

Wesley Heleno de Oliveira

ÉTICA DA TENACIDADE

A ÉTICA DO COTIDIANO EM MICHEL DE CERTEAU

Dissertação de mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2020

Wesley Heleno de Oliveira

ÉTICA DA TENACIDADE
A ÉTICA DO COTIDIANO EM MICHEL DE CERTEAU

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em filosofia.

Linha de pesquisa: Ética

Orientador: Prof. Dr. João Augusto Anchieto
Amazonas Mac Dowell

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2020

Wesley Heleno de Oliveira

ÉTICA DA TENACIDADE
A ÉTICA DO COTIDIANO EM MICHEL DE CERTEAU

Esta dissertação foi julgada adequada à obtenção de título de Mestre em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 15 dezembro de 2020.

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell / FAJE (Orientador)

*Para Vitar e Antonio Pedro,
que me trouxeram à vida,
me comunicaram o amor
e a fé.*

Agradecimentos

Ao SENHOR pelo amor que me consola e sustenta!

Aos meus pais e irmãos, que mesmo distantes fisicamente estiveram próximos no amor que une corações, e creditaram confiança em quem eles me tornaram, sou permanentemente agradecido.

À minha família inaciana, os jesuítas, companheiros de missão apostólica, em especial os do Filosofado São Francisco Xavier e Juniorado Pe. Gabriel Malagrida, pela companhia na missão de estudos filosóficos, a paciência e o apoio quando mais precisei.

À Companhia de Jesus, na pessoa do Padre Provincial e de meus Superiores, ao me confiarem e destinarem aos estudos especiais para fortalecer um ministério instruído a serviço do Cristo e das pessoas num mundo necessitado de escuta e consolação.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Pe. João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell SJ, por ter aceitado me orientar com seu vigor intelectual, disponibilidade benevolente, e exigindo mais quando eu apresentava menos, para que este trabalho mostrasse a seriedade da Filosofia.

Aos professores e colegas do mestrado pelas aulas, pela simpatia, intercâmbios de saberes e boas conversações filosóficas.

Aos colaboradores da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, da portaria à biblioteca passando pela Secretaria da Pós-Graduação, pela solicitude durante todo percurso de estudos e pesquisas.

Muito obrigado!

*A Filosofia não é uma doutrina,
mas uma atividade.*

*Um trabalho filosófico consiste
essencialmente em elucidações.*

Wittgenstein,
Tractatus Logico-Philosophicus § 4.112

*Em maio passado, tomou-se a palavra
como se tomou a Bastilha em 1789.*

De Certeau,
La prise de parole

*A identidade imobiliza o gesto de pensar...
Pensar é passar.*

De Certeau,
O riso de Michel Foucault

RESUMO

Pensar a ética a partir da cotidianidade da vida é a proposta do pensamento ético em Michel de Certeau. As pesquisas sobre a sociologia do cotidiano e a antropologia social levaram o pensador francês a apresentar as linhas mestras de uma ética outra que emerge da agência dos homens ordinários (pessoas comuns) nas práticas cotidianas. Fundamentado em sua análise histórica da transição civilizacional causada pela passagem da simbólica religiosa à simbólica antropocêntrica a partir do século XVI, o pensador observou nessa transição a origem da cultura e ética contemporâneas e salientou o quanto a sociedade atual é herdeira dessa transmutação simbólica. De Certeau considerou um avanço a separação entre o religioso e o secular e o quanto esse evento repercutiu na organização da sociedade e na ética social. Essa alteração radical nos enquadramentos sociais e simbólicos refere-se à mudança do *quadro de referências* do mundo. As sociedades contemporâneas seguem acentuando as mudanças em direção a uma configuração de mundo ainda não totalmente previsível. Constatase, agora, uma realidade social multifacetada em que a formalidade das práticas (práticas linguísticas, práticas de trabalho, práticas culturais) são caracterizadas pela diversidade de alteridades, distintos critérios de moralidade desdobrando-se em distintos *ethos*. Estamos imersos numa cultura plural. O pensador preconiza a pluralidade cultural, primeiro como o verdadeiro real da história e segundo como oportunidade de enriquecimento mútuo na inter-relação entre indivíduos de culturas diferentes. Neste cenário, o homem ordinário exerce a liberdade na realização das *artes de fazer* e *artes de dizer* tecendo a própria existência ética. De Certeau propõe a ética da tenacidade entendida como a teoria e a *praxis* ético-política que visa a *realização* do indivíduo e o *reconhecimento* de seu lugar social pela implementação da própria *forma de vida*. No plano político, a ética tenaz em sua essência e no seu exercício concreto oferece uma *terapêutica das sociabilidades deterioradas* ao cooperar para um laço social de inclusão e integração dos marginalizados da história. A ética da tenacidade evita o individualismo ético solipsista e rejeita o universalismo ético que apaga a singularidade do sujeito, propondo o paradoxo da terceira via, *o nem um nem outro* da conexão dos opositos. O pensador, ao trabalhar sob o prisma de uma *epistemologia pluralista* e com uma *praxis de interdisciplinaridade*, mostra que pensar a ética atualmente exige abertura de mente e vigor de reflexão. Esta concepção ética percebe como intrínsecas as dimensões estética e mística da existência e a elas se conecta. Procura-se caracterizar a ética da tenacidade e refletir sobre seu lugar na reflexão filosófica ética, expondo suas especificidades, seu alcance e limites. Como conclusão, responde-se à sua pergunta fundamental, indicando assim como ela pode contribuir para a reflexão ética contemporânea.

PALAVRAS-CHAVE: Cotidiano. Pensamento ético. Moral certaliana. Pluralidade cultural. Sociedade contemporânea.

RÉSUMÉ

Penser l'éthique à partir de la vie quotidienne, telle est la proposition de Michel de Certeau. Les recherches sur la sociologie du quotidien et l'anthropologie sociale ont conduit le penseur français à présenter les lignes directrices d'une autre éthique qui émerge de l'agencement des pratiques quotidiennes des hommes ordinaires (personnes communes). En s'étayant sur son analyse historique de la transition civilisationnelle, provenant du passage de la symbolique religieuse à la symbolique anthropocentrique à partir du XVI siècle, l'auteur a non seulement observé que l'origine de la culture et de l'éthique contemporaines se situe dans cette transition, mais a aussi mis en avant combien la société actuelle est héritière de cette transmutation symbolique. De Certeau considérait que la séparation entre le religieux et le séculier était une avancée ayant de nombreuses répercussions sur l'organisation de la société ainsi que sur l'éthique sociale. Cette altération radicale dans les cadres sociaux et symboliques concerne la transformation du cadre de références du monde. Ces changements que les sociétés contemporaines continuent à accentuer les mènent vers une configuration du monde qui n'est pas encore totalement prévisible. On constate aujourd'hui une réalité sociale aux multiples facettes où la formalité des pratiques (pratiques linguistiques, culturelles et de travail) se caractérisent par la diversité des altérités, ainsi que par différents critères de moralité se déployant en différents *ethos*. Nous sommes immergés dans une culture au pluriel. De Certeau préconise la pluralité culturelle en tant que véritable réel de l'histoire, mais aussi en tant qu'opportunité d'enrichissement mutuel dans l'interrelation entre individus de cultures différentes. Dans ce scénario, l'homme ordinaire exerce sa liberté dans la réalisation des *arts de faire* et des *arts de dire* tout en tissant sa propre existence éthique. Le penseur propose une éthique de la ténacité, comprise comme théorie et pratique éthique-politique, qui vise la *réalisation* de l'individu et la *reconnaissance* de sa place sociale par la mise en œuvre de sa propre *forme de vie*. Sur le plan politique, l'éthique, tenace dans son essence et dans son exercice concret, offre une *thérapeutique des sociabilités détériorées* soutenant un lien social d'inclusion et d'intégration des marginalisés de l'histoire. L'éthique de la ténacité évite l'individualisme éthique solipsiste et rejette l'universalisme éthique qui efface la singularité du sujet, en proposant le paradoxe de la troisième voie, *le ni l'un ni l'autre* de la connexion des opposés. Sous le prisme d'une épistémologie pluraliste et avec une *praxis* interdisciplinaire, De Certeau montre que penser l'éthique actuellement demande une ouverture d'esprit et une vigueur de réflexion. Cette conception éthique perçoit comme intrinsèques les dimensions esthétiques et mystiques de l'existence avec lesquelles elle se connecte. On cherchera donc ici à caractériser l'éthique de la ténacité et à réfléchir sur sa place dans la réflexion philosophique éthique, en exposant les spécificités, la portée et les limites. La conclusion se penchera sur la question fondamentale de savoir comment elle peut contribuer à la réflexion éthique contemporaine.

MOTS-CLE: Quotidien. Pensée éthique. Morale certalienne. Pluralité Culturelle. Société contemporaine.

ABSTRACT

Thinking ethics from the everyday life is Michel de Certeau's proposal of ethical thinking. Research on the sociology of everyday life and social anthropology has led the French thinker to present the guidelines of another ethics that emerges from the agency of ordinary men (common people) in everyday practices. Based on his historical analysis of the origin of contemporary culture and ethics, situated at the civilizational transition caused by the passage from a religious to an anthropocentric symbolism from the 16th century onwards, the French thinker acknowledged that the origin of contemporary culture and ethics is to be found at that very transition. He also insisted on how much the present society is heir to this symbolic transmutation. De Certeau considered the separation between the religious and the secular an advancement for the organization of society as well as for social ethics. This radical alteration in the social and symbolic frameworks concerns the transformation of the world's frame of reference. Contemporary societies continue to implement changes, even though the world configuration is not yet fully predictable. There is now a multifaceted social reality in which the formality of practices (linguistic, cultural, and work practices) are characterized by a variety of alterities as well as by different criteria of morality unfolding in different *ethos*. We are immersed in a pluralistic culture. De Certeau advocates cultural plurality as the true reality of history and an opportunity for mutual enrichment in the interrelation between individuals of different cultures. In this scenario, ordinary people exercise their freedom in the *arts of making* and the *arts of saying*, weaving their own ethical existence. The thinker proposes an ethics of tenacity, understood as a theory and an ethical-political *praxis*, which aims at the self-realization of individuals and the recognition of their social place through the implementation of their own *form of life*. At a political level, an ethics that is tenacious in its essence and concrete exercise offers a *therapy for impaired sociability* and helps foster social connectedness to include and integrate the marginalized of history. The ethics of tenacity prevents solipsistic ethical individualism and rejects an ethical universalism that erases the singularity of the subject, by proposing the paradox of the third way, the *neither one nor the other* of the connection of opposites. Under the prism of a pluralist epistemology and with an interdisciplinary *praxis*, De Certeau shows that thinking about ethics today demands an open mind and vigor of thought. This ethical conception views the aesthetic and mystical dimensions of existence as intrinsic and connects to them. This work seeks to characterize the ethics of tenacity, show where it stands in the ethical philosophical debate by exposing its specificities, scope and limits. As a conclusion, it will answer the fundamental question of how it can contribute to the contemporary ethical reflection.

KEYWORDS: Everyday. Ethical thinking. De Certeau's Moral thinking. Cultural plurality. Contemporary society.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 TRANSFORMAÇÃO IDEO-HISTÓRICA DO MUNDO OCIDENTAL.....	17
1.1 Mudança do quadro referencial da sociedade.....	17
1.1.2 Colapso da ordem social fundada no absoluto religioso: da divisão das Igrejas.....	22
1.1.3 O Estado assume o fundamento da nova ordem social.....	29
1.1.4 Nova ética da utilidade: transposição das estruturas religiosas para os discursos filosóficos.....	32
1.2 A autoridade e sua crise na sociedade contemporânea.....	41
1.3 Conclusão do capítulo 1.....	46
2 A INVENÇÃO DO COTIDIANO: DO <i>ETHOS</i> COTIDIANO A UMA ÉTICA.....	48
2.1 A tentativa de uma ciência do singular.....	49
2.1.1 O cotidiano inventado.....	52
2.1.2 Diálogo crítico com Foucault e Bourdieu.....	54
2.1.3 A formalidade das práticas cotidianas.....	61
2.1.4 Homem ordinário.....	65
2.1.5 Estratégias e táticas.....	68
2.1.6 <i>O fazer com</i> ou os usos.....	72
2.1.7 Artes do fazer.....	75
2.1.8 Arte de dizer.....	78
2.1.9 Espaço e lugar.....	81
2.1.10 Terapêuticas das socialidades.....	86
2.2 Relatos do cotidiano.....	88
2.2.1 Um relato de morar.....	88
2.2.2 Uma praticante na cozinha.....	91
2.3 Conclusão do capítulo 2.....	94
3 A ÉTICA DA TENACIDADE	97
3.1 Elementos da antropologia certaliana que fundam a Ética da tenacidade.....	101
3.2 A Ética da tenacidade como ética do cotidiano.....	109
3.3 Ética da tenacidade: uma ética social.....	117
3.4 O princípio diretor da ética da tenacidade enquanto ética social.....	123
3.5 Caráter ético das práticas cotidianas.....	130

3.6	Ética da tenacidade como ética da existência e a mística.....	133
3.7	Conclusão do capítulo 3.....	146
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	149
	REFERÊNCIAS.....	152
	ANEXO.....	156

INTRODUÇÃO

Pode parecer incomum dedicar uma dissertação de mestrado em ética filosófica a um pensador inclassificável como Michel de Certeau. Erudito dedicado aos estudos da mística. Teólogo do alhures. Intelectual da travessia de fronteiras dos saberes. Cultor da interdisciplinaridade. Pensador plural. Sábio jesuíta. Foi justamente o caráter abrangente tanto quanto rigoroso de seu pensamento que motivou o elegermos como nosso interlocutor neste trabalho. Ainda assim resta ser dada uma justificativa intelectual e, na medida da conveniência, pessoal para essa escolha.

Início com a justificativa pessoal. Na condição de jesuíta, dedico-me a pensar minha fé e minha atuação apostólicas. E continuamente faço exame de consciência inserido que estou num mundo plural em suas manifestações religiosas, políticas e éticas. Abro os olhos aos conflitos ideológicos, à diversidade de orientações de formas de vida e de vivência ética, e à atual polarização política exasperada e, não raro, desarrazoada em detrimento do bem comum. O encontro de minha identidade com a alteridade de muitos outros me enriquece como pessoa e religioso, mas igualmente me desafia a desinstalar-me do conforto do já conhecido e aceito. Vivo na tradição em que fui cultivado, mas sou interpelado a atualizar meu proceder diante dos sinais dos tempos num testemunho credível e com uma palavra reconciliada. Receber outrem radicalmente distinto de mim é, a um só tempo, necessidade e desafio. De Certeau é um pensador que me ajuda a sair de meu *ego-etnocentrismo* para, na conversão do olhar e da posição subjetiva, escutar as alteridades e enriquecer-me com elas, a recíproca pode ser verdadeira visto que os outros também podem aprender conosco. E isto é cristão.

A escrita dessa dissertação em tempo de crise sanitária, em face do novo coronavírus SARS-CoV-2, exigiu de mim (de todos!) aquela *arte de fazer* que re-inventou o cotidiano de meus trabalhos de pesquisa e escrita. Foi preciso redefinir as estratégias previamente planejadas e afinar as táticas para poder cumprir o trabalho esperado. E não só. A tristeza de ter entes familiares infectados pelo novo coronavírus, em São Paulo, causou-me aflição. A minha angústia somente foi suportada pela fé e pelo companheirismo de jesuítas meus amigos no Senhor. De Certeau, de alguma maneira, motivou-me a continuar caminhando.

A outra justificativa, propriamente filosófica, penso ser os trabalhos que temos observado multiplicarem-se inspirados nas teses de De Certeau, realizados em distintos campos do saber, inclusive na ética filosófica. A nosso ver, as pesquisas desse pensador abriram uma via outra para pensar a ética a partir da vida no cotidiano. É na e pela vida imersa na cotidianidade que as pessoas fazem *escolhas* e *agem* de determinadas maneiras para criar a

própria forma de vida (*ethos*) e conviver com os outros. De Certeau designou por ética da tenacidade essa ética que emerge do cotidiano.

De Certeau, na obra *A Invenção do Cotidiano*, a princípio, almejou elaborar uma ciência do cotidiano, uma *ciência prática do singular*, porém não conseguiu levá-la a termo pela insuficiência de modelos teórico-metodológicos. Contudo, a teoria que elaborou e as pesquisas de campo realizadas traçaram as linhas-mestras dessa outra ética que vem à tona na vida corrente do *homem ordinário*. A ideia central da ética da tenacidade encontramos na referida obra, mas igualmente se estende e se aplica a outras obras como em *A Cultura no Plural*.

Para uma compreensão ampliada das bases do pensamento ético de De Certeau, organizamos nossa pesquisa em três etapas principais correspondentes aos três capítulos da dissertação. Iniciamos com a *análise histórica* no primeiro capítulo, esclarecendo as raízes da mudança do quadro referencial que incide até hoje na nossa compreensão ética. Em seguida, no segundo capítulo, realizamos a *exposição sistemática* da análise de De Certeau sobre o cotidiano e sobre a atuação do homem ordinário na sociedade contemporânea. Ele descreve um modo específico de proceder dos indivíduos que implica uma perspectiva ética. E, por fim, no terceiro capítulo, operamos uma *análise especulativa* ao expor a *ética da tenacidade* em seus fundamentos, aplicabilidade e reflexão filosófica. As considerações finais ponderam o quanto pudemos descobrir da proposta ética desse pensador jesuíta e sua relevância hoje.

O mundo atual parece “desbussolado” à primeira vista, mas na realidade está transmutando seu quadro de referências fundamentais. Nada é mais óbvio, nada é dado por certo sem mais justificativas. Assim sendo, falar de ética no mundo contemporâneo exige uma articulada reflexão e a capacidade de abertura à alteridade do novo e dos outros. De Certeau realizou uma análise histórica para explicar como e porque a sociedade contemporânea é herdeira da mudança de paradigma ocorrida nos inícios do século XVI. Nela aponta para o que sobreviveu da simbólica antiga e medieval, de caráter religioso, na nova mentalidade secular e laicizada da modernidade. A sua teoria da *formalidade das práticas* (do sistema religioso à ética das Luzes) explica, numa filosofia da história, a passagem da simbólica religiosa à simbólica ética social secularizada acompanhada da consolidação do Estado moderno. Essa filosofia da história feita por De Certeau (e impregnada de epistemologia historiográfica própria) está presente no modo como o pensador comprehende os traços herdados dessa primeira modernidade na sociedade hodierna.

De Certeau procura elucidar a mudança civilizacional operada pela transição da Idade Média à Idade Moderna. O pensador elabora uma história das mentalidades, descrevendo momentos e traços significativos dessa transição que forçou o ser humano a interpretar o mundo

de um modo outro. As novas relações com o poder religioso (majoritariamente cristão) e a nova configuração do poder político alteram drasticamente a cultura e, sem dúvidas, a concepção ética. Limitamo-nos a mostrar como o autor identifica e descreve a transformação da simbólica religiosa em uma ética social e como as práticas sociais foram emancipadas da religião. O valor da *utilidade* assumiu a primazia no funcionamento das sociedades ocidentais urbanizadas e herdeiras do iluminismo. As noções fundamentais como consciência individual e progresso (na ciência e na política) receberam nova força e expressão das quais somos herdeiros diretos. É o foco do primeiro capítulo.

No segundo capítulo, expomos o projeto de De Certeau e seus assistentes para elaborar uma *ciência prática do singular*, ou seja, uma forma de sociologia do cotidiano que explicasse a cultura em seus três registros essenciais: o oral, o operatório e o ordinário. Para tanto, seria necessário evidenciar os modos de agir dos indivíduos, designados por *homem ordinário* ou *usuário*, e assim alcançar uma teoria geral da formalidade das práticas cotidianas. O próprio pensador reconheceu não ter logrado êxito pleno no objetivo de fundação dessa ciência. Não obstante, *A Invenção do Cotidiano* se tornou um clássico nos estudos do cotidiano devido à fecundidade de suas teses. O mais relevante para nossa pesquisa é a ética implicada no modelo teórico criado pelo pensador para analisar o cotidiano. Descobrimos que essa concepção ética, designada por *ética da tenacidade*, atravessa o corpo das obras do pensador, entre elas *A Cultura no Plural* e artigos acadêmicos sobre política, sociedade e cultura. Nesse capítulo expomos a teoria subjacente a essa ética e à interpretação dos procedimentos dos indivíduos na invenção de seu *lugar próprio* e de seu *ethos*.

No terceiro capítulo, temos a parte mais especulativa da dissertação. Procuramos caracterizar a ética da tenacidade em suas fontes de inspiração teóricas e filosóficas, seu alcance ético e seus limites. Constatamos que, embora a obra visasse uma ciência do cotidiano na positividade epistêmica da sociologia ou até da antropologia do cotidiano, surpreendentemente a maior fonte de fundamentação teórica é de *matriz filosófica*. Filósofos como Descartes, Kant, Wittgenstein e outros aparecem nos intercâmbios de De Certeau que mantém o próprio pensamento e o foco de seu objetivo.

A *ética da tenacidade* é uma *teoria* e uma *práxis* ético-política que se refere a uma perspectiva ética que emerge do cotidiano. Esta ética tem por característica o trabalho de promover a liberdade e esforço contínuo de emancipação de indivíduos ordinários interpretados como agentes autônomos e inventivos. O objetivo da ética da tenacidade no plano sociopolítico é o *reconhecimento* do lugar social do *agente* (a pessoa) e, no âmbito ético, a meta é a sua *realização*. Tanto o *reconhecimento* quanto a *realização* do agente acontecem na história, a

partir do e no cotidiano da vida, e, claro, estão submetidos às contingências históricas. É uma ética que constata o entrecruzamento de história, política e cultura no percurso ético do agente e de seu grupo social de pertença. Não permanece enraizada somente no indivíduo, o que conduziria a um individualismo ético. A ética da tenacidade exige, por sua essência e seu exercício concreto, uma *terapêutica das sociabilidades deterioradas*, que fundamentalmente afirma a corresponsabilidade de cada agente (cidadão) na constituição de um laço social mais plural e democrático. Abre-se à riqueza da diversidade étnico-cultural e trabalha com a pluralidade de orientações culturais que manifesta o universo simbólico, político e ético contemporâneo. Para De Certeau, o encontro com a alteridade não é um problema; pelo contrário, trata-se da tomada de consciência desse *real* da humanidade. Oportunidades de intercâmbios, possibilidades de *com-vivência* alargam os horizontes da vida dos povos. O pensador, claro, lamenta os movimentos de resistência e fechamento provocados pelo *medo* do outro em sua diferença, mas é um caminho irreversível.

A ética da tenacidade está habitada pela convicção de que a pluralidade é mais *real* e *universal* do que a universalidade de uma afirmação de normas ou princípios éticos historicamente construídos e, por isso mesmo, invariavelmente dependentes de uma dada concepção de razão e de linguagem. De Certeau evidiou esforços em *escutar* os outros para depois refletir sobre a cultura e a ética sob o prisma de uma *epistemologia pluralista* e com uma *práxis de interdisciplinaridade*. Esta ética exige abertura de mente e coração para ressignificar nossa concepção de ética ou nossos hábitos adquiridos de interpretá-la e propô-la. A proposta é realizar uma conversão do olhar para perceber a ética que é exercitada tenazmente na cotidianidade e desdobra-se socialmente em eleições e atitudes que podem operar microalterações na ordem social predominante.

Esclarecemos que De Certeau não elabora uma teoria *sistemática* da ética, nem estaria de acordo com sua possibilidade (e conveniência) de encerrar a ética em um sistema. De todo modo, parece instalar-se um dilema entre o individualismo e o comunitarismo éticos na proposta da ética da tenacidade. Esta ética *tenaz* expõe um paradoxo, ao acentuar tanto a *realização* do sujeito, da particularidade do indivíduo em sua pessoalidade, quanto o apelo por engajamento social na responsabilidade e coesão da sociedade num projeto civilizatório mais democrático e solidário, que *reconheça* e integre as alteridades de todos os grupos humanos. A solução dada pelo pensador é a interessante proposta do *paradoxo da terceira via (conexão dos opostos) sem ser determinada*: o *nem um nem outro* dos dois polos, mas o *entremedio [entre-deux]*.

Na qualidade de estudioso da mística, De Certeau entreviu, em suas pesquisas, a íntima ligação entre as dimensões ética e mística da existência humana. Para o pensador, essas duas dimensões estão conectadas à estrutura ontológica do ser humano. Isto significa que o humano é um sujeito simbólico que busca sem cessar o sentido, não se satisfaz com nada do que lhe é dado ou por ele conquistado. Isto porque um inominável desejo que o excede habita o humano, fazendo dele um caminhante ou *passante* que jamais se satisfaz, impelido a transbordar os limites organizadores de qualquer sociedade e suas instituições. Esta mesma condição humana está na gênese de sua inventividade e das rupturas instauradoras que abrem sempre novos caminhos ao *passante* na história em incessante busca por sempre mais. Neste sentido, *pensar é passar, passar ao outro.*

E, para responder à pergunta fundamental da ética da tenacidade, o que é “*aquilo ‘sem o qual’ não se pode mais viver*”, proponho que escutemos De Certeau.

1 TRANSFORMAÇÃO IDEO-HISTÓRICA DO MUNDO OCIDENTAL

1.1 Mudança do quadro referencial da sociedade

As sociedades, com as suas culturas, modificam-se ao longo do tempo histórico. Elas sofrem mutações decorrentes de fatores materiais, como as formas de trabalho, e por intuições espirituais, como a atribuição ou busca de sentido da existência articuladas pela linguagem. Quando uma cultura atinge um alto grau de organização e expressa-se de maneira memorável, podemos dizer que se viveu, ou ainda se vivencia, um estado superior de cultura, em uma palavra: civilização. A filosofia, em seu processo histórico, também recebeu – e continua a receber – influências diretas não só na elaboração e aplicação de seus métodos quanto no seu próprio objeto ou, ao menos, nas formas de olhar para um objeto de estudo.¹ Michel de Certeau foi um pensador que considerou as condições históricas que motivaram modos de pensar (história das mentalidades) e a inflexão histórica nos saberes cultivados pelo homem. As condições históricas somadas ao quadro referencial compreendem o processo civilizacional que condiciona a maneira de o ser humano olhar para si, pensar e viver sua existência.

A História é uma categoria essencial para De Certeau, a fim de refletir sobre o homem em sociedade. É igualmente fundamental para examinar os valores morais apreciados por cada povo e como esses valores evoluem com o tempo. Para pensar a ética enquanto disciplina filosófica, é exigida a consideração não só do presente histórico vivenciado, como também uma retomada, a título de reflexão e tomada de consciência, dos eventos marcantes e dos processos que levaram a sociedade apresentar-se tal como é atualmente.

Neste primeiro capítulo, nos dedicamos a compreender a leitura de De Certeau do momento histórico e porque, para esse pensador, estamos em transição civilizacional. Para entendermos de modo global a proposta ética de De Certeau, faremos um percurso em três etapas. A primeira é histórica.

¹ GIARD, L. *Mystique et politique ou l'institution comme objet second*, p. 27-36. In: GIARD, L.; MARTIN, H.; REVEL, J. *Histoire, Mystique et Politique*. Grenoble: Jérôme Millon, 1991, p. 9-45. O pensamento de Michel de Certeau, segundo sua principal comentadora Luce Giard, possui uma matriz filosófica hegeliana. A história e sua evolução dialética é objeto da atenção do pensador francês. Ao mesmo tempo possui grande liberdade em não seguir nenhuma ortodoxia hegeliana, mas sim o exercício em firmar as condições de inteligibilidade dos problemas investigados como a tensão entre universal e particular, a referência à alteridade, à experiência e a articulação entre o dizer e o fazer. Ao dialogar com diferentes filósofos, De Certeau demarca sua posição e procura oferecer as suas propostas.

A História² ou, no dizer certaliano³, a operação historiográfica é essencial para compreender o homem e suas relações em sociedade. Pensar o homem e o problema do bem viver em sociedade exige-nos apreciar o presente levando em consideração o processo histórico que o precedeu e o constituiu. O homem contemporâneo é filho da modernidade. Comumente admite-se que a transição, sempre lenta e complexa, de um período histórico a outro vem marcada por acontecimentos sociopolíticos significativos. Para De Certeau, a modernidade se inicia em fins do século XV e se desenvolve concretamente no curso dos séculos XVI e XVII com uma profunda mudança no quadro referencial ocasionada por diversos fatores.

De Certeau considera haver decisiva influência das mutações históricas e sociais nas ideias ou formas de pensar e, paralelamente, no modo de agir das pessoas, perfazendo uma história das mentalidades. As transformações históricas afetam a filosofia e, por certo, a filosofia moral. Podemos falar de uma filosofia da história em Michel de Certeau. Ela sustenta a tese central deste capítulo, ao mostrar como a condição humana e as atividades sociopolíticas do homem tornaram-se plurais e complexas.⁴ A iminência do terceiro milênio da era cristã levou

² Para De Certeau, História é “uma prática (uma disciplina), seu resultado (um discurso) e sua relação” (DE CERTEAU, M. *A operação histórica*, p. 17; p. 41 nota 2. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: novos problemas*. 2.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1979.). De Certeau foi um historiador da nova escola da História, na França, designada Escola dos *Annales*, considerado pertencente à 3^a geração dessa corrente historiográfica. Desenvolveu uma filosofia da história, mais precisamente uma epistemologia da história, que lhe é própria. A história não é o real passado trazido de volta ao presente graças aos documentos de arquivos e livros-textos, mas uma prática cujo gênero é um interstício entre a ciência e ficção. O historiador trabalha com o “morto”, isto é, com um ausente da história cuja presença, hoje, não pode mais ser devolvida em sua integralidade porque já era/*passou*. O que temos da narrativa histórica passa inescapavelmente por uma construção do historiador que supre lacunas com sua escrita (numa operação historiográfica) influenciada por sua ideologia, conhecimentos prévios e as demandas do tempo presente.

³ Nesta dissertação decidimos fazer uso do adjetivo *certaliano* ou *certaliana*, em português, para referir ao pensamento e à obra de Michel de Certeau, respectivamente, por mais bem concordar com a maneira francesa de adjetivar utilizando *certalien* e *certalienn*, igualmente. Os autores brasileiros usam o radical do adjetivo francês para fazer o adjetivo em português. O sufixo em francês EAU (em CERTEAU) é quase sempre um diminutivo, o sufixo correspondente ao latim *-ellus*. Em francês tende-se a empregar o “l” ou “ll” por causa da proximidade etimológica entre “eau” e o “l” ou “ll” para formar o adjetivo, embora isto não seja regra absoluta. Portanto, a base do adjetivo em português é o adjetivo em francês.

⁴ É necessário esclarecer melhor os complexos que constituem o humano: a pessoa em sua natureza (ou condição) humana e o mundo habitado pelo humano. Compreendemos a partir das teses certalianas que o ser humano é um ser cindido em si mesmo, opaco a si próprio, não completamente transparente na sua consciência e por isso mesmo capaz de contradizer-se, falhar. É igualmente um ser de linguagem, capaz de criação, que se reinventa continuamente a partir de heranças recebidas e de acontecimentos que o perpassam, consolidando experiências que o transformam. Assim, nesse conjunto existencial, o ser humano torna-se mistério para si próprio. De Certeau dialoga com a psicanálise freudiana e lacaniana. Isto não significa que De Certeau, misture os objetos nem confunda os métodos das distintas disciplinas – História e Psicanálise –, mas que considere como dado relevante as principais conceituações psicanalíticas e, sobremaneira, as contribuições de Freud para a compreensão do humano. O pensador analisou as confrontações históricas de Freud, e de maneira crítica não anui a toda sua interpretação. A antropologia, a linguística, a semiologia são outras ciências ditas humanas, com as quais De Certeau dialoga. Ademais, por “complexo” o verbete de Ferrater Mora indica “um conjunto de objetos determinados por caracteres comuns. O complexo equivale, nesse sentido, a classe, totalidade, estrutura ou conjunto. [...] um sistema de relações internas que o transformam num todo fechado e autônomo e permitem falar de complexo físico, psicológico, sociológico, causal, de sentido etc. (FERRATER MORA, J. *Dicionário de Filosofia: tomo I (A-D)*. São Paulo: Edições Loyola, 2000p. 503). De Certeau considera que muito embora esse

o pensador jesuíta francês a captar, e, tanto quanto possível, explicar as principais características da modernidade e seus reflexos na vida contemporânea, ou seja, como o quadro de referência simbólico mudou radicalmente da Idade Média para nossa época atual. Não só a Igreja ou a vida orientada pela religião, mas o mundo todo tem um novo quadro interpretativo do real, com novos referenciais de conduta dos indivíduos.⁵

É evidente que cada época apresenta seu modo de viver, tem uma ética própria baseada em um sistema que norteia seus valores e dita códigos de conduta para atingir determinados fins. Neste primeiro momento, queremos mostrar a análise feita por De Certeau, como historiador, acerca da mudança de cosmovisão com as respectivas alterações que afetam o modo de pensar e agir das pessoas. Segundo ele, a mudança no quadro de referência decorreu da passagem de uma simbólica *religiosa* da sociedade para uma outra simbólica *laica* com o predomínio de uma *ética secular* fundada em valores de ordem política ou econômica. E acrescenta que as mutações advindas dessa mudança atingem simultaneamente as estruturas e o que ele denomina como o crível⁶ no interior de uma sociedade.

Em um capítulo central de sua obra *A Escrita da História*, intitulado “A Formalidade das Práticas”, De Certeau estuda os “deslizamentos socioculturais” operados nos séculos XVII e XVIII que alteraram profundamente os “quadros de referência” da sociedade europeia.⁷ Segundo o pensador, esse quadro referencial expressa o sistema simbólico vigente que organiza uma dada sociedade. É “um implícito ou um inconsciente” que funciona como símbolos coletivos estruturantes de uma certa organização social. Ao que constatou De Certeau, essas

conjunto ou estrutura tenha elementos em número finito, as combinações e relações entre eles são virtualmente infinitas, de modo que nenhum sujeito particular ou nenhuma instituição mantenha o total controle sobre si ou sobre os seus. Segundo Giard, De Certeau “discerne um movimento browniano de microrresistências [...] que fundam [...] microliberdades [...]” (GIARD, L. *História de uma pesquisa*. In: *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*. v.1. 22.ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 17).

⁵ Historicamente é convenção considerar a Queda de Constantinopla, e por conseguinte o fim do Império romano do Oriente ou Bizantino, em 1453, como início da Idade Moderna. Mas é importante levar em consideração, como foi feito por Michel de Certeau, as reformas religiosas, as grandes navegações, o nascimento do Estado absolutista, o fim do modo de produção feudal, eventos históricos que, na conjuntura, engendraram a Idade Moderna. Além de De Certeau, outros historiadores como Perry Anderson, Christopher Hill, Jacques de Goff, Peter Burke trabalharam as características da transição de épocas.

⁶ A credibilidade ou o crível para De Certeau é o fundamento da autoridade. Esta faz crer que tem poder e autoriza ou permite aos súditos agir na sociedade segundo o quadro de referência vigente. Detalharemos neste capítulo esse tema ao tratar diretamente sobre a autoridade (cf. DE CERTEAU, M. *A Cultura no Plural*, 7.ed. Campinas: Papirus, 2012. p. 23-40).

⁷ DE CERTEAU, M. *A Escrita da História*. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2017. p. 150. De Certeau argumenta que esse sistema simbólico do quadro de referência não é “causa” nem “reflexo” das mudanças, portanto não pode ser reduzido à causalidade imediata e unívoca das transformações sociais. Nos limites de sua tarefa enquanto historiador, o quadro referencial é entendido como o *ethos* vigente que influencia a conduta dos indivíduos, seu modo de pensar e interpretar a existência; também é um dos fatores imateriais que modela a organização social que, simultaneamente, retroalimenta esse quadro. A história das mentalidades procura explicar as causas que engendram a manutenção ou a transição do quadro de referência das sociedades.

mudanças manifestam-se nos *funcionamentos* inéditos, embora desacompanhados de uma articulação teórica que os explique definitivamente. Não se trata de mudanças abruptas como abalos sísmicos numa sociedade, que fariam desmoronar todos os símbolos até então vigentes.⁸

De Certeau afirma que o “conteúdo” das práticas não muda; muda, contudo, aquilo que ele chamou de “formalidade”. Num conjunto social as componentes passam a “girar” de outro modo.⁹ Essa situação constatada permite captar três pontos:

- 1) Processos de transição e *tipos de mobilidade “ocultos” no interior de um sistema* (neste caso, religioso) que, entretanto, se mantém objetivamente; 2) uma *articulação possível entre os princípios investidos na prática e as teorias que se elaboram na produção “filosófica”*; 3) finalmente, de um modo mais geral, relações entre *sistemas* (momentaneamente ou por muito tempo) *coexistentes, não redutíveis* um ao outro, nem localizáveis em um dos níveis de uma estratificação social, nem suscetíveis dessa hierarquização maniqueísta que classifica uns ao lado do “progresso” e outros entre as “resistências”.¹⁰

O que De Certeau acaba de dizer é que houve um deslocamento nos quadros de referência ocorrido nos séculos XVII e XVIII. Isto provocou a mudança de uma sociedade religiosa a uma sociedade laica. Segundo De Certeau, da antiguidade, até a Idade Média, o sistema de referência simbólico era eminentemente religioso, isto é, o modo de o ser humano viver em sociedade e conceber a si e o mundo eram referendados pelo Divino e a relação entre eles era sagrada. Agora, o sistema que operacionalizava as *crenças* do quadro referencial da antiguidade cristã até seu ocaso medieval foi alterado. Tudo funciona de outro modo, ainda em etapa de transição que embora utilize os mesmos signos já implica alteração na experiência do homem e seu meio e na forma de conceber essa experiência no Ocidente. A “ética social” passou a vigor numa sociedade que elabora seu ordenamento das práticas sociais como emancipadas da religião e, simultaneamente, reduz as crenças religiosas a objetos a serem utilizados conforme a conveniência.¹¹

O que o pensador está constatando é a mudança na cosmovisão que implica um novo modo de o homem estar no mundo ao colocá-lo no centro de todas as considerações e medidas. O humanismo antropocêntrico suplantou o teocentrismo. O homem fez Deus ceder lugar. Outrora, até fins da Idade Média e mesmo até o início do século XVI, religião e moral “têm

⁸ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 151.

⁹ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 151.

¹⁰ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 151, aspas e itálicos do autor.

¹¹ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 151-152.

uma mesma fonte: a referência ao Deus único”¹², o Divino organizador do cosmos e presente de modo misterioso na história dos homens. A divindade também oferecia suporte simbólico para o ser humano compreender a si mesmo e o mundo ao redor. De Certeau reconhece jamais ter havido plena calmaria nas relações entre a moralidade e a religião, da antiguidade até o fim do período medieval, contudo era firme a referência à divindade como instância inspiradora do *ethos* dos povos. Cita trabalhos¹³ específicos de historiadores que pesquisaram temas como usura, sexualidade, poder temporal e igreja. Contudo, o quadro cristão enquanto sistema simbólico era a chave mestra de leitura do cosmos, a sociedade era integrada por essa crença que organizava a vida privada e a atividade pública e profissional. A religião congregava todas as condutas.¹⁴

A transição do quadro referencial da sociedade é paulatina, tanto quanto profunda. No decurso dos séculos XVII e XVIII, De Certeau identificou a cisão que operou a alteração daquilo que ele chamou de “linguagem cristã”, enunciadora da verdade revelada, ordenadora de todo o sistema de interpretação do mundo e guia certo das práticas dos homens. A vida social e as pesquisas científicas vão abandonando, gradativamente, as “infeudações religiosas” para instituir outra ordem na gestão dos assuntos humanos: a nova linguagem da “legalidade”. É instalada uma nova “axiomática do pensamento e da ação”¹⁵.

A querela reformista dentro da Igreja, cindindo-a em duas, a católica e a protestante, fragmentou a autoridade religiosa na Europa ocidental e dispersou as crenças cristãs em miríades de interpretações contrastantes. O fenômeno histórico mais relevante que progressivamente se consolida é a constituição de uma “ética autônoma” cujo quadro referencial deixou de ser religioso para ser de ordem social ou da consciência. Isso é tão forte que motivou o filósofo Rousseau a escrever a Voltaire, dizendo: “o dogma não é nada, a moral é tudo”¹⁶. Igualmente a *Encyclopédie*, edição de 1778, informa em seu verbete ‘Fé’ que “a moral prevalece sobre a fé ... porque quase toda moral (...) é de natureza imutável [...], enquanto a fé não mais subsistirá e será transformada em convicção”.¹⁷

¹² DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 152.

¹³ De Certeau cita alguns trabalhos especializados em História, é o caso dos de John T. NOONAN, *The Scholastic Analysis of Usury*. Cambridge, Harvard University Press, 1957. Do mesmo autor, *Contraception. A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, de 1965 (cf. CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 152, nota 6).

¹⁴ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 152.

¹⁵ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 152.

¹⁶ Trata-se de rascunho de uma carta de Rousseau à Voltaire (MASSON, *La Religion de Jean-Jacques Rousseau*, p. 48 *apud* DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 153, nota 8).

¹⁷ De Certeau cita a *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. XVII, verbete “*Foi*”, p. 1.019 (DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 153, nota 9).

Segundo De Certeau, uma “ciência dos costumes” (ética) tomou o lugar da ciência da fé (teologia). Esta última julgava comportamentos no âmbito de sua subdisciplina denominada “teologia moral”. A ética laicizada passou a ordenar as práticas sociais e a elaborar a teoria das condutas. Essa nova ética cumpre, a partir de agora, a função da teologia moral e, igualmente, “*julga a ideologia religiosa e seus efeitos*”, hierarquizando as condutas conforme códigos da doutrina.¹⁸ O pensador identificou cinco sinais dessa evolução:

O primado epistemológico da ética na reflexão sobre a sociedade; a apreciação da religião segundo “valores” que não são mais os seus (o bem comum, a exigência da consciência, o progresso etc.); a retirada da religião para as “práticas religiosas” ou o seu alinhamento com as categorias impostas por uma sociedade; a marginalização do culto com relação à lei civil ou moral etc.¹⁹

De Certeau considera oportuna a confrontação dessa trajetória transitória dos quadros de referência com uma análise das práticas enunciadoras de sentido. Ele elaborou hipóteses, deixando a novas pesquisas a tarefa de as “invalidar, particularizar ou confirmar”.²⁰ São, ao todo, cinco hipóteses por ele apresentadas e em seguida justificadas:

- 1) Da divisão das Igrejas a uma “razão de Estado” (século XVII); 2) A politicização dos comportamentos: uma nova formalidade das práticas; 3) O “praticante”: uma alternativa entre o dever de Estado e o profetismo; 4) A emancipação de uma ética: “legalidade” e “utilidade” no século XVIII; 5) A redução ao cultural: as leis do grupo religioso.²¹

Não iremos expor as cinco hipóteses certalianas, nem há necessidade aqui de fazê-lo, sobre as etapas e formas de mudanças nos enquadramentos simbólicos da sociedade. Para satisfazer o escopo deste trabalho, bastará apresentarmos as principais argumentações do pensador que justifiquem, em seu entender, a ampla transformação nos modos de pensar e agir ético do homem a partir da primeira modernidade.

1.1.2 Colapso da ordem social fundada no absoluto religioso: da divisão das Igrejas

Sigamos o fio argumentativo de De Certeau, prestando atenção às implicações de suas hipóteses, seus movimentos principais e as justificativas dadas por ele para cada hipótese em

¹⁸ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 153, itálicos do autor.

¹⁹ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 153.

²⁰ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 154.

²¹ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 154.

particular. O pensador insistirá em que a divisão das Igrejas no século XVI não foi apenas revelação da “desagregação dos princípios e das estruturas de base da Idade Média”, ela acelerou tal desintegração porque estimulou um “efeito de dissuasão”, isto é, a noção de possibilidade de mudança de ideia nas pessoas. Nada é permanente. E não só isto: a descoberta de outras religiões no assim designado Novo Mundo, na África e na Ásia, quebrou a *unicidade* do quadro de referência religioso.²²

Até a Idade Média, divergências na doutrina, ou mesmo no pensamento, estavam enquadradas dentro do próprio “sistema teo-lógico”, seja para expressar uma heresia, seja para defender uma maior autonomia dos poderes de um rei e seu governo etc. Tudo era interpretado dentro de um sistema simbólico religioso que condicionava a mentalidade de todos. Para De Certeau, nesse tempo, a “alteridade” estava ausente, apagada ou absorvida. Isto não só porque faltavam-lhe bases políticas fortes de contraposição, mas “por falta de poder se articular como diferente com relação ao sistema de referência”, ou seja, não havia “outro código” a não ser o doutrinal religioso.²³

A partir do momento que ocorre a divisão da Igreja, somada ao evento da descoberta das Américas e o surgimento de uma nova ciência moderna (a física-matemática com o novo formato de método científico) com poder de intervenção na natureza, a divisão e a incerteza incidem no coração do sistema simbólico vigorante. O ceticismo ganha nova expressão. Senão na sua versão pirrônica, ao menos um ceticismo metodológico que põe à prova toda pretensão de verdade, toda autoridade. O novo cenário, eclesial, é o de cada igreja com sua regra, cada religião com seus dogmas. Com as viagens e relatos de exploração de viagens, torna-se patente a diversidade de culturas; assim sendo, cada continente com sua cultura faz modificar a ideia de mundo conhecido unificado: os horizontes do velho mundo abrem-se para um novo mundo. Surge uma nova geografia social.

No século XVI “a *heresia* se torna a alteridade que se insinua, *ao lado* da lei comum, num espaço próprio” que não pode ser limitado a uma antítese.²⁴ Anteriormente e até inícios do século XVI o dissenso era intolerável porque ameaçava a coesão grupal, donde o uso da agressão e controle dos indivíduos pelos partidos em confronto. Havia “terapêuticas violentas” para conter a sangria dos sistemas de referência por meio de “guerras de religião, perseguição de feiticeiras etc.”²⁵. Inícios de uma mudança maior por vir. A partir do século XVII, as

²² DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 154.

²³ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 154.

²⁴ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 154-155, itálicos do autor.

²⁵ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 155.

“referências englobantes” e o dogmatismo da tradição são interpretados como “particularidades”.²⁶ O novo quadro de referência indica, em si mesmo, a perda da unidade simbólica antecedente oferecida pela cristandade²⁷ e o que era *totalizante* é reinterpretado como “parte” nesse horizonte que requer outro tipo de coerência. Os enquadramentos sociais e simbólicos já não abarcam todas as diferenças encontradas nas igrejas, e ainda mais frente às religiões diferentes. Dirá o pensador que não por acaso o ceticismo²⁸ mostra-se cada vez mais cultivado nos círculos intelectuais.²⁹

O tema da incerteza pervade a modernidade. De Certeau o considera um grande problema dessa época, e sempre ligado à divisão religiosa, chega a citar Pascal, que exclamou: “vejo muitas religiões contrárias, e, portanto, todas falsas (...)”³⁰. Em seguida, De Certeau traz uma série de filósofos, teólogos e historiadores, seja queixando-se da “in-coerência interna” das próprias igrejas cristãs e de seus infundáveis conflitos apologéticos que parecem operar o desmonte da fé cristã, seja buscando compreendê-los. É o caso de Malebranche, de Calvin, Du Plessis Mornay e Voeltzel,³¹ ao reconhecerem com perplexidade e angústia essa nova realidade social e religiosa. Está rompida definitivamente a concepção totalizante da Idade Média que, contudo, sobrevivia em fragmentos em alguns aspectos do pensamento teológico-filosófico e dos costumes do povo.³²

²⁶ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 155.

²⁷ Parece haver certo contraste com a posição defendida por George Duby (da Escola dos *Annales*), em obras como *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*, como crises políticas e disputas (cf. DUBY, G. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. 2.ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1994. p. 149 et seq.), ou ainda as dificuldades vivenciadas pelos homens durante a Idade Média, em *O Ano Mil* (cf. DUBY, G. *O Ano Mil*, Lisboa: Edições 70, 2002. p. 115 et seq.), para quem jamais houve plena unidade dentro do cristianismo, e, portanto, a unicidade nunca foi realizada para ser perdida. Mas o que De Certeau diz não é que inexistiram conflitos e disputas de poder; pelo contrário, sempre houve. Todavia, tudo se dava e se solucionava dentro e nos termos de um sistema referencial totalizador até então impossível de ser questionado na raiz.

²⁸ De Certeau consulta o trabalho sobre ceticismo de Richard H. Popkin, *The History of Sceticism from Erasmus to Descartes*, 1968 (DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 155, nota 12).

²⁹ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 155, itálicos do autor.

³⁰ Pascal citado por Michel de Certeau, nota 13, aqui o fragmento nº 693, edição Brunschvicg da obra *Pensées* (DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 155, nota 13).

³¹ De Certeau dá ouvidos a cada um em particular – a nova tarefa da filosofia cristã segundo Malebranche será: “descobrir através da razão, entre todas as religiões, aquela que Deus estabeleceu”, em sua obra *Entretiens sur la métaphysique et la religion* (nota 14); observa também o mal-estar de Calvin: “Eis-nos em tal perplexidade e angústia [...], que não sabemos o que fazer. E é isto que perturba hoje tanta gente simples. Que faremos? Pois vemos tantas disputas na Igreja, tantas opiniões diversas: é melhor não indagar nada”, de seu comentário ao capítulo 13 do Deuteronomio, em *Corpus Reformatorum*, vol. LV, J. Calvin, 1884; e Philippe Du Plessis Mornay, em sua obra *De la vérité de la religion chrétienne*, interroga se não é a religião o “meio de reunir e de reconciliar” e continua a perguntar se tal meio é “um ou vários?” (p. 156 e nota 17), e de René Voeltzel, que, em *Vraie et Fausse Église selon les théologiens protestants français du XVIIe siècle*, p. 99 et seq., ainda tentava buscar as “marcas da verdadeira Igreja” para se contrapor às falsas (nota 18). De Certeau esforça-se por indicar em personagens do passado e em alguns trabalhos de estudiosos contemporâneos a constatação feita por ele mesmo, a saber, a mudança radical do quadro referencial. (DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 156).

³² DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 156.

Verifica-se, cada vez mais claramente, o deslocamento do núcleo da religião, que começa a ser preponderantemente interpretada por sua exterioridade. A religião passou a ser um costume entre outros. As religiões não estão isentas das contingências históricas. A coesão há de se buscar em outra parte. Para Lenoble, “nós seguimos *costumes*, mas a Razão e a Natureza estão alhures”³³. De Certeau comenta que o “meio de unir” migrará da religião para a política, a ciência e “alhures ainda”.³⁴ O pensador recorda a figura de Descartes, um dos pais da filosofia moderna, que durante todo o tempo entre a pesquisa e a descoberta da verdade clara e distinta instala-se na sua moral provisória.³⁵

De Certeau observa que o próprio termo religião vai sendo ressignificado para designar, a partir de então, numa “positividade sócio-histórica”, associada a um “*corpus* de hipóteses abstratas”, e nem tanto a uma ordem religiosa e uma igreja.³⁶ E citará Gusdorf, para quem a “religião, de agora em diante, se pode dizer no plural”³⁷. E complementa, ao citar Bayle e Fontenelle, que ambos nomearam o cristianismo (por eles entendido como conjunto de doutrinas e costumes) “o sistema da religião cristã”.³⁸ O que constata De Certeau é que para os iluministas do século XVIII a religião deve passar por uma crítica e que, diante de seu conjunto doutrinal,

é preciso compreender, criticar ou situar **segundo critérios que não são os seus**. O *quod creditur* (o que é acreditado) é dessolidarizado da *fides qua creditur* (a fé que faz crer), ele se transforma em “crença” no sentido objetivo do termo. O conteúdo da crença se oferece à análise, a partir de um distanciamento com relação ao ato de crer. A religião tende a se tornar um *objeto* social e, portanto, um *objeto* de estudo, deixando de ser para o *indivíduo* aquilo que lhe permite pensar ou se conduzir.³⁹

³³ LENOBLE apud DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 157, itálicos do autor, nota 20.

³⁴ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 157.

³⁵ Descartes, *Discours de la méthode*, 3^a parte. *Oeuvres completes apud DE CERTEAU, A Escrita da História*, p. 157, nota 19. A versão brasileira de *A Escrita da História* emprega a expressão “moral por provisão” (p. 157). Todavia, há duas principais correntes interpretativas da moral cartesiana. A *moral par provision* (moral por provisão) considera seja essa a moral consolidada de Descartes (a moral sempre será provisória, jamais haverá precisão total em matéria de moral). E a *moral provisoire* (moral provisória) daqueles que interpretam que seria um estágio, uma moral imperfeita, enquanto se constrói, com a ciência, uma moral definitiva. Pelo contexto dado por De Certeau, “instalar-se durante o tempo da pesquisa” (p. 157), adoto, sem aspas, moral provisória.

³⁶ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 157.

³⁷ GUSDORF, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, p. 45 apud DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 157, nota 22.

³⁸ De Certeau informa, em uma longa nota, que já em Blaise Pascal a palavra sistema carregava um sentido pejorativo (cf. *Pensées*, Brunschvicg fragmento 194). E que no século XVIII, a *Encyclopédie* definia “sistema” enquanto “conjunto de princípios *abstratos*, na realidade *hipotéticos*, que antecipa muito rápido “as experiências e as observações” [...]. De Certeau ainda informa a interpretação de Jean François Delamare, na obra *La Foi justifiée de tout reproche de contradiction avec la raison*,) de que o uso feito da palavra sistema por Bayle, era sinal de incredulidade, como ele escreveu, “tudo é sistema em fato de religião” porque “tudo é problemático nesta matéria” (DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 157-158, nota 23).

³⁹ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 157-158, itálicos e aspas do autor, o negrito é nosso.

Durante o século XVII, irromperam fenômenos culturais, religiosos e políticos diversos, três deles muito significativos nesta transição de quadro referencial: o ateísmo⁴⁰, a feitiçaria e a mística. A fragmentação do sistema referencial matriz (cristianismo e uma só Igreja, na Europa) gerou uma extensa e diversificada manifestação de grupos sociais que buscavam firmar seu modo de vida ou, antes disso, sua própria identidade. Segundo De Certeau, o ateísmo, a feitiçaria, a mística, formavam “fenômenos sincrônicos”, os quais traduziram, cada um ao seu modo, “o fato de que as Igrejas se tornaram inaptas para prover referências interativas à vida social”⁴¹. Divididas as Igrejas, estas se “localizam” e deixam de fornecer tanto para o pensamento como para a prática um “enunciado de leis gerais.”⁴² É notória a capacidade de perceber vínculos e rupturas entre os dois sistemas simbólicos na análise feita por De Certeau a respeito da desarticulação dos elementos doutrinais:

(...) entre os libertinos as condutas do saber se dessolidarizam da “razão” unitária, da qual a fé era o princípio; na feitiçaria, os símbolos coletivos de dependência religiosa se destacam da Igrejas para formar o léxico imaginário de uma antissociedade; entre os “espirituais”, a experiência pessoal aprofunda itinerários biográficos ou psicológicos estranhos às linguagens institucionais e teológicas que até então organizaram seu desenvolvimento.⁴³

Conforme De Certeau, as desarticulações acima referidas “obedecem a *clivagens* sociais que se acentuam”, a saber: os libertinos (eruditos) são os “cidadãos senhores da escrita”, instrumento este que os auxilia a constituir a nova burguesia.⁴⁴ A feitiçaria recruta seus adeptos nos meios rurais que são menos massificados devido à sua mobilidade, e por isso tendem a subverter a hierarquia social. E os místicos (os espirituais) se encontram julgados por magistrados (da corte real ou da Igreja), submetidos a uma contraditória “fidelidade a uma tradição e à diminuição de seu poder econômico ou político”⁴⁵. Há uma repartição social cada vez maior, sintoma fragmentário de algo novo que nasce ao mesmo tempo que outro desaparece (o princípio unificador da crença organizada pela Igreja). Para De Certeau, a “incerteza” é marcada em cada um desses grupos sociais, de diferentes modos: pela “dúvida crítica

⁴⁰ De Certeau esclarece, em nota de rodapé, que no século XVII os termos *ateu* e *ateísmo* estavam associados à divisão das Igrejas, sendo que protestantes e católicos se acusavam reciprocamente de *ateus*. Será no século XVIII que o termo “ateu” ganhará maior consistência, afastamento do religioso, no século XVII o ateu é o libertino (DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 158).

⁴¹ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 159.

⁴² DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 159, itálico do autor.

⁴³ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 159, aspas e itálicos do autor.

⁴⁴ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 159, itálico do autor.

⁴⁵ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 159.

‘libertina’”, pelo retorno do “recalcado ‘pagão’ na feitiçaria”, e pelos “segredos da linguagem recebida” dos místicos.⁴⁶ O que fica marcado, diz-nos o autor, é: a “*perda do objeto absoluto*” inscrita nos três movimentos (libertinos, feiticeiros, místicos), ainda que de modo específico a cada um desses grupos.⁴⁷

Contudo, estes três grupos localizáveis serão controlados e, pouco a pouco, sufocados pelas autoridades. Entre 1650 e 1660⁴⁸, eles praticamente desaparecem, foram “sintomas” de “uma ordem se desfazendo”.⁴⁹ A esta dissolução o poder real reage reprimindo os ateus, os feiticeiros e os místicos para defender “não a ortodoxia religiosa”, mas a chamada “razão de Estado”.⁵⁰ Será Richelieu, na França, quem iniciará o fortalecimento do Estado em vista a reorganizar as *condutas*, mas ainda sem ter muito claro sob quais critérios e sob que quadro referencial. É preciso uma nova “razão da prática”, é necessária uma “axiomática da ação”. O pensador francês dirá que a ciência moderna se formará ao buscar a ordenação dos procedimentos. Será a razão de Estado que preencherá o vazio referencial integrador ajustando os comportamentos. Afinal, doravante ao Estado “compete arrazoar”⁵¹ acerca dos assuntos sociais e econômicos.⁵²

De Certeau considera que uma análise histórica precisa examinar a consciência que a sociedade possui de si própria e apreender a unicidade do “simbolismo social”, que constantemente se refere a uma *Geistesgeschichte*⁵³:

⁴⁶ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 160.

⁴⁷ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 160, aspas e itálicos do autor.

⁴⁸ De Certeau acrescenta, em nota, que em meados de 1660 na Europa ocidental há uma ampla retomada de expressões ou “formas de intransigência *doutrinal*” que se “politizam” ou, mais frequentemente, cedem diante de “coesões políticas ou sociais”, é o caso do jansenismo que apresenta uma forma erudita e social. O historiador inglês Christopher Hill também fixa em 1660 a queda do milenarismo inglês, em *Antichrist in Seventeenth-Century England*, p. 164 (*apud* DE CERTEAU, *A Escrita da História*). Para De Certeau ocorre neste caso um fenômeno comum a toda Europa ocidental (DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 160, nota 28).

⁴⁹ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 160, itálico do autor.

⁵⁰ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 160, itálico do autor.

⁵¹ De Certeau vai buscar em diferentes fontes as palavras mais apropriadas ao que ele pretende dizer, assim corroborando seu próprio estudo histórico dos séculos XVII e XVIII. Esta expressão, *arrazoar* é de Jérémie Ferrier, empregada na obra *Catholique d'État* (1625). Certeau aponta haver “mil equivalentes” que, em síntese, afirmam que, a partir de agora, compete ao Estado o poder de raciocinar, isto é, exercer a razão (de Estado) criada (DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 161, nota 30).

⁵² DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 161.

⁵³ Segundo CONBLIM, J. Que é a “História do Espírito” (*Geistesgeschichte*)? *Revista de História*. USP. v. 24, n. 49, , p. 139-153, 1962. A *Geistesgeschichte* (do alemão: História do espírito) teve em Hans-Joachim Schoeps (especialista em história das religiões), um dos primeiros organizadores de seu estudo, enquanto disciplina acadêmica, na Universidade de Erlangen. Tem como precursor o filósofo Hegel, matriz filosófica do pensamento de Michel de Certeau, segundo Luce Giard, muito embora Schoeps considere como pai fundador dessa disciplina Wilhelm Dilthey. José Comblin, no artigo “Que é a ‘História do Espírito’ (*Geistesgeschichte*)?”, informa que o professor Schoeps ensinava que “o tema próprio da história do espírito (*Geistesgeschichte*) é o espírito do tempo ou espírito da época (*Zeitgeist*) e suas transformações” (p. 140). Ela se distingue da história da cultura (*Kulturgeschichte*), da História dos costumes (*Sittengeschichte*), da história das ideias (*Ideengeschichte*) e da filosofia da história, *Geschichtsphilosophie* (COMBLIN, *Que é a “História do Espírito” (*Geistesgeschichte*)?*, p. 139-140). De Certeau, parece-nos, elabora sua própria *Geistesgeschichte* para estudar seus temas de maior

os múltiplos aspectos da “comunicação” cultural, inclusive as espiritualidades, representam aqui (através das ideias conscientes, as estruturas do pensamento, os postulados subjacentes ou as formas da sensibilidade) outros tantos registros na utilização de uma linguagem. Todos estes aspectos “sincrônicos” se referem à “coerência” mental da *psyche* coletiva.⁵⁴

E o pensador continua:

Por certo, a noção de uma “coerência” social – de um “complexo”, de uma “mentalidade” ou de um “específico coletivo” – tem um caráter “operatório; é um instrumento de análise, nem evidente nem claramente definido por si, porém necessário para a inteligibilidade da história.⁵⁵

Ele dialoga com a antropologia estrutural de Lévi-Strauss, e pondera que para uma ciência trabalhar com “objetos” culturais é preciso restituir à linguagem sua “verdadeira significação”; que diserne um “intercâmbio de bens e de palavras”, uma circulação social e uma *comunicação recíproca*⁵⁶ que elabora seus valores como referências comuns e que pressupõe “uma combinatória dos ‘centros de interesses’”.⁵⁷

Uma outra ordem social passa a se impor pelos poderes dos reis na Europa. Está associada a um humanismo clássico, cético no que diz respeito às ideologias, cínico no que tange ao poder e “lúcido em esquadrinhar as taras da natureza que deve mais à filosofia do que à religião”.⁵⁸ A força do Estado construirá a nova ordem em “três pontos” que, diz-nos De Certeau, passarão a organizar a escrita da sociedade: os “‘negócios’ (uma prática), os ‘Grandes’ (um poder), uma ‘ordem’ (uma razão) – cuja certeza se representa num ‘Deus mortal’, o Rei”⁵⁹.

Citando Étienne Thuau: a “razão do século XVII [...] nasce da ação coletiva das necessidades práticas da empresa estatal”⁶⁰, De Certeau comenta: essa razão de Estado reordena

interesse, a mística e a antropologia, e compreender sua alteração na história, aquilo que se mantém e o que muda com o tempo.

⁵⁴ DE CERTEAU, M. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006. p. 47, aspas e itálicos do autor.

⁵⁵ DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, p. 47.

⁵⁶ No original em francês, De Certeau usa *entre-tien* (com hífen), de tradução difícil. Na língua francesa, o termo *entretien* (sem hífen) possui vários significados, porém significa basicamente “manter reciprocamente”, isto é, “troca de cuidados, atenções, ajuda” ou ainda “troca de palavras tal como uma conversa ou entrevista. Na versão em espanhol, que aqui utilizamos, o tradutor informa que a expressão francesa equivale, literalmente, ao “*entre-tuyo*”, embora tenha anotado no corpo do texto espanhol o termo “*entre-vista*”. Aqui, decidimos anotar em português “comunicação recíproca”.

⁵⁷ DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, p. 47.

⁵⁸ BÉNICHOU, *Morales du Grand Siècle*, p. 223 apud DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 161, nota 31.

⁵⁹ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 161-162, aspas do autor.

⁶⁰ Trata-se da tese doutoral de Étienne Thuau, *Raison d’État et pensée politique à l’époque de Richelieu* (apud DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 161, nota 33).

a nação como se fosse uma “empresa capitalista e mercantilista”⁶¹. O mais intrigante é que a atuação do Estado começa a abarcar a crença porque “governar é fazer crer”⁶².

De Certeau menciona que, a partir da “racionalização política das convicções e das mentalidades”, todo intelectual da época buscou interpretar o momento histórico e tornar-se de algum modo influente.⁶³ Mersenne enxergava legitimidade numa “manutenção dos espíritos”; Campanella tinha-a em conta de uma “guerra espiritual”, ou seja, uma espécie de “combate espiritual” que mobilizava “os pregadores e os homens de letras” a se colocarem a serviço do poder. Não por acaso aumentou o número de “delitos de opinião”⁶⁴. A instrução do Príncipe torna-se de suma importância. Inclusive Blaise Pascal teria dito não haver “nada para o que desejasse mais contribuir [...] e que sacrificaria, voluntariamente, sua vida por uma coisa tão importante”.⁶⁵

1.1.3 O Estado assume o fundamento da nova ordem social

As instituições religiosas, as Igrejas, não desapareceram com o surgimento de um Estado cada vez mais autônomo e fortalecido. As fés funcionam bem. Porém, agora, há dois sistemas simbólicos, um mais forte que o outro, que se comunicam. De Certeau, em seus estudos históricos deste período, traça um caminho hermenêutico e denomina-o “nova formalidade das práticas”. Há uma marcante politização dos comportamentos. A “formalidade diferente manifesta seu *reemprego* com um outro funcionamento”, quer dizer, a estrutura da forma simbólica é exteriormente religiosa; entretanto, seu funcionamento serve a um Estado laico, forte, e com interesses próprios.⁶⁶

Na Europa continental, em particular na França, o monarca Luís XIV fez uso das instituições religiosas (neste caso da Igreja católica) para alcançar seus próprios objetivos

⁶¹ De Certeau fundamenta seu argumento no estudo erudito de Étienne Thieu mencionado na nota precedente: “A transformação que a razão de Estado opera no pensamento político está ligada à transformação da sociedade e à passagem de uma França rural a uma França mercantil e burguesa. O Estado de Richelieu, conquistador e organizador, moderno e mercantilista aparece, sob certos aspectos, como uma das primeiras formas da empresa capitalista. Seu racionalismo e sua política de intervenção a mais não poder, a busca do lucro erigida em lei, sua concepção da vida internacional como competição permanente, sua semimoral que se justifica pela preocupação com o bem comum são outros traços da empresa capitalista nascente” (THUAU *apud* DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 162, nota 33).

⁶² THUAU, *Raison d’État et pensée politique à l’époque de Richelieu*, p. 169 et seq. *apud* DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 162, nota 34.

⁶³ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 162.

⁶⁴ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 162, aspas do autor.

⁶⁵ PASCAL, *Oeuvres complètes*. Grands Écrivains de la France, t. IX, p. 369 *apud* DE CERTEAU, , *A Escrita da História*, p. 162, nota 35.

⁶⁶ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 163, itálicos do autor. No capítulo II mostraremos como o pensador utiliza as noções de *formalidade* e de *reemprego* [réemploi] na obra *A Invenção do Cotidiano*, e como ambas são fundamentais para compreendermos a análise da cultura e da ética no pensamento de De Certeau.

políticos sob a aparente visada de “restauração” da Igreja cindida. Na realidade, o rei tinha por finalidade “dar ao Estado sua tranquilidade e à autoridade seus direitos”.⁶⁷ O que há de verdadeiramente novo aqui é o funcionamento da prática, isto é, a religião é colocada para “funcionar a serviço de uma política da ordem”, o sistema cristão, fragilizado, torna-se “teatro sagrado do sistema” que o substitui; é o “trânsito das consciências cristãs para uma nova moralidade pública”.⁶⁸

Por politização dos comportamentos, De Certeau entende o “movimento” em direção a um sistema que “articula as condutas em termos de *forças*” presentes, de “*contratos sociais*” que hierarquizam as forças e de *valores* comuns pressupostos por esses contratos.⁶⁹ As modificações efetuadas na *razão prática* que revelam a ordem nova não podem ser analisadas tão só por seus conteúdos. Há ainda a roupagem religiosa, mas seu real funcionamento já não o é. Observou que, mesmo quando as condutas, por fora, se manifestem religiosas, elas já estão inscritas em outras trajetórias sociais por meio de reempregos. Seguem *critérios* segundo outras categorias, visam outros *objetivos*. Tal fenômeno De Certeau designou por *formalidade das práticas*, a saber, “práticas da linguagem, práticas profissionais, práticas crentes etc.”⁷⁰ e traça uma analogia com aquilo que Pierre Bourdieu denominou por “lógica em estado prático”.⁷¹

A obediência religiosa está cada vez mais submetida a uma maior lealdade ao rei⁷² sob a forma de uma obediência ao suposto “direito divino e humano” ou a um “direito natural”. Essa situação divide os religiosos entre “rebeldes” e “clientes” do rei.⁷³

⁶⁷ De Certeau transcreve a citação de uma fala de Luís XIV, registrada no estudo histórico de Jean Orcibal, *Louis XIV et les protestants*, p. 94 (ORCIBAL apud DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 164, nota 39).

⁶⁸ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 164.

⁶⁹ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 164, itálicos do autor.

⁷⁰ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 165, itálicos do autor.

⁷¹ De Certeau cita Pierre Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux*, p. 310 et seq, e também o trabalho de S. J. Schmidt (*Sprachliches und soziales Handeln. Überlegungen zu einer Handlungstheorie der Sprache*, em *Linguistische Berichte*, t. II, p. 64-70,) que em sociolinguística volta sua atenção à “formalidade dos atos sociais” e aos “sistemas normativos da ação” (SCHMIDT apud DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 165). Conforme diz-nos De Certeau, ambos os estudos corroboram o que ele, por sua vez, denomina de formalidade das práticas (DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 165, nota 40).

⁷² Jesuíta e historiador da espiritualidade de sua ordem religiosa nos seus inícios fundacionais, De Certeau faz uma longa nota informativa, indicando que, “mesmo entre os ‘ultramontanos’ tradicionais que [seriam na época] os jesuítas, a ‘submissão política’ se torna uma ‘verdadeira obrigação de consciência’: ela levaria vantagem sobre a obrigação religiosa porque é ‘mais antiga e mais forte’. O Padre de La Chaise escrevia em 1681 a seu superior geral, o Pe. Oliva, que as ordenações reais ‘pelo direito mais antigo, divino e humano, natural e positivo, obrigam em consciência’ e prevalecem sobre as ordens do superior geral, que obrigam apenas ‘em virtude da piedade e de votos contratados espontaneamente’ (GUITTON, *Le Père de La Chaise*, t.I, p. 91 apud DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 168 nota 47). Alguns anos mais tarde, um memorial jesuíta coletivo declarava: “Na concorrência de duas ordens opostas, dadas a um religioso francês, uma pelo Rei e outra pelo superior legítimo [...], é um pecado grave contra a religião, contra a fidelidade e contra a justiça obedecer ao [superior] geral ou ao superior local em prejuízo da ordem do Rei (BLET, *Jésuites gallicans au XVIIe siècle?*, p. 75-76 apud DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 168, nota 47).

⁷³ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 168, aspas do autor.

A educação é o campo de disputas e o local de visibilidade da mutação funcional do religioso em social. De Certeau observou que os famosos colégios da Companhia de Jesus, na Europa, em suas disciplinas de ensino, impõem “cada vez mais [...] as virtudes socioculturais e econômicas – a polidez, a postura, o porte [...] a higiene [...] o rendimento [em vista da futura utilidade social do estudante], a civilidade”, ao passo que as “virtudes cristãs” são reclassificadas conforme uma “reestruturação social das práticas”.⁷⁴ O que se nota em instituições e outras fundações religiosas é a reorientação para uma lógica preocupada com “a eficácia, a racionalização visando uma ‘ordem’ ou espírito de método”⁷⁵. De Certeau salienta que “na própria prática da oração” veem-se substituídas as “inspirações” pela “utilidade dos bons pensamentos”, as “afeições” do coração em favor das “razões” e “métodos”.⁷⁶ Por fim, a determinação conforme *funções sociais* por parte de cada Congregação religiosa, estas dedicadas à educação, aquelas a cuidar de enfermos etc., que são mais bem reconhecidas por suas “*funções sociais*” do que por funções *eclesiás*: contemplativos, ativos, pregadores etc.⁷⁷

As condutas cristãs foram afetadas por essa mutação que as empurrou para o “terreno das práticas”. A nova formalidade das práticas concede-lhes, todavia, uma espécie de “solução sociopolítica” que justifica sua subsistência na sociedade europeia iluminista.⁷⁸

⁷⁴ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 168-169, aspas do autor. Extensos e informativos são os estudos históricos feitos diretamente ou consultados por De Certeau, um trabalho de erudição, que não nos cabe aqui expor. Em síntese, eles corroboram a tese do pensador, isto é, a mudança no funcionamento das práticas, mesmo quando estas, exteriormente, apresentam manifestação religiosa. Nesse caso, apoiado na pesquisa de François de Dainville, *Naissance de l'humanisme moderne*, 1940, cap. III, 4, “De la vertu”, p. 247-275, ou, ainda no trabalho bem documentado de André Schimberg, *L'Éducation morale dans les collèges de la Compagnie de Jésus en France*, De Certeau afirma: “fica-se impressionado, lendo os manuais da época (trata-se, frequentemente, de manuais de *Civilidade*), de ver a que ponto os regulamentos e os usos sociais constituem a ossatura da educação. As virtudes cristãs parecem conformar-se ali e confirmá-los como uma razão *a mais* com relação a uma situação de fato (a ordem estabelecida), que tem valor de *lei*. Mas é que, num segundo nível, a ordem estabelecida é percebida como ordem divina, mesmo que ela deixe de sê-lo na prática social” (DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 169, nota 50, aspas e itálicos do autor).

⁷⁵ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 169, aspas do autor.

⁷⁶ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 168, aspas do autor. De Certeau citando mais estudos históricos especializados do século XVII e XVIII como o de J. Delumeau, *Le Catholicisme*, p. 104-109 e 278-280, ressalta a insinuação de “espírito de método” nas Congregações e missões religiosas, também na piedade com um intelectualismo nos tratados de oração; é o caso, por exemplo, do *Traité de l'oraison* de Nicole (ano de 1678) ou da multiplicação do termo *método* nos títulos de obras de devoção. E a análise de A. Fontana do século XVIII, *L'ensemble méthode*, em FURET, *Livre et société dans la France du XVIIIe siècle*, t. II, p. 151-228), em que é mostrada a relevância deste fato. Após a Gramática e a Medicina, é a devoção a área de publicação que, em seus títulos, mais emprega o termo *método* (DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 169, nota 51).

⁷⁷ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 169, aspas e itálicos do autor.

⁷⁸ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 170, aspas do autor.

1.1.4 Nova ética da utilidade: transposição das estruturas religiosas para os discursos filosóficos

Segundo De Certeau, o “agir se socializa” conforme os critérios dados pela ordem social vigente. Há um “deslocamento global” entre política e religião de modo que ocorre “uma dissociação entre a exigência de *dizer* o sentido e a lógica social do *fazer*”.⁷⁹ A afirmação do sentido cristão (religioso) é isolada no dizer e mostra-se cada vez mais incompatível com a nova axiomática das práticas.

Há uma privatização da fé religiosa que a faz se deslocar e ficar, mais e mais, isolada no campo privado do indivíduo. Ao dizer algo da fé começa-se um discurso cujo movimento tende para o “interior” do sujeito ou para um “fora do mundo”; multiplicam-se os espaços fechados, separados, para退iros. Surge um novo profetismo a partir dessa marginalização social da fé. Diante de uma exigência do fazer, porque “não existe fé sem obras”, toda ação religiosa (ensinar, cuidar de enfermos...) é submetida à “organização de tarefas civis e políticas”.⁸⁰ Esse “fazer” descura o gesto propriamente cristão, e pouco depois irá laicizar-se em atividades profissionais. De Certeau argumenta que as atividades de caridade laicizadas tendem a se tornar “compromissos” mais concernentes à lei que vigora do que aos princípios religiosos. O pensador enxerga nisso um dos fatores do “‘humanismo’ conciliador e mesmo da ‘frouxidão’ moral” observáveis na época.⁸¹

Ilustrativo desse fenômeno histórico é o confronto entre jansenistas e jesuítas. Na França, ambas as vertentes cristãs se fecharam no campo da moral prática⁸². Enquanto os jansenistas reforçavam práticas cultuais, preconizando um retorno às observâncias litúrgicas e sacramentais, os jesuítas se colocavam no plano das práticas civis. Os jesuítas franceses, no século XVII, mostram-se “partidários da adaptação” e dedicados a ensinar em seus colégios os princípios da civilidade, da honestidade, do dever de Estado e do amor próprio legítimo.⁸³

Ao comentar sobre o dever de Estado, De Certeau observa que na própria etimologia da palavra “estado”⁸⁴ subsiste uma tradição teológica e espiritual que indica uma constante

⁷⁹ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 170-171, itálicos do autor.

⁸⁰ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 171, aspas do autor.

⁸¹ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 171, aspas do autor.

⁸² De Certeau cita a extensa obra *La morale pratique des Jésuites*, 8 vol., 1669-1695, de vários autores, que trata da “pureza moral”, das “condutas”. E mesmo quando se discutem questões dogmáticas o acento na moralidade dos atos tornou-se chave de leitura, como é o caso por exemplo, de *La défense de la morale et la grâce...*, de 1698. (DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 173, nota 55).

⁸³ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 174, aspas do autor.

⁸⁴ De Certeau cita o verbete de René Carpentier, “Devoir d’État”, no *Dictionnaire de spiritualité*, tomo III; e o de Fernand Jetté, “État”, no mesmo dicionário, tomo IV entre outros estudos (*apud* DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 176, notas 62, 63 e 64).

“disposição de alma”, um “grau” da graça ou ainda uma das etapas do percurso místico cristão dividido em três⁸⁵ ou mais “estados”. De Certeau reforça essa concepção ao citar Loyseau, para quem o “*estado* é ‘o nome verbal do verbo ser’” e tal palavra possuiria “*funções* ‘porque sua verdadeira natureza é de ser uma qualidade permanente e inerente à pessoa’”⁸⁶.

É instalada, na história do Ocidente, “uma ética enunciada em termos de “repartições sociais e relações econômicas”⁸⁷. Procura-se ajustar o sentido, que pode ser cristão ou não, a um “lugar social”, articulando-se aspectos sociais e econômicos dentro de uma estrutura que marcará as sociedades modernas e contemporâneas. A ética doravante é entendida como organizadora do “sentido da existência em torno dos trabalhos” e assim a *tarefa* social será, por mais de duzentos anos, identificada (ora pela burguesia ora pelos liberais, ora ainda pelos socialistas) como sendo o *sentido* do homem.⁸⁸ Essa redução do “sentido da história” a trabalho só será rompida no século XX com a ampliação do tempo de lazer e a racionalização socioeconômica.⁸⁹

A *politização*, ou, como prefere dizer De Certeau, a “*folclorização*” das práticas religiosas avança cada vez mais no século XVIII.⁹⁰ Entre os dois sistemas, o religioso e o social, esse último absorve as representações religiosas para satisfazer funções sociais. Para o autor, tanto Pascal quanto Hobbes, desde o século XVII, mostraram-se os espíritos mais “lúcidos” quanto ao “uso” social e controle da “ordem” pública no que refere ao comportamento religioso.⁹¹ A santidade é um “fora de lugar” que, se não se identificasse com nenhuma instância política secular, nem mesmo com nenhuma doutrina, não teria mais um “lugar próprio no mundo”; para muitos estudiosos desse período, “não existe mais uma ética cristã propriamente dita”⁹². Segundo De Certeau, Pascal entende a “fé” como um “intermédio (o entre-dito)” entre as diversas combinações de forças: entre violência e ordem, entre preconceitos e razão; ele não busca acomodar a fé “em *algum lugar* da linguagem”, porém a distingue das formalidades da prática social.⁹³

⁸⁵ De Certeau cita Tomás de Aquino, para quem haveria, ao menos, três estados: *incipientes, proficientes, perfecti*, em *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 183, a4 (*apud* DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 177, nota 65). Ver também as notas 66; 67; 69, reforçando o argumento certaliano nesse mesmo contexto (p. 177).

⁸⁶ De Certeau cita *Maître Charles Loyseau, avocat en Parlement*, p. 4 e “*Du Droit des offices*”, liv. I, cap. 1 (LOYSEAU *apud* DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 176-177, nota 68).

⁸⁷ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 178.

⁸⁸ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 178, itálicos do autor.

⁸⁹ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 178.

⁹⁰ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 183, itálicos do autor.

⁹¹ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 184.

⁹² DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 184.

⁹³ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 184, itálicos do autor.

René d'Argenson é exemplo da nova figura de “praticante” que chamou a atenção de De Certeau. Embaixador do rei e católico fervoroso d'Argenson⁹⁴, dissociava completamente a sua fé da sua ação política. Ele admitia a autonomia da organização sociopolítica e situava a experiência espiritual no âmbito “particular” (privativo) em todos os sentidos. De Certeau o considera menos lúcido do que Pascal, que, ao menos, enxergava as contradições entre as duas posturas do crente, na fé e na coisa pública. De todo modo, essa combinação está quase naturalizada no século XVIII. A politização da moral está avançada o bastante para se evitar o clima conflitivo do Velho Regime; a “razão de Estado” administra quase “todo o domínio do voluntário”, das deliberações.⁹⁵ A consolidação de uma “nova aliança entre a razão (o *Logos*) e o *fazer* (práticas que fazem a história)” caracteriza o século XVIII, esse que foi “por excelência o século da política [...] do Estado”.⁹⁶

É notável a importância dada ao caráter de *utilidade* atribuído à religião nessa moderna sociedade política. Busca-se extrair da religião uma axiomática⁹⁷, ou seja, um conjunto de noções morais que contribuiria para o trato em sociedade. Tudo se passa como se toda manifestação razoável de religiosidade só tivesse sentido quando alcança alguma função ética social. Na mesma linha, Montesquieu apresenta aquilo que De Certeau denominou por “hermenêutica” funcional no modo de ler as religiões, ao escrever: “todas as religiões contêm princípios úteis à sociedade”⁹⁸.

Mas a transição de quadro referencial não está concluída. O processo civilizacional continua a evoluir. De Certeau, na continuidade de sua avaliação sócio-histórica constata a crescente urbanização conjugada ao comércio como instauradora de uma “moral de comerciantes”⁹⁹ e vinculada ao “desenvolvimento do capitalismo”¹⁰⁰. Para o pensador, não

⁹⁴ René Louis de Voyer de Paulmy, 2º marquês d'Argenson (1694-1757), estadista francês e escritor, foi secretário de Estado para assuntos externos do rei Luís XV. Conforme artigo de Michel de Certeau, *Politique et Mystique, René d'Argenson (1596-1651)* em *Revue d'Ascétique et de Mystique*, t. XXXIX, p. 45-92, 1963, De Certeau o considera um “místico” moderno (DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 185, nota 83).

⁹⁵ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 185, aspas do autor.

⁹⁶ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 185, aspas do autor.

⁹⁷ De Certeau cita muitos autores da época, dentre eles, filósofos, políticos, como Edward Herbert of Cherbury, em *De Veritate*, 1624, para quem a virtude seria o fundamental do culto e a terceira das cinco noções comuns de toda religião; ou Joseph Clanvil que, fazendo frente à dispersividade de crenças religiosas na História considera útil abstrair algumas regras práticas: “*Religion consist not in knowing many things, but in practising the few plain that we know*” [A religião consiste não em saber muitas coisas, mas em praticar as poucas (coisas) claras que conhecemos – a tradução é nossa] em *An Essay concerning Preaching*, p. 33 (DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 189, nota 90).

⁹⁸ MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, carta 86 apud DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 189, nota 92.

⁹⁹ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 189, aspas e itálicos do autor.

¹⁰⁰ De Certeau observa que houve publicação de “tratados de moral” que celebraram essa moral dos comerciantes. Recorre ao recurso da erudição histórica e cita trabalhos de Jean Ehrard, *L’Idée de nature en France pendant la première moitié du XVIIe siècle*, p. 382 et seq.; e os de Joseph Leclerc, *Libéralisme économique et libre pensée au XVIIIe siècle*, p. 624-645. (DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 189, nota 93).

devemos dissociar a urbanização e o comércio do processo que garante o discurso moral comercial que acompanha a ascensão da burguesia.¹⁰¹

O que se impõe nesse período evolutivo da história humana “é o reino do útil”.¹⁰² De Certeau cita Hegel, para quem a verdade da *Aufklärung* seria caracterizada pela utilidade (*Nützlichkeit*)¹⁰³: “como tudo é útil ao homem, o homem é igualmente útil ao homem e seu destino é igualmente fazer de si mesmo um membro do grupo útil à comunidade, e universalmente servicial... Ele utiliza os outros e é utilizado”¹⁰⁴. Nesse contexto de utilidade das coisas, de todas as coisas, a religião é julgada, em suas crenças e práticas religiosas, segundo os efeitos que elas produzem “nos povos”¹⁰⁵, isto é, seu *efeito* social, prejudicial ou benéfico, que servirá de critério para triar as “superstições” de uma fé útil.¹⁰⁶

É impensável, a partir desse contexto de laicização da cultura religiosa, tomar a fé por si mesma. Diz-nos De Certeau parecer inviável pensar a “fé tautológica”, cujos signos indiquem a verdade do que designam, porque a “verdade não é mais dada nos signos”; sua razão de ser (verdade) é encontrada no outro, isto é, “fora de si”. A fé não é considerada por si mesma e em seus símbolos com significados próprios, mas em virtude daquilo com que ela pode favorecer à sociabilidade.¹⁰⁷

O pensador observa que a ética não se apoia mais em seus objetos porque estes passam a significar para a razão um exterior de sua verdade. A ética toma por fundamento os seus próprios postulados, De Certeau assim considera o *conatus* para Spinoza, e o *imperativo categórico* para Kant. As filosofias desse período (séculos XVII e XVIII) procuram articular a “racionalidade das práticas com um princípio do agir”, ou seja, um *querer fazer* ou um *dever fazer* que fornece ordem na “construção da razão”.¹⁰⁸ O que ele pretende mostrar é que seja qual for o postulado da filosofia ética, nesse contexto, sua “elucidação (*Aufklärung*) envolverá uma dupla referência: “à cultura que ‘se faz’ (a das Luzes) e à situação que é um ‘feito’ (ainda religioso)”.¹⁰⁹ Essa experiência faz nascer a nova filosofia do homem ao mesmo tempo em que opera uma reinterpretação que coloca a religião no passado. No lugar da religião coloca-se o trabalho da economia, da política e da ciência. O afastamento dos *conteúdos* religiosos transpõe

¹⁰¹ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 189-190.

¹⁰² DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 190, itálico do autor.

¹⁰³ Utilidade, em nossa tradução.

¹⁰⁴ De Certeau cita diretamente Hegel: “L'utilité comme concept fundamental de l'*Aufklärung*” (HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, p. 112-114 apud DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 190, nota 95).

¹⁰⁵ MORELLY, *Code de la Nature* apud DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 190, nota 96.

¹⁰⁶ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 190, itálico do autor.

¹⁰⁷ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 191-192.

¹⁰⁸ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 192, itálico do autor.

¹⁰⁹ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 192, aspas do autor.

a formalidade religiosa em conformidade com o “regime” filosófico, algo como uma “religião civil” como escreveu Rousseau¹¹⁰.

Toda transição apresenta movimentos de idas e vindas em seus processos, e De Certeau igualmente está atento ao refluxo do sagrado no secular, na cultura e nas ciências. Segundo o pensador, se é certo que as ideias de “política” da “consciência” e as do “progresso” permearam a linguagem religiosa e passaram a ser “*objeto*” das ciências religiosas¹¹¹, também é verdade que o “sujeito” da ciência ainda se organiza sob influxo das formalidades da herança religiosa cristã.¹¹² Em síntese, o pensador reconhece uma “transposição das estruturas religiosas para os discursos filosóficos” e políticos seculares, mas também um refluxo histórico da religião no interior da política e da ciência modernas.¹¹³

A nova ética passa por três etapas importantes, cada qual marcada por uma referência específica: “o político, a consciência, o progresso”.¹¹⁴ Por homologia, o pensador as compara aos momentos históricos do cristianismo, o que permitiria operar uma “arqueologia”:

Seja uma eclesiologia [aludindo à dimensão do político nessa nova ética], seja uma espiritualidade ou um pietismo [a consciência, lugar privilegiado da ética], seja um messianismo [a ideia de progresso da ética visando um futuro sempre próspero e melhor do que o passado] do povo eleito por Deus para uma missão universal.¹¹⁵

É pertinente acompanharmos o raciocínio de De Certeau quanto a essa formalidade cristã atuando na nova ética secular. Ele não está isolado no trabalho de comparação e estabelecimento de analogias entre os dois sistemas de referência simbólicos¹¹⁶. Esforça-se por revelar as analogias entre ética e política, de um lado, e traços culturais herdados de uma eclesiologia católica. Segundo De Certeau, durante o século XVIII, ocorreu um grande esforço para operar a transição da cristandade a uma Europa moderna¹¹⁷ com a criação de Estados nações. O que vigora nesse momento é uma “ética política” que toma para si o papel outrora

¹¹⁰ ROUSSEAU, *Contrato Social*, IV, 8 apud DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 192.

¹¹¹ De Certeau vale-se do trabalho de Georges Gusdorf – *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, p. 143-239 e *L'évènement des sciences religieuses* (DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 193, nota 98).

¹¹² Michel de Certeau corrobora sua afirmação com os trabalhos dos filósofos Alexandre Koyré, Georges Canguilhem e Alexandre Kojève, para os quais há patente influência do pensamento cristão na gênese da ciência moderna, ao que Kojève por exemplo, denomina “A origem cristã da ciência moderna”, em *Mélanges Alexandre Koyré*, t. II, p. 295-306 (cf. DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 193, nota 99).

¹¹³ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 193, ver nota precedente.

¹¹⁴ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 194.

¹¹⁵ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 194.

¹¹⁶ De Certeau tinha conhecimento das analogias estabelecidas por Koyré, Kojève e Canguilhem, cada um a seu modo, entre obras de ciência moderna (século XVII) com a herança intelectual cristã, ver nota 113.

¹¹⁷ Corroborando o trabalho de Alphonse DUPRONT, *Europe et Chretienté dans la seconde moitié du XVIIe siècle*, curso dado na Sorbonne (cf. DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 194, nota 100).

exercido pela Igreja, o de ser sacramento de salvação. Doravante, será o Estado que assumirá a “mediação social de salvação comum – o sacramento do absoluto”¹¹⁸. O Estado opera ainda a hierarquização das ordens sociais, realiza “liturgias de seu poder” e “distribui as graças e racionaliza os interesses” de cada membro da sociedade.¹¹⁹

O dever da razão de Estado é administrar o bem comum e o desenvolvimento social, para isto intervém nas orientações cristãs e suas prescrições morais. De Certeau oferece um exemplo prático: Morelly¹²⁰ e Diderot¹²¹, dentre outros, consideram que a sexualidade tem por finalidade a “produção” e não o amor, o “aumento demográfico”, não o afeto; isto estava associado à concepção de economistas oitocentistas que pressupunham que quanto mais pessoas mais força de trabalho e, assim, mais riqueza para a nação.¹²²

A ética política procura desenvolver a racionalização das práticas. De Certeau ressaltará que Leibniz chegou a destacar, em 1709, a necessidade de um missionário singular para os estados europeus: “necessitaríamos missionários da razão na Europa”¹²³. Contudo, essa missão das Luzes deveria trabalhar articulando “leis” científicas com “energias” colocadas a serviço (sempre se repete) de uma “utilidade pública”.¹²⁴

A etapa da consciência ou conscientização da nova ética tem origem, segundo De Certeau, no liberalismo econômico e num crescente “individualismo burguês”.¹²⁵ Isto foi tornado possível pelo movimento da Reforma protestante, que circunscreveu um lugar no qual a palavra-discurso não poderia se inserir e teria deixado vazio.¹²⁶ Se outrora havia mais fortemente a experiência do cristianismo eclesiológico, agora acontece a experiência dos

¹¹⁸ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 194.

¹¹⁹ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 194.

¹²⁰ De Certeau leu de Morelly, *Code de la nature* (1755), p. 310-313, a respeito das “Leis conjugais que prevenirão todo deboche” (cf. DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 194, nota 101).

¹²¹ De Certeau analisou nos textos de Diderot, dos anos 1772-1773, no seu *Supplément*, em particular o “Entretien de l'aumonier et d'Orou”, e ainda *Voyage autor du monde* de Bougainville (1771), nos quais “ordena as relações sexuais em função de um ‘crescimento de fortuna’ e de ‘força para a nação’. O objetivo é claro e declarado: “trata-se de ‘produzir’ belas crianças e de fazê-lo o mais possível... a serviço da ‘utilidade pública’” (cf. DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 194, nota 102). De fato, pode impressionar o leitor constatar o recorrente emprego dos termos serviço e utilidade, já longamente salientado por De Certeau.

¹²² DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 194-195.

¹²³ Citação de memória da frase de Leibniz (LEIBNIZ apud DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 195).

¹²⁴ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 195.

¹²⁵ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 195, aspas do autor.

¹²⁶ De Certeau argumenta que se trata da “não discursividade da palavra salvadora, uma ‘teologia de cruz’ no seio da Reforma. O pensador se afasta da tese de Marx Weber, para quem teria ocorrido uma “coalescência do capitalismo moderno e do transcendentalismo protestante nos séculos XVII e XVIII” (DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 195, nota 103). De Certeau, ao contrário, tende a concordar com as novas pesquisas que indicam inconsistências na tese weberiana; remete-nos a uma série de trabalhos, dos quais, aqui, fazemos menção apenas dos de P. BESNARD, *Protestantisme et capitalisme. La controverse postwébérienne* (cf. DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 195, nota 103).

“cristãos sem Igreja”¹²⁷, que rejeitam mediações da linguagem (magistério eclesial) e o corpo da hierarquia eclesiástica. Próxima dessa ética, existe uma tradição espiritual surgida dentre as diversas ramificações da reforma: a dos Quakers, com sua “luz interior (*The light within*)”¹²⁸, a verdade de Deus que se comunica diretamente ao “coração” de John Wesley, os movimentos de reavivamento, a manifestação mística da Europa do Leste com Swedenborg e outros. De Certeau afirma que Kant será a testemunha da consciência moral à qual remete o conhecimento científico.¹²⁹

Emerge a dimensão da subjetividade na consciência moral moderna, acontecimento novo no âmbito social articulado pela linguagem filosófica. De Certeau insistirá, em suas pesquisas históricas, na constatação da subjetivação da fé religiosa. A subjetividade permanece um “irredutível” e uma “condição de possibilidade” na relação com a nova legalidade política e mesmo científica.¹³⁰ O pensador cita Rousseau, para quem o “princípio imediato da consciência independente da própria razão [é um] instinto moral”¹³¹ que também poderia ser chamado “instinto divino” e refletido como um “instinto natural”.¹³²

Rousseau faz da prática¹³³ e não mais da crença o percurso feito pelo “amor próprio” para realizar-se na felicidade. Para isto, basta fazer uma “introspecção” que indicaria a “bondade natural” do ser humano em seu interior e a socialização como fonte de corrupção, visto que “o mal é exterior e é a paixão do exterior”¹³⁴. De Certeau identificará em Rousseau certa influência da espiritualidade da época fundada numa teologia que discutia a graça e a natureza. Rousseau diminui a “falta originária” acenando para a possibilidade de o ser humano “se transformar” e edificar a própria felicidade. Para De Certeau, haveria alguma semelhança entre alguns movimentos espirituais do mesmo período (séculos XVII e XVIII) que buscavam as origens santas e certos místicos modernos que lançavam projetos de restauração das origens cristãs por meio de novas instituições religiosas. Mas há uma diferença importante, De Certeau emprega uma citação de Pompignan, que resumiria com justiça a posição de Rousseau:

¹²⁷ Cristãos sem Igreja, termo utilizado por Leszek Kolakowski em *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII siècle* (apud DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 195, nota 104).

¹²⁸ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 195, aspas do autor.

¹²⁹ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 195-196.

¹³⁰ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 196.

¹³¹ Análise de uma carta de Rousseau feita por De Certeau, *Lettre à M. d'Offreville*, 4 octobre 1761, em *Correspondence générale*, t. IV, p. 223-224 (cf. DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 196, nota 105).

¹³² DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 196.

¹³³ De Certeau observa que Rousseau, ao escrever ao Monsenhor Beaumont, reiterava: “Eu penso que o essencial da religião consiste na prática; que não é necessário, apenas, ser homem de bem, misericordioso, humano, caridoso, mas que quem quer que o seja acredeite ser o bastante para estar salvo” (ROUSSEAU apud DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 196, nota 106).

¹³⁴ De Certeau confirma sua tese no trabalho de Jean Starobinski, *J. J. Rousseau. La transparence et l'obstacle* (cf. DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 196, nota 108).

“raciocina sobre a virtude como os filósofos pagãos que não acreditavam que se devesse pedi-la a Deus”¹³⁵.

De Certeau afirma que a “metamorfose do cristianismo em ética” e, mais largamente, em “cultura” está marcada pela ideia de *progresso* e tem seu ponto mais alto no século XVIII.¹³⁶ O que acontece é a mudança no modo de interpretar a “razão como a história de um progresso”, ou seja, a tendência de considerar os fenômenos sócio-históricos como pertencentes a um movimento de desenvolvimento.¹³⁷ Os costumes não são interpretados apenas como um fato, mas enquanto “um instrumento” que possibilita aprimoramentos. A sociedade tende a buscar “se aperfeiçoar” continuamente, a modificar aquilo que está dado, a reconstruir-se. Conforme De Certeau, do “costume’ se passa à *Educação*”, elabora-se um novo “mito” (a educação) que teria o poder¹³⁸ civilizatório de aperfeiçoar o ser humano, eliminando a ignorância e fortalecendo as virtudes sociais pela “difusão das Luzes”.¹³⁹ Tal processo concede valor moral a toda ação humana que vise um “progresso”.¹⁴⁰

O “messianismo, evangelismo, cruzada”, estruturas cristãs, seriam reconhecíveis no projeto do Iluminismo que pregava as luzes enquanto “missão civilizadora” com a finalidade “de ser e fazer a verdade da história”. Hegel será a figura exemplar desse espírito, uma espécie de teólogo do futuro do espírito.¹⁴¹ Porém, há uma inversão nesse “messianismo” iluminista porque não é a divina Providência que operaria a conversão do humano, mas sim o próprio homem é missão e toma em suas mãos a tarefa de fazer a história.¹⁴²

Esse processo de “des-cristianização” desvela em sua *formalidade* (funcionamento interno) a *prática cristã* desorbitada do *logos* que a confirmava.¹⁴³ Ela é elucidação (*Aufklärung*). E trairia o cristianismo em dois sentidos: abandona-o (não se compromete com o dado revelado nem com o compromisso do Evangelho) e o revela (de modo distorcido) ao projetar um futuro de progresso em termos puramente laicos. Essa “ética do progresso” assumirá a forma de uma “teologia da história”.¹⁴⁴

¹³⁵ De Certeau recorreu ao artigo de R. Dérathé, *Jean-Jacques Rousseau et le christianisme*, na *Revue de Méthaphysique et de Morale*, t. LIII, p. 379-414, onde se encontra a referida citação de Pompignan, p. 414 (POMPIGNAN apud DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p.196-197, nota 109).

¹³⁶ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 197, itálico do autor.

¹³⁷ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 197.

¹³⁸ De Certeau corrobora sua reflexão com o texto de J. Ehrard, *Naissance d'un mythe: l'Education* (cf. DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 197, nota 110).

¹³⁹ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 197, aspas e itálico do autor.

¹⁴⁰ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 197.

¹⁴¹ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 197.

¹⁴² DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 198.

¹⁴³ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 198.

¹⁴⁴ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 198.

De Certeau é contundente ao apresentar sua interpretação dos efeitos históricos da descristianização das práticas cristãs transformadas em práticas sociais que visavam a utilidade e a ordem sociais. As práticas cristãs desligadas do *Logos* (da Palavra revelada que a instruía) foram transformadas em práticas rationalizadas que serviam à organização social num desenvolvimento indefinido, resultando numa ética do progresso.¹⁴⁵ Uma nova concepção laica da história emergiu quando a *intelligentsia* europeia promoveu esse processo cultural de esclarecimento (*Aufklärung*) substituindo a simbólica religiosa por outra laicizada e que valorava a democratização dos poderes. Segundo De Certeau, foi Feuerbach quem descreveu com maior precisão o que ocorreu: “Na prática, o homem [leigo] substituiu o cristão [religioso]”.¹⁴⁶

Em resumo, De Certeau, em sua interpretação da mudança de quadro referencial, ressalta o surgimento da *alteridade*¹⁴⁷ na aurora da modernidade, o que não havia antes na homogeneidade social da Idade Média. Chama atenção para as *clivagens*¹⁴⁸ sociais nas quais a dissensão de pensamento está radicada numa fragmentação da ideia de razão antes tida como unitária. É o Estado que assume como soberano responsável a manutenção da coesão social regulamentada num novo ordenamento social não pautado no singular do sagrado, mas no plural do laico.

1.2 A autoridade e sua crise na sociedade contemporânea

A profunda mudança no quadro de referências no mundo ocidental acarretou transformações importantes no modo de conceber a figura de autoridade. Se na sociedade imersa na simbólica religiosa a autoridade era projetada no próprio Deus, cuja divina vontade era interpretada por seus ministros reunidos na categoria eclesial (e social) do clero, agora com a modernidade a autoridade será emancipada da esfera religiosa para ser exercida de maneira laica na figura de governantes do Estado.

¹⁴⁵ Cf. DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 198.

¹⁴⁶ Parafraseando Feuerbach, De Certeau comentará que “entre a religião e a ‘filosofia radicalmente nova’ existe uma *substituição*”, ou seja, “homologia de estruturas e inversão de sentido: ‘A incredulidade substituiu a fé, a razão, a Bíblia, a política, a religião e a Igreja; a terra substituiu o céu, o trabalho, a prece, a miséria material, o inferno’” (FEUERBACH *apud* DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 199, nota 111). Para Feuerbach, era preciso que o ser humano tornasse a ser *religioso* de maneira subversiva, ou seja, que a *política* se tornasse a religião. “Daí o Estado”, e “é a crença no homem como Deus do homem que dá conta, subjetivamente, da origem do Estado... o Estado é o Deus dos homens [...]” E conclui Feuerbach de maneira consistente com sua filosofia ateísta: “nos conscientizamos daquilo que fez o princípio e o laço inconscientes do Estado: o ateísmo prático”. (FEUERBACH, *Manifestes philosophiques apud* DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 199, nota 111).

¹⁴⁷ Cf. DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 154, o itálico é nosso.

¹⁴⁸ Cf. DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 159, itálico do autor.

A sociedade contemporânea é filha da primeira modernidade e ainda vivencia a transição do quadro referencial. Na realidade, estamos em outra etapa dessa mesma evolução, na qual a unicidade da figura de autoridade cedeu lugar a uma complexa hierarquia e redistribuição de poderes e funções sociais.¹⁴⁹ Os indivíduos assumem mais e mais a condição de atores sociais, exigindo seus direitos e lugar de fala. A autoridade deixou de ser vista como absoluta e passou a ser questionada por seus abusos.

A autoridade é instância fundamental na organização de uma sociedade. Em seu funcionamento social, uma comunidade de pessoas tem na figura da autoridade a referência que lhe serve de guia. É igualmente instância de poder que confirma os critérios de bem e de justiça socialmente partilhados, firmando uma ordem, para que indivíduos e instituições atuem segundo esses critérios.¹⁵⁰

De Certeau confirma que as sociedades contemporâneas têm sofrido abalos significativos quanto à instituição da autoridade. Uma crise se instalou e continuam a eclodir revoluções que questionam os fundamentos da autoridade.¹⁵¹ Acompanharemos as análises certalianas da sociedade contemporânea, para em seguida apresentar a concepção do autor sobre a autoridade e os motivos de sua crise. É uma “enfermidade” social que afeta a “confiança”, esse sentimento e condição indispensáveis para o funcionamento das organizações sociais, das representações da política ou outros setores.¹⁵²

No olhar analítico do pensador, essa crise é sintoma de um problema de base, a saber, uma falta de credibilidade. Os indivíduos expressam desconfiança nas figuras de autoridades para os representar em seus interesses e necessidades. Há igualmente um “descrédito que atinge nossos ‘quadros de referências’ oficiais” e aponta para uma mudança daquilo que é considerado “crível” na sociedade atual.¹⁵³

Para De Certeau, o problema central da sociedade atual é a crise de crença. Não se crê, isto é, não se credita confiança na figura da autoridade. Isso porque uma autoridade “não implica somente princípios” (ordem, respeito pela pessoa humana etc.) e sim “princípios reconhecidos”.¹⁵⁴ A autoridade não é apenas um “poder *de fato*”, tal poder só existe se é *recebido*, portanto exige um *acordo* tácito ou explícito que pressupõe, no grupo, referências comuns que apoiem a promulgação de leis e direitos, possibilite a combinação de organismos

¹⁴⁹ Cf. DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 23, em que comenta que “no sentido mais amplo do termo, as autoridades exprimem uma realidade de difícil determinação”.

¹⁵⁰ Cf. DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 27; 31; 33.

¹⁵¹ Cf. DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 25-27.

¹⁵² Cf. DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 24; 27.

¹⁵³ DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 24, aspas do autor.

¹⁵⁴ DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, p. 94, itálico do autor.

ou funções sociais, e por fim, ao colocar regras, “funda[r] o respeito que se deve a cada um”.¹⁵⁵ De Certeau questiona-se se essa enfermidade [a descrença] nasceu do progresso ou simplesmente é fenômeno de crescimento.¹⁵⁶

Ao observar a cultura e a situação política da segunda metade do século XX, tem-se a impressão que está ocorrendo um desmoronamento dos valores que sustentavam a sociedade. Segundo De Certeau, isto ocorre porque os valores estão firmados num sistema que está ruindo: “as tradições são contestadas, os patriotismos desmitificados, as regras e ritos destruídos e os ‘antigos’ desacreditados”¹⁵⁷. Na raiz desse “mal” encontra-se o “descrédito das autoridades vivenciado” por todos e isso afeta a globalidade da sociedade. Os dogmas, os saberes, a filosofias perdem força de credibilidade e se desvanecem, tornam-se “sombras sem corpos que nem a mão, nem o espírito podem capturar”.¹⁵⁸

O pensador reconhece que “é indispensável uma ordem” que respeite alguns “valores” fundamentais como honestidade porque isto é necessário ao funcionamento das instituições.¹⁵⁹ Contudo, a verdade é que “falta convicção”, e o que é mais grave, nota-se que os indivíduos dão crédito àquilo que pode trazer benefícios imediatos para si. Trocou-se o verdadeiro (e o ético) pelo *utilitário*.¹⁶⁰ Defender um valor, seja qual for, tendo em vista a sobrevivência de uma instituição justificada apenas por sua rentabilidade ou simples conveniência, é uma “estranha inversão”.¹⁶¹ Conforme De Certeau, mesmo os indivíduos e grupos autodenominados “conservadores”, que dizem defender valores, só o fazem em razão de receber benefícios, o que na prática significa que eles mesmos desvalorizam o valor proclamado e assim desmentem a suposta defesa de valores.¹⁶²

De Certeau faz opção pela lucidez compreendida como a capacidade de examinar as situações reais, sem escamotear o fenômeno difuso da crise da credibilidade. Não é suficiente descrever tal fenômeno, antes é preciso constatá-lo. As instituições sofrem mais saídas de seus membros do que é capaz de promover a permanência estável deles. Coexistem dois tipos sociais, o cidadão nostálgico que repete o discurso do passado sem atualizar as razões daquilo que acredita, e o cidadão que migra de uma instituição a outra com certa frequência por considerar que elas não mais se sustentam por longo prazo. Esse segundo grupo aumenta mais

¹⁵⁵ DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, p. 94, itálico do autor.

¹⁵⁶ DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, p. 94.

¹⁵⁷ DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 26.

¹⁵⁸ DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 26.

¹⁵⁹ DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 27.

¹⁶⁰ DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 27, itálico do autor.

¹⁶¹ DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 27.

¹⁶² DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 27.

e mais. Para De Certeau, o que se passa com a maioria dos contemporâneos, indivíduos e instituições, não é que falte autoridade – isso não falta, ocupam-se os postos de maneira burocrática – porém falta confiança na autoridade e instituições.¹⁶³

Estamos diante de uma “situação paradoxal” atípica e perigosa, reconhece De Certeau, porque não obstante a agitação política por melhorias, não se encontra uma linguagem que expresse de maneira adequada a realidade.¹⁶⁴ Há uma dissociação entre a linguagem social que sustenta o lugar das autoridades na sociedade e a renúncia de não poucos em dar crédito a isso. Essa divisão lacera o tecido social configurando um estado violento que provoca mais violência. Multiplicam-se os cidadãos incapazes de sustentar aquilo que dá credibilidade aos poderes e instituições da sociedade e igualmente aumenta o número de exilados emaranhados na trama dos protestos e rejeições. Os partidos contrários desenvolvem-se e, não raro, “fecham-se mutuamente em posições extremas”.¹⁶⁵

A condição daqueles que optam por emigrar não é menos problemática, seja pela inércia seja pelo abandono do trabalho da reforma. A “psicologia do emigrado” permite justificar sua fuga em um utopismo (impossibilitando a avaliação dos problemas) ou acentuar a lógica da ruptura que não seriam menos enfermas socialmente¹⁶⁶. De Certeau pondera que o fato de a civilização estar em mudança e o fundamento que sustenta não seja claro não deveria implicar necessariamente:

o distanciamento do homem em relação a si próprio ou o desaparecimento das referências fundamentais que organizam a consciência coletiva e a vida pessoal, mas sim uma falta de coordenação entre essas referências e o funcionamento das “autoridades” socioculturais. Estas se tornam absurdas na medida em que não mais correspondem à geografia real do sentido.¹⁶⁷

¹⁶³ De Certeau emprega o termo como metáfora, para ilustrar o que quer dizer, utilizando-se da narrativa do profeta Ezequiel (capítulos 10-11) no Antigo Testamento. O pensador argumenta que o profeta hebreu, habilidoso em construir uma “língua imaginativa”, ofereceu-nos certa “visão” que nos dias correntes bem pode tomar outro significado. É a seguinte: o profeta vivia num tempo, em que os judeus foram submetidos a deportações forçadas pelo Império da Babilônia. Aqueles aos quais foi permitido permanecer em Jerusalém acreditavam ter-se tornado parte da elite por ficar dentro dos “muros sagrados”. Pois bem, o profeta, em visão, vislumbrou um carro com quatro querubins da Glória de Iahweh elevar-se acima do Templo de Jerusalém e abandonar a cidade. O Espírito desertou da cidade de Jerusalém. Aqueles judeus, orgulhosos por haver permanecido na cidade, “‘sustentavam’ apenas pedras” e aparatos do Templo físico numa ilusória ideia de possuir o espírito. Para Ezequiel, “o invisível solo de seu povo havia deixado essa terra e tomado o caminho dos exilados” (cf. DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 29-30, nota 2).

¹⁶⁴ DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 30.

¹⁶⁵ DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 30.

¹⁶⁶ DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 31.

¹⁶⁷ DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 31.

Há um mal-estar na sociedade moderna. As crises que afligem cada sociedade em particular remetem à crise em seus respectivos quadros de referência, os quais, por si mesmos, não se podem justificar porque funcionam como fossem postulados, se definem afirmando-se. Três séculos de progresso e promessa de vida melhor, com o desenvolvimento da nova ciência, foram colocados em dúvida com os eventos terríveis do século XX, guerras e genocídios perpetrados empregando as mais avançadas tecnologias que a ciência construiu.¹⁶⁸

As sociedades contemporâneas converteram-se em “*sistemas de empresas*” em que o programa econômico dominante é o capitalismo em sua versão financeira.¹⁶⁹ Estamos todos imersos em uma evolução global que, diz-nos De Certeau, acarreta uma mudança radical na experiência coletiva, que concretizou em grande medida a passagem de um modo de organização religiosa, sobretudo judaico-cristã, no Ocidente, para uma “sociedade tecnocrática que combina a competência e o êxito”¹⁷⁰. A sociedade da tecnocracia radicaliza o isolamento das convicções no âmbito privado, dissocia imperativos éticos e convenções sociais quando necessários para maximizar lucros e bens materiais. A relação humana é considerada um “fator”, ou seja, um elemento “de integração” necessário ao desenvolvimento (leia-se: desenvolvimento material). As nações transformam-se em uma “coordenação de empresas, administrada por técnicos” que substituem políticos e organizam sistemas de produção seguindo programações.¹⁷¹

De Certeau continua sua leitura da atual realidade social, claramente realista:

Assim, estaria encerrado o tempo das “finalidades” que os patriotas, os socialistas ou os científicos se davam em forma de utopias mobilizadoras e ambições humanas comuns. O “fim da história”, o “sentido do homem” e todos os reinos onde sobreviviam as cruzadas de antigamente, enquanto programas coletivos, seriam relegados aos sótãos do passado ou ordenados pelo lado do folclore.¹⁷²

A constatação de Michel de Certeau é realista, quase pessimista, mas ainda aqui estamos num movimento de exame de realidade, tal qual a realidade se apresenta em suas contradições e flutuantes mutações. Soma-se a crise das autoridades que “é [um problema] real, não exclusivo” de um único setor da sociedade.¹⁷³ Não se trata de um problema só de Igrejas, nem

¹⁶⁸ Cf. DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, p. 93.

¹⁶⁹ Cf. DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, p. 94, itálico do autor.

¹⁷⁰ DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, p. 97.

¹⁷¹ De Certeau dialoga aqui, e comenta em notas informativas, com as ciências sociais, nesse caso, com a sociologia de Alain Touraine, em *La Société post-industrielle. Naissance d'une Société* (apud DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, p. 98, nota 8).

¹⁷² DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, p. 98.

¹⁷³ DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, p. 99.

apenas de algumas organizações, mas de todas as instituições. Também não podemos nos ater a uma única interpretação, porque os diversos problemas têm causas diversificadas. Nem há de se esperar uma solução definitiva advinda de um único indivíduo pensante, nem mesmo um único grupo de interesses na solução do problema que é global.

Vivemos imersos numa sociedade tecnocrática, que se tornou muito complexa em seu funcionamento social, político e econômico. Ao mesmo tempo, há nessa sociedade hipermoderna o crescimento de um imaginário, do fantástico e de dogmatismos em diferentes estratos sociais. O pensador considera que em tempos de “formalização administrativa tem como outra face... [a proliferação de] eros-ficção [...] e dos mais além ‘diferentes’”¹⁷⁴. É nesse “zoológico do imaginário” que igualmente se insere a religião com o fenômeno de reavivamentos carismáticos entre alguns setores das igrejas cristãs e de novos movimentos religiosos.¹⁷⁵

Como outros historiadores, De Certeau verifica que, paralelamente ao processo de industrialização avançado que instaura a “sociedade industrial de massa”, se desenvolve um novo gênero literário: o diário íntimo. O “intimismo” e a industrialização desenvolvem-se quase por correlação.¹⁷⁶ A partir da grande empresa “capitalista” que se tornaram as nações, hoje um fenômeno virtualmente global, suscita-se uma espécie de “ética individualista” que possui ligação frouxa com “valores” abstratos e dilui princípios gerais como o bom, o verdadeiro e o bem.¹⁷⁷ Mesmo a verdade do Deus das religiões tende a perder espessura histórica porque as instituições religiosas tendem a oferecer mais um verniz ou uma “pátina de moralismo (filantrópico ou personalista)” do que um mergulho no tesouro de sua tradição espiritual.¹⁷⁸

O “sentido do vivido”, que para De Certeau significa tudo quanto concerne às “razões de viver”, foi exilado dos discursos científicos e da programação materialista da sociedade tecnocrática¹⁷⁹. Há uma erosão do sentido na modernidade. Foi banido para as “profundidades da subjetividade”, colocando-o, assim, na conta do indivíduo. Tal fenômeno está inserido em uma tradição “liberal” que fixou, antecipadamente, a busca do significado ou do sentido como um refúgio no particular de cada indivíduo. As poucas expressões desse hábito de vida encontram-se na poesia e no “folclore”, enquanto conjunto de tradições vivas de um povo, porque já não têm lugar no texto da tecnociência e nas organizações de “utilidade social”.¹⁸⁰

¹⁷⁴ DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, p. 99.

¹⁷⁵ DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, p. 99.

¹⁷⁶ De Certeau refere à obra de Alain Girard, *Le journal intime*, consultando particularmente as páginas XI-XVII, a significação social do novo gênero literário na literatura (DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, p. 100, nota 9).

¹⁷⁷ DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, p. 101.

¹⁷⁸ DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, p. 101.

¹⁷⁹ DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, p. 103.

¹⁸⁰ DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, p. 103.

De Certeau desenvolve uma leitura das diversas manifestações da subjetividade e das religiosidades inseridas dentro do novo sistema referencial das tecnocracias. Esse novo sistema caracteriza-se pelo pragmatismo econômico e a eficiência nas relações de trabalho que mitigam, não raro, as expressões mais teológicas do religioso e até mesmo dos indivíduos, quando se permitem serem transformados em “objetos de consumo, de espetáculo e de interesse”; situações às quais De Certeau não deseja que sejamos arrastados.¹⁸¹

1.3 Conclusão do capítulo 1

Ainda vivemos numa era em transição. As sociedades contemporâneas interconectadas pela economia capitalista financeira e pelas novas redes de comunicação são herdeiras da radical mudança de quadro referencial ocorrida na primeira modernidade nos séculos XVI e XVII. Até o final de Idade Média, o mundo ocidental (o mundo conhecido) era preponderantemente religioso (cristandade) em sua referência simbólica, sendo a existência individual e a organização da vida social determinadas por um critério transcendente, Deus. Pessoas e instituições recebiam a cura¹⁸² da Igreja, enquanto instituição religiosa dominante. Há pouco mais de trezentos anos vivemos imersos em novo universo simbólico, laicizado, dominado por uma razão tecnocrática. Não que não sobrevivam, em nosso século XXI, as religiões e mitos. Sobrevivem, mas subsistem sob certa subserviência ao sistema materialista que se nos impõe para atender à utilidade social. Os símbolos e ritos religiosos são cada vez mais relegados ao foro íntimo dos indivíduos. Ao ser vivido no privado, o culto perde incidência política na cena pública. As religiões que há três séculos perderam a hegemonia social não mais ditam as regras do *com-viver*. Muitas não escapam da lógica do comércio, e não por acaso se fala de produtos e serviços oferecidos pelo mercado religioso¹⁸³.

¹⁸¹ DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, p. 103-104.

¹⁸² Do latim *cura*: “cuidado, administração” e *cura personalis*: “cuidar de toda a pessoa”.

¹⁸³ De Certeau, enquanto sacerdote jesuíta e especialista em mística, lamenta a comercialização da religião no mundo contemporâneo, porém como intelectual cumpre o dever de reconhecer o fenômeno tão atual da mercantilização da fé religiosa. Não obstante isto, reconhece nos indivíduos um desejo inapagável pelo Eterno. Sua postura crítica, quanto à manipulação utilitária do sagrado na sociedade atual e a perda de força da religião ou do cristianismo para modelar a sociedade, não é pessimista e sim realista, sem deixar de reconhecer igualmente a capacidade inventiva dos crentes no mundo contemporâneo. Como qualquer outra realidade as crenças e instituições religiosas “não escapam da evolução global” e para continuar presente no mundo “o cristianismo se converteu para nossas sociedades em provedor de um vocabulário, de um tesouro de símbolos, de signos e de práticas reutilizadas em outras partes” (cf. DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, p. 305).

De Certeau, ao operar uma *Geistesgeschichte* ou História do espírito, constatou a crise: a mudança de quadro de referência simbólica¹⁸⁴ que alterou “toda a civilização ocidental, renovando seus horizontes mentais, seus critérios intelectuais e sua ordem social”¹⁸⁵. Esse novo *ethos* moderno ainda se encontra em transição. Não se sabe ao certo seu futuro. De todo modo, já o presente exige discernimento constante. O problema está em selecionar os critérios para discernir a vida prática.

As inesperadas revoltas locais com seus efeitos difusos que se ampliam e ultrapassam fronteiras nacionais, como maio de 1968, na França, a Primavera Árabe, ao final de 2010 e início de 2011 – protestos e ondas revolucionárias nos países árabes e no norte da África –, o Movimento dos Indignados – protestos na Espanha – em 2011, poderiam ser enquadrados no que De Certeau nomeou por revolução simbólica. As sociedades estão cada vez mais complexas com conflitos de religião que acabam por relativizar convicções, um pluralismo de igrejas e movimentos religiosos que fazem desmoronar a homogeneidade das certezas religiosas, uma diversidade de orientações e tendências políticas que instalam certa instabilidade de referências, e eventuais “epidemias atestam e acentuam o desmantelamento das estruturas políticas”.¹⁸⁶

Diante desse cenário de mudanças relevantes, De Certeau, sem pessimismo nem fatalismo social, ocupou-se em pesquisar os indivíduos como atores inseridos no cotidiano e capazes de ações inventivas o bastante para criar um espaço próprio de vida. Descreveu um *ethos* contemporâneo de práticas que abre uma nova perspectiva ética.

¹⁸⁴ Poderíamos também designar por mudança de paradigma, virada antropocêntrica, lar mental, mudança civilizacional etc.

¹⁸⁵ DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, p. 51-52.

¹⁸⁶ Cf. DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, p. 52. O autor escreveu este texto em 1966 para descrever as mudanças no horizonte mental e na ordem social que afetavam as relações entre “Culturas e espiritualidades” (título do artigo) nas sociedades contemporâneas. Neste ano de 2020, a pandemia do novo coronavírus SARS-CoV-2 tem desvelado de novo a fragilidade da condição humana, e aqui mais particularmente cabe ressaltar a crise de autoridade analisada por De Certeau, ou seja, a imprudência política de alguns governantes quanto ao cuidado com seu povo: na Suécia, nos EUA, no nosso Brasil, em que alguns políticos insistiram dedicar maior atenção à economia do que à vida humana.

2 A INVENÇÃO DO COTIDIANO: DAS PRÁTICAS COTIDIANAS A UMA ÉTICA

Este capítulo tem por objetivo expor a estrutura do pensamento de Michel de Certeau no que se refere às noções fundamentais para a compreensão da Ética da tenacidade. Procuramos privilegiar a interpretação antropológica e a dimensão ética da obra certaliana, conquanto não deixemos de mostrar o modo próprio de pensar do autor atravessando fronteiras entre disciplinas. A ética permeia todo o pensamento de De Certeau e a sua concepção de conhecimento. Sua finalidade é compreender como o homem ordinário organiza sua vida e seu modo de proceder – práticas cotidianas – com uma certa lógica e sentido. Trata-se de um estilo de vida, que determina o seu conviver e os valores que norteiam sua existência. É o que De Certeau denomina ética da tenacidade. O termo pode ser entendido sob dois aspectos. Por um lado, refere-se basicamente a um determinado modo de proceder do homem ordinário identificado e descrito pelo pensador como invenção da própria existência em reação às injunções do sistema dominante na sociedade. Por outro lado, significa a reflexão sobre tal modo de proceder baseada na filosofia e nas ciências humanas, que explicita os seus fundamentos e o justifica em termos gerais como verdadeiro sentido e realização da existência.

Verificamos, no primeiro capítulo, que a história, tanto a ciência quanto a vida feita história, é categoria fundamental para compreender o ser humano e suas práticas. Importou tratar de história, nesta dissertação, para compreendermos a interpretação da passagem da Idade Média à Idade Moderna e as transformações sociais resultantes do advento da modernidade. De Certeau localiza nesta transição histórica a radical mudança do quadro referencial que incide diretamente na ética. Uma crise se instalou: novas referências e valores forjaram a modernidade. Entendida como amplo movimento de saída da cosmovisão teocêntrica para a antropocêntrica, a modernidade marcou profundamente o *ethos* do tempo presente. Para o pensador, ainda estamos imersos em uma nova etapa dessa mudança civilizacional.

Segundo De Certeau, a contemporaneidade é herdeira direta da modernidade e isto traz consequências para a cultura e para o pensar a ética. A partir do Iluminismo, os filósofos e outros intelectuais pretendiam entregar à humanidade os benefícios de um progresso sempre crescente. Mas tal como uma moeda, mesmo dourada, há a outra face que indica a quem ou a que se deve pagar tributos. Esse outro lado representa o alto preço a ser pago pelo luxo dessa modernidade ilustrada: a ideia redutora de razão instrumental, a tecnicização das ciências, a vida administrada e burocratizada. Mas o mundo continua a evoluir... No tempo presente, experimentam-se novas formas de comunicação e interatividade humanas. A rede virtual tornou-se nova realidade e lugar de interação social. Há muitas promessas de felicidade no

mundo contemporâneo. Entretanto, persiste um difuso mal-estar que desafia pensadores, políticos e toda pessoa a encontrar resposta para os problemas atuais. A crise da ética é um deles. De Certeau reconhece essa inquietação dos homens do tempo presente, mas, por índole, ele tende a ser otimista moderado, visualizando possibilidades de o ser humano criar condições dignas e inventivas de vida. Ao pesquisar o universo do cotidiano e as culturas, ele teve a pretensão de fundar uma ciência do singular. De fato, não conseguiu. Porém, neste processo de busca, fincou os alicerces de uma ética. Uma ética que emerge da cotidianidade.

2.1 A tentativa de uma ciência do singular

Como se viu, De Certeau tinha a ambição de, por meio dos estudos do cotidiano, empregando teoria e métodos próprios, fundar uma nova ciência: a *ciência prática do singular* ou a ciência do cotidiano. O seu relato da aventura da pesquisa tem o tom de um testemunho pessoal:

O que quero realmente trabalhar é *uma ciência do singular*, isto é, uma ciência dos relacionamentos que vinculam as atividades cotidianas às circunstâncias particulares. É somente através da rede *local* de trabalho e lazer que podemos compreender como, no âmbito das limitações socioeconômicas, essas buscas infalivelmente estabelecem táticas relacionais (uma luta pela vida), criações artísticas (uma estética), iniciativas autônomas (uma ética). A lógica sutil que governa essas atividades “comuns” aparece apenas nos detalhes.¹

A *ciência do singular* é um *metaxu*², um tipo de *entremeio*, misto de ciência e ficção, capaz de, por um lado, ler os diversos elementos culturais e descrever seu funcionamento interno, e, por outro lado, indicar a diversidade inesgotável de suas combinatórias. Segundo De Certeau, desde inícios do século XX a literatura expressava-se sobre o homem ordinário³.

¹ DE CERTEAU, M. Preface to the English Translation, p. IX. In: DE CERTEAU, M. *The Practice of Everyday Life*. Los Angeles; London: University of California Press Berkeley, 1984. “For what I really wish to work out is a science of singularity; that is to say, a science of the relationship that links everyday pursuits to particular circumstances. And only in the local network of labor and recreation can one grasp how, within a grid of socio-economic constraints, these pursuits unfailingly establish relational tactics (a struggle for life), artistic creations (an aesthetic), and autonomous initiatives (an ethic). The characteristically subtle logic of these ‘ordinary’ activities comes to light only in the details”. A tradução é nossa, aspas do autor e itálico nosso.

² Do grego μεταξύ (*metaxu*) é um termo presente na filosofia de Platão, por exemplo em *A República* 478d, para designar alguma coisa ou uma função que está no *meio* ou intermediário. De Certeau a utiliza neste sentido, ou seja, na região do “entremeio” ou “do intervalo” (cf. DE CERTEAU, *História e Psicanálise*, p. 179).

³ De Certeau cita literatos como Robert Musil, autor de *O homem sem qualidades*, cuja citação abre o primeiro capítulo da obra certaliana: “Talvez seja precisamente o pequeno-burguês a pressentir a autora de um novo heroísmo, enorme e coletivo, a exemplo das formigas” (MUSIL apud DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 57). Outros autores do universo literário aludidos por De Certeau incluem Witold Gombrowicz; Samuel Beckett e outros.

Chamam, ainda mais, sua atenção, e lhe servem para repensar as práticas do cotidiano, os textos que se debruçam a estudar a linguagem ordinária, a cultura de massa e temas ligados à vida cotidiana. Tais são os escritos de filósofos como Wittgenstein e Austin, da antropologia de Lévi-Strauss, e da Psicanálise de Freud e de Lacan.⁴

Esta *ciência do singular* capaz de apreender a pluriformidade e a pluridimensionalidade das práticas, captando sua lógica intrínseca de funcionamento, consiste em uma espécie de misto de ciência e ficção. O termo *ficção* requer aqui a rigorosa precisão dada por De Certeau. Em síntese, expomos aqui seus quatro *funcionamentos*, a saber:

Primeiro: *ficção e história*. Trata-se da ficção como *fábulas*, como criadora de lendas e mitos que levam a derivas inúteis. Entre história e histórias, a historiografia ocidental se debate rejeitando a ficção. É um termo perigoso, do qual uma ciência credenciada pelo rigor e erudição procura se afastar. O historiador, com o aparato da crítica textual, documentos etc., firma descrições das quais outros pesquisadores (historiadores, antropólogos) separariam o erro ou errôneo. A operação em negativo emprega o processo de “falsificação” (Popper), como se fosse possível produzir uma verdade identificando os erros. Eis a ficção rejeitada pelo pensamento científico moderno como o *errôneo*.⁵

Segundo: *ficção e realidade*. Procedimentos de análise e interpretação determinam o que são erros próprios da ficção. Há aqui uma ilegitimidade lógica em considerar, por exames e comparações de textos, documentos, se o discurso técnico (científico) estaria habilitado a falar em nome do real. O pressuposto (falso) aqui diz: “o que não seja falso deve ser real” – uma vez comprovado o erro, o discurso forçosamente nos levaria a deduzir como real o que é contrário a isto. Tensão entre os discursos técnicos (reais) e os discursos *ficcionais* (irreais). Eis a ficção como o *irreal*.⁶

Terceiro: *ficção e ciência*. Ocorre uma reviravolta lógica: a *ficção* entra no campo da ciência. A ficção científica instaura uma ordem, o progresso, e abre espaço para fazer e transformar história. No lugar dos discursos metafísicos ou teológicos que decifram os seres e o sentido de tudo, a modernidade pela ciência oferece a ficção como uma epifania do que pode tornar-se o real de uma realidade futura. Há, entretanto, aqueles que suspeitam dessa via por

⁴ DE CERTEAU, M; GIARD, L. Uma Ciência Prática do Singular, p. 341. In: DE CERTEAU, M; GIARD, L; MAYOL, P. *A Invenção do Cotidiano: morar, cozinhar.* v.2. 12.ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 335-342.

⁵ DE CERTEAU, M. *História e Psicanálise: entre ciência e ficção*, 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 45-46, aspas e itálicos do autor.

⁶ DE CERTEAU, *História e Psicanálise*, p. 47, aspas e itálicos do autor.

romper com os fatos reais e quebrar o vínculo entre palavras e coisas, pressuposto da linguagem como representação. Eis a *ficção* como aquilo que “*prevê e organiza*”.⁷

Quarto: *ficção e o “limpo”*. A ficção é criticada por ser um discurso plurívoco. Falta-lhe “limpeza” e propriedade científica. A ficção trabalha com estratos de sentidos, diz algo para significar outra coisa. A ciência, em tese, apresentaria maior “limpeza” de linguagem com sentenças declarativas unívocas, limitando-se a expressar o que está afirmando. A ficção é metafórica, ao configurar-se em uma linguagem que, mais e mais, extrai “efeitos de sentido que não podem ser circunscritos nem controlados”. A ficção fere a regra de cientificidade ao não fixar um significado único, é condenada por sua “deriva semântica”.⁸

Para De Certeau, a ficção em suas diferentes modalidades – míticas, literárias, metafóricas, e, também, científicas – é “um discurso que dá forma ao real”, sem nenhum compromisso de o representar ou ser por ele credenciado. Para o pensador, a *ficção* permanece essencial nos intercâmbios com as ciências, por exemplo, a História ou a Psicanálise. Estas disciplinas, diz-nos o autor, podem ser consideradas “como uma *mistura* entre ciência e ficção”.⁹ É o caso também da *ciência singular do cotidiano*.

O pensador intuiu existir uma lógica implícita, regendo as práticas cotidianas, e que seria possível compreender a variabilidade dessa lógica por meio de uma nova ciência que ele designou por ciência prática do singular. As práticas cotidianas são deliberadas e não despropositadas: operam com uma finalidade. Essa ciência daria enfoque à cultura ordinária e à lógica intrínseca dos comportamentos de praticantes analisando a *oralidade*, ou seja, o falar enquanto forma fundamental de relação com os outros.¹⁰ Esse narrar refere-se não tanto aos objetos em si utilizados, como às operações de uso, às maneiras como se faz uso deles (operatividade), que implicam uma função estética, polemológica e ética tenaz¹¹. Com a ciência do singular, De Certeau quis elucidar o *ordinário*,¹² dedicando uma atenção especial a essa dimensão essencial da vida cotidiana até então apreciada apenas pela literatura (Musil, Beckett) e certas filosofias (Wittgenstein, Austin) que procuraram compreender: a gente comum e a linguagem ordinária.

⁷ DE CERTEAU, *História e Psicanálise*, p. 46-47, aspas e itálicos do autor.

⁸ DE CERTEAU, *História e Psicanálise*, p. 47-48, aspas e itálicos do autor.

⁹ DE CERTEAU, *História e Psicanálise*, p. 48.

¹⁰ DE CERTEAU; GIARD, *Uma Ciência Prática do Singular*, p. 336.

¹¹ DE CERTEAU; GIARD, *Uma Ciência Prática do Singular*, p. 339-340.

¹² DE CERTEAU; GIARD, *Uma Ciência Prática do Singular*, p. 341-342.

Esse projeto de ciência exige uma “virada do olhar”¹³ para captar a existência expressa na cultura ordinária de uma lógica própria das práticas cotidianas em suas microrresistências, suas invenções infinitesimais. Ao autor não interessam só as representações políticas oficiais, às quais de propósito ele resiste por não abarcarem toda a rica expressão do cotidiano e dos homens ordinários. Os estudos de De Certeau procuram analisar, sem esgotar (algo impossível), as “funções de socialidade humana” manifestadas nas tradições orais, na criatividade prática e nos atos da vida corrente, os quais formam e conformam o espaço social e o viver-com. Para ele, a cultura é um conjunto de *operações* e não a posse de “produtos” dito culturais, nem de “informação” refinada. Conforme Siapkas, a cultura na concepção certaliana é “constituída pelas práticas dos agentes [...] tudo pode ser considerado como práticas [...] estruturas, ideologias e discursos [a soma] de práticas”.¹⁴

Entendemos que De Certeau conseguiu criar sua própria teoria das práticas e abstrair até certo ponto a lógica das operações no cotidiano; contudo não logrou êxito em constituir a *ciência prática do singular*, conforme almejava. O próprio pensador reconheceu:

Nossas categorias de saber ainda são muitos rústicas e nossos modelos de análise por demais elaborados para permitir-nos imaginar a incrível abundância inventiva das práticas cotidianas. É lastimável constatá-lo: quanto nos falta ainda compreender dos inúmeros artifícios dos “obscuros heróis” do efêmero, andarilhos da cidade, moradores dos bairros, leitores e sonhadores, pessoas obscuras das cozinhas. Como tudo isto é admirável!¹⁵

2.1.1 O cotidiano inventado

A definição de cotidiano oferecida no segundo volume de *A Invenção do Cotidiano*, traz o caráter rotineiro dos acontecimentos e, ao mesmo tempo, o sentimento de estranha familiaridade de uma realidade que permanece quase sempre a meio-caminho de todos nós:

O cotidiano é aquilo que nos é dado cada dia (ou que nos cabe em partilha), nos pressiona dia após dia, nos opõe, pois existe uma opressão do presente. Todo dia, pela manhã, aquilo que assumimos, ao despertar, é o peso da vida, a dificuldade de viver, ou de viver nesta ou noutra condição, com esta fadiga, com este desejo. O cotidiano é aquilo que nos prende intimamente, a partir do interior. É uma história a meio-caminho de nós mesmos, quase em retirada, às vezes velada. Não se deve esquecer este “mundo memória” [Péguy]. É um

¹³ GIARD, *Momentos e Lugares*, p. 21. In: DE CERTEAU, M.; GIARD, L.; MAYOL, P. *A Invenção do Cotidiano: morar, cozinhar*. v.2. 12.ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 17-29.

¹⁴ SIAPKAS, J. Ontología del Otro: Reflexiones sobre la filosofía de Michel de Certeau. *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, n.17, p. 48-59, 2015/1. p. 49.

¹⁵ DE CERTEAU; GIARD, *Uma Ciência Prática do Singular*, p. 342..

mundo que amamos profundamente, memória do corpo, dos gestos da infância, dos prazeres. Talvez não seja inútil sublinhar a importância do domínio desta história “irracional”, ou desta “não história” [Dupront]. O que interessa ao historiador do cotidiano é o Invisível.¹⁶

De Certeau, contudo, ressalva: “não tão invisível assim”, considerando ser essas práticas cotidianas que fazem interligações, tecendo relações de uma cotidianidade e fornecem matéria-prima para a construção da realidade, na qual os viventes se engajam e fazem história. É por meio da prática da *narratividade*, diz o autor, que os indivíduos e mesmo grupos buscam nomear, interpretar e *narrar* as práticas concretas e fazer emergir o *seu* cotidiano. O estudo de De Certeau esforça-se tanto por teorizar quanto por observar (e narrativizar), reconhecendo o sentido de atos, a princípio banais, do dia a dia como o morar e o cozinhar. Em *A Invenção do Cotidiano* 2¹⁷, na primeira parte da obra, é privilegiada a habitação em um bairro operário francês, com sua estrutura e tramas sociais de moradores em “atividades ritmadas por espaços e relações”; na segunda parte, mergulhamos no universo doméstico da cozinha. Entrevistas são feitas junto a mulheres comuns, profissionais, esposas, donas de casa, que testemunham as táticas usadas na sutil *arte de fazer* culinária para nutrir a família.¹⁸

A dimensão humanizante das práticas mais corriqueiras, para além do atendimento das necessidades diárias, não escapa à sensibilidade de De Certeau. Os praticantes no cotidiano são pessoas que exercem suas atividades sabendo o que fazem e porque o fazem. Eles são agentes. Segundo este modo de olhar para o cotidiano, o sentido das artes de fazer, em última instância, associa-se a uma “arte de viver”.¹⁹

É na esfera do cotidiano que os homens ordinários resistem contra a cultura dominante com aspirações totalizadoras. Conforme verificamos no primeiro capítulo pela análise histórica de De Certeau, ocorreu uma importante transição do quadro de referências do período Medieval

¹⁶ DE CERTEAU, Anais do Cotidiano, p. 31. In: DE CERTEAU, M; GIARD, L.; MAYOL, P. *A Invenção do Cotidiano: morar, cozinhar*. v.2. 12.ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 31-33. Aqui o autor faz referência à Paul Leuilliot (1897-1987), historiador francês ligado a escola do *Annales*, no Prefácio em Guy Thuillier, *Pour une histoire du quotidien au XIXe siècle em Nivernais*, p. XI-XII (*apud* DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: morar, cozinhar*, p. 347, nota 1).

¹⁷ O primeiro volume de *A Invenção do Cotidiano* é de autoria exclusiva de Michel de Certeau. O segundo volume é escrito, majoritariamente, por seus dois assistentes de pesquisa: Pierre Mayol (Morar) redator da primeira parte da obra, e por Luce Giard (Cozinhar), da segunda arte, ambos assinam como coautores do volume 2. Entretanto, a segunda edição revista foi acrescida por dois artigos de De Certeau. Diz-nos Giard que “por isso o seu nome [o de De Certeau] aparece também como coautor no segundo volume, em nova edição”. Para detalhes da história da pesquisa (1974-1977) financiada pelo DGRST sob o incentivo de Augustin Girard, à época responsável pelo Serviço de Estudos e Pesquisas no Ministério da Cultura, na França, ver introdução de Luce Giard, “Introito Michel de Certeau – Momentos e Lugares”, p. 17-29, em *A Invenção do Cotidiano 2: morar e cozinhar* (DE CERTEAU; GIARD e MAYOL, *A Invenção do Cotidiano: morar, cozinhar*).

¹⁸ DE CERTEAU, *Anais do Cotidiano*, p. 32.

¹⁹ DE CERTEAU, *Anais do Cotidiano*, p. 33.

(religioso-simbólico) para a Idade Moderna (modernidade-iluminismo) nos séculos XVI e XVII, resultando na emancipação da conduta social e política em relação ao religioso. O autor constatará os efeitos dessas transformações ainda na sociedade contemporânea no século XX. Um dos resultados gerais da pesquisa de De Certeau foi constatar que a cultura, ou melhor, *as culturas* são sistemas plurais na sua constituição e os processos de reconhecimento de sua legitimidade são irreversíveis. Buscou compreender as diferenças: é o caso de *cultura ordinária*; *cultura de massa* e *cultura popular*. Não são equivalentes e apresentam problemáticas diferentes.

A cultura de massa “tende para a homogeneização, lei de produção e difusão em grande escala”, muito embora oculte essa tendência básica com “variações superficiais” que sustentam a “*ficação* de ‘novos produtos’”. Temos aqui o fenômeno da massificação cultural.²⁰ E a cultura popular consiste essencialmente em *artes de fazer* isto ou aquilo, ou seja, em fazer *usos* combinatórios; essas práticas implicam “uma *ratio* ‘popular’ que é uma maneira de pensar *investida* numa maneira de agir” como também um modo de fazer combinação de objetos inseparável de uma arte de os usar.²¹

A cultura ordinária “oculta uma diversidade fundamental de situações, interesses e contextos” de maneira que aparenta certa repetição na sua expressão exterior devido a utilizar os mesmos objetos e signos disponíveis na cultura dominante. Porém, é pelo uso diversificado dos objetos pelos homens ordinários que gera a pluralização da cultura ordinária.²² Para o pensador, a *pluralização* que acontece nas culturas ordinária e popular se deve aos usos combinatórios dos múltiplos objetos e ideias circulantes na sociedade.

2.1.2 Diálogo crítico com Foucault e Bourdieu

Michel de Certeau estabeleceu um diálogo a muitas vozes com filósofos, historiadores, antropólogos, linguistas, semióticos, psicanalistas e com as pessoas comuns. Foi intelectual da escuta. Considera o que o outro tem de importante a lhe dizer. Em *A Invenção do Cotidiano*, firmou um diálogo crítico com dois pensadores franceses: o filósofo Foucault e o sociólogo Bourdieu. Analisou suas proposições para em seguida marcar sua diferença com a própria contribuição original. A obra de Foucault com a qual De Certeau dialoga foi *Vigiar e Punir*, em que o filósofo revela a estrutura panóptica de vigilância sobre os indivíduos em instituições

²⁰ DE CERTEAU; GIARD, *Uma Ciência Prática do Singular*, p. 341.

²¹ DE CERTEAU, M. *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*. v.1. 22.ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 41.

²² DE CERTEAU; GIARD, *Uma Ciência Prática do Singular*, p. 341.

carcerárias, médicas e escolares. E estuda a obra de Bourdieu, *Esboço de uma Teoria da Prática*, em que o sociólogo abstrai das práticas uma noção de *habitus* por meio de uma etnologia do povo Cabilia. Sublinhamos que aqui tão somente nos ocupamos da leitura feita por De Certeau desses autores a fim de evidenciar o próprio da teoria certaliana. Não pretendemos fazer uma exegese em si dos textos desses pensadores.

Para De Certeau, Foucault desenvolve sua pesquisa entre duas forças: os suplícios impostos aos condenados pelo Antigo Regime Francês e a ideologia do Iluminismo que pretendia aboli-los, revolucionando os métodos de penalização próprios da Justiça. Foucault considera que, embora o ideário das Luzes tenha trazido alguma razoabilidade nos processos educativos ou mesmo judiciários, ao evoluir da história as técnicas disciplinadoras cada vez mais refinadas ganham espaço e suplantam o aparelho judiciário iluminista. Com a pretensão de tratar todo desvio malsão em estudantes, militares, operários, criminosos ou doentes, as instituições aplicam procedimentos disciplinares que, aperfeiçoados, ampliam sua capacidade de vigiar e, se preciso, fazer o “tratamento” de pessoas e grupos sem ter de se justificar. A eficácia da vigilância e do disciplinamento para manter uma ordem seria a ideologia implícita. Universaliza-se uma forma de *pena* que é a prisão. Instala-se em todo espaço um esquema penitenciário, um aparato panóptico, como forma de controle penal.²³

Foucault distingue dois sistemas heterogêneos: o da ideologia iluminista que teria tendência mais emancipatória, até humanizante, e o da disciplina e controle vigilante que cerceia a liberdade das pessoas. Segundo De Certeau, ele conseguiu identificar a eficácia, embora cruel, das tecnologias de uma política do corpo que concorre e suplanta, infelizmente, o corpo de doutrinas iluministas que propugnavam a justiça e a razoabilidade. Foucault foi exímio em esquadriñhar os procedimentos vigilantes a ponto de empregar diversos termos para nomeá-los: dispositivos, instrumentos, mecanismos, maquinarias, técnicas... tudo aquilo que compõe, no conjunto, uma “microfísica do poder”.²⁴

Toda essa aparelhagem panóptica de vigilância e controle operando *procedimentos*, verificando *condições de funcionamento*, garantindo as *regras gerais* constituiria uma espécie de “camada social de práticas sem discurso”.²⁵ Segundo De Certeau, nesse ponto Foucault detectou um “desvio” do *gesto que organizou o espaço do discurso*, que criou as instituições de controle e tratamento (hospitais, escolas etc.) para um outro *gesto* que amplificou os procedimentos de observação e as disciplinas, agora *no discurso*, que assumiram a forma (foram

²³ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 106.

²⁴ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 105-106, aspas do autor.

²⁵ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 106-107, itálicos do autor.

transformados) de *ciências humanas*. Do *gesto, não discursivo*, dos dispositivos disciplinares panópticos passou-se ao *gesto discursivo* disciplinador da científicidade contemporânea.²⁶ É o caso típico da história da loucura, que aliás *não existiria* em épocas históricas precedentes, segundo Foucault, agora identificada (rotulada) para ser *tratada* (tipificada, isolada da sociedade, controlada enfim) pela medicina psiquiátrica de modo desumano nos antigos manicômios.

Segundo De Certeau, a teoria elaborada por Foucault empreende uma *arqueologia das ciências humanas*, como explicitada na obra *As palavras e as coisas*, e que teria a pretensão de revelar a “matriz comum [de uma] tecnologia do poder” presente no direito penal (para castigar o homem) assim como também nas ciências humanas (saberes sobre o homem).²⁷ O sistema panóptico em Foucault é compreendido como uma série de dispositivos de vigilância que instrumentalizam a sociedade disciplinar. Mas De Certeau não concorda totalmente com tal afirmação porque considera “impossível, em todo caso, reduzir os funcionamentos de uma sociedade a um tipo dominante de procedimentos”.²⁸ De Certeau cita os trabalhos de Moscovici²⁹ que mostraram outras formas de organização social e usos de aparelhos estatais em sociedades e contextos diferentes, ou ainda os de Legendre³⁰ sobre o aparelho jurídico no período medieval. Para De Certeau, a sociedade é sempre maior e mais complexa em suas estruturas e funcionamentos. Ela também é composta de outras práticas exorbitadas, ou seja, práticas desvinculadas de normas comuns e desviantes dos ditames de instituições de poder. E não só, há ainda “outras práticas sem número... [consideradas] ‘menores’ sempre, no entanto, presentes” mesmo que não organizem discursos. O autor é categórico em afirmar haver uma espécie de “reserva de procedimentos” não totalmente assimilados na teoria foucaultiana, estes são as *práticas* de usos com poder de organizar espaços e linguagens.³¹

De Certeau, embora reconheça a existência de um sistema de segurança e vigilância social, parece desconfiar da eficácia total desta tecnologia observadora (panóptica) e disciplinar descrita por Foucault. Ele argumenta que o filósofo explica parcialmente esse sistema panóptico, mas não foi capaz de detectar os furos e infiltrações neste mesmo sistema. Não há sistemas de observação e segurança completamente herméticos e totalmente eficazes. Sempre

²⁶ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 107, itálicos do autor.

²⁷ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 107.

²⁸ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 108.

²⁹ De Certeau faz referência a Serge MOSCOVICI, que pesquisou a organização urbana, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, e Pierre Legendre, *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique* (cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 298, nota 5).

³⁰ De Certeau refere-se à obra de Pierre LEGENDRE, *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique* (cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 298, nota 6).

³¹ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 108, aspas do autor.

há, diz-nos De Certeau, muitas práticas subterrâneas e independentes entre si que atuam no meio social; assim o dispositivo panóptico perde seu poder, ao ser exorbitado pelas práticas disseminadas à sua revelia. A hipótese certaliana propõe que o sistema panóptico “esteja sendo, ele mesmo, ‘vampirizado’ por outros procedimentos”.³²

A crítica de De Certeau ao sistema panóptico tal como descrito por Foucault sublinha, além dos limites da eficácia no controle social, a possibilidade da tomada de consciência desses sistemas e a resistência que contra eles é possível operar. E mais, para De Certeau o discurso da obra *Vigiar e punir*, ao analisar práticas das quais ele mesmo depende para se firmar, não supera a dicotomia entre ideologias e procedimentos feita por Foucault. Os *efeitos de poder*, segundo De Certeau, “obedecem a *funcionamentos lógicos* próprios e podem produzir uma *alteração fundamental* nas instituições de ordem e de saber”.³³ Cabendo ainda questionar o que é feito de *outros procedimentos* infinitesimais, não “privilegiados” pela história”, e que continuam atuando na sociedade. Os discursos disciplinares indicados por Foucault circunscrevem “um lugar próprio”, porém as *práticas cotidianas* atuam na lógica das táticas e golpeiam nos pontos cegos de um pretenso sistema panóptico que tudo observaria.³⁴

A originalidade do pensamento de De Certeau encontra-se, não em negar toda e qualquer forma de vigilância (em algumas instâncias e dentro de diferentes limites esse sistema atua), mas sim em trazer para análise as múltiplas e minúsculas ações que subvertem o próprio sistema para criar espaços e organizar outras relações sociais. O poder de agência dos homens ordinários não se rende a um fatalismo de governança que cercearia os indivíduos a ponto de imobilizá-los. A realidade acena para outra perspectiva³⁵.

Da confrontação com Pierre Bourdieu, De Certeau procura abstrair as estratégias adotadas pelo sociólogo francês nos seus estudos etnológicos a respeito dos habitantes da Cabília³⁶, em suas tradições matrimoniais e nas característica de sua cultura. Bourdieu, ao buscar compreender as práticas cabilinas, elaborou uma teoria da prática. Conforme De

³² DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 109, aspas do autor. A hipótese de De Certeau é factível, veja-se o caso de Edward Snowden (ex-agente da CIA) que *hackeou* um dos maiores sistemas panópticos da atualidade e abriu os procedimentos ao mundo para o debate público.

³³ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 110, itálico do autor.

³⁴ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 110, aspas e itálico do autor.

³⁵ O próprio Foucault posteriormente irá reorientar seus trabalhos noutra perspectiva. A obra analisada por De Certeau, *Vigiar e Punir* está inserida na chamada fase *genealógica* do pensamento de Foucault, ainda muito pessimista com relação à liberdade das pessoas dentro de uma sociedade de poder. Porém, na terceira e última fase de seu pensamento denominada ética ou estética da existência, o filósofo buscará descrever como as *técnicas de si* (cuidado de si) podem ser combinadas com as técnicas de poder para constituir sujeitos, como a transformação do sujeito ético pode influir na mudança das políticas e nos saberes.

³⁶ Cabília é uma região formada por montanhas situada no norte da Argélia, país que esteve sob domínio da França até julho de 1962. Os seus habitantes, os berberes, foram estudados por Pierre Bourdieu, em seus esquemas matrimoniais, a dominação masculina, a tradição e a língua.

Certeau, embora sendo “os mais belos textos”³⁷ escritos por Bourdieu, a sua proposta teórica para as práticas já traria “uma posição da prática na teoria”.³⁸

Bourdieu, em seus estudos a respeito dos costumes cabilinos, procurou interpretar suas estratégias matrimoniais e encontrou algo “objetivável” que afirmou servir de fundamento para explicar as relações entre as estruturas sociais e os comportamentos dos indivíduos.³⁹ Esta espécie de elo de ligação (e elucidação) entre sociedade e indivíduo constitui um dos principais conceitos da teoria de Bourdieu: o *habitus*.⁴⁰

Ao pesquisar os esquemas de casamentos cabilinos e também os costumes dos bearnezes⁴¹, Bourdieu abstrai por *analogia* a lógica que norteia os procedimentos mais diversos dentro da cultura desses respectivos povos. O sociólogo observou *estratégias* e *combinações* das regras sociais étnicas com o agir em conformidade ou com diversos ajustamentos necessários. Contudo, para De Certeau, Bourdieu cometaria como que abusos metodológicos e epistemológicos para firmar a sua teoria, por exemplo, ao definir “estruturas objetivas” a partir das regularidades que recebe das estatísticas” ou quando define “situação” ou “conjuntura objetiva” como um ““estado particular” de uma dessas estruturas [objetivas]”.⁴²

De Certeau considera que os termos tal como colocados por Bourdieu suscitam críticas justificáveis devido a algumas impropriedades epistemológicas do sociólogo, a saber:

Dos três dados considerados – as estruturas, as situações e as práticas – somente os dois últimos (que se correspondem) são *observados*, enquanto os primeiros são *concluídos* a partir de estatísticas e são *modelos construídos*. [Haveria ainda outro problema]... seria necessário levar em conta um duplo preliminar epistemológico, que consiste em interrogar-se: a) sobre a “objetividade” suposta dessas “estruturas”, objetividade sustentada pela convicção de que o real em pessoa se diz no discurso do sociólogo; b) sobre os limites das práticas ou das situações observadas, e sobretudo de suas representações estatísticas com relação às globalidades que os “modelos estruturais” pretendem explicar. Mas esses preliminares são esquecidos, em nome de uma urgência da teoria.⁴³

³⁷ De Certeau refere-se à obra de Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique* [Esboço de uma Teoria da Prática – precedido de três estudos de Etnologia Cabil]. De Certeau aponta algumas críticas feitas ao sociólogo francês, por exemplo, sobre o “caráter ‘ideológico’ das posições de Bourdieu” (Raymond Boudon); outras críticas feitas por marxistas; e sobre uma suposta “totalização sociológica” em Bourdieu e de uma “fé sociológica” (J.-M. Geng), crítica esta à qual Bourdieu apressou-se em dar resposta (cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer. Volume 1*, p. 298, nota 8).

³⁸ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 111.

³⁹ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 111, aspas do autor.

⁴⁰ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 111-112, itálico do autor.

⁴¹ Habitantes da Província de Beárno, na região montanhosa dos Pirenéus, no sudoeste da França, os franceses-bearnezes possuem uma língua própria, o bearnês.

⁴² DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 117-118, aspas do autor.

⁴³ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 118, aspas e itálicos do autor.

Dado o modo como Bourdieu coloca o problema, surge para ele um desequilíbrio entre as práticas e as estruturas, que é preciso explicar e equacionar. Bourdieu se interessa pela *gênese* das práticas, o seu modo de geração e não, como Foucault, por aquilo que elas produzem. Saber o que produz as práticas levou Bourdieu a elaborar uma teoria que apresenta duas das noções fundamentais de sua sociologia: a aquisição e o *habitus*. De Certeau comenta que a “*aquisição* é a mediação procurada entre as estruturas que a organizam e as ‘disposições’ que ela produz”.⁴⁴ E a *gênese* requer a interiorização das estruturas pelo processo de *aquisição* e um processo de exteriorização do adquirido (*habitus*) em práticas.⁴⁵ De Certeau ainda esclarece que:

Deste modo se introduz uma dimensão temporal: as práticas (exprimindo o adquirido) respondem adequadamente às situações (manifestando a estrutura) se, e somente se, durante a fase da interiorização-exteriorização, a estrutura ficou estável; em caso contrário, as práticas ficam desniveladas, correspondendo ainda ao que era a estrutura no momento de sua interiorização pelo *habitus*.⁴⁶

Interiorizam-se as estruturas por meio da aquisição (aprendizagem ou incorporação) e a exteriorização do adquirido (aprendido ou incorporado) é o *habitus* na forma de práticas. As estruturas, para Bourdieu, são passíveis de mudanças e igualmente meios de mobilidade social, porém o *habitus* não muda. O *habitus* seria aqui, segundo interpreta De Certeau, aquilo que “não goza de movimento próprio [...] lugar de inscrição das estruturas, o mármore onde se grava a sua história”.⁴⁷ O *habitus*, nesse caso, poderia espelhar alguns sinônimos conhecidos tais como “*hexis*, *ethos*, *modus operandi*, ‘senso comum’, ‘natureza segunda’ etc., definições⁴⁸ e justificações que se multiplicam”.⁴⁹

Aquilo que De Certeau observa de mais relevante na teorização de Bourdieu, segundo sua interpretação, é o “movimento circular” da teoria desse sociólogo, isto é:

⁴⁴ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 118, aspas do autor.

⁴⁵ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 118, itálico do autor.

⁴⁶ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 118-119, itálico do autor.

⁴⁷ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 119.

⁴⁸ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 119, aspas e itálicos do autor. Em nota, De Certeau informa que “a ideia e o termo *hexis* (*habitus*) vêm de Marcel Mauss, em *Sociologie et Anthropologie*, p. 368-369. Mas um historiador da arte, Erwin Panofsky, cujos textos eram conhecidos e comentados por Bourdieu, havia sublinhado a importância teórica e prática do *habitus* na sociedade medieval. Em Bourdieu, essa noção já é antiga. Cf. *Le Métier de Sociologie*, p. 16; 84 a propósito dos ‘esquemas’ do sociólogo; ou *L'Amour de l'art*, p. 163, a propósito do gosto (*apud* DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 299, nota 29). De Certeau acrescenta que a ideia e termo héxis-*habitus* “se sustenta hoje em um impressionante aparelho de termos e axiomas escolásticos, indícios muito interessantes de uma possibilidade de ler na tecnocracia contemporânea um retorno da ordem medieval” (DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 299-300, nota 29).

⁴⁹ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 119.

das “estruturas” passa-se para o *habitus*, deste para as “estratégias” que se ajustam às “conjunturas”, estas mesmas reduzidas às “estruturas”, de que são efeitos e estados particulares. De fato, este círculo passa de um modelo *construído* (a estrutura) a uma realidade *suposta* (o *habitus*), e desta a uma interpretação dos fatos *observados* (estratégias e conjunturas).⁵⁰

O alvo da crítica de De Certeau à teoria de Bourdieu é seu movimento de aproximação e de colocação em um suposto funcionamento causal de elementos heterogêneos – estruturas, *habitus*, estratégias – para dar coerência à sua teoria sociológica. O povo e a cultura cabilina, figuras do *outro* (na linguagem de De Certeau), viriam completar o que falta à teoria do sociólogo. A ideia de *habitus* de Bourdieu, caracterizada pela noção de “coerência, estabilidade, inconsciência e territorialidade”, estaria distante das figuras dos cabilinos e dos bearneses cujos sutis e diversificados comportamentos foram reduzidos e colocados “sob a lei da reprodução” do *habitus*.⁵¹ Esse *outro* “estranho” (povo cabilino) com sua cultura seria “representado” pelo conceito de *habitus* porque na residência familiar cabilina “as estruturas se invertem interiorizando-se sob a forma de práticas que têm a enganadora aparência de improvisações livres”⁵². Porém, para De Certeau, o *habitus* conceituado por Bourdieu corresponde apenas a uma “metáfora” ou a “algo provável” como uma mera hipótese.⁵³

De Certeau procura compreender essa “metaforização teórica” do *habitus* feita por Bourdieu como uma mera *hipótese* sociológica. Pondera que o próprio Bourdieu não pretendia tanto demonstrar sua realidade quanto sugerir a *necessidade e vantagens* dessa hipótese, que vê o *habitus* como a conexão e a explicação entre a estrutura social e os costumes do povo. De Certeau considera que o *habitus* torna-se um “lugar dogmático”, entendendo dogma aqui como afirmação de um *real* do qual o discurso sociológico lança mão para torná-lo totalizante.⁵⁴

De Certeau considera que a teoria de Bourdieu é a “estranha combinação de um ‘sei perfeitamente bem’ (proliferação astuciosa e transgressora [das práticas]) e de um ‘mas apesar de tudo’ (deve existir um sentido totalizante)”.⁵⁵ Enfim, as análises de Bourdieu conotariam uma forma de teorizar com afirmações gerais sem poder demonstrar completamente as hipóteses da teoria sociológica.⁵⁶

O pensador reconhece a singularidade epistemológica das ciências do homem: ao contrário das matemáticas e outras ciências formais (que afinam seus métodos para captar os

⁵⁰ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 119, aspas e itálicos do autor.

⁵¹ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 120.

⁵² DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 120.

⁵³ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 120.

⁵⁴ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 120.

⁵⁵ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 120, aspas e itálicos do autor.

⁵⁶ Cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 120-121.

movimentos mais “aleatórios e microbianos dos fenômenos não humanos”), as humanidades que possuem objeto ainda mais “sutil” apresentam instrumentos grosseiros e são quase obrigadas a defenderem modelos para demarcar um domínio e evitar a multiplicação de teorias.⁵⁷ Para De Certeau, o sociólogo Bourdieu somente ensaia sair para alcançar as práticas (táticas), mas na realidade permanece dentro de sua racionalidade explicativa enquanto “estratégia” de seu texto científico. Conforme De Certeau, Bourdieu irá encerrar as astúcias dos povos cabilinos:

por trás das grades da inconsciência e negar, pelo feitiço do *habitus*, o que falta à razão para que esta seja outra coisa que não a razão do mais forte. Afirmará, com o *habitus*, o *contrário* do que *sabe* – tática popular tradicional – e é essa proteção (homenagem que se presta à autoridade da razão) que lhe valerá a possibilidade científica de observar essas táticas em lugares cuidadosamente circunscritos.⁵⁸

Conforme esta interpretação certaliana da obra de Bourdieu, não obstante o virtuosismo de sua análise, esse sociólogo falharia por não considerar as práticas táticas em suas próprias realidades. A noção de *habitus* projeta uma falsa ideia de *realidade* da reprodução sobre o *real* da vivacidade e multiplicidade das práticas tal como acontecem efetivamente. A ideia de *reemprego*⁵⁹ certaliano comparada com a de *habitus* bourdieusiano apresenta maior flexibilidade ao descrever as práticas cotidianas em suas múltiplas atuações. O *reemprego* de De Certeau reconhece maior espaço de liberdade dos indivíduos em relação às estruturas sociais por meio dos *usos* com fins próprios, ou seja, um *recriar* a partir dos dados e fragmentos recebidos ou adquiridos do meio social.

2.1.3 A formalidade das práticas cotidianas

Como procuramos mostrar, o objeto central dos estudos em *A Invenção do Cotidiano* é a *prática*. A ação operatória realizada por indivíduos no dia a dia, que no conjunto configura não somente o cotidiano, mas a existência dos próprios indivíduos, comunica seus ethos.

A *prática cotidiana* é compreendida como toda ação realizada para satisfazer alguma necessidade ou realizar um objetivo, banal ou relevante, por parte do indivíduo ou do grupo social. Partindo do universo cotidiano, De Certeau nos oferece exemplos concretos de práticas:

⁵⁷ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 121.

⁵⁸ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 121-122, itálicos do autor.

⁵⁹ *Reemprego*: uma das principais técnicas das *artes de fazer*, conforme expomos na página 29.

“falar, ler, circular [pelas ruas da cidade], fazer compras ou preparar as refeições etc.”⁶⁰. Muitas são as práticas e, como veremos, atuam de maneira *tática* (segundo a acepção das artes estratégistas) quando introduzidas nas “experiências *particulares*, as frequentações, as solidariedades e as lutas que organizam o espaço” social.⁶¹ Essas experiências praticadas recebem do autor outras designações como “operações” ou “operações comuns” sobre o *real*.

A socialização das práticas do cotidiano e o seu processo de evidenciação exigem a narrativização de suas ações operatórias. Cabe ao estudioso da cultura ordinária aprender a ler a linguagem própria e captar sua lógica. E serão as “ciências mistas” como as ciências humanas, a ciência singular do cotidiano, as que procurarão organizar as narrativas exploratórias das operações praticadas e interpretar a alteridade dos indivíduos atuantes no real cotidiano. Duas figuras atuam na elucidação ou interpretação das práticas, mas se confrontam em suas antinomias: o perito e o filósofo.⁶²

Para De Certeau, cabe ao perito e ao filósofo serem mediadores entre o saber e a sociedade; mas ao perito enquanto emprega sua especialidade em um campo amplo de decisões sociopolíticas, e ao filósofo na medida em que “reinstaura (...) a pertinência de interrogações gerais”.⁶³ O autor observa, criticamente, que os peritos em sua competência se tornam quase uma autoridade social. Os peritos que proliferaram na sociedade tecnocrática, e multiplicaram as especialidades, eclipsaram a figura do filósofo (antigo especialista do universal). Entretanto, os peritos enquanto especialistas em uma ciência particular devem também especializar-se em ser tradutores de sua competência específica para outras áreas. Sub-repticiamente, os peritos cada vez mais falam “em nome” de sua especialidade, mas na realidade estão de *fora* de sua experiência especializada, convertendo sua competência em autoridade.⁶⁴

O autor chama a atenção para o abuso de poder do perito enquanto “abuso de saber”. O perito fala em nome do *lugar* de sua especialidade, mas não raro opina sobre assuntos sobre os quais seu título lhe outorgou poder de dar uma palavra autoritariamente, embora excedam sua estrita competência; não se trata mais de um saber de especialista, mas de uma visão integral da ordem social.⁶⁵

De Certeau aproximou-se de certos filósofos e de determinados teóricos para elaborar seu instrumento de análise. Para analisar a questão da linguagem na sociedade técnica, a

⁶⁰ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 46.

⁶¹ Cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 35.

⁶² DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 62.

⁶³ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 63.

⁶⁴ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 63-64, aspas do autor.

⁶⁵ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 64, aspas do autor.

interação entre “discursividades reguladoras da especialização” e as “narratividades do intercâmbio massificado”, o autor recorreu à filosofia de Wittgenstein.⁶⁶ De Certeau faz a crítica da figura do perito, mas também critica o filósofo como perito. O emprego que De Certeau faz do pensamento wittgensteiniano é o de “trazer a linguagem do seu uso filosófico de volta ao seu uso ordinário”.⁶⁷ Evitar extrapolar a linguagem do cotidiano para fora da realidade cotidiana com o programa estipulado de não dizer nada que transgrida a competência dessa linguagem. O que interessa a De Certeau não são tanto os procedimentos lógicos de Wittgenstein, mas o modo como o filósofo austríaco traçava “do lado de dentro” da linguagem os limites daquilo que a ultrapassa: o ético ou místico.⁶⁸

Segundo afirma um comentador, Siapkas, há em De Certeau uma *dimensão metateórica* de seu pensamento que oscila entre fazer a crítica às pesquisas científicas apontando seus limites, compromissos institucionais e o expor outra forma de apreender o objeto de estudos que escapa às ciências especializadas.⁶⁹ Neste aspecto, De Certeau utiliza o método de análise filosófica de Wittgenstein como referencial crítico à avidez metafísica, sem considerar mais pormenorizadamente o uso da linguagem ordinária e as condições prévias quanto à possibilidade de enunciar sentenças de natureza ética. Segundo De Certeau, a filosofia de Wittgenstein operou uma dupla erosão: 1) a erosão que a partir de dentro da linguagem ordinária mostra seus limites; e 2) aquela que faz denúncia da condição absurda (*nonsense*) de toda sentença que procura uma saída para “aquilo que não se pode dizer”.⁷⁰ Nesse caso, restaria à linguagem trabalhar com o mostrar (*Zeigen*) e não o dizer (*Sagen*).⁷¹ Para De Certeau, a abordagem wittgensteiniana leva a sério o problema da linguagem ao mostrar que é impossível “‘sair dela’ e colocar-se à distância para observá-la e dizer o seu sentido”.⁷²

⁶⁶ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 65.

⁶⁷ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 65.

⁶⁸ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 65. De Certeau, em sua obra *A Invenção do Cotidiano*, dialoga sobretudo com as duas obras principais de Wittgenstein: o *Tractatus logico-philosophicus* e as *Investigações filosóficas*. Foi um dos primeiros pensadores franceses a ler o filósofo austríaco antes de ser traduzido e divulgado na França. Algumas obras de Filosofia Analítica anglo-saxã também constam da biblioteca pessoal de De Certeau, com frases sublinhadas e diversas anotações pessoais às margens do texto.

⁶⁹ Cf. SIAPKAS, *Ontología del Otro*, p. 54.

⁷⁰ De Certeau (*A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 66) cita de memória Wittgenstein, em *Tractatus*, n. 6.54: “Acerca daquilo de que se não pode falar, tem que se ficar em silêncio” (WITTGENSTEIN, L. *Tratado Lógico-Filosófico; Investigações Filosóficas*. Lisboa: Edição Fundação Calouste Gulbenkian, p. 142).

⁷¹ De Certeau cita o § 122 das *Investigações Filosóficas* no qual o pensador austríaco afirma: “Umas das fontes principais de incompreensão reside no fato de não termos uma visão panorâmica do uso das nossas palavras.”(WITTGENSTEIN, *Tratado Lógico-Filosófico; Investigações Filosóficas*, p. 261). De Certeau apresenta-nos outra tradução de uma sentença desse parágrafo, assim: “Não dominamos com o olhar o uso de nossas palavras” (DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 66).

⁷² DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 66, aspas do autor.

É significativa a influência da maneira de pensar a linguagem ordinária de Wittgenstein, e também as teorias sobre o ato de fala, segundo a filosofia analítica de Oxford, no pensamento de Michel de Certeau. E isto se deve ao fato de que, para o pensador francês, ao se estudar as práticas cotidianas, compreendendo sua lógica a partir de seu modo de manifestação, é preciso fazer “um exame interno a este trabalhar da nossa língua”.⁷³ De Certeau quer captar as “formas de vida” (*Lebensformen*)⁷⁴ e a sua linguagem própria:

- 1) as maneiras de falar usuais não têm *equivalências* nos discursos filosóficos e não são traduzíveis para eles porque nelas existem mais coisas do que nesses discursos; 2) elas constituem uma *reserva* de “distinções” e de “conexões” acumuladas pela experiência histórica e armazenadas no falar de todos os dias; 3) enquanto *práticas* linguísticas, elas manifestam *complexidades lógicas* das quais nem há suspeita nas formalizações eruditas.⁷⁵

O que notamos nessa metateoria de De Certeau, nem totalmente sociológica nem completamente filosófica, é seu engajamento intelectual em compreender a existência contemporânea com uma outra “política filosófica da cultura”.⁷⁶ Explico: voltar o nosso olhar para o ordinário e operar uma crítica que desfaça as retóricas projetadas pelos discursos filosóficos sobre essa realidade, retóricas essas que fomentam mais absurdos. Para De Certeau, devemos evitar, com uma postura ética, tanto a ambição do positivismo de que as ciências poderiam explicar (dominar) totalmente a realidade, quanto o palavrório sobre o real que não ajuda a elucidá-lo. O “retorno crítico do ordinário”, para De Certeau, na esteira de Wittgenstein, deve afastar toda retórica de poderes e de absurdo que gozariam de autoridade para dominar o ordinário.⁷⁷ Em nosso entender, De Certeau quer apontar para uma realidade anterior a toda formulação intelectual ou científica, pré-filosófica e pré-científica, que é a vida ordinária. Essa

⁷³ DE CERTEAU, A *Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 68. Wittgenstein, em *Investigações Filosóficas* § 109, considera que os problemas filosóficos, que não são problemas empíricos, encontrariam solução ao conhecermos como funciona a linguagem humana. De acordo com Salin, em *Michel de Certeau et la question du langage*, De Certeau, não adota tanto o logicismo wittgensteiniano quanto sua maneira de colocar o problema e perseguir sua solução. Muito embora, neste caso específico da linguagem pareça haver alguma familiaridade filosófica porque para De Certeau a linguagem foi *desontologizada*, ou seja, a linguagem somente descreve fatos, por exemplo, a mística e a ética, enquanto experiências humanas seriam inalcançáveis em si mesmas, teríamos acesso apenas a relatos ou descrições, escritas ou faladas; a linguagem nesses casos só seria “fato linguístico”; ela não é estas experiências (cf. SALIN, D. Michel de Certeau et la question du langage. *Recherches de Science Religieuse*, tome 104, p. 33-51, 2016/1).

⁷⁴ De Certeau informa que o termo *Lebensformen* é de origem vienense e designa “todos os tipos possíveis de pensamento, de caráter e linguagem” (A. Janick e S. Toulmin, *The Uses of Argument*), ou, como diz o próprio De Certeau: captar todas “as estruturações *factualis* (históricas) de nossa existência (DE CERTEAU, A *Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 68; 292, nota 24).

⁷⁵ DE CERTEAU, A *Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 69.

⁷⁶ DE CERTEAU, A *Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 69.

⁷⁷ DE CERTEAU, A *Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 69.

realidade ordinária seria a mais originária e compartilhada por todos. Seu intuito foi descrever tal realidade primeira e suas práticas.

Eis que surge a necessidade de uma teoria das práticas. De Certeau elabora uma teoria – que designa como *formalidade das práticas* – que possa alcançar os enunciados e os comportamentos, de modo que seja capaz de analisar as funções invariáveis em sistemas finitos. Esta teoria deverá de algum modo conjugar, de um lado, a função de captar “os tipos de *operações* que aparecem nas conjunturas históricas” e, de outro, “identificar os equilíbrios estruturais, cujas constâncias se manifestam diversamente em cada sociedade”.⁷⁸

De modo narrativo, ilustrando as regras e estratégias dos mais variados jogos (xadrez, go, bridge), De Certeau abstrai estratégias, esquemas de ação e combinações que ele acredita estarem presentes no funcionamento de diversas realidades, por exemplo, nas competições do cotidiano, nos textos literários de ficção. Uma “formalidade das práticas cotidianas vem à tona nessas histórias” (as dos contos literários, por exemplo), que narram inversões nas relações de forças. Isto que aparece na literatura, ou é praticado nos jogos, ilustraria os movimentos que estão *presentes* e atuantes na linguagem ordinária: as astúcias, os deslocamentos, elipses etc. De Certeau afirma que “esses exemplos” abrem a possibilidade de analisar o campo das “artes de fazer”, não pelo discurso científico (que pretende firmar autoritariamente um *lugar próprio* de poder: garantir a produção, a repetição e verificação); por isso não *explica* exatamente o *como* do processo. Ele *narra* relatos e faz alusões para *mostrar* e nem tanto *demonstrar* seu modo de análise das práticas.⁷⁹

A formalidade das práticas é o pressuposto, feito teoria, de haver uma *homologia* entre a *lógica* dos funcionamentos, esquemas, operações e regras (e suas quebras ou desvios), que constituem os jogos, os textos literários, a língua ordinária, com a *lógica* das práticas cotidianas; isto é, a *lógica*, ou aquilo que está presente naqueles fatores, espelha a estrutura funcional (formalidade) da *lógica* ou daquilo que está presente nas práticas cotidianas.

2.1.4 Homem ordinário

Os homens ordinários⁸⁰ são os praticantes no cotidiano. São *usuários* mais do que meros *consumidores* de produtos ou receptores passivos de elementos da cultura que lhes sejam

⁷⁸ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 75.

⁷⁹ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 80-81.

⁸⁰ De Certeau rastreia desde a literatura até as ciências humanas a designação desse *homem ordinário* que “aparece com [diferentes] insígnias”, não raro negativas, quando chamado de “*Cada um* (nome que trai a ausência de nome)”, de “*Ninguém*”, uma espécie de anti-herói que é sempre o outro. E no coletivo ganha forma com “o Povo”

impostos, eles agem sobre e a partir da cultura para recriar seu lugar social. Mas, para sustentar isto, o autor deve explicitar o funcionamento das operações de usuários e mostrar que eles não são passivos, ou sobretudo subservientes, nem se submeteram totalmente à disciplina.

De Certeau procurou “ler e escrever a cultura ordinária” na perspectiva do “homem ordinário”.⁸¹ O que ele mostrou foi que a suposta submissão à disciplina por parte das pessoas em face à ordem estabelecida, se não é falsa totalmente, ao menos permite constatar “operações dos usuários” que escapam aos cerceamentos e modelam formas de vida conforme o que desejam viver. O autor indica como as práticas cotidianas, por ele também designadas “maneiras de fazer” ou “artes de fazer”, funcionam como atividades sociais inventivas e capazes de gerar vida própria, tendo as pessoas por autores-atores. As práticas são balizadas por valores implícitos ao *ethos* de cada indivíduo e seu grupo social e, nos confrontos com as demandas do real cotidiano, são revisadas, refeitas ou transformadas para responder às necessidades da existência, configurando uma postura ética nos e pelos indivíduos em sociedade.⁸²

De Certeau elegeu como objeto de sua investigação um público específico imerso na sociedade capitalista de consumo que são os *usuários* qualificados pelo termo servil de “consumidores”. O projeto inicial da pesquisa do autor tinha o objetivo de evidenciar as “combinatórias de operações” que colocam a “cultura” dos usuários em primeiro plano. Os modelos de ações dos usuários mostram que eles não são passivos, mas têm mil modos de *fazer usos*, donde se comportam como *usuários* mais do que como *consumidores*.⁸³

A motivação primeira – pesquisas precedentes realizadas pelo autor – que serviu de base às teses de *A Invenção do Cotidiano* advém de trabalhos sobre a cultura popular. Trabalho etnológico de reconhecimento da alteridade de grupos sociais e categorias de indivíduos considerados “marginais” na História, negligenciados pelas ciências humanas que enfocavam o herói, o exemplar, os notáveis e ignoravam os ordinários e suas culturas. Pessoas ordinárias eram estudadas somente como *dominadas* pelos sistemas. Eram vistas como subservientes e completamente incapazes de mobilização nas estratificações sociais; seus hábitos e estratégias de sobrevivência foram deixados de lado pela maior parte das pesquisas sociológicas até meados do século XX. A partir das décadas de 1960-1970, uma virada pragmática ocorreu pondo em foco as práticas nas culturas; nas décadas de 1970-1980, um giro descritivo irrompeu

(Michelet) ou com o “povinho” (Freud); De Certeau, por sua vez, dignifica esse anônimo ordinário como um “herói comum”, sujeito autor e ator de micro-operações no cotidiano (cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 55, 57-58; 60).

⁸¹ Cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 35; 55.

⁸² Cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 37.

⁸³ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 37-38.

na nova sociologia, que converteu o olhar para uma *percepção a partir de baixo* a fim de analisar a chamada *micro-história*. Estudiosos da nova História, na Itália, da *Alltagsgeschichte* (história do cotidiano), na Alemanha, da Sociologia e da Antropologia, na França,⁸⁴ pesquisaram minuciosamente o lugar da alteridade e restituíram a complexidade das relações sociais no ordinário da vida. Contudo, para De Certeau, faltava estudar os usos praticados pela pessoa diante, por exemplo, da televisão e descrever como esse “consumidor cultural” *fabrica* sua própria cultura, ou os *reempregos* que faz dos elementos recebidos das imagens televisivas.⁸⁵

Segundo De Certeau, para examinar as práticas cotidianas não é preciso regredir ao atomismo social do indivíduo. Isto é considerado ultrapassado pelas ciências sociais, mesmo tendo servido, durante três séculos, de postulado para as análises de sociedades voltadas para o estudo da “unidade elementar, o indivíduo” que compõe os grupos.⁸⁶ Para o autor, a análise das práticas, suas operações e esquemas de ação deve focar a *relação* para decifrar uma lógica operatória. Assim ele nos esclarece sua inversão no foco da pesquisa dos indivíduos para as relações:

De um lado, a análise mostra antes que a relação (sempre social) determina seus termos, e não o inverso, e que cada individualidade é o lugar onde atua uma pluralidade incoerente (e muitas vezes contraditória) de suas determinações relacionais. De outro lado, e sobretudo, a questão tratada se refere a modos de operação ou esquemas de ação e não diretamente ao sujeito que é o seu autor ou seu veículo. Ela visa uma lógica operatória cujos modelos remontam talvez às astúcias multimilenares dos peixes disfarçados ou dos insetos camuflados, e que, em todo caso, é ocultada por uma racionalidade hoje dominante no Ocidente.⁸⁷

O pensador denota não fazer uma leitura ingênua da realidade social, por exemplo, a de que um indivíduo, ainda que notável em talentos, pudesse operar transformações estruturais na realidade e construir outra realidade a partir de quase nada. Pelo contrário, se não houver conjuntura favorável, relações adequadas e condições materiais concretas, bem como o

⁸⁴ Conforme o historiador François Dosse, a nova história e a nova sociologia revalorizaram o paradigma descritivo propugnados pela etnometodologia; o historiador Carlo Ginzburg chama atenção à micro-história enfocando as estratégias individuais, a interatividade das personagens históricas e complexidade das representações coletivas. Na Alemanha, a *Alltagsgeschichte* analisa a vida cotidiana privilegiando o sentido, e a ação de pessoas “de baixo”. Para Dosse, biógrafo de De Certeau, o pensador não só empregou o termo micro-história no que diz respeito aos relatos de *ignorados* da História clássica, como contribuiu decisivamente para aplicação desse novo paradigma nas ciências humanas na França dos anos 1980 (DOSSE, F. *Michel de Certeau: el caminante herido*. México: Universidad Iberoamericana, 2003, p. 491-503).

⁸⁵ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 38, itálico do autor.

⁸⁶ Cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 37.

⁸⁷ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 37.

concurso de outros usuários ou agentes em consonância, muito pouco de efetivo é operado. Com isso, De Certeau busca explicitar as “combinatórias de operações” que compõem uma cultura e abstrair desse procedimento a formalidade das práticas.⁸⁸

2.1.5 Estratégias e táticas

Os indivíduos ordinários são caracterizados por De Certeau como indivíduos inventivos, persistentes e que traçam “trajetórias indeterminadas” nos espaços da existência. Mesmo que estejam submetidas a uma sociedade que apresenta um “espaço construído, escrito e pré-fabricado” e empreguem como *material* os “vocabulários das línguas recebidas (da TV, do jornal, do supermercado ou das disposições urbanísticas)” e permaneçam enquadradas por “*sintaxes* prescritas (modos temporais dos horários, organizações paradigmáticas dos lugares etc.)”, as *trilhas* indeterminadas permanecem heterogêneas aos sistemas em que estão presentes e ensaiam as “astúcias de interesses e de desejos *diferentes*”.⁸⁹

A categoria de *trajetória* utilizada por De Certeau, é uma metáfora que serve como uma *estrutura imaginativa* para ilustrar o movimento temporal no espaço. Mas ela encontra limites porque não permite enxergar com nitidez a “articulação *temporal* dos lugares em uma sequência *espacial*”.⁹⁰ Isto significa que somente observaríamos o *traçado* do percurso feito, mas não a operação realizada. Como as operações ou práticas cotidianas acontecem sempre em um campo de forças, o autor recorre a outro esquema que lhe parece mais apropriado: o das estratégias e táticas.

A linguagem militar de estratégias e táticas deve ser interpretada analogicamente ao uso militar real. Trata-se novamente de um deslocamento e o recurso do reemprego feito pelo próprio pensador para ilustrar algo real, que são as relações de forças e as competições existentes em toda sociedade. Ao precisar os termos, diz:

Chamo de *estratégia* o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. A estratégia postula um *lugar* suscetível de ser circunscrito como *algo próprio* e ser a base de onde se podem gerir as relações com *uma exterioridade* de alvos ou ameaças (os clientes ou os concorrentes, os inimigos, o campo em torno da cidade, os objetivos e os objetos da pesquisa etc.) [...] toda racionalização “estratégica” procura em primeiro lugar distinguir de um

⁸⁸ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 37-38.

⁸⁹ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 91-92.

⁹⁰ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 92-93, itálicos do autor.

“ambiente” um “próprio”, isto é, o lugar do poder e do querer próprios. Gesto da modernidade científica, política ou militar.⁹¹

Três pontos fundamentais nos esclarecem quanto à ideia de sociedade em Michel de Certeau. Em primeiro lugar, a sociedade apresenta relações intrinsecamente conflitivas. Com este traço, ele se mostra realista ao sublinhar as disputas de lugares vigentes na sociedade. Não obstante seu otimismo moderado, considera que existe nas sociedades contemporâneas uma grande massa na “marginalidade”, não mais restrita a pequenos grupos isolados.⁹² Isto justifica nomear o estudo das relações e procedimentos dentro da sociedade de “análise *polemológica* da cultura”.⁹³ Além disso, a sociedade, sob a cultura dominante, gera e articula os conflitos com movimentos alternados de legitimação, deslocamento e controle a partir da razão ou da estratégia do mais forte. O ponto essencial aqui é o fato de que as estratégias visam sempre estabelecer um *lugar próprio* de poder a partir do qual as elites dominantes gerenciam suas relações para firmar alianças ou afastar ameaças. Este lugar próprio estabelece uma posição de poder e de querer próprio. Os governos, as forças armadas, as instituições, grupos financeiros, grandes centros científicos, são sujeitos de querer e poder dotados de lugares próprios.⁹⁴ Finalmente, ao homem ordinário, pessoa comum, despossuído de *lugar* de poder, resta somente agir taticamente. Isso significa que a única vantagem a favor do pequeno ou do fraco é o tempo. De Certeau afirma que “a tática é a arte do fraco”, agir trazendo o tempo a seu favor, utilizar as ocasiões para operar com astúcia, dando *golpes*, criando espaços, *fazendo com* os elementos que o meio ambiente oferece⁹⁵.

Há consequências notórias com a instauração de um recorte do lugar próprio e suas relações com os outros. O pensador destaca de modo imediato outros três efeitos:

1. O “próprio” é *uma vitória do lugar sobre o tempo*. Permite capitalizar vantagens conquistadas, preparar expansões futuras e obter [...] uma independência em relação à variabilidade das circunstâncias. [O] domínio do tempo [se dá] pela fundação de um lugar autônomo.
2. É [igualmente] um domínio dos lugares pela vista. A divisão do espaço permite uma *prática panóptica* a partir de um lugar de onde a vista transforma as forças estranhas em objetos [observáveis, para] medir, controlar [...] prever, antecipar-se ao tempo pela leitura de um espaço.

⁹¹ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 93, aspas e itálicos do autor.

⁹² DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 43.

⁹³ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 44, itálico do autor. Quanto ao termo *polemológico*, De Certeau o utiliza na acepção dicionarizada, i. é., adjetivo relativo a polemologia, a saber: “estudo da guerra como fenômeno social autônomo; análise de suas formas, causas, efeitos etc.” (HOUAISS, *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*, 2002).

⁹⁴ Cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 93, itálico do autor.

⁹⁵ Cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 95, itálico nosso.

3. [É] legítimo definir *o poder do saber* por essa capacidade de transformar as incertezas da história em espaços legíveis. [De Certeau reconhece um saber mais específico nas estratégias]: aquele que sustenta e determina o poder de conquistar para si um lugar próprio. [O autor precisa ainda que esse poder] é *a preliminar deste saber*, e não apenas o seu efeito ou seu atributo.⁹⁶

Em síntese, esclarece o autor: “a tática é determinada pela *ausência de poder*”, ao passo que “a estratégia é organizada pelo postulado de um poder”.⁹⁷ É reconhecível o enquadramento desse esquema de estratégias e táticas no interior de uma “configuração histórica particular da racionalidade”, ou seja, da razão instrumental. Crítico das limitações deste tipo de razão, o pensador, enquanto o utiliza para mostrar como operam as ações no campo de forças da sociedade, ao mesmo tempo, ressalta as possibilidades de os usuários subverterem a linguagem e os aparelhos da cultura dominante e os utilizarem para criar seu espaço.

O *funcionamento ou lógica* das táticas é o *funcionamento ou lógica* das práticas. De Certeau assim define essa operação:

Chamo de tática a ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. Então nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição de autonomia. A tática não tem lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. [A tática] não tem meios para se manter a si mesma, à distância, numa posição recuada, de previsão e de convocação própria: a tática é o movimento “dentro do campo de visão do inimigo” e no espaço por ele controlado. [A tática] opera golpe por golpe, lance por lance. Aproveita as “ocasiões” e delas depende. É astúcia.⁹⁸

De Certeau recorreu a obras clássicas de estratégia militar, uma destas de autoria de Von Bülow, que definiu a tática como um movimento “dentro do campo de visão do inimigo”.⁹⁹ Diferente da estratégia, a tática não tem os recursos próprios e, por isso mesmo, necessita aproveitar as oportunidades para dar golpes ou lances precisos. A tática, nesse sentido, é comparada pelo pensador à caça furtiva. Cria surpresas para conquistar um lugar inesperado. De Certeau concorda com Clausewitz¹⁰⁰, notável estrategista, para quem a astúcia é a arma do mais fraco. A inconveniência do poder é sua visibilidade. Quanto maior o poder, menor a

⁹⁶ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 94, aspas e itálicos do autor.

⁹⁷ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 95, itálicos do autor.

⁹⁸ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 94-95, aspas do autor.

⁹⁹ De Certeau refere-se a Heinrich Dietrich von Bülow (1757-1807), militar prussiano e autor de estudos sobre a moderna estratégia e tática. Deste autor militar, De Certeau cita: “A estratégia é a ciência dos movimentos bélicos fora do campo de visão do inimigo; a tática, dentro deste” (VON BÜLOW *apud* DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 297, nota 14).

¹⁰⁰ Karl von Clausewitz (1780-1831) general prussiano e estrategista militar, autor de Da Guerra (*Vom Kriege*), que em parte criticou e redefiniu as noções de Von Bülow.

possibilidade de “permitir-se mobilizar uma parte de seus meios para produzir efeitos de astúcia”; pelo contrário, “quanto mais fracas as forças submetidas à direção estratégica, tanto mais esta estará sujeita à astúcia”.¹⁰¹ Para De Certeau, a tática é a arte por excelência do fraco.

A tática segue as artimanhas similares à antiga sofística grega, admirada tanto quanto rejeitada por Aristóteles, por subverter a ordem da verdade ao “tornar o mais fraco de dois argumentos o mais forte”.¹⁰² Aristóteles se referia a Córax de Siracusa; para este, a retórica é arte de criar persuasão e para isto deve-se “fortificar ao máximo a posição do mais fraco”.¹⁰³ Para De Certeau, a “densidade paradoxal” dessa posição *discursiva* e *tática* mostra a relação de forças que estaria “no princípio de uma criatividade intelectual tão tenaz como sutil, incansável, que age pela ocasião, atuando nos campos da ordem dominante”¹⁰⁴. Furta-se às regras da racionalidade enquanto essa se impõe na base de um discurso feito a partir de um lugar próprio.

As táticas procedem orientadas para o tempo oportuno de sua intervenção, todas as circunstâncias em que um dado instante preciso torne viável a ação. As diferenças entre estratégia e tática referem-se a duas opções históricas em matéria de “ação e segurança”, a saber:

As estratégias apontam para a resistência que o *estabelecimento de um lugar* oferece ao gasto do tempo; as táticas apontam para uma hábil *utilização do tempo*, das ocasiões que apresenta e também dos jogos que introduz nas fundações de um poder. Ainda que os métodos praticados pela arte da guerra cotidiana jamais se apresentem sob uma forma tão nítida, nem por isso é menos certo que apostas feitas no lugar ou no tempo distinguem as maneiras de agir.¹⁰⁵

Em resumo, a metáfora militar das estratégias e táticas serve para caracterizar o funcionamento das forças de poder na sociedade e para ilustrar as modalidades de ação nela. As práticas cotidianas espelham a retórica das astúcias. Para De Certeau, é possível reconhecer a homologia entre astúcias (táticas) e os artifícios da retórica clássica, algo já conhecido e trabalhado por Freud. O fundador da psicanálise utilizou-os nos estudos sobre o chiste e “nas formas assumidas [...] pelos retornos do eliminado: economia e condensações verbais, duplos

¹⁰¹ CLAUSEWITZ, *De la guerre*, p. 212-213 *apud* DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 95, nota 15).

¹⁰² De Certeau cita Aristóteles, *Retórica II*, 24, 1402a., t. 2, p. 131, informando que poderia ser encontrado e atribuído a Tísias, em Platão, *Fedro* 273bc (DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 297, nota 18).

¹⁰³ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 96.

¹⁰⁴ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 96.

¹⁰⁵ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 96-97, itálicos do autor.

sentidos e contrassensos, deslocamentos e aliterações”¹⁰⁶ que evidenciariam esse movimento furtivo de dizer e impor o que é preciso apesar dos obstáculos. Essas manipulações da língua, da retórica discursiva, por locutores em situações concretas, são análogas ao consumo e aos jogos de força. As *maneiras de falar*, como o chiste, fornecem à análise das *maneiras de fazer* um modelo e hipóteses.¹⁰⁷

2.1.6 O *fazer com* ou os usos

As práticas possuem como característica fundamental o polimorfismo. Assumem mil formas de *fazer com*. Existem *modalidades* de ação que são aplicadas astuciosamente conforme o *lugar*, mas são descritas pelas *formalidades* das práticas que captam sua lógica de base apesar da localização e do uso diferentes. De Certeau explica que há uma permeabilidade da competência das técnicas em distintas regiões de atividades, por exemplo, a habilidade empregada em uma indústria (no tempo de trabalho) pode ser utilizada para outro objetivo noutro lugar, como em casa ou na rua (no tempo de lazer). Essa *modalidade* de ação ou forma de *fazer com* tem a forma de bricolagem. O *fazer com* é interpretado como uma ação de desvio ou uma *tática* desviacionista, porque não se limita a obedecer a lei do lugar e opera tipos de ações como a reutilização, a manipulação, a alteração conforme o fim desejado.¹⁰⁸

As práticas não deixam de ser uma espécie de introdução a um *jeito de artistas*, no dizer certaliano, porque implicam alguma criatividade por parte dos indivíduos. Algo em nada muito sofisticado, mas que demonstra a capacidade de inventividade das pessoas.

Há *esquemas de operações* assim como há estilos e gêneros na literatura. Do mesmo modo que há maneiras de escrever, há também maneiras de fazer. De Certeau, no estilo

¹⁰⁶ De Certeau alude à teoria de Freud, em *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient* (cf. DE CERTEAU, 2014, p. 297, nota 17).

¹⁰⁷ Cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 97. Uma das hipóteses tão somente levantada por De Certeau é a da possibilidade de constituir uma “semiótica geral das táticas”. Diferente de uma ciência particular que define seu objeto de estudo pela delimitação precisa de “um próprio”, tal semiótica deveria considerar o acúmulo de inteligência astuciosa descrito na *métis* dos gregos antigos, os sessenta e quatro hexagramas do *I Ching* e mesmo a *hila* do pensamento árabe. Contudo, De Certeau afirma não ser preciso realizar uma “arqueologia multimilenar das astúcias” para apreender e descrever as táticas das práticas cotidianas (cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 98-99). De Certeau comenta que desde tempos imemoriais tanto a natureza quanto a humanidade desenvolveram mecanismos de adaptação e sobrevivência para os mais diversos ambientes inóspitos ou hostis. Essas formas de agir apresentam “outras lógicas” distintas das lógicas científicas das ciências modernas. Ele postula que “os procedimentos desta arte [da caça furtiva, do desvio, do reemprego] se encontram nas regiões remotas do ser vivo, como se vencessem não apenas as divisões estratégicas das instituições históricas, mas também o corte instaurado pela própria instituição da consciência. Garantem continuidades formais e a permanência de uma memória sem linguagem, do fundo dos mares até as ruas de nossas megalópoles” (*DE CERTEAU, A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 98).

¹⁰⁸ Cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 86-87.

wittgensteiniano dos jogos de linguagem, concebe os jogos de *reemprego*, ou seja, as múltiplas possibilidades de *fazer com*. As operações de emprego, ou melhor, operações de reemprego, configuram maneiras de utilizar a ordem dominante imposta pelo lugar de poder (ou a língua dominante) segundo as necessidades do indivíduo. Da mediação entre o que é recebido e o que é reempregado resultam “efeitos imprevistos”, o fazer *com* é uma espécie de arte muito antiga, a qual o pensador prefere designar como “usos”.¹⁰⁹

De Certeau reconhece que com o termo *usos* comumente se designam comportamentos recebidos e reproduzidos por um grupo social, de onde a expressão *usos e costumes*. Contudo, o que o autor deseja ressaltar é a ambiguidade própria dessa palavra *uso*, que também admite significar *ações*¹¹⁰ (no sentido militar da palavra) com sua formalidade e sua possibilidade de organizar um trabalho. O pensador quer restituir a complexidade do cotidiano, procura extrair dos ruídos dessas atividades a lógica das práticas cotidianas e, simultaneamente, revelar as astúcias dos homens ordinários, inclusive como consumidores; essa condição compõe a “rede de uma antidisciplina”.¹¹¹

Para De Certeau, os chamados “consumidores” são, na realidade, mais *usuários* ativos de “bens culturais” ou mesmo de produtos que recebem ou compram do que meros consumidores passivos.¹¹² Em face a uma enorme produção racionalizada, centralizadora, espetacular, colocar-se-ia uma “produção de tipo totalmente diversa” que, muito embora qualificada de *consumo*, é caracterizada por suas astúcias, suas “piratarias”, em resumo, por “uma quase invisibilidade”, porque não se faz perceptível pelo seu modo de proceder. Poderíamos denominá-la uma *arte de utilizar* os produtos que aos usuários são impostos.¹¹³

Um exemplo histórico – talvez polêmico – dado por De Certeau é o dos povos indígenas subjugados pelos colonizadores espanhóis. Os índios Aymarás do Peru e da Bolívia¹¹⁴, apesar da efetiva e opressora colonização espanhola, alteraram parte dos efeitos da colonização *utilizando* as leis, as práticas e representações dos conquistadores para outros fins que não os dos europeus. Eles as subvertiam a partir de dentro. Se não podiam escapar à colonização forçada, esses indígenas transformavam parcialmente suas imposições ou as empregavam de modo mais próximo a seus interesses. De Certeau diz que “eles metaforizavam a ordem

¹⁰⁹ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 87.

¹¹⁰ Rubrica militar – Ação: termo militar para “choque entre tropas inimigas, com ou sem influência decisiva sobre o decorrer das operações militares; batalha, combate” (HOUAISS, *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*, 2002).

¹¹¹ GIARD, *História de uma pesquisa*, p. 16. p. 9-31.

¹¹² Cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 38.

¹¹³ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 88-89.

¹¹⁴ MONAST, J.-E., *On les croyait chrétiens: les Aymaras apud DE CERTEAU*, 2014, p. 296, nota 4.

dominante: faziam-na funcionar em outro registro”.¹¹⁵ Para o autor, esse mesmo processo ocorre, em “grau menor”, no uso feito pelos populares das culturas disseminadas pelas elites¹¹⁶.

Confiante em sua tese, De Certeau considera que a vulgarização, por vezes, designada como degradação da cultura erudita, na verdade, corresponde a aspectos caricatos e parciais de uma espécie de revanche ou a golpes táticos empregados por usuários contra o poder dominante de produção cultural. De Certeau considera importante estudar “o *uso* por si mesmo”¹¹⁷. O modelo adequado para isto seria derivado dos estudos da linguagem. Baseando-se nestes, o autor considera que o idioma pode ser compreendido a partir da distinção saussuriana entre *língua* (sistema de um idioma) e *palavra* (ato de fala)¹¹⁸. Aplicado à relação de consumo, diz-nos De Certeau, a produção oferece o capital e os usuários, enquanto locatários, “adquirem o direito de efetuar operações sobre o fundo sem serem os seus proprietários”.¹¹⁹ Esta analogia esclareceria as práticas, ou seja, as teorias da enunciação, e dos atos de fala (*speech acts*), iluminariam sobremaneira uma dada “região das práticas cotidianas (o uso da língua)”.¹²⁰

A linguística de Benveniste servirá para De Certeau sistematizar uma compreensão da linguagem ordinária e propor um modelo teórico. Tendo como referência o problema da enunciação e os contextos de uso da língua, De Certeau afirmará que:

O enunciado, com efeito, supõe: 1) *uma efetuação* do sistema linguístico por um falar que atua as suas possibilidades (a língua só se torna real no ato de falar); 2) *uma apropriação* da língua pelo locutor que fala; 3) a implantação de um interlocutor (real ou fictício), e por conseguinte a constituição de *um contrato* relacional ou de uma alocução (a pessoa fala a alguém); 4) a instauração de *um presente* pelo ato do “eu” que fala, e ao mesmo tempo, pois “o presente é propriamente a fonte do tempo”, a organização de uma temporalidade (o presente cria um antes e um depois) e a existência de um “agora” que é presença no mundo.¹²¹

O mais pertinente no argumento de De Certeau, baseado na teoria da enunciação de Benveniste, são os usos que se pode fazer da língua. Os elementos *realizar*, *apropriar-se*, *inserir-se numa rede relacional*, *situar-se no tempo*, fazem do *enunciado* e do *uso* um “nó de circunstâncias, uma nodosidade inseparável do contexto”.¹²² Ele é igualmente indissociável do

¹¹⁵ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 89.

¹¹⁶ Cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 89.

¹¹⁷ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 90, itálico do autor.

¹¹⁸ Interessante notar como De Certeau faz *uso* (conforme sua necessidade) da linguística de Saussure; Benveniste (teoria da enunciação), e da Filosofia da linguagem de Ryle e de Austin.

¹¹⁹ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 90.

¹²⁰ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 90.

¹²¹ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 90-91, aspas e itálicos do autor. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale apud* DE CERTEAU, 2014, p. 296, nota 9).

¹²² DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 91, aspas e itálicos do autor.

instante presente, das circunstâncias *particulares* e de um *fazer*, um produzir a língua e alterar a dinâmica de uma relação, dado que o ato de falar é *uso* da língua e uma operação *sobre* ela. Para De Certeau, é lícito aplicar esse modelo a outras operações não linguísticas.¹²³ É preciso compreender essas operações enquanto relações de forças dentro de contextos em que são delimitadas e pelas circunstâncias que viabilizam sua atuação. Da referência a uma ciência da linguagem para pensar as práticas de usos passa-se a uma referência polemológica das lutas entre fortes e fracos e das *ações* que o fraco pode empreender¹²⁴, conforme visto nas noções de estratégias e táticas.

2.1.7 Artes de fazer

A cultura do homem ordinário contemporâneo é, em sua maior parte, formada por um conglomerado de elementos culturais díspares, traços da história de seu grupo de pertença, as singularidades de sua língua, o confronto constante com a alteridade dos outros que o afeta e vice-versa. Um dos processos que operacionaliza a formação da cultura ordinária, em De Certeau, é o processo de *reemprego* por parte do indivíduo. Constrói-se a si mesmo fazendo uso de fragmentos e compondo mosaicos para si, forjando sua forma de vida, a partir do sistema em que está inserido. Não pode escapar dele, mas não é limitado por suas estruturas externas. O indivíduo modifica o espaço em que habita e com criatividade se reinventa. É nesse último aspecto que De Certeau situa a noção fundamental da invenção do cotidiano pelo indivíduo: as artes de fazer.

As artes de fazer se referem a uma modalidade da ação. O ser humano, na concepção certaliana, é um sujeito autor-ator em ação. Estas ações, virtualmente incontáveis, podem ser compreendidas por uma chave de leitura a que o pensador chama formalidade das práticas. A formalidade diz respeito à lógica com que as práticas são realizadas. Apresenta um estilo de artista, ou seja, de criação e espontaneidade, que escapa a toda possibilidade de domínio dessas práticas.

Ao mesmo tempo, os indivíduos não partem do nada. Sempre são afetados e se alimentam dos fragmentos que cada um consegue absorver do real para então poder criar a sua realidade. O real e a realidade não são termos sinônimos em De Certeau. O real é a instância que se apresenta ao indivíduo para além de sua capacidade de escolha; mais do que isso, o real é impossível de se apreender e definir. A realidade é, em grande medida, mas não só, aquilo

¹²³ Cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 91.

¹²⁴ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 91.

que o sujeito escolhe e trabalha sobre o real¹²⁵. Um dos ensinamentos de Lacan que De Certeau faz seu é a célebre sentença: “o Real é impossível”¹²⁶, o real como impossível de ser dito pela linguagem. Não é possível alcançar o real nem diretamente, nem na totalidade, nem mesmo na sua essência. Cria-se ficção pelas narrativas que transformam, deslocam e regulamentam a realidade do espaço social.¹²⁷

Os comportamentos e operações dos praticantes no cotidiano são diversos. Mas De Certeau identificou um conjunto de ações unificadas pela mesma lógica de funcionamento: a *bricolagem*¹²⁸ ou como ele prefere designar: o *reemprego*. A arte de *fazer com* também designada por *usos* descreve as maneiras de utilizar as coisas de modo inventivo.¹²⁹ Por *reemprego* (*réemploi*) comprehende-se a apropriação e utilização que as pessoas fazem para outros fins daquilo que é recebido da produção industrial e comercial da sociedade no seu dia a dia. O reemprego pode operar “inúmeras e infinitesimais metamorfoses da lei, segundo interesses próprios e próprias regras” servindo a satisfação das necessidades dos indivíduos.¹³⁰ O consumo não é, como o nome deixa entrever, apenas uma ação passiva de recebimento. De Certeau enxerga no reemprego uma ação de natureza tática que é, ao mesmo tempo, sua formalidade e sua inventividade. Esses procedimentos de *fazer com* e do reemprego são táticas que se servem das circunstâncias oportunas e ampliam os espaços de criação e liberdade.¹³¹

¹²⁵ Historiador reconhecido por sua contribuição à epistemologia da História, Michel de Certeau em sua conhecida obra *A Escrita da História*, revisa criticamente a situação da historiografia. Uma das questões fundamentais é a compreensão do *real* e sua relação com o saber produzido pelo historiador. De Certeau questiona duas noções de *real* no ofício do historiador: o real que é *o conhecido*, aquilo que o historiador estuda e *ressuscita* do passado; e o real que é *implicado* pela operação científica de procedimentos adotados pelo historiador. Assim temos, de um lado, o real como resultado de análise, e, de outro, como o seu *postulado*. Para De Certeau, a História não traduz o real nem resgata o real do passado. Sendo este, radicalmente ausente, ela é e trabalha com o *intermediário*, narrando elementos distintos (acontecimentos, períodos, dados etc.) na diferença entre um presente e um passado (cf. DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 26-33).

¹²⁶ LACAN, *O Seminário, Livro 17*: O avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992, p. 116. De Certeau adere à proposição de Lacan: “o real é o impossível”, que sugere a impossibilidade de se representar o *real* pela linguagem porque não é simbolizável. De Certeau, ao deslocar o conceito da psicanálise para o campo da ciência histórica, afirma que “o ‘real’ representado [pela historiografia] não corresponde ao real que determina a produção” (DE CERTEAU, *História e Psicanálise*, p. 49). E de modo mais amplo, quanto à operação da escrita (escrever), afirma que “acabou-se o tempo em que o ‘real’ parecia vir até o texto para ser aí manufaturado e exportado” (DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 223).

¹²⁷ Cf. DE CERTEAU, *História e Psicanálise*, p. 46-53; cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 223.

¹²⁸ O francês *bricolage* designa em bom português: “faça você mesmo”, similar ao inglês “*do it yourself*”. Lévi-Strauss na obra *O Pensamento Selvagem* emprega o termo para descrever o pensamento mitológico que compõe uma narrativa a partir de diversos elementos pré-existentes arranjados pela imaginação do povo selvagem, mas “sem relação com um projeto” (LÉVI-STRAUSS *apud* DE CERTEAU, 2014, p. 246). De Certeau revisa esse conceito e torna-o a operação consciente de reunir diversos elementos recombinando-os para criar algo novo que sirva ao indivíduo ou grupo; daí que mais do que de *bricolagem* devemos falar, em De Certeau, de técnica do *reemprego*.

¹²⁹ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 87.

¹³⁰ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 40.

¹³¹ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 87.

Há muitas maneiras de fazer. Nesta arte de fazer, as pessoas agem em diferentes níveis. Em um primeiro nível, os indivíduos estão imersos num sistema de produção massificado, comercial e centralizado e neste contexto exercem a “arte de utilizar” os produtos impostos pelo sistema conforme o autointeresse.¹³² O segundo nível, já imbricado com o primeiro, é a arte-maneira do *reemprego*. De Certeau oferece o exemplo do imigrante magrebino na França. Ele possui suas “maneiras de habitar” (cultura própria de habitar uma casa, usar uma língua), mas ao residir em Paris “insinua [os seus modos] no sistema que lhe é imposto” pela construção residencial francesa.¹³³ Ao magrebino imigrado resta agir fazendo usos e reempregando os elementos atuais para criar para si um novo espaço habitável. Sem se retirar do lugar onde atualmente vive, o magrebino com sua criatividade instaura nesse ambiente uma *pluralidade*.¹³⁴

Consideramos que a análise de De Certeau implica outros efeitos por ele apontados, que podemos verificar em nossa sociedade cada vez mais cosmopolita, multiétnica e multicultural. Por exemplo, o francês falado pelo migrante magrebino não será nunca o francês puro do parisiense, nem o português falado pelos imigrantes estrangeiros que ingressaram no Brasil é o português puro; nem sequer existe tal pureza linguística. Eles introduzirão novos sotaques na língua local e abrirão o leque de trocas interculturais entre os idiomas. Além disso, os encontros entre pessoas e seus respectivos mundos diferentes sempre demandam a exigência de um diálogo na diferença. O francês nato pode enriquecer-se culturalmente nos encontros e desencontros proporcionados pelas relações entre nativos e estrangeiros. O mesmo vale para nós brasileiros e os migrantes que acolhemos.

Segundo Giard, essas *Artes de fazer*, que traduzem as astúcias de consumidores, pessoas comuns, compõem, na relação com o comércio e a indústria, a “rede de uma antidisciplina”.¹³⁵ Mais do que o simples inconformismo com a ordem vigente na sociedade, que reage com a antidisciplina astuciosa das artes de fazer (isto por si só já tem sua relevância ética), o que De Certeau não descura na caracterização da cultura popular é o que denominou de “*terapêutica de socialidades deterioradas*”.¹³⁶ Ele considera que o problema do mundo atual não está apenas na produção e distribuição injusta dos bens (está aqui também). Ele entende que a sociedade sofreu uma transformação radical de seu quadro de referência (ver capítulo I) e, hoje, vive uma profunda transição ainda inacabada. Alguns aspectos são visíveis: a sociedade está cada vez

¹³² Cf. DE CERTEAU, A *Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 88-89.

¹³³ Cf. DE CERTEAU, A *Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 87.

¹³⁴ Cf. DE CERTEAU, A *Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 87, itálico do autor.

¹³⁵ GIARD, *História de uma pesquisa*, p. 16.

¹³⁶ DE CERTEAU, A *Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 51, itálico do autor. Esta ideia de uma *terapêutica de socialidades deterioradas* será ampliada ao campo social na luta pela inclusão e reconhecimento dos marginalizados pela sociedade no pensamento ético certaliano.

mais “eletrotecnicizada e informatizada” e o ser humano “cada vez mais coagido” a agir inventivamente para humanizar esses novos processos.¹³⁷

2.1.8 Arte de dizer

Assim como a *arte de fazer* é central nas práticas do cotidiano, também a *arte de dizer* é fundamental na teoria de De Certeau. Do mesmo modo que a pessoa vive agindo, ou seja, atua no real para construir formas de realidade nas quais possa viver, é igualmente necessário narrar essas práticas, dizer o mundo em que se vive.

De Certeau sustenta que a “narrativização das práticas” é uma ““maneira de fazer” textual” com procedimento próprios¹³⁸. O saber-fazer é indissociável de um saber-dizer porque, embora o primeiro apresente uma pré-compreensão que é condição de sua produção, só encontra na narrativa ou no relato, na narratividade, em suma, a explicitação de seu sentido, condição para o indivíduo se fazer sujeito consciente e responsável de sua prática¹³⁹.

Verifica-se uma “homologia de procedimentos” e “imbricações sociais que ligam as ‘artes de dizer’ às ‘artes de fazer’”, uma vez que as mesmas práticas se realizam ora no campo verbal, ora no campo gestual.¹⁴⁰ Isto vale para toda prática cotidiana do conversar ao preparar uma refeição, contar uma história ou outra ação humana.

A arte de dizer como narratividade, contudo, não se limita a uma descrição dos fatos e atos praticados. Não há necessidade aqui de o relato se ajustar perfeitamente a um acontecimento, nem conferir credibilidade pelos detalhes e precisão de uma descrição. Pelo contrário, a narrativa deve criar um espaço de ficção, se afastar do *real* para criar, *fazer* uma nova realidade. A narração, neste sentido, mais do que descrever o *golpe* de astúcia o executa. De Certeau esclarece que o relato possui um conteúdo, porém tal conteúdo faz parte do modo de criar e recriar a realidade *dita* (nas narrativas) por cada sujeito.

O discurso mais do que descrever ou, menos ainda, explicar o real, é feito para produzir “efeitos, [e] não objetos” porque o discurso “é narração, não descrição”.¹⁴¹ A narrativa é eficaz. Segundo De Certeau, na operação de relatar o real, a narrativa o *fabrica* [porque] ela é

¹³⁷ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 51.

¹³⁸ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 141.

¹³⁹ Como esperamos já ter deixado claro ao longo do texto, aquilo que De Certeau chama *prática* ou *arte de fazer* é denominado por outros sociólogos e antropólogos, comumente, *comportamento*. A nosso entender, o pensador francês quer evitar o conceito de comportamento, seja por causa de seu emprego reducionista no comportamentalismo próprio da escola behaviorista de Psicologia, seja para marcar nos termos o índice de uma polissemia de aplicações e significados.

¹⁴⁰ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 142, aspas do autor.

¹⁴¹ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 142.

performática. E acrescenta: a narração torna crível aquilo que afirma e faz agir em virtude da razão narrada.¹⁴² A História conheceu casos terríveis de mau uso da arte de dizer. É bem conhecida a arte de dizer retórica de grandes líderes carismáticos (e totalitários) que inflamaram sua audiência para propósitos malsãos e radicalmente injustos¹⁴³.

As práticas cotidianas inscrevem na linguagem ordinária praticada pelas pessoas as astúcias, os deslocamentos etc. de uma retórica dos relatos das práticas. São jogos de linguagem que, competindo uns com os outros na realidade social, formam como que torneios que tipificam uma “arte de dizer popular”. Esta arte de dizer dos populares, do camelô, do camponês, é capaz de identificar em uma maneira de dizer uma certa maneira de tratar a linguagem recebida.¹⁴⁴

O poder da arte de dizer é tanto que De Certeau afirmará que a “nossa sociedade se tornou uma sociedade *recitada*”¹⁴⁵, e ele acrescenta que isto acontece “num triplo sentido: é definida ao mesmo tempo por *relatos* (as fábulas de nossas publicidades e de nossas informações), por nossas *citações* e por sua interminável *recitação*”.¹⁴⁶

Há uma batalha contemporânea prevista pela teoria da arte de dizer que indica que os relatos apresentam a dupla e incomum capacidade de “mudar o ver em crer, fabricar real com aparências”¹⁴⁷. De Certeau praticamente descreveu o fenômeno do que hoje chamamos *fake news*, que corrói a credibilidade das comunicações além de tentar influenciar decisões.

Em face dos relatos imaginários, que agora são apenas “ficções”, produções visíveis e legíveis, o espectador-observador *sabe muito bem* que se trata de “aparências”, resultados de manipulações – *Sei muito bem que é um patranha – mas assim mesmo* ele supõe que tais simulações tenham um estatuto de realidade: uma crença sobrevive ao desmentido que recebe de tudo aquilo que sabemos sobre a sua fabricação. Como dizia um telespectador: “Se fosse mentira, a gente saberia”.¹⁴⁸

Essa passagem evidencia o senso de realismo moderado de De Certeau. Se por um lado ele não adere ao pessimismo sociológico de muitos intelectuais de seu tempo, como a posição

¹⁴² Cf. DE CERTEAU, *História e Psicanálise*, p. 53.

¹⁴³ De Certeau cita a obra de Jean-Pierre Faye (1973) *Langages totalitaires*, a respeito do nazismo. O pensador jesuíta ressalta que “vozes charmosas da narração transformam, deslocam e regulam o espaço social; elas exercem um imenso poder que, por sua vez, escapa ao controle por se apresentar como a verdadeira representação do que se passa ou do que se passou” (FAYE, *Langages totalitaires apud* DE CERTEAU, *História e Psicanálise*, p. 53-54).

¹⁴⁴ Cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 81.

¹⁴⁵ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 261, itálico do autor.

¹⁴⁶ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 261, itálicos do autor.

¹⁴⁷ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 261.

¹⁴⁸ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 262, aspas e itálico do autor.

crítica da escola de Frankfurt, a dos situacionistas¹⁴⁹ e a do estruturalismo, caracterizadas pelo severo tom de suspeita, procedimentos de revelação e um paradigma ultracrítico, que praticamente não deixava escapatória ao homem contemporâneo, por outro lado, demonstra não ser ingênuo ao reconhecer o caráter de tensão permanente e o caráter conflituoso das disputas entre os indivíduos e as instituições.

A forma de inteligência das artes de fazer e de dizer é a da *métis* grega. Uma forma de inteligência astuciosa de difícil apreensão filosófica conforme apontam Détienne e Vernant:

A *métis* é uma forma de pensamento, um modo de conhecer; ela implica um conjunto complexo, mas muito coerente, de atitudes mentais, de comportamentos intelectuais que combinam o faro, a sagacidade, a previsão, a sutileza de espírito, o fingimento, o desembaraço, a atenção vigilante, o senso de oportunidade, habilidades diversas, uma experiência longamente adquirida; ela se aplica a realidades fugazes, móveis, desconcertantes e ambíguas, que não se prestam nem à medida precisa, nem ao cálculo exato, nem ao raciocínio rigoroso.¹⁵⁰

De Certeau tomou de empréstimo o trabalho de Détienne e Vernant acerca da *métis* no pensamento grego antigo, assumindo que as atividades no universo cotidiano são operadas pela *métis*, essa singular forma de inteligência afinada às práticas e às táticas cotidianas.¹⁵¹

A inteligência astuciosa da *métis* é o modelo mais próximo para descrever o funcionamento das práticas, inclusive a do relato ou atividade de narração. De Certeau observa a tríplice relação que a *métis* estabelece com “a ocasião”, com “os disfarces” e com a “paradoxal invisibilidade”.¹⁵² É este estilo de funcionamento da *métis* que obtém maiores efeitos com o emprego de poucos meios: ela é “uma prática do tempo” e ao mesmo tempo “uma defecção do lugar próprio”.¹⁵³ De Certeau procura mostrar como as práticas de fazer e de dizer operam com a *métis* fazendo veicular um *saber* que “não tem enunciado geral e abstrato, nem lugar próprio”,

¹⁴⁹ A Internacional situacionista foi um movimento de caráter político, mas também artístico, que incluía diversas influências do comunismo, dadaísmo, surrealismo e outros, e nos anos 1960 era forte na França. Atuaram na greve de maio 1968. Um de seus mentores foi Guy Debord, que denunciava a sociedade hodierna como uma “sociedade do espetáculo” que mascarava a miséria da classe trabalhadora e estudantil. De acordo com Dosse, “os situacionistas se dão por objetivo denunciar em todo lugar, em cada uma das situações, as tentativas de alienação das diversas instituições do aparato de produção cultural” (cf. DOSSE, Michel de Certeau: *el caminante herido*, p. 478).

¹⁵⁰ DÉTIENNE, M.; VERNANT, J-P. *Métis: as astúcias da inteligência*. São Paulo: Odysseus Editora, 2008. p. 11.

¹⁵¹ DE CERTEAU, A *Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 145. A citação de Détienne e Vernant sobre a *métis* é registrada por extenso por De Certeau (DE CERTEAU, A *Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 145; 302, notas 5 e 6).

¹⁵² DE CERTEAU, A *Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 145.

¹⁵³ DE CERTEAU, A *Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 145.

mas sim uma forma de *memória*¹⁵⁴ cheia de conhecimentos que “não podem ser separados dos tempos de sua aquisição e vão desfiando as suas singularidades”.¹⁵⁵

De Certeau insiste na capacidade de agência ética do homem ordinário, na cena do cotidiano, colocando o acento nas operações astuciosas as quais conjugam as *artes de dizer* às *artes de fazer*.

2.1.9 Espaço e lugar

Para De Certeau, o ser humano é um praticante. Prática que é uma das palavras-chave da antropologia certaliana. Para viver, o humano necessita praticar. A instauração da subjetividade ocorre a partir da diferenciação que ocorre quando a criança se percebe ser outro corpo que o da mãe. É inaugurada a possibilidade do espaço entre e de uma localização do sujeito. A “subjetividade se articula sobre a ausência que a estrutura como existência e a faz ‘ser-aí’ (*Dasein*)”; entretanto esse ser-aí somente se exerce em práticas do espaço, isto é, “em maneiras de passar ao outro”.¹⁵⁶

Ao dialogar com a psicanálise, De Certeau articula sua teoria do espaço e da localização do sujeito. Comenta brevemente a descrição de Freud sobre a brincadeira de seu neto cobrindo o objeto (desaparecimento) e descobrindo-o (reaparecimento), indicando como a criança passa a reconhecer a permanência do objeto mesmo quando está temporariamente fora de sua visão. A diferenciação autopercebida pela criança da distinção de seu corpo em relação ao corpo materno é uma experiência que marca sua capacidade de perceber a “estrutura espacial original”.¹⁵⁷ O importante dessa experiência fundadora da psique infantil é que a “criança diante do espelho”¹⁵⁸ torna-se capaz de se reconhecer *um* (é *ele*, totalizável), mas não é senão o *outro* (*isto*, uma imagem com a qual se identifica”). Segundo De Certeau, trata-se do “processo de ‘captação espacial’ que inscreve a passagem ao outro como a lei do ser e a do lugar”.¹⁵⁹ Nesse

¹⁵⁴ De Certeau esclarece que esta memória deve ser compreendida “no sentido antigo do termo, que designa uma presença à pluralidade dos tempos e não se limita, por conseguinte, ao passado” (DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 302, nota 7).

¹⁵⁵ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 146.

¹⁵⁶ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 176.

¹⁵⁷ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 176.

¹⁵⁸ De Certeau desdobra aqui a teoria do *estágio do espelho* de Jacques Lacan, na obra *Écrits*, de 1966, p. 93-100. De Freud, dialoga com a *L'interprétation des rêves* e com *Au-delà du principe de plaisir*. E com as ideias de Sami-Ali, sobre o espaço e o corpo, na obra *L'Espace imaginaire*, de 1974, p. 42-64 (cf. DE CERTEAU, 2014, p. 306, nota 51 e 52).

¹⁵⁹ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 177, aspas do autor.

sentido, praticar o espaço é repetir aquela silenciosa experiência constituidora da infância: é, no lugar, *ser o outro e passar ao outro*”.¹⁶⁰

A prática do espaço envolve necessariamente seu relato porque é por meio da narração que se organizam lugares. É ainda por meio de relatos que se realizam “frases e itinerários” e os percursos de espaços. Assim como na cidade de Atenas dos tempos atuais, os transportes públicos são chamados *metaphorai*¹⁶¹, diz-nos De Certeau: “[em Atenas] para ir ao trabalho ou voltar para casa, toma-se uma ‘metáfora’ – um ônibus ou um trem”¹⁶². Nas narrativas do espaço bem poderiam levar o mesmo nome, uma vez que sua estrutura “tem um valor de sintaxes espaciais [...] com toda uma panóplia de códigos, de comportamentos ordenados e controles”.¹⁶³

O que se afirma é precisamente que, no universo cotidiano, os relatos qualificam nossas descrições de ações e as modalidades do referente. Quer se trate do conhecimento (epistêmica), quer da existência (alética), quer ainda da moral e dos deveres (deôntica).¹⁶⁴ Para De Certeau, os relatos cotidianos são, nesse sentido, nossos transportes coletivos, nossas *metaphorai*.¹⁶⁵ Há uma diversidade de metáforas que dizem e organizam lugares operando deslocamentos de significação ou nomeando espaços, especificando suas funções sociais¹⁶⁶.

Para nosso autor, o que importa analisar em *A Invenção do Cotidiano* não são as estruturas dos sistemas linguísticos das *práticas espacializantes*. A sua análise se detém no

¹⁶⁰ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 177, itálicos do autor.

¹⁶¹ *Metaphorai* é compreendida aqui no sentido etimológico do termo como translação, transposição, deslocamento e, neste sentido, poder-se-ia, com De Certeau e os gregos, nomear o transporte público. Ferrater Mora, no verbete sobre metáfora expõe as divergências do tratamento, aceitação ou rejeição, por parte dos filósofos da linguagem figurada na filosofia, e em particular da metáfora (FERRATER MORA, *Dicionário de Filosofia*: tomo III (K-P), p. 1950-1956), De Certeau seguindo uma orientação de estudos da linguagem, especialmente de Greimas, L. Hjelmslev, mas também de R. Jakobson, e a antropologia estrutural de Lévi-Strauss, utiliza a metáfora como recurso heurístico para comunicar suas ideias. A propósito, a linguagem oral (registros de entrevistas dadas) e estilo de escrita certalianos evidenciam um procedimento metafórico, e não conceitual objetivista. O conceito em De Certeau é sempre um conceito aberto, uma enunciação de significados enquadrados em uma constelação de significação. A linguagem certaliana é poética, metafórica e permanentemente aberta à proliferação de sentidos.

¹⁶² DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 182, aspas do autor.

¹⁶³ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 182.

¹⁶⁴ Cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 182.

¹⁶⁵ Cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 182-183.

¹⁶⁶ De Certeau nomeia uma série de trabalhos acadêmicos que procuram descrever os sistemas espaciais e as operações dos indivíduos nos espaços, dentre estes nosso autor cita os trabalhos de “semântica do espaço” (John Lyons, *Locative Subjects e as Spatial Expressions*), a “psicolinguística da percepção” (Miller e Johnson -Laird com a ‘hipótese de localização’), a “sociolinguística das descrições de lugares” (William Labov), a “fenomenologia dos comportamentos organizadores de ‘territórios’” (Albert E. Scheflen e Norman Aschcraft), a “‘etnometodologia’ dos índices de localização na conversa” (Emmanuel A Schegloff) ou ainda a “semiótica da cultura” entendida como “metalinguagem espacial” (Escola de Tartu, destacando-se Y.M. Lotman e B.A. Ouspenski). De Certeau envereda pelos estudos da linguística e da semiótica, especialmente de orientação estruturalista, empregando-os em sua concepção de cultura, mas sem se apegar aos dogmas formalistas dessa corrente. A sua análise dos espaços urbanos igualmente recebe uma interpretação semiótica, a que procuramos evidenciar no texto desta nossa dissertação.

segundo tempo, da passagem da estrutura às ações, considerando somente as ações narrativas. De Certeau define espaço e lugar marcando uma diferenciação entre eles:

Inicialmente, entre espaço e lugar, coloco uma distinção que delimitará um campo. Um *lugar* é a ordem (seja qual for) segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência. [...] Aí impera a lei do próprio: os elementos [estão postos] *uns ao lado* dos outros, cada um situado num lugar ‘próprio’ e distinto que define. Um lugar é, portanto, uma configuração instantânea de posições. Implica uma indicação de estabilidade.¹⁶⁷

Antes de esclarecermos a interpretação dada por De Certeau ao *lugar*, é necessário completar sua definição de *espaço* porque ambos formam um par conceitual central nos estudos do cotidiano. Ao contrário do lugar, para De Certeau:

Existe *espaço* sempre que se tomam em conta vetores de direção, quantidades de velocidade e a variável tempo. O espaço é um cruzamento de móveis. [...] Espaço é o efeito produzido pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam e o elevam a funcionar em unidade polivalente de programas conflituosos ou de proximidades contratuais. [...] diversamente do lugar, [o espaço] não tem, portanto, nem a univocidade nem a estabilidade de um ‘próprio’.¹⁶⁸

Conforme podemos ler na definição dada por De Certeau, o lugar é o conjunto de coordenadas, disposição de elementos. O lugar é da ordem do extensivo e dispõe diferentes elementos em uma coexistência de relações congruentes que definem um lugar próprio. O lugar antecede o espaço. O espaço é a significação e o resultado da articulação da dispersão de elementos do real por meio da prática e do discurso humanos. Nas palavras de De Certeau: “o espaço é um lugar praticado”.¹⁶⁹ Nós praticamos um *lugar* e o transformamos em *espaço* ao articular e reorganizar os elementos disponíveis – por exemplo, uma casa somente se torna um espaço habitável quando nós articulamos os elementos dispersos (materiais, móveis, ambientes etc.) e os transformamos em um espaço que nomeamos (relatamos) lar ou nossa casa. Transformamos o lugar em espaço de dois modos: praticando espaço e relatando-narrando esse espaço. Um outro exemplo é o de uma rua construída por um projeto urbanístico (lugar) transformada em espaço pelos pedestres que circulam por ela e outros que aí instalaram um comércio popular e a tornam espaço de feira-livre (espaço).¹⁷⁰

¹⁶⁷ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 184, aspas e itálico do autor.

¹⁶⁸ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 184, aspas e itálico do autor.

¹⁶⁹ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 184.

¹⁷⁰ Chamado por Paul Virilio, diretor da Escola Especial de Arquitetura de Paris, em 1974, para dar uma conferência aos arquitetos parisienses, De Certeau chamou a atenção destes profissionais ao ressaltar não ser o

A posição de De Certeau aqui se assemelha à reflexão feita por Merleau-Ponty, que distinguiu um “espaço geométrico” – uma espacialidade homogênea e isótropa (possui propriedades físicas constantes e independentes), que o jesuíta afirma ser análoga ao seu conceito de *lugar* – de outro espaço, o “espaço antropológico”, que estaria próximo ao conceito certaliano de *espaço*, enquanto estabelecimento de uma relação com o mundo, a dimensão existencial de um lugar habitado.¹⁷¹

Falar de lugar e de espaço em De Certeau é falar de espaço urbano, é pensar a cidade. Há duas determinações detectáveis no exame das práticas cotidianas, em particular no que diz respeito aos relatos do espaço urbano. Por um lado, temos a determinação dos objetos¹⁷² em si mesmos, de tudo aquilo que *está-aí* no mundo. É a lei de um lugar; por outro, a determinação “por *operações*” que, atribuídas aos objetos e, sobretudo, a um ser humano, “especificam ‘espaços’ pelas ações de *sujeitos históricos*”.¹⁷³ Na complexidade de seu modo de interpretar, De Certeau faz a ressalva de que entre essas duas determinações podem ocorrer “passagens” ou transgressões de fronteiras que atentem contra a lei do lugar, ou, ainda, o “despertar dos objetos inertes (uma mesa, uma floresta, uma personagem do ambiente) que romperiam sua estabilidade, mudando o lugar”.¹⁷⁴

O que é mais relevante no ensinamento de De Certeau, é que os relatos ou as narrativas realizam o trabalho constante de transformar lugares em espaços ou espaços em lugares. E não só. As relações estabelecidas entre espaço e lugar conhecem inúmeras possibilidades de combinação. A De Certeau interessa ainda captar a multiplicidade das maneiras dos sujeitos se apropriarem do espaço praticado, considerando as relações entre público e privado. No volume 2 de *A Invenção do Cotidiano*, dois dos assistentes de pesquisa de De Certeau aplicaram a teoria certaliana à realidade pesquisada em campo¹⁷⁵. Como veremos, a ação tática de circular pelo

traçado dos projetos urbanísticos e as lógicas geométricas o mais importante na construção do espaço urbano. O pensador nessa ocasião afirmou: “É a atividade que qualifica o espaço”. Virilio ponderou que “isto parece não ter grande importância, mas é uma frase que muda tudo”, porque a compreensão do espaço como *espaço praticado* – que só faz sentido pela ação que ele permite – modifica completamente a perspectiva do pensamento do urbano (DOSSE, *Michel de Certeau: el caminante herido*, p. 462).

¹⁷¹ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 185. DOSSE, *Michel de Certeau: el caminante herido*, p. 462.

¹⁷² De Certeau explica os objetos: da pedra ao cadáver, todo e qualquer objeto é um “corpo inerte que funda um lugar”, é o objeto em sua substancialidade concreta (cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 185).

¹⁷³ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 185.

¹⁷⁴ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 185.

¹⁷⁵ Pierre Mayol e Luce Giard, mas também Marie Ferrier, dedicaram-se a estudar o cotidiano das pessoas e suas famílias em duas atividades comuns tanto quanto dinâmicas: morar e cozinhar. Mayol, na época doutorando em Etnologia sob a direção de De Certeau, aplicou a teoria certaliana para compreender como as pessoas comuns praticam espaço em Croix-Rousse, um bairro operário da cidade de Lyon. Ao passo que Luce Giard, que se tornará a assistente de longa data e herdeira literária de De Certeau, dedicou-se a estudar a cultura e os valores da cozinha,

bairro não apenas descreve o ato de desbravar para conhecer o bairro habitado, mas sobretudo para marcar o lugar de reconhecimento.

Fazendo uso da Linguística, De Certeau interpreta a cidade como uma *língua* que os habitantes *usam* conforme o contexto e necessidade. Eles são uma espécie de *enunciadores pedestres*. Ao aplicar a teoria da enunciação de Benveniste à interpretação da cidade, o pensador assim se exprime:

O ato de caminhar está para o sistema urbano como a enunciação (o *speech act*) está para a língua ou para os enunciados proferidos. Vendo as coisas no nível mais elementar, ele tem com efeito uma tríplice função “enunciativa”: é um processo de *apropriação* do sistema topográfico pelo pedestre (assim como o locutor se apropria e assume a língua); é uma *realização* espacial do lugar (assim como o ato de palavra é uma realização sonora da língua); enfim, implica *relações* entre posições diferenciadas, ou seja, “contratos” pragmáticos sob a forma de movimentos (assim como a enunciação verbal é “*alocução*”, “coloca o outro em face” do locutor e põe em jogo contratos entre colocutores. O ato de caminhar parece, portanto, encontrar uma primeira definição como espaço de enunciação.¹⁷⁶

Em uma das partes mais interdisciplinares do livro, “Caminhadas pela Cidade”¹⁷⁷, De Certeau afirmará que existe uma “retórica da caminhada” porque “o estilo especifica ‘uma estrutura linguística que manifesta no plano simbólico [...] a maneira de ser no mundo fundamental de um homem’”.¹⁷⁸ São destacadas aqui duas figuras dos *tropos* da retórica, a sinédoque e o assíndeto,¹⁷⁹ para caracterizar, metalinguisticamente, o funcionamento das práticas de relato do espaço. Com esta ilustração metafórica das figuras de retórica, De Certeau expressa que a caminhada feita pelos viandantes (enunciadores pedestres) seleciona e fragmenta o espaço praticado. No lugar de um espaço totalizador e coerente, os sujeitos “ambulatórios” criam o “fraseado espacial antológico (compostos de citações justapostas) e elíptico (faz buracos, lapsos e alusões)”. E ele fala ainda de uma “transumância retórica” (Derrida designou por “errância do semântico”¹⁸⁰), processo pelo qual as “massas que fazem desaparecer a cidade

ou seja, a prática do cozinar dentro da dinâmica do lar familiar com suas artes de fazer, que encerra e comunica uma ética da vida comum.

¹⁷⁶ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 164, aspas e itálico do autor.

¹⁷⁷ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano : artes de fazer*, p. 157-177 (Capítulo VII).

¹⁷⁸ GREIMAS, *Linguistique statistique et linguistique structurale*, p. 245 apud DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 166, nota 20).

¹⁷⁹ De Certeau, assim define estes tropos: *sinédoque* “consiste em empregar a palavra num sentido que é uma parte de um outro sentido da mesma palavra”. Basicamente a sinédoque “designa uma parte no lugar do todo que a integra. O *assíndeto* “é a supressão dos termos de ligação, conjunções e advérbios, numa frase ou entre frases (DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 168).

¹⁸⁰ DERRIDA, *Marges de la philosophie*, apud DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 305, nota 32; 27).

em certas regiões, exageram-na em outras, distorcem-na, fragmentam e alteram sua ordem no entanto imóvel”.¹⁸¹

Para De Certeau, existem similitudes entre o discurso e sonho, ambos funcionam empregando os mesmos *processos estilísticos*. Se para Benveniste discurso é a língua assumida pelo sujeito que fala e numa situação de intersubjetividade, e para Freud o sonho apresenta processos oníricos de condensação e deslocamento, “processos de figuração” próprios do “trabalho do sonho”, então De Certeau pode traçar esse paralelismo não só porque o movimento discursivo pode ser verbalizado (Benveniste), sonhado (Freud) ou andado (De Certeau), mas também porque organiza-se na “relação entre o *lugar* de onde sai (uma origem) e o *não lugar* que produz (uma maneira de ‘passar’).¹⁸²

Persistem a movimentação e deslocamentos constantes operados pelos sujeitos de fala enquanto enunciadores. Estes fazem o relato como “diégese”, isto é, narração.¹⁸³ O relato sempre opera uma travessia porque, diz-nos De Certeau, ele “instaura uma caminhada (‘guia’) e passa através (‘transgride’)¹⁸⁴. Há aqui uma dimensão ética na compreensão certaliana de narração dos espaços: ela é política e transformadora. Transformadora enquanto instauradora de novos modos de habitar o espaço modificando sempre a organização social. Política por sempre buscar na sociedade outros modos de relação intersubjetiva com a ordem vigente. Se, por acaso, uma sociedade totalitária não permite saídas simbólicas e expectativas de criação de espaços de liberdade, segundo De Certeau, o homem ordinário, por natureza, irá agir deslocando e subvertendo os códigos impostos para tentar superar este ordenamento social cerceador. A delinquência social, afirma De Certeau, “consistiria em tomar o relato ao pé da letra, tomá-lo como o princípio da existência física”, em que a vida é vilipendiada agindo nos interstícios da ordem social injusta por meio de uma mobilidade que contesta e deseja outra forma de vida.¹⁸⁵

2.1.10 Terapêuticas das socialidades

Segundo Giard, a filosofia social de Michel de Certeau exposta no primeiro volume de *A Invenção do Cotidiano* fundamenta-se nas noções de desvio e de *collage* (colagem). Ambas permitiram ao pensador perceber nas táticas a força do “‘mais fraco’ (no espaço social) para

¹⁸¹ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 169.

¹⁸² DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 169, aspas e itálico do autor.

¹⁸³ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 197, aspas do autor.

¹⁸⁴ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 197, parêntesis e aspas autor.

¹⁸⁵ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano : artes de fazer*, p. 198.

subverter as restrições sociais impostas pelo ‘mais forte’”.¹⁸⁶ Resulta desse processo uma *terapêutica da socialidade*, articulada segundo o modelo certaliano da teoria das práticas cotidianas, que visa tornar habitáveis (mais humanos) os lugares sociais, quando degradados em uma sociedade.¹⁸⁷ Diferente dos mestres da suspeita (Marx e Freud), sobre os quais se debruçou nos seus estudos, De Certeau tempora o hipercriticismo no tom, que poderia revelar algum pessimismo antropológico. Rejeita a pretensa inescapabilidade¹⁸⁸ do indivíduo em face dos sistemas políticos. Ele não considerava viáveis abruptas mudanças radicais na estrutura das relações de produção e nas relações sociais. O comum é haver sempre deslocamentos a partir de dentro do sistema¹⁸⁹, por meio de seus membros, explorando suas inconsistências e agindo em suas fissuras. As estruturas políticas e econômicas não são totalmente reproduzíveis, capazes de cópias perfeitas de si mesmas, assim como não são completamente destruídas.

De Certeau observou a possibilidade de transformarmos lugares em espaços de duas maneiras básicas: praticando o espaço e narrando o espaço. É outra das formas de *praxis* terapêutica na qual o homem ordinário opera a partir de sua realidade cotidiana. A realidade é, mais do que os teóricos ultracríticos admitem, trabalhável como um antigo palimpsesto, raspado, passível de receber novas inscrições, narrativas de outras histórias. De Certeau posiciona-se como um “otimista moderado”¹⁹⁰ por ser capaz de reconhecer a realidade da estratificação social e os problemas estruturais da sociedade. Não desconsidera a legítima crítica social da estrutura política autoritária ou mesmo corrupta.

O pensador testemunhou, em mais de uma ocasião, estar politicamente a favor dos estudantes e operários dos eventos de maio de 1968, a favor de militantes nos países latino-americanos, dentre estes o Brasil, durante a ditadura militar. Escreveu relatórios e artigos críticos condenando a violência e a opressão injustas¹⁹¹. O que De Certeau pretende em *A Invenção do Cotidiano* é algo complementar tanto quanto inovador: evidenciar como o sujeito ordinário na realidade comum da existência cotidiana, ao praticar-narrar espaços, inventa sua

¹⁸⁶ GIARD, *Introducir a una lectura de Michel de Certeau*. In: SOTELO, C. R. de (Coord.). *Selecturas de Michel de Certeau*. México: Edição da Universidad Iberoamericana, 2006, p. 15-33. p.28.

¹⁸⁷ Cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 89, sobre metaforização da ordem dominante.

¹⁸⁸ Cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 109-110, sobre os limites dos dispositivos panópticos.

¹⁸⁹ Cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 95, sobre os golpes táticos dos *fracos*.

¹⁹⁰ De Certeau critica duramente certo pessimismo de Bourdieu, que diz que ninguém escaparia das determinações do estrato social ao qual pertence e das forças de poder, assim os indivíduos estariam condenados à reproduzir sua vida no mesmo lugar social. Pelo contrário, De Certeau contrapõe nas artes de fazer as “mil maneiras de negar a ordem estabelecida” por meio de uma ética tenaz que rompe os limites do sistema a partir de dentro, resistindo-lhe por sua inventividade.

¹⁹¹ No terceiro capítulo, exploraremos melhor a filosofia política e a crítica social de De Certeau.

forma de vida (*ethos*). Um *ethos* que o sujeito sempre trabalha em sua construção para realizar-se.

2.2 Relatos do cotidiano

De Certeau e sua pequena equipe de pesquisadores assistentes definiram um plano de investigação de campo para observar a cultura e as práticas cotidianas na França dos anos 1970. Esta pesquisa de campo empregou o método da “observação participante”¹⁹². Selecionamos alguns relatos a fim de mostrar as pessoas praticando espaços e narrando-os para criar suas formas de vida.

O resultado dessa pesquisa, na sua parte prática, foi publicado no volume intitulado *A Invenção do Cotidiano 2: morar, cozinhar*. Este volume é dividido em duas partes, sendo a primeira: morar, redigida por Pierre Mayol; e a segunda parte: cozinhar, sob a responsabilidade de Luce Giard.¹⁹³

Selecionaremos dois breves relatos de situações cotidianas nas quais os *praticantes* são pessoas comuns: a vivência de uma família operária em um bairro de Lion; e a atuação de uma mulher na cozinha. Nesses casos concretos encontramos um modo de ler as “práticas ordinárias e pôr à prova as sugestões teóricas, corrigir ou matizar as suas expectativas, e medir-lhes a operacionalidade e a pertinência”.¹⁹⁴

2.2.1 Um relato de morar

O primeiro breve relato é proveniente do bairro¹⁹⁵. Este surge como lugar de engajamento social, e também afetivo, porque seu espaço sedia a prática de uma “arte de conviver com parceiros (vizinhos, comerciantes)”.¹⁹⁶

¹⁹² Para os pormenores acerca da metodologia científica da pesquisa e os modelos de análise empregados pode-se consultar o volume 2 de *A Invenção do Cotidiano: morar, cozinhar*, L. Giard (*Momentos e Lugares*), Introito, p. 17-29; Capítulo X, p. 222-226 e Pierre Mayol (*Morar*, p.37-45).

¹⁹³ A primeira publicação desse volume é datada de fevereiro de 1980. Recebeu uma nova edição revista e ampliada em 1994, com dois artigos de De Certeau, já falecido em 1986. Por isso mesmo, foi publicada em homenagem à memória do mentor da pesquisa e idealizador do projeto e, ao contrário da primeira edição, contém o nome de Michel de Certeau como coautoria. Essa segunda edição, de 1994, apresenta revisão de dados sociodemográficos, revisão estilística, dezenas de notas explicativas atualizadoras sem, contudo, alterar a estrutura e o projeto da primeira edição.

¹⁹⁴ GIARD, *Momentos e lugares*, p. 26-27.

¹⁹⁵ Para uma definição precisa sobre o bairro a partir da *Sociologia do bairro e a Análise socioetnográfica da vida cotidiana*, ver MAYOL, P. *Morar*. In: DE CERTEAU, M.; GIARD, L.; MAYOL, P. *A Invenção do Cotidiano: morar, cozinhar*. v.2. 12.ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 36-185.

¹⁹⁶ MAYOL, *Morar*, p. 39.

A família R. no seu bairro

Até 1933, a família R. morava no *quartier Saint-Jean*. Ali nasceu Madame Marie, na casa dos pais; nesse mesmo apartamento ela morou depois de se casar, em 1917, em uma das licenças do seu noivo; ali também lhe nasceu o primeiro filho, Maurice. Ainda ocorria muitas vezes, naquela época, que os recém-casados vivessem na casa dos pais de um deles, ao menos até nascer o primeiro filho. Isso permitia “fazer economia”, mas pode-se logo adivinhar à custa de quantos conflitos familiares, dado que os apartamentos eram minúsculos. Viviam todos amontoados, uns sobre os outros, sem poder sempre proteger a sua intimidade. A crise gerada pelo regresso da Grande Guerra, a falta de poupança que esta originara (como os homens não estavam trabalhando, não sobrava nada para “pôr de lado”) forçaram o jovem casal a permanecer ainda mais um tempo na casa dos pais de Marie. Encontraram enfim, numa rua próxima, uma espécie de moradia miserável, de um só cômodo como uma alcova, uma minúscula janela que se abria para o norte, e tendo como única paisagem o muro do prédio em frente, à distância de poucos metros na ruela apertada. Ali nasceu o segundo filho, Joseph (1923). Umidade, escuridão, falta de espaço: a vida se tornava sempre mais difícil, com dois filhos. Não encontrando coisa alguma no lugar, os R. alugaram um apartamento, numa das ladeiras da Croix-Rousse, tendo uma das amigas cedido a eles o contrato de aluguel. Marie pôde enfim instalar-se decentemente “em casa”, *dezesseis anos depois do casamento*.

O apartamento fica situado no terceiro andar de um prédio de *canuts*, na *rue Rivet*. [...] Em seu apartamento, a família R. fez uma instalação hidráulica na sala de estar, com uma “pia de esmalte branco”, mais funcional que a pequena pia original, talhada na pedra e instalada no fim do corredor de entrada. Essas transformações na casa constituem as grandes datas na história interna da família R., dispondo os “antes” e os “depois” a partir dos quais ganha sentido uma sucessividade orientada para o “progresso” ou ao menos para o bem-estar.¹⁹⁷

Aqui temos a realidade simples de uma família operária francesa. Um jovem casal que, nos anos iniciais do matrimônio, aceita viver na casa dos pais para economizar e reunir condições para alugar um espaço próprio e poder chamá-lo de lar. O relato, que segue, é feito por um terceiro, no caso o pesquisador-observador, que colhe os testemunhos e os dispõe em um discurso indireto.

Tradição operária da família

De um ponto de vista objetivo e subjetivo, a família R. (que é, como lembro aqui, a síntese de numerosos testemunhos) se percebe inteiramente mergulhada em uma tradição cultural operária com a qual ela se acha fortemente identificada. Isto significa diversas coisas: em primeiro lugar, o sentimento de ser urbano de “geração em geração”; “até onde a gente se lembra, nossa família sempre foi operária”, diz Madame Marie, o que é uma certa forma de significar que ela não tem mais nenhuma relação com possíveis ramos familiares camponeses. Em seguida a própria noção de operário não remete exclusivamente ao trabalho na fábrica, mas sobretudo à ideia de

¹⁹⁷ MAYOL, *Morar*, p. 74-75, aspas e itálicos do autor.

trabalhador assalariado, seja qual for a profissão exercida. Folheando os álbuns de páginas amarelecidas, vemos surgir do passado “operários” fotografados com seu capacete e seu avental na saída das oficinas; empregados da cidade (operário de construção, condutor de bonde), um pequeno funcionário do correio, um empregado da prefeitura. Um tio-avô trabalhava numa fábrica de tecidos, um outro em um ateliê onde se fabricavam guarda-chuvas. O pai de Madame Marie trabalhava em uma bijuteria (joalheiro) em “uma grande casa”: trabalhava admiravelmente, pelo que parece. A fotografia o representa em pose muito digna, com o cabelo aparado, os olhos ligeiramente saltados das órbitas por causa das horas de trabalho em pedras ou metais preciosos. Sua mulher, mãe de Marie, polia pedras em uma outra firma. Como diz Madame Marie, sorrindo: “Aqui todos trabalhavam com ouro e a prata; oh, sim! Mas, ter dinheiro em casa... isto já é outra coisa!”. Ser operário, por conseguinte, não é tanto estar sujeito a uma tarefa específica e sim participar, e isto é que é fundamental, de uma cultura popular, urbana, na qual predominam valores de identificação, essenciais, que giram principalmente em torno de *práticas de solidariedade*. À falta de ritos e contos camponeses recolhidos pelos folcloristas, a cultura urbana tem por fundamento uma prática das relações (de amizade ou familiares). Retomando as categorias propostas por Jacques Caroux, pode-se dizer que os R. e muitos dos seus vizinhos se inscrevem na classe dos *operários tradicionais* (que tem na ideologia do companheirismo o cimento, propondo a solidariedade como imperativo moral) e dos *operários de transição* (já tomados na grande empresa longe do domicílio, mas beneficiando-se ainda da solidariedade por inércia sociológica do ambiente cultural, quando vivem ainda em bairros operários tradicionais).¹⁹⁸

O pesquisador-narrador, ainda que mantenha o discurso indireto, permite perceber na sua exposição a memória do esforço de trabalho e dura conquista de algum bem-estar pela família R. O valor da solidariedade é cultivado pela família e reflete uma disposição de cooperação entre a categoria do operariado. A mudança na qualidade de vida é fruto de um trabalho duro e que alcança resultado de geração a geração no grupo familiar. Na mesa de refeição é possível observar a raiz dos valores dessa família.

Família R. na refeição

O pão é o símbolo das durações da vida e do trabalho; é a memória de um maior bem-estar duramente conquistado no decorrer das gerações anteriores. Por sua presença real (os R. consomem geralmente “coroas”) em cima da mesa onde reina, mostra que não há nada a temer, por enquanto, das privações de outrora. Enquanto as condições de vida mudaram consideravelmente em vinte ou trinta anos, resta o testemunho indelével de uma “gastronomia de pobreza”. Ele não é tanto um alimento básico, mas sobretudo um símbolo cultural” de base, um monumento sem cessar restaurado para conjurar o sofrimento e a fome. Pois ele é precisamente “o que a gente gostaria muito de ter durante a “guerra” (o pai só tinha algumas côdeas de pão que tínhamos que dividir entre todos. Papai estava muito velho e fraco, isso já não era suficiente para ele). O pão suscita o respeito mais arcaico, é quase sagrado. Jogá-lo ao chão, pisá-lo é visto como sacrilégio. O espetáculo de um pedaço de pão na lata de lixo

¹⁹⁸ MAYOL, *Morar*, p. 81-82.

desperta indignação. O pão é um bloco só com a condição operária: não é tanto o pão que foi para a lata do lixo, mas a pobreza. O pão é um *memorial*. Em casa, o pão é colocado sobre a sua tábua própria, na extremidade da mesa, envolto no seu papel de seda, assim que se volta das compras. Só raramente ele é cortado antes da refeição. Ao principiar a refeição, o chefe de família fica em pé, na extremidade da mesa, e corta tantas fatias quantos são os comensais. Depois o serviço continua conforme os comensais vão pedindo. Raramente há mais de uma fatia ou duas “de antemão”, por medida de precaução, para não se correr o risco do desperdício. De resto, nunca se joga fora: quando ele está muito “velho”, serve para fazer pudim ou, no inverno, para a sopa. [...] O pão tem às vezes o valor de uma prova que permite descobrir a origem social de um conviva. Se ele desperdiça o pão, de modo a pôr em risco a seriedade que o pão representa, esse conviva poderá perder todo crédito: “Ele nunca passou necessidade, esse aí, logo se percebe”. Graças ao pão, muito indiretamente, descobre-se se alguém “é por nós ou contra nós”.¹⁹⁹

Simplicidade e comedimento no uso dos bens marcam o essencial da axiologia dos R. A memória dos tempos de privação das gerações passadas da família e, mais amplamente, da categoria social de trabalhadores da qual fazem parte, leva-os a celebrar a vida com alegria com o gozo das conquista de um bem-estar, ao mesmo tempo que cultivando a modéstia na relação com os bens. O pão é símbolo memorial desse novo lugar alcançado e os faz recordar o percurso feito com esforços e lutas para aí ter chegado.

2.2.2 Uma praticante na cozinha

Outro cenário, outro relato. Escutamos agora a narrativa, em discurso direto, de Luce Giard praticando as artes de fazer no espaço doméstico da cozinha.

Introito

Como criança, eu me recusava a seguir os conselhos de minha mãe que queria que eu ficasse ao lado dela para aprender a cozinhar. Eu detestava este trabalho de mulher, porque jamais era pedido a meu irmão. Minha escolha já estava feita e meu futuro determinado: um dia eu teria uma “profissão de verdade”, estudaria matemática ou me tornaria escritora. As duas opções me pareciam estreitamente ligadas como se uma exigisse a outra. A idade, as viagens e os livros pareciam garantir-me que um dia, com meu esforço e aplicação, seria possível chegar à arte de escrever palavras e números destinados a encher minha vida. Bem cedo saí de casa e aprendi, como muitas outras, a tomar as refeições em comum – uma comida feita para muita gente, sem sabor nem identidade – nos refeitórios barulhentos e sombrios; e só me lembro daquelas batatas de todo dia, daquele arroz empapado e daquela carne de nome indefinível que parecia perpetuar aos meus olhos a sobrevivência de raças animais tão antigas que só sua antiguidade genética poderia justificar seu grau de dureza e resistência. Foi assim que descobri, *a contrário*, que até aquele momento eu tinha sido bem alimentada, que jamais alguém havia racionado a

¹⁹⁹ MAYOL, *Morar*, p. 133-134.

parte em frutas ou queijos que me cabia, e que a prosperidade de uma família se traduzia antes de tudo por seu regime alimentar. Mas continuei ainda por muito tempo a achar que a habilidade feminina de fazer a compra dos mantimentos, de preparar e servir a comida eram tarefas elementares, convencionais e prosaicas e, por conseguinte, um pouco estúpidas.²⁰⁰

A própria autora relata (narra) sua experiência pessoal com o universo da cozinha. Rejeita os estereótipos de gêneros na divisão das atividades domésticas. Mas diante da própria escolha de ir morar sozinha, numa vida independente da família, novo desafio surge.

Enfim, com vinte anos de idade, consegui um pequeno alojamento individual, fora dos internatos escolares. Era uma moradia rudimentar, porém suficiente para preparar minhas refeições. Vi-me então na condição de cuidar de minha própria comida, orgulhosa de poder escapar do barulho e da multidão dos restaurantes universitários, das filas e dos menus obrigatórios. Mas, como proceder? Eu não sabia fazer nada e esperar ou pedir conselhos às mulheres da família seria como voltar ao seio materno e submergir no próprio modelo feminino recusado. A solução me pareceu evidente: essas coisas como tantas outras podem ser aprendidas nos livros. Basta encontrar na livraria uma fonte de informações “simples”, “rápidas”, “modernas” e “baratas”, como dizia meu vocabulário ingênuo. E, para confirmar essa possibilidade (pelo menos era o que eu achava), comecei a estudar atentamente um livro de receitas publicado em edição de bolso, sem ilustrações e sem floreios “femininos”, o que lhe dava, na minha opinião, um eminentemente valor prático e eficácia segura.²⁰¹

Giard confessa que sua experiência inicial foi “tateante”, com alguns gestos desastrosos e uma aprendizagem pelo processo de ensaio e erro. Descobriu assim, não sem surpresa, que nunca aprendera nada da arte culinária. Sempre preferiu os livros e a privacidade de seu quarto à cozinha da mãe sempre atarefada. Contudo, desde criança, seu corpo assimilou algo das práticas, os olhos observaram e memorizaram gestos²⁰², seus sentidos guardaram lembranças de sabores e texturas. Uma secreta “anamnese capaz de reativar, por fragmentos, antigos sabores e primitivas experiências”²⁰³ lhe veio em auxílio e com isto:

Aos poucos fui descobrindo não o prazer de comer bons pratos simples (tenho pouca atração pelos deleites solitários), mas o prazer de manipular a matéria-prima, de organizar, combinar, modificar e inventar. Aprendi a alegria

²⁰⁰ GIARD, L. *Cozinhar*. In: DE CERTEAU, M.; GIARD, L.; MAYOL, P. *A Invenção do Cotidiano: morar, cozinhar*. v.2. 12.ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p.212-213.

²⁰¹ GIARD, *Cozinhar*, p. 213.

²⁰² Giard explica que a criança olha e aprende os movimentos da mãe, “o mistério da bolinha de fermento que sobe no copo de água a fascina...”. Considera que para o desenvolvimento de uma criança “a cozinha é parte essencial de sua aprendizagem sensorial e motora” (GIARD, *Cozinhar*, p. 259). E cita um conhecido filósofo francês: “Tirar a criança da cozinha – dizia Bachelard – é condená-la a um exílio que a afasta de sonhos que jamais conhecerá. Os valores oníricos dos alimentos se ativam quando se acompanha sua preparação [...]. Feliz o homem que, em criança, ‘ficava em volta’ da dona de casa” (BACHELARD apud GIARD, *Cozinhar*, p. 259, nota 66).

²⁰³ GIARD, *Cozinhar*, p. 214.

tranquila da hospitalidade antecipada, quando se prepara um jantar ou uma ceia para partilhar com amigos... Assim fui investida sub-repticiamente, sem que pudesse desconfiar, do prazer secreto e tenaz de *cozinhar*.²⁰⁴

Giard persistiu em seu propósito de ser uma intelectual²⁰⁵. Mas tendo de praticar as receitas e experimentando na cozinha, foi surpreendida pelo prazer dessa arte tão rotineira de preparar a própria refeição. E não só. A prática das artes de nutrir abriu nova forma de ler sua própria profissão:

Quando me conscientizei claramente disto, já era tarde demais, o inimigo já se havia instalado. Tive de tentar explicar a mim mesma a natureza, o sentido e o modo de tudo isto, na esperança de compreender por que este prazer me parece tão próximo do “prazer do texto”, por que teço um parentesco tão íntimo entre a escrita dos gestos e a escrita das palavras, e, se é lícito estabelecer, como faço, uma espécie de reciprocidade entre suas respectivas produções.²⁰⁶

Como muitas outras ações do cotidiano, Giard nota certa trivialidade do cozinhar, questiona o porquê da necessidade de “despender ou consagrar uma parte do próprio tempo de vida àquilo que não deixará nenhum traço, àquilo que deverá apagar-se?”.²⁰⁷ Como epistemóloga pergunta-se pela relação de necessidade: “Para que comer? Primeira evidência: para satisfazer as necessidades energéticas do organismo. [...] o homem tem que submeter-se a esta necessidade por toda a vida”.²⁰⁸ Mas como filósofa vai além do óbvio:

A arte de nutrit tem a ver com a arte de amar [...]. A mesa é uma *máquina social* complicada, mas também eficaz: ela faz falar [...]. [a arte culinária e o comer servem igualmente à finitude]. Nas cozinhas, *luta-se contra o tempo*, o tempo desta vida que sempre caminha para a morte. Nutrir também tem a ver com a morte. outrora, na aldeia, o enterro era ocasião de uma reunião da grande família em torno de um sólido banquete, grave e feliz, depois do sepultamento. [...] A mesa é um lugar de prazer: esta descoberta já é bem antiga, mas conserva sua verdade e seu segredo, pois comer sempre é bem mais que comer.²⁰⁹

²⁰⁴ GIARD, *Cozinhar*, p. 214, itálico da autora.

²⁰⁵ Luce Giard, estudou Matemática, Línguas, Filosofia e História das Ciências. Tornou-se pesquisadora do CNRS, na França, e exerceu a função de Diretora-Adjunta do Laboratório de História das Ciências (UPR 21 do CNRS). Foi Professora Assistente na Universidade da Califórnia, San Diego (Departamento de História e de História das Ciências). Seus trabalhos se concentram na história dos saberes no Renascimento (aristotelismo e matemáticas, línguas e lugares de saber, papel intelectual dos jesuítas) e a Epistemologia contemporânea comparada (tradição de língua inglesa e tradição francesa). Cristã, participava no *Centre Sèvres* dos jesuítas, em Paris, de reuniões de intelectuais católicos franceses, onde conheceu Michel de Certeau e firmaram uma amizade pessoal e intelectual duradoura. De Certeau a elegera como sua herdeira literária e a encarregou de editar sua obra.

²⁰⁶ GIARD, *Cozinhar*, p. 214.

²⁰⁷ GIARD, *Cozinhar*, p. 214..

²⁰⁸ GIARD, *Cozinhar*, p. 228.

²⁰⁹ GIARD, *Cozinhar*, p. 233; 266; 267, itálicos da autora.

Esses exemplos concretos da cotidianidade, coletados na pesquisa de campo das investigações orquestrada pelo próprio Michel de Certeau²¹⁰, mostram como as “efêmeras invenções dos ‘heróis obscuros’ do ordinário, ‘artes de fazer’ [...] compõem sem palavras uma ‘arte de viver’”²¹¹. De Certeau almejou, como vimos, realizar uma ciência do singular, que mostrasse no cotidiano a gênese da vida tecida pelos indivíduos, as leis básicas de seus procedimentos. Não chegou a termo. Contudo, anteviu a possibilidade de pensar uma ética a partir da vida cotidiana em que os eventos, a trivialidade do dia a dia, até os acontecimentos históricos marcantes, acenasse à tenacidade com que os indivíduos comuns tecem suas vidas por meio de suas práticas que são também escolhas.

2.3 Conclusão do capítulo 2

Pensar é passar ao outro²¹², diz De Certeau. O pensador jesuíta não se detém em conceitos definidos, muito pelo contrário, está sempre operando deslocamentos semânticos e abrindo uma constelação de significação. Ele não fecha conceitos ou significados únicos. O ser humano, na concepção antropológica certaliana, é uma invenção entretecida pelo falar (ato de dizer), agir (praticar) e pensar (passar ao outro). A ação humana no real (impossível de dizê-lo, ao certo) instaura por meio das operações astuciosas das artes do fazer e das artes do dizer uma modificação infinitesimal da ordem social. O homem ordinário se engaja na palavra e na própria ação para criar espaços habitáveis. Inventa assim o cotidiano; não há outro modo *humano* de fazê-lo.

Que a sociedade seja um campo de forças no qual atua uma infinidade de maneiras de *praticar o poder* é uma das contribuições mais inventivas de De Certeau. Ele entende por

²¹⁰ Conforme Giard, os dois volumes de *A Invenção do Cotidiano* “foram lidos, discutidos e aplicados, imitados ou copiados [...] sem nenhum constrangimento” (GIARD, *Momentos e lugares*, p. 25). As propostas teóricas de De Certeau continuaram servindo a agentes sociais, intelectuais, formadores em diferentes lugares. Em 2016, por ocasião dos trinta anos do desaparecimento de De Certeau aconteceram diversas homenagens, em diversas instituições, na França, nas Américas, inclusive no Brasil. A Universidade de São Paulo (USP) organizou um Colóquio Internacional Michel de Certeau [em uso], do qual participou, entre outros especialistas, Luce Giard. Nele retomaram-se as contribuições de Michel de Certeau e sua atualização, resultando no Dossiê Michel de Certeau [em uso] *Revista de antropologia*. São Paulo, USP, v. 61 n. 2, p. 7-109, 2018.

²¹¹ GIARD, *Momentos e lugares*, p. 29.

²¹² “Pensar, [...] é passar” (DE CERTEAU, *História e Psicanálise*, p. 118). Para o pensador a identidade paralisa o ato de pensar. É preciso questionar a ordem porque somente assim será possível “surpreender-se de sua presença” e indagar acerca do modo que uma dada situação presente se constituiu. Isto é válido para realidade democrática e respeitosas do direito para se tornarem ainda mais engajada responsávelmente “naquilo sem o qual não podemos viver”, quanto também, e sobremaneira, em sociedade sob conflitos na qual a violência e a dominação dos cidadãos violam seus direitos fundamentais.

práticas de poder “um modo de ação que não age, direta e imediatamente, sobre os outros, mas sobre a ação própria deles”.²¹³ Trata-se de ações sobre outras ações possíveis, ou seja, operações (procedimentos) e não concepções (ideias), não obstante ambas possam atuar nos dois registros: o do agir e o do pensar. É perceptível em De Certeau a perspectiva de uma política do cotidiano. Inventar o cotidiano é um ato político e ético.²¹⁴

Muito apreciado como teórico da cultura e também por contribuir com a virada pragmática nas ciências humanas, De Certeau foi um dos primeiros a considerar o homem ordinário como ator ou agente dentro da ordem social.

Comumente não há grandes revoluções ou mudanças radicais repentinas, mas um infinitesimal movimento de transformação do ordenamento social, a partir de dentro, que escapa ao controle das instituições e dos partidos. Evidentemente, é pressuposto haver sempre limitações dos indivíduos. Contudo sempre há possibilidades de sua atuação e consequente configuração do social. Os estudos de antropologia e de sociologia decolonial receberam influência das teses de *A Invenção do Cotidiano*, por exemplo, no que se refere a prestar atenção aos marginalizados na sociedade (negros, migrantes, indígenas, mulheres pobres...). Entra em cena aqui a dimensão ética do pensamento certaliano da *terapêutica das sociabilidades deterioradas* na qual cada membro da sociedade é corresponsável pela composição de novos estatutos políticos democráticos e mais inclusivos do que diversos outros. A teoria de De Certeau, na perspectiva da virada pragmática nas ciências humanas coloca o acento na atuação dos indivíduos enquanto agentes no seu meio social. As *artes de fazer* indicam claramente esta perspectiva: é na qualidade de agentes, e não somente de receptores passivos, que os indivíduos recebem e manejam os elementos da cultura para forjar seu *ethos*, sua forma de vida.

De Certeau concebe o ser humano como sujeito de fala e o mundo enquanto aquilo que dele dizemos. O mundo é em grande medida aquilo que é narrado dele. Em uma perspectiva hermenêutica, para o pensador, a linguagem não é só um meio, mas sim uma realidade que tudo engloba e constitui o indivíduo como um ser de fala. É na e pela linguagem que acontece a manifestação do ser humano e são expressos os vínculos psíquicos que unem o indivíduo ao mundo e os indivíduos entre si. De Certeau dialoga igualmente com a concepção de linguagem ordinária do segundo Wittgenstein, ou seja, a linguagem não é só um ato cognitivo ou uma questão de cognição, mas surge na corporalidade, no trato do indivíduo com as situações concretas, para descrever fatos da vida, e na relação com outros. É no contexto que a linguagem ganha corpo e função. O indivíduo só pode viver a existência narrando suas práticas e o próprio

²¹³ DE CERTEAU, *História e Psicanálise*, p. 125.

²¹⁴ DE CERTEAU, *História e Psicanálise*, p. 126.

espaço no qual habita. A este processo hermenêutico de o indivíduo narrar as práticas emprestando sentido a elas, De Certeau chamou *artes de dizer* que, conforme vimos, produzem efeitos criadores.

A dimensão ética do pensamento de De Certeau requer maior explicitação para se compreender aquilo que o pensador designou por Ética da tenacidade, foco do terceiro capítulo.

3 A ÉTICA DA TENACIDADE

Michel de Certeau é um pensador *passante*. Pensar é *passar*.¹ Dotado de uma inteligência irrequieta, buscava sempre mais compreender o homem ordinário manifestado em suas maneiras de estar no mundo urbano e plural. De Certeau *passou* por fronteiras acadêmicas e epistêmicas de distintos campos do saber com a finalidade de elucidar o humano constituído nos intercâmbios com os diversos outros. A alteridade é uma nota maior no tom dos escritos certalianos. Para o autor, estamos nós todos imersos numa cultura fragmentada e isto não é um problema, antes desvela-se a oportunidade de exercitar relação mais receptiva com outrem em dinâmica de hospitalidade; resultado desse encontro: mútuo enriquecimento não apesar, mas por causa das diferenças.

A cultura erudita – que jamais foi a de todos, exceto de uns *happy few* – não é objeto de estudos do pensador. Ele se debruçou a compreender a cultura praticada pelas pessoas comuns e o empenho delas em dar sentido às suas vidas. Observar como elas articulam um espaço de liberdade possível para além das limitações de uma sociedade capitalista e excludente. Os resultados de pesquisas históricas, sociológicas – teórica e de campo – por parte de De Certeau e pequena equipe de assistentes constataram, primeiro: a pluralidade da cultura; segundo: o exercício inventivo de agentes sociais onde vivem e trabalham; e terceiro: mesmo por dentro do sistema político-econômico, nenhuma instituição ou poder hierarquizado detém o controle total da sociedade e seus múltiplos funcionamentos, ao sujeito sempre resta a *hiância*² para inventar-se.

Um marco fundamental na biografia e no trabalho intelectual de De Certeau foi o acontecimento de maio de 1968 na França. Atento ouvinte do clamor vindo das ruas, o pensador engajou-se em apoio aos estudantes e operários, a partir desse evento uma guinada aconteceu no pensamento certaliano: focou seu labor a compreender a cultura e os homens nas sociedades contemporâneas. Criou modelo teórico que pode elucidar a presença e atuação do homem ordinário no cotidiano urbano, intuindo assim uma formalidade das práticas cotidianas. Surge nova *praxis* interpretativa em De Certeau que ao considerar a existência no cotidiano pudesse evidenciar as lutas vitais, uma estética e mesmo uma ética.

¹ Cf. DE CERTEAU, *História e psicanálise*, p. 118.

² Conceito lacaniano, com influência da filosofia de Heidegger, que indica o interstício entre o que não existe e o que está para existir, é “um lugar constitutivo que, no entanto, não existe” (ROUDINESCO; PLON, *Dicionário de Psicanálise*, p. 53), caracterizando algo pré-ontológico que não é nem ser nem não ser, algo ainda por realizar.

A alteridade é o *leitmotiv* da obra certaliana. Ele trouxe para o centro do olhar analítico as figuras dos outros marginalizados na história. Para De Certeau, o *recalcado* da cultura moderna (em parte, ainda nos dias que se seguem) e na ciência ocidental são o negro, o indígena, o migrante estrangeiro, a mulher pobre e o louco. Para repensar de maneira urgente a ética, o *ideal* seria trazer, primeiro, para *escutar* essas vozes destoantes da voz monocórdica da elite intelectual e política, e depois, enfim, refletir junto com eles todos. Isto não é feito, e talvez nem seja, atualmente, viável. Contudo, as *ciências do outro* como a etnologia, a psicanálise e a história, são aquelas, na expressão de De Certeau, que se dedicam a estudar ou, ao menos, ouvir com forte interesse as alteridades que, malgrado o desprezo social, transmitem elementos que constituem as sociedades modernas, plurais e complexas. Daí seu interesse especial por elas.

A ética da tenacidade de De Certeau, conforme exporemos aqui, não será uma ética normativa (algo difícil neste mundo multirreferencial), nem uma ética das virtudes (uma hierarquização de valores pode vir a excluir outros valores válidos). Tal ética é vislumbrada mais por seus possíveis efeitos do que pela enunciação precisa de seus postulados porque nela opera uma estética e uma poética. A linguagem e as práticas cotidianas, palavra e gestos, dão corpo à pluralidade de invenções no cotidiano que constituem uma forma de engendrar um *ethos* que está expresso mais no fazer (prática) do que no dizer (teorizar) essa ética. De Certeau não nos diz isto gratuitamente e sem consequências. Resultado de seus estudos históricos e da filosofia, identificou no surgimento da modernidade e das ciências modernas uma ruptura com a pretensão de representar a verdade do *real*.

A teoria do conhecimento certaliana evita maiores especulações de ordem metafísica, embora isto não signifique que sua obra esteja isenta completamente de pressupostos metafísicos. Para ele, as ciências humanas – a Filosofia dentre elas – são interpretadas como práticas, métodos de abordar o real, cujas práticas investigativas não esgotam esse real, elas *ficcionam*³ realidades. É precisamente o caso da ciência do singular que De Certeau pretendia fundar para o estudo do cotidiano.

Na condição de historiador, identificou a radical mudança no *quadro referencial* de valores e modo de organizar das sociedades ocidentais. Expusemos isso em pormenor no

³ *Ficcionar* como o ato de fazer ou criar uma ficção com valor heurístico para a pesquisa científica em ciências humanas. A importância da imaginação e do imaginário no fazer cultura e ciência. Para De Certeau, as disciplinas como a História e a Psicanálise, ciências do outro, se situam entre a ciência e a ficção, entendido este último termo não negativa ou pejorativamente, mas como uma incontornável inventiva por parte do pesquisador que necessita *preencher* lacunas documentais ou os *não-ditos* com uma elaboração teórica que produz justificação ou pretende completar vazios (cf. DE CERTEAU, *História e Psicanálise*, p. 71-90). Recomendamos o leitor interessado a aprofundar esse aspecto singular da teoria certaliana na obra *História e Psicanálise: entre ciência e ficção*, de 2016, em particular o capítulo I *A história, ciência e ficção* e o capítulo II *Psicanálise e história*.

primeiro capítulo. Isso não é de somenos, porque impactou na secularização das formas de vida no Ocidente com mudanças significativas na cultura hodierna, não mais apenas no lado ocidental como em todo o mundo modernizado. A passagem de uma humanidade centrada em um sistema simbólico religioso (predominantemente cristão, no Ocidente) para um humanismo secular realizou uma radical emancipação moral e intelectual. O mundo tornou-se maior e menor ao mesmo tempo. De um lado, tornou-se maior pelas trocas comerciais e interculturais que ampliaram as maneiras de as pessoas trabalharem e interagirem entre em si, de outro lado fez-se menor a partir das novas formas de interconectarem-se, diminuindo distâncias. A autoimagem do ser humano tornou-se mais sutil quanto multifacetada. O pensamento certaliano buscou captar as positividades civilizatórias dessa evolução da nova humanidade, sem deixar de examinar suas contradições internas e seus dilemas com relevância ético-política.

Não é exagero dizer, antes talvez seja um truísmo, que o mundo se tornou plural. Isto implica que a cultura, *lar mental*⁴ dos humanos, foi igualmente pluralizada. Eis que perdemos de vista a obviedade desse pluralismo pela extensão de seus alcances quando examinamos os novos modos de o ser humano estar no mundo. Dito isto, surpreendentemente, ocorre que, segundo De Certeau, ao contrário do que tendemos a imaginar, o mundo não se tornou plural, sempre o foi. É nossa interpretação das culturas que, gradativamente, mediante lutas e confrontações em diferentes âmbitos, forçosamente vão reconhecendo-as uma a uma. As ciências humanas têm papel fundamental na educação de nosso olhar para enxergar o mundo.⁵

O pensador jesuíta esforça-se para iniciar processo de reconhecimento de rostos e vozes outras que outrora certa cultura da “exemplaridade” não dava carta de cidadania. Portanto, para se fazer uma nova antropologia e repensar a ética para o tempo presente nesse mundo mais amplo e interconectado, para De Certeau a base da metafísica dos gregos antigos não basta mais. Não se trata de uma pura negação da tradição filosófica antiga, De Certeau aprecia Aristóteles e mesmo estabeleceu diálogo com ele em certos temas de suas pesquisas. O que quis mostrar ao realizar sua análise da cultura atual é que em uma sociedade as pessoas não estão instaladas em posições binárias fixas, nem cabe retroceder a uma espécie de maniqueísmo ético

⁴ Valho-me de uma cara expressão para o Professor Ricardo Valério Fenati, usada durante suas aulas, a noção de *lar mental* como o *campo de significados* onde o homem habita e tece sua existência dando forma a um modo de estar no mundo.

⁵ De Certeau afirma ser necessário “inventar procedimentos novos que permitam que experiências sem escrituras encontrem um lugar, com sua ótica própria, em uma história de outro tipo” e acrescenta, ainda, que “deste modo, as investigações históricas sobre os negros do século XVIII, por exemplo na UCLA (Los Angeles, *Afro-American Study Center*) ou no Brasil (Salvador, Departamento de História da Universidade), manifestam a insuficiência dos métodos clássicos e remetem à existência enigmática daqueles que foram ‘eliminados’ da historiografia americana por uma concepção científica. Nenhuma ciência humana é inocente.” (DE CERTEAU, Michel. *La ruptura instauradora*. In: DE CERTEAU, Michel. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006. p. 211, nota 23).

que tende a identificar os puros justos e os puros corruptos na sociedade, nem se render à simplificação epistêmica de somente definir abstratamente as ideias de justiça, de bem e de verdade, sem considerar os pressupostos históricos, políticos, econômicos e espirituais que condicionam o lugar de onde se fala desses conceitos.

Reconhecer a irredutível pluralidade de outros exige uma conversão do olhar para além das criações de novos métodos de pesquisas. De Certeau designa por *heterologias* as ciências qualificadas em estudar com alguma competência essa nova perspectiva que se abre nos estudos sobre o ser humano. Segundo ele, a História é uma *heterologia* – e como veremos a Ética igualmente – que para realizar seu trabalho no novo quadro histórico necessita *incluir e escutar* aqueles que não se enquadram na historiografia clássica e no pensamento filosófico tradicional.

Considerado como termo de comparação, o discurso filosófico postulou, durante muito tempo, uma exclusão: ele baseava seu rigor ao adotar algo de insuperável. Um pensamento tem acesso à discursividade ao estabelecer sua própria contradição como uma aparência: uma extraterritorialidade é sua condição de possibilidade. Segundo os casos, é o gênio malvado, Deus, a loucura, a violência. O discurso henológico (do grego *henos*, “um”) organiza-se a partir de um limite que constitui – como paratexto [*hors-texte*] – uma irredutível alteridade.⁶

Não se reduz o múltiplo ao um, a diversidade à unicidade. Segundo De Certeau, “ao contrário, o plural é mantido – de certa forma, “sustentado” e preservado contra a redução henológica” por uma forma de coordenação de opostos.⁷ Significa que no pensamento certaliano não encontramos um conceito único, parece-nos, erigido como princípio único – uma *arché*⁸ – que regeria e sustentaria todas as coisas. De Certeau, ao contrário, reconhece uma multicausalidade para os acontecimentos históricos-políticos em sua análise da sociedade contemporânea e, com isso, uma pluralidade de motivos e fatores que mobilizam o ser humano. A ética certaliana considera essa nova situação sociológica um apontar para um outro estágio

⁶ DE CERTEAU, *História e Psicanálise*, p. 182.

⁷ Extraído de uma série de conferências ministradas no Brasil, *O Cristianismo na Cultura Contemporânea*, em 1973, no Centro João XXIII, no Rio de Janeiro e em Belo Horizonte, versando sobre cultura, ciências humanas e teologia. (DE CERTEAU, M.; VAZ, H. C. de. *Cristianismo, Cultura, Fé, Linguagem*. Rio de Janeiro: Centro João XXIII. Apostila datilografada de Conferências, s.d., Série III Readers. p. 38).

⁸ Do grego ἀρχή (arché) um princípio único e sustentador de todo o Cosmos, inclusa a existência humana. Que serviria simultaneamente para elucidar a origem e a razão de ser de todas as coisas. De Certeau, assim nos parece, não trabalha com um conceito metafísico tal qual a *arché*. Ao mesmo tempo fazemos a ressalva que sua teoria sobre o homem pressupõe uma *ausência* originária que impulsiona o ser humano a buscar sempre mais, a revelar-se indefinidamente insatisfeito com sua condição, mas o pensador parece não fazer disto um princípio filosófico sistemático, continua com o próprio estilo de trabalhar noções sem fechar conceito.

civilizatório da humanidade, ainda não sabido por nós, e que requer trabalhar a ética sob novas bases epistemológicas e de pensamento.

3.1 Elementos da antropologia certaliana que fundam a Ética da tenacidade

Há noções estruturais do pensamento de De Certeau que necessitam ser esclarecidas para que possamos compreender adequadamente sua proposta ética. Expomos as noções certalianas mais relevantes para o escopo desta dissertação: a concepção de ser humano ou a antropologia certaliana.

A concepção de De Certeau sobre o ser humano fundamentalmente apresenta quatro categorias distintivas do humano como ser *praticante, falante, crente e passante*⁹. Mais do que categorias funcionais, trata-se de verdadeiras dimensões estruturantes que fazem do ser humano, *humano*. A antropologia certaliana apresenta duas vertentes interdependentes que, na verdade, constituem uma teoria sobre o homem: a primeira podemos nomear por antropologia da prática, isto é, o homem é um *praticante*¹⁰, profundamente marcada pelas contribuições da antropologia de Jousse e de Lévi-Strauss, incluindo as teorias do sujeito psicanalíticas. A outra vertente da antropologia de De Certeau, a que ele dedicou seus últimos anos, é denominada antropologia da crença, esta abre-se para a dimensão transcendental do ser humano.

Afirmar que o ser humano é um *praticante* significa, em De Certeau, que o humano é simplesmente um ser que *age*, um agente. Na existência é necessário agir para viver a vida, *fazer* todas as atividades que sustentam a vida. Nesse sentido, a vida é *prática*. A existência é constituída, em primeiro plano, pelas inumeráveis práticas que organizam, processam e transformam incessantemente o real em realidades pelos praticantes. O cotidiano também é esta realidade trabalhada, socialmente construída por diferentes agentes e instituições; lugar de operações que procuram satisfazer as necessidades individuais, sociais e políticas.

⁹ Foi elaborada assimilando contribuições de diferentes saberes com os quais o pensador manteve intenso intercâmbio em seus trabalhos. História, Antropologia, Psicanálise, passando pela Etnologia e incluindo até mesmo Teologia e Mística, diferentes saberes com os quais De Certeau atravessou fronteiras e transportou e ressignificou noções para pesquisar o que era de seu próprio interesse intelectual, dentre estes, o homem ordinário no cotidiano da vida. Pensador fronteiriço, “deslocava-se de um saber para outro, por necessidade, a fim de seguir uma questão surgida em outra área, a qual, em seu entender, não havia recebido um tratamento satisfatório. Nem por isso ele tinha a intenção de embaralhar as identidades das diferentes disciplinas; nem pregava a mistura dos métodos e dos saberes” (GIARD, Um caminho não traçado. In: DE CERTEAU, Michel. *História e Psicanálise: entre ciência e ficção*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. Coleção História & Historiografia. v.3. p. 9).

¹⁰ Entusiasmado com a antropologia fundada por Marcel Jousse (1886-1961), padre jesuíta e antropólogo francês que escreveu *L'Anthropologie du geste* (título de seu principal livro), em 1969, uma espécie de psicofisiologia que descreve a mecânica humana, sendo o gesto, a mímica e o ritmo a fonte da linguagem e do conhecimento. O gesto seria o traço mais arcaico no homem. Michel de Certeau inspirou-se em Jousse, e escreveu artigos para divulgar seu pensamento na revista *Études* (cf. DOSSE, Michel de Certeau: *el caminante herido*, p. 559-561).

O ser humano enquanto praticante age fundamentalmente de duas maneiras: pelo *fazer* e pelo *dizer*. Os indivíduos são praticantes que atuam no cotidiano¹¹, seja para atender suas necessidades seja para criar um estilo próprio de vida. Não o fazem, porém, partindo do nada. Recolhem fragmentos da cultura, objetos do mercado e todo e qualquer elemento de seu entorno para, reempregando-os, recriar. Donde o título da obra *A Invenção do Cotidiano*.

O gesto não se limita ao ato mecânico das mãos e braços. O ser humano *pratica* lugares para criar espaços próprios para si. Mesmo a leitura é “prática do espaço produzido pela prática do lugar constituído por um sistema de signos – um escrito”¹². Prática social das interações entre indivíduos, ou seja, as relações intersubjetivas que compõem a vida social. No encontro com os outros e o Outro (passado histórico, cultura, instituições etc.) emerge a noção de alteridade e integra a subjetividade do praticante; o humano se constitui no intercâmbio enriquecedor das alteridades.

O humano *praticante* é um sujeito *histórico* que realiza operações que alteram os objetos exteriores do lugar¹³ para transformá-lo em um espaço *praticado*. Há, em De Certeau, a ideia política de considerar a ação humana no real como um movimento determinante das transformações significativas do meio ambiente físico em meio social.

Outro aspecto estrutural da humanidade do ser humano é a capacidade de fala. O homem é um ser de fala. Tem por característica a faculdade de narrar a própria existência e, por este recurso, investi-la ou carregá-la de sentido. De Certeau concede primazia à enunciação mais do que ao enunciado. Isso tem uma razão de ser. Influenciado pela crítica feita por Ockham¹⁴ ao tratamento filosófico da linguagem e suas relações com o pensamento e a representação, De Certeau, em parte, reconhece um esvaziamento ontológico da linguagem. Processo esse que o pensador francês denomina “desontologização da linguagem”¹⁵ e afirma que a *experiência*, no

¹¹ Conforme expusemos extensamente no capítulo 2.

¹² DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 184.

¹³ Na concepção de De Certeau, distinta da de outros teóricos, o espaço é o indiferenciado que uma vez trabalhado pelo praticante torna-se um lugar diferenciado e significado pelos homens. O espaço é o lugar *praticável* que sofre transformações praticadas pelo humano, o praticante. O espaço, portanto, é histórico porque é resultado do trabalho de operações e significações de humanos sobre ele. Contudo, lugar e espaço são termos coextensivos, podem ser distinguidos, mas não separados um do outro (ver capítulo 2, *Espaço e Lugar* desta dissertação).

¹⁴ De Certeau, falando do pensamento de Guilherme de Ockham (1298-1349), observou que, ao tratar sobre o modo de existência universal, esse filósofo medieval fez uma distinção radical entre as coisas (essência que seria individual) e os conceitos (carregados de significação universal). E entre as coisas e os conceitos haveria “sons proferidos” (*voices*) que pertencem às línguas particulares (idiomas) enquanto termos *pensados* não pertencem a nenhuma língua particular. As palavras aqui apresentam um espaço plural de transferências possíveis (cf. DE CERTEAU, *A Fábula Mística séculos XVI e XVII*, p. 199, nota 38).

¹⁵ De Certeau afirmará que “o ‘realismo’ genealógico, etimológico ou icônico da ‘representação’ linguística não deixa de postular um divórcio entre as palavras e as coisas” (DE CERTEAU, *A Fábula Mística séculos XVI e XVII*, p. 195), a partir da concepção nominalista. O movimento filosófico ockhamista tem papel preponderante nesta nova maneira de interpretar a relação da linguagem com a realidade. O pensador pondera que na ontologia medieval “todo tratamento da linguagem era em si mesmo uma experiência ou uma manipulação do real”, porém

sentido moderno do termo, nasceu a partir dessa desontologização. Consequentemente, não será a veracidade do enunciado, mas as condições de enunciação e suas inumeráveis combinatórias que permitem ao sujeito falante produzir *efeitos* com sua fala ou por meio dela. Conforme De Certeau, os discursos não descrevem nem explicam o real, eles produzem *efeitos* no real, compreendendo os discursos não pela materialidade do enunciado (o que é dito) e sim por aquilo que eles mostram pela narração, neste sentido eles não produzem objetos, mas efeitos.¹⁶

A narrativa é *eficaz* porque na operação de narrar ou relatar o real ela *fabrica* um sentido para o real e nesse movimento elabora-se uma realidade. A narratividade é performática¹⁷. A narração torna crível aquilo que afirma e faz agir em virtude da razão narrada.¹⁸

O *ato de fala* é, portanto, uma faculdade constitutiva do ser humano e coopera para trabalhar sua presença no mundo. O ser humano é, para De Certeau, tão *falante* quanto *praticante*. No cotidiano, ou melhor dizendo na vida, é por meio de *ações narrativas* que se operacionalizam práticas organizadoras de espaços. Os *praticantes* narram suas diversas práticas.¹⁹

O pensador também compreendeu o humano como *sujeito falante*, recebendo alguma influência da psicanálise, não somente da crítica nominalista da linguagem. Incorporou algo do tratamento psicanalítico da língua quanto ao poder de representação do real pela palavra falada, ou o “verdadeiro sentido da fala” sintetizado na fórmula lacaniana: “peço-lhe para rejeitar o que lhe ofereço porque não é isso”.²⁰ O realismo da representação do objeto pela linguagem é considerado inadequado porque permaneceria “um conjunto de questões ‘sempre insolúveis

com o ockhamismo, todo discurso que se manifesta em face do real estará separado desse real por aquilo que expressa ou lhe faz face” (DE CERTEAU, *A Fábula Mística séculos XVI e XVII*, p. 195-196). Esse movimento intelectual também permitiu o nascimento da Linguística como ciência. O autor ainda salienta haver diversas implicações dessa “clivagem” nominalista de Ockham que separou “a língua dêitica (aquilo que mostra e/ou organiza) da experiência referencial (que escapa e/ou garante)” que, na compreensão de De Certeau, estruturou a “ciência moderna, inclusive a ciência mística” (DE CERTEAU, *A Fábula Mística séculos XVI e XVII*, p. 196).

¹⁶ Cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 142-143.

¹⁷ Esclarecemos que o pensador está dialogando diretamente com a filosofia analítica de tradição anglo-saxã, nomeadamente com J. L. Austin, “*Quand dire, c'est faire*”, e com John Searle, “*Ato de fala*”, que ao analisarem o ato performativo da fala focaram os efeitos de insucesso ou de sucesso, e não o “erro” ou a “verdade” (cf. DE CERTEAU, *A Fábula Mística séculos XVI e XVII*, p. 257-261).

¹⁸ DE CERTEAU, *História e Psicanálise*, p. 53.

¹⁹ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 184.

²⁰ LACAN, *Le Séminaire, Livre XX: encore* (1972-1973) apud DE CERTEAU, 2016, p.212. E em outro lugar, De Certeau comenta que “em Lacan, a categoria da ‘lalíngua’ [do francês: *lalangue*, traduzido por *lalíngua* ou *alíngua*, trata-se de conceito psicanalítico lacaniano para designar o efeito da linguagem no sujeito que não o seu efeito de sentido, por ex.: a *lalação* do bebê, o ritmo da língua ao cantarolar notas musicais ou solfejar] relaciona (...) a própria possibilidade da linguagem à impossibilidade da comunicação que se supõe produzir” (LACAN apud DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 223). Ver ainda QUINET, A. *Lalíngua e Síntoma. Línguas e Instrumentos Linguísticos*, n.38, p. 243-261, jul.-dez. 2016. p.244.

para qualquer antropologia que não venha a libertar-se do realismo ingênuo do objeto”²¹. O dizer diz mais do que o próprio *dito*.

Em De Certeau, de maneira semelhante a Lacan, encontramos o emprego de ferramentas da retórica para trabalhar as funções da linguagem. Se Lacan privilegiou a metáfora e a metonímia para operar alterações por deslocamentos e deformações para dizer aquilo que não cabe na palavra, De Certeau deu ênfase ao paradoxo e ao oximoro²² para desvelar as coordenações dos opostos na cultura e na realidade do cotidiano. Muito embora sejam definidos pela linguística e estilística, esses tropos da retórica são considerados por ambos autores como os *modos* de funcionamento da linguagem dos *falantes* na realidade de sua existência.

O humano expressa-se igualmente por meio da estilística dos afetos. Ao contrário de Lacan, e mais próximo da posição de Freud, De Certeau reconhece a presença e a força dos afetos na vida do ser humano. Forma elementar da energia pulsional, o afeto está na base da economia do psiquismo²³. Se a ciência, ou melhor, a concepção positivista de ciência, rejeitou o afeto como uma forma de detrito da racionalidade ou resquícios da moralidade, Freud o recuperou na sua elaboração teórica do aparelho psíquico.²⁴ Ao realizar as práticas na vida do dia a dia os *praticantes falantes* humanamente expressam afetividade em todo ato e fala que realizam.

Uma antropologia da crença é outra vertente constitutiva da antropologia certaliana²⁵. O homem é um ser de crença; ele sempre crê em algo para viver. Para De Certeau, a crença é uma característica fundamental do humano. A relevância maior nessa característica humana é que a *crença* liga o dizer e o fazer no homem. Segundo o pensador, “as práticas cotidianas se desenvolvem sobre um ‘fundo (*background*) de expectativas’”²⁶, e faz-nos recordar o que

²¹ LACAN, *Le problème du style*, p. 383-388 apud DE CERTEAU, *História e Psicanálise*, p. 214).

²² Oximoro: figura de linguagem e da retórica clássica em que se combinam palavras de sentidos opostos que parecem excluir-se mutuamente, mas que, no contexto, reforçam a expressão; paradoxismo (HOUAISS, *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*). O oximoro é construído por uma predicação “opositiva”, pela qual a inadequação é levada até a antítese. A retórica clássica também considera o oximoro como uma *coincidentia oppositorum*, ou seja, a coexistência em um mesmo sintagma de duas palavras de sentido oposto, por exemplo: obscura clareza, cruel repouso, a voz do silêncio, silencio ensurdecedor.

²³ DE CERTEAU, *História e Psicanálise*, p. 102.

²⁴ Cf. DE CERTEAU, *História e Psicanálise*, p. 103.

²⁵ Nos últimos anos de sua vida, Michel de Certeau trabalhava intensamente na elaboração de uma antropologia do crer na École de Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), em Paris. Aqui novamente estabeleceu diálogo com a psicanálise, a semiótica e com sua própria epistemologia da história. Segundo o seu biógrafo, Dosse, esse derradeiro labor intelectual do pensador para compreender a crença como um dado fundamental da estrutura do ser humano remonta a antigo e permanente interesse nos trabalhos de De Certeau (cf. DOSSE, *Michel de Certeau: el caminante herido*, p. 558).

²⁶ “*Le pratiques quotidiennes se développent sur un ‘fond’ (*background*) d’expectations*” (GARFINKEL, *Studies in the Routine Grounds of Everyday Activities*, p. 1-30 apud DE CERTEAU, *Une Pratique Sociale de la Différence: Croire*, p. 366, nota 7).

chamou de “axioma”, encontrado em numerosas sociedades tradicionais estáveis, que diz: “*Você acredita nisso, se você faz isso, e se não, você não acredita*”.²⁷

O núcleo do crer é universal e jamais é esgotado por uma instituição histórica, mesmo que religiosa. O crer de que se trata aqui não é uma forma de teologia da fé nem ainda assume a interpretação de uma dada crença religiosa. Segundo De Certeau, “o crer, na verdade, diz respeito ‘ao que faz funcionar’”.²⁸

O crer irriga todas as dimensões da vida humana. É o núcleo de todas as formas de crença e uma das forças motrizes do ser humano na história. Segundo De Certeau, pelo ato de crer ou por crença, aqui neste contexto, devemos entender: “não o objeto do crer (um dogma, um programa etc.), mas o investimento das pessoas em uma proposição, o *ato* de enunciá-la considerando-a verdadeira – noutros termos, uma ‘modalidade’ da afirmação e não o seu conteúdo”²⁹.

De Certeau afirma que a capacidade de crer – e sua necessidade – é intrínseca ao ser humano. Está presente em todas as sociedades, inclusive nas pagãs ou nas mais secularizadas em relação à religião. Isto porque, de fato, a *ato de crer* responde a uma espécie de “força motriz” ou uma “energia do crer” cujo reservatório não conhece limites. A questão crucial está em que as sociedades e diversos grupos ao longo da história da humanidade sempre procuraram colocar essa força motriz em um “lugar bom e em objetos bons (de crer)”.³⁰

Como observou o próprio pensador, a crença não possui um objeto fixo de destinação, tanto a história como a semiótica mostram que o “investimento do crer passa de mito em mito, de ideologia em ideologia, ou de enunciado em enunciado”.³¹ Evidentemente que não lhe passaram despercebidos os empregos ou manipulações dessa força fundamental da crença na política ou por políticos e instituições de poder. A crise de autoridade é uma crise do crível, isto

²⁷ “*Tu le crois si tu le fais, et si tu ne le fais pas, tu n'y crois pas*” (DE CERTEAU, *Une Pratique Sociale de la Différence: Croire*).

²⁸ De Certeau parafraseia Pierre Legendre: “*Le croire, en effet, concerne ‘ce qui fait marcher’*” em *L'amour du censeur*, de 1974 (cf. DE CERTEAU, *Une Pratique Sociale de la Différence: Croire*, p. 371).

²⁹ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 252. E esclarecemos que De Certeau leu com forte interesse os filósofos anglo-saxões de tradição analítica quanto às análises do *ato de crer* e a natureza da *crença* de um determinado ponto de vista filosófico (analítico), o pensador jesuíta valeu-se diretamente de Jaakko Hintikka, em *Knowledge and Belief. An Introductuction to the Logic of the Two Notions*, de 1969, entre outras obras desse filósofo finlandês; e também a de W.V. Quine e J. S. Ullian, *The Web of Belief*, de 1970. Observando que ante a crise da credibilidade na sociedade contemporânea, em relação aos políticos e a certas instituições, a crença, mesmo atingida pelas vicissitudes de grupos ou crises políticas, continua sendo essa “força motriz, sempre resistente” na sociedade (DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 252-253; 313, nota 2 e 3).

³⁰ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 253.

³¹ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 255.

é, daquela instituição ou daquela pessoa *creditada* a desempenhar um serviço público ou para os outros³².

Em todas as sociedades há algo que “é impossível de dispensar: uma credibilidade”.³³ A crença que unifica a comunidade e a faz funcionar – segundo o pensador, não há dúvida que a confiança nas autoridades influencia a organização social, porém na sociedade contemporânea instalou-se, por diferentes razões, uma crise quanto à credibilidade das autoridades. Falta convicção porque se desconfia das autoridades, entretanto, age-se como se houvesse a mesma confiança porque recebe-se benefícios diversos mesmo nesta situação crítica. Assim se substituiu, por sub-repção, o verdadeiro pelo “*utilitário*”.³⁴ É uma estranha inversão de valores. Contudo, o pensador ressalta que no terreno movediço da história, esse lugar sem lugar, acontecem microrrevoluções do crível, muito sutis, portanto, nem sempre reivindicadoras, mas que mudam lentamente as referências de uma sociedade.

Conforme De Certeau, a crença está presente e é praticada mesmo dentro dos limites da ciência. Cita Lacan, para quem “mesmo o trabalho científico supõe que ‘a matéria não é trapaceira’ de modo que se nós nos enganamos, pelo menos ‘ela não nos engana’”.³⁵

De Certeau elaborou o conceito de “sujeito suposto crer” (*sujet supposé croire*), que descreve o processo simbólico da manutenção das crenças. Para a crença manter-se operante socialmente, é preciso que cada sujeito transfira a crença a um Outro/outros, isto é, uma pessoa, instituição, uma figura fundadora mitológica ou ainda uma figura impessoal que exerce o papel de fiador dessa crença. Segundo De Certeau, é necessário à crença o fato de que existam outros que acreditam, ou seja, “deve haver quem acredite” e que haja crença em algum lugar: “uma posição de sujeito (ou de quase-sujeito) que é ‘regular’ e não engana”.³⁶ Crê porque outros creem. O *sujeito suposto crer* é a crença na crença do outro³⁷.

³² Ver capítulo 1 desta dissertação, sobre a crise de autoridade segundo De Certeau.

³³ DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 25.

³⁴ DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 27, itálico do autor.

³⁵ Jacques Lacan, em *Séminaire sur les psychoses* (1955-1956), conférence du 14 déc. 1955: “*Même le travail scientifique suppose que ‘la matière n'est pas tricheuse’ de sorte que si nous nous trompons, du moins ‘elle ne nous trompe pas’*” (LACAN apud DE CERTEAU, *Une Pratique Sociale de la Différence: Croire*, p. 375-376, nota 21).

³⁶ “Pour qu'il y ait de la croyance, il faut qu'il y ait déjà quelque part du croire, - non pas des objets croyables (qui constituent seulement l'objet de l'échange), mais une position de *sujet* (ou de quasi-sujet) qui soit ‘régulier’ et ne trompe pas” (DE CERTEAU, *Une Pratique Sociale de la Différence: Croire*, p. 375).

³⁷ Slavoj Žižek, ao comentar o conceito de De Certeau de *sujeito suposto crer*, afirma que o pensador jesuíta assinalou um fenômeno “universal e estruturalmente necessário” porque descreve “um traço constitutivo da ordem simbólica” (ŽIŽEK, Slavoj. *Como Ler Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. p. 40). E que o conceito lacaniano mais conhecido de *sujeito suposto saber* na verdade “é um fenômeno secundário, uma exceção, algo que emerge contra o pano de fundo mais fundamental do *sujeito suposto crer*. Para esclarecer o conceito de *sujeito suposto saber* elaborado por Lacan, em resumo, descreve o fenômeno que ocorre na relação de transferência entre analista e analisando durante o tratamento analítico, o analisando “instala o analista no lugar do ‘sujeito suposto saber’, isto é, em lhe atribuir o saber absoluto”, muito embora o analista saiba não passar de um “suposto mestre” porque seu

O ser humano é, portanto, um crente – não necessariamente religioso – porque a crença é a força motriz que o leva a movimentar-se e investir (a energia de crer) não somente para realizar diversos trabalhos (*faço isto porque acredito nisto*), mas ainda, e sobretudo, porque a crença integra a manutenção das instituições (*acredito nas instituições*) e funcionamento da governança da sociedade (damos *crédito* às legítimas figuras de autoridade confirmando sua *credibilidade*). A crença como forma de *confiança* fundamental que mobiliza os fazeres e os dizeres dos sujeitos, neste sentido é que o crer unifica o fazer e o dizer. Como exposto no capítulo 1, a ética social é a secularização da teologia na esfera pública. O Estado enquanto entidade administrativa assumiu e exige a *crença* de seus súditos-cidadãos para governar.

Expomos o essencial da antropologia certaliana. Contudo, não estaria verdadeiramente completa a imagem de ser humano feita pelo pensador jesuíta se não fizéssemos menção à noção do humano como um *passante*.

A concepção do ser humano como *passante* na história está intrinsecamente ligada aos estudos da mística e dos místicos realizados por De Certeau, porém não deixa de implicar decisivamente numa mais ampla dimensão ética da existência do homem. Mas, primeiramente, quem é o *místico* segundo o pensador jesuíta? A figura pessoal do místico é: “aquele ou aquela que não pode deixar 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 pode residir *aqui* nem se contentar com *isso*”.³⁸

O místico é esse sujeito que sempre está *passando*, que não se detém em nenhum objeto ou atividade porque nada disso entrega o que seu coração profundamente deseja. Há um desejo excessivo que mobiliza o místico a não cessar de se movimentar na história ou de *passar*. Pois bem, algo homólogo se passa com todo ser humano, e não apenas com essas figuras singulares. O humano é um ser que está incessantemente em movimento de busca por completar uma falta ou uma *ausência* originária. Jamais se satisfaz completamente. O objeto do desejo não é atingível, sempre desliza para outro algo. É o motor das ações das pessoas na existência. Essa compreensão do ser humano como *passante* ou caminhante na história é vital para compreendermos a perspectiva ética certaliana.

O *praticante* é esse *passante* que, por meio de suas práticas cotidianas, procura realizar o desejo que o excede que é o de realização própria. É claro que, como já sabemos, isso jamais se cumpre totalmente. A ética da tenacidade alude uma mística do cotidiano. Na realidade ética,

saber sobre o analisando é limitado (cf. ROUDINESCO; PLON, *Dicionário de Psicanálise*, p. 5; 93). Ver ainda ŽIŽEK, Slavoj. *Le Sujet Interpassif*. Centre Georges Pompidou. Traverses, 1998.

³⁸ DE CERTEAU, A *Fábula Mística séculos XVI e XVII*. v. 1. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2015, p. 482, itálicos do autor.

estética e mística estão intrinsecamente interligadas. Podemos fazer distinções dessas três dimensões da existência humana, porém não uma separação radical sob o risco de senão mutilar o pensamento certaliano ao menos compreendê-lo deficitariamente na sua originalidade.

Os elementos fundamentais da antropologia certaliana – conforme expusemos, o humano enquanto *praticante, falante, crente e passante* – possuem uma base comum que é justamente o dinamismo indeterminado do desejo por sempre mais (*magis*) no ser humano. Esse desejo incontido do ser humano é precisamente um impulso vital não definível que o coloca em permanente movimento na busca de *realização* plena e/ou por *algo* historicamente inacessível na sua totalidade.

De Certeau incorpora, em alguma medida, a noção contida em conceitos filosóficos tradicionais como o *conatus* e o *querer fazer* algo na vida e com a vida presente na condição humana. Porém, ele não especifica o desejo que se radica, em última instância, numa falta ou ausência originária no humano, para não fixar esse dinamismo. Na sua integralidade, ele não pode ser circunscrito em uma fórmula exterior, nem absorvido e expressado por nenhuma norma ética positiva, nem traduzido num *ethos* histórico. Eis a compreensão de ser humano em De Certeau, como um ente simbólico e capaz de transcendência, que não pode ser limitado por uma definição absoluta, porque, ente histórico, permanece em movimento e mudança para um *mais*. Como veremos, essa concepção antropológica certaliana articula elementos de filosofia (*conatus* e vontade-querer) com noções da psicanálise e das ciências da linguagem.

A *ética da tenacidade* é uma *teoria* e uma *práxis* ético-política que se refere a uma forma de ética que emerge no cotidiano. Apresenta como característica a promoção da liberdade e um trabalho permanente de emancipação social e política dos homens ordinários ou *praticantes*. Esses são interpretados como agentes, isto é, como praticantes autônomos e criativos. No plano sociopolítico o objetivo é o reconhecimento do lugar social do *praticante* (a pessoa) e no âmbito ético a meta é a realização desse praticante.

Tanto o *reconhecimento* quanto a *realização* do *praticante* ou *homem ordinário*, doravante referido como agente ético, acontecem na história e estão inexoravelmente submetidos às contingências da história. Não obstante a famigerada opressão de grupos econômica e politicamente mais fortes sobre a grande massa de pessoas mais simples, essas perseveram³⁹ em viver tenazmente porque é a única coisa que lhes resta a fazer: arriscar existir.

³⁹ De Certeau comenta