse caso, talvez metáforas como as do “passante”, do “locatário”, do “viajante” ou do “desapossamento” possam servir à reflexão sobre os fundamentos éticos dessa escrita, ou ainda de sua estética, se considerarmos, com Michel de Certeau, que a estética corresponde à ética no campo da linguagem. À maneira do “locatário” de Serres ou do “passante” de Mbembe, o “místico viajante” certeuniano “está sempre em busca por um corpo ou lugar poético”, o que remete à dimensão primeira do arrebatamento ou da imprevisibilidade advinda da interpelação ocasionada pela relação com o outro, tal como na figura do “rosto” que surge repentinamente, em Levinas, ou ainda na ontologia do corpo, de Butler, com suas consequências para uma “ética da responsabilidade”. Como escrita, nesse caso, a história seria também desapossamento, contendo novamente alguma semelhança ao místico viajante, esse “passante fantástico”, que, assim como

“um barco à deriva”, entrega-se a “um desejo sem nome”, “não tem mais fundamento nem fim”:

É místico aquele ou aquela que não pode parar de andar e que, com a certeza do que lhe falta, sabe de cada lugar e de cada objeto que não é *isso*, que não se pode residir *aqui*, nem se contentar com *isso*. O desejo cria um excesso. Ele excede, passa e perde os lugares. Ele faz ir mais longe, alhures. Ele não habita em parte alguma (CERTEAU, 2015a, p. 481-482).

Se, como destacou Certeau, a ética poderia ser entendida como uma “atitude que não se conforma com uma ordem das coisas e cujo critério não é mais a lei (tempestuosa e pacificadora) da realidade”, e ainda, se a fábula é “a poética de uma ética”, trata-se, portanto, da necessidade de reconhecer algo da “função fábula” na linguagem historiográfica. A relação do desejo com o impossível como base da ética, portanto, ganha seus equivalentes na escrita: na poética, como criadora de temporalidade, “invenção de espaço em uma prisão”; na fábula, como retomada repentina da linguagem por uma voz que, assim como um “passante”, não tem lugar fixo e prende-se ao corpo, colocando em questão as tendências de apropriação ou, nos termos de Serres, de “apossamento do mundo” (CERTEAU, 2015b, p. 294 e 132; CERTEAU; MIREILLE, 2002, p. 173). É claro, por outro lado, que essa função poética da fábula que interliga a escrita com uma ética não poderia deixar de tensionar-se com a faceta “institucionalizante” da historiografia, configurando a complexidade de um discurso fendido entre uma “dívida” e uma “partida”, como nos “romances históricos” freudianos. É claro também, por outro lado, que essa faceta ética que vincula determinadas práticas com o desejo do impossível não diz respeito apenas à escrita, tornando-se necessário pensar uma recomposição mais geral da “operação historiográfica”. Talvez, à forma de um “passante”, que se permite a leitura de documentos antigos à procura de uma “diferença inovadora”, o historiador possa estar sempre repensando os fundamentos éticos do conjunto de suas práticas.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma. *In*: ADORNO, Theodor W. **Notas de literatura I**. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 15-45.

BENJAMIN, Walter. Questões introdutórias de crítica do conhecimento. *In*: BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 49-79.

BENSE, Max. O ensaio e sua prosa. *In*: PIRES, Paulo Roberto (org.). **Doze ensaios sobre o ensaio**: antologia serrote. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2018. p. 110-124.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BUTLER, Judith. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. Campinas: Papirus, 2012.

CERTEAU, Michel de. **A escritura da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

CERTEAU, Michel de. **A fábula mística**: séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015a. v. 1.

CERTEAU, Michel de. **A fábula mística**: séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b. v. 2.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994a.

CERTEAU, Michel de. **Histoire et psychanalyse entre science et fiction**. Paris: Gallimard, 2016.

CERTEAU, Michel de. **História e psicanálise**: entre ciência e ficção. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

CERTEAU, Michel de. **L'Absent de l'histoire**. Paris: Mame, 1973.

CERTEAU, Michel de. **L'écriture de l'histoire**. Paris: Gallimard, 1975. (Collection Folio/Histoire).



CERTEAU, Michel de. **L'invention du quotidien I : Arts de faire**. Paris: Gallimard, 1990.

CERTEAU, Michel de. **La culture au pluriel**. Paris: Christian Bourgois Éditeur, 1980.

CERTEAU, Michel de. **La fable mystique I (XVI<sup>e</sup> - XVII<sup>e</sup> siècle)**. Paris: Gallimard, 1982.

CERTEAU, Michel de. **La fable mystique II (XVI<sup>e</sup> - XVII<sup>e</sup> siècle)**. Paris: Gallimard, 2013.

CERTEAU, Michel de. **La faiblesse de croire**. Paris: Seuil, 1987.

CERTEAU, Michel de. **La prise de parole et autres écrits politiques**. Paris: Seuil, 1994b.

CERTEAU, Michel de; MIREILLE, Cifali. Entretien, mystique et psychanalyse. **Espaces Temps**, Paris, n. 80-81, p. 156-175, 2002. Disponível em: [http://www.persee.fr/doc/espaspat\\_0339-3267\\_2002\\_num\\_80\\_1\\_4209](http://www.persee.fr/doc/espaspat_0339-3267_2002_num_80_1_4209). Acesso em: 5 fev. 2020.

CERTEAU, Michel de. Montaigne : «Des Cannibales». In: CERTEAU, Michel de. **Le lieu de l'autre**. Paris: Gallimard/Seuil, 2005. p. 249-263.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

FONKOUA, Romuald. "Prises" et "reprises de paroles". Michel de Certeau au miroir des "écrivains subalternes". **Les Dossiers du Grihl**, Paris, fev./mar. 2018. Disponível em: <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/6922>. Acesso em: 10 dez. 2019.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIARD, Luce. Um caminho não traçado. In: CERTEAU, Michel de. **História e psicanálise: entre ciência e ficção**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 7-41.

GODZICH, Wlad. The further possibility of knowledge. *In*: CERTEAU, Michel de. **Heterologies**: discourse on the Other. Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press, 2000. p. VII-XXI.

LACAN, Jacques. **Le séminaire, livre VII** : l'éthique de la psychanalyse. Paris: Seuil, 1986.

LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. Paris: Kluwer Academic, 1978.

LEVINAS, Emmanuel. **Dieu, la mort et le temps**. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1993.

LEVINAS, Emmanuel. **Éthique et infini**. Paris: Fayard, 2008.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et infini**: essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, 1971.

LUKÁCS, Georg. Sobre a forma e a essência do ensaio: carta a Leo Popper. *In*: LUKÁCS, Georg. **A alma e as formas**: ensaios. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. p. 31-54.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

PELLETIER, Denis. Histoire, littérature et psychanalyse. Michel de Certeau et l'école des *Annales* (1974-1975). **Les Dossiers du Grihl**, Paris, fev./mar. 2018. Disponível em: <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/6840>. Acesso em: 2 fev. 2020.

RANCIÈRE, Jacques. **Le partage du sensible**. Paris: La Fabrique-Éditions, 2000.

SERRES, Michel. **O mal limpo**: poluir para se apropriar. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

STAROBINSKI, Jean. É possível definir o ensaio? *In*: PIRES, Paulo Roberto (org.). **Doze ensaios sobre o ensaio**: antologia serrote. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2018. p. 12-26.

## INFORMAÇÕES ADICIONAIS

### BIOGRAFIA PROFISSIONAL

Douglas Attila Marcelino é professor associado de teoria da história e história da historiografia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e autor, entre outros, de *O corpo da Nova República: funerais presidenciais, representação histórica e imaginário político* (FGV, 2015) e *Historiografia, morte e imaginário: estudos sobre racionalidades e sensibilidades políticas* (Alameda, 2017). Recebeu o Prêmio Arquivo Nacional de Pesquisa 2009, o Prêmio de Pesquisa Anpuh-Rio 2012 e o Prêmio Literário Biblioteca Nacional 2016. É bolsista de produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e coordenador do grupo de pesquisa Ritualizações do poder e do tempo: grupo de estudos em teoria e historiografia (UFMG).

### ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Av. Presidente Antônio Carlos, 6627, sala 4134, Belo Horizonte, MG, CEP 31270-901, Brasil.

### FINANCIAMENTO

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), processos n. 307735/2018-4 e 421973/2018-8.

### CONFLITO DE INTERESSE

Nenhum conflito de interesse declarado.

### APROVAÇÃO EM COMITÊ DE ÉTICA

Não se aplica.

### MODALIDADE DE AVALIAÇÃO

Duplo-cega por pares.

### EDITORES RESPONSÁVEIS

Alexandre Avelar – Editor convidado  
Lidiane Soares Rodrigues – Editora convidada  
Luisa Rauter Pereira – Editora Executiva  
María Inés Mudrovcic – Editora convidada

## DIREITOS AUTORAIS

Copyright (c) 2021 Douglas Attila Marcelino.

## LICENÇA

Este é um artigo distribuído em Acesso Aberto sob os termos da [Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

## HISTÓRICO DE AVALIAÇÃO

Recebido em: 1 de junho de 2020.

Aprovado em: 10 de março de 2021.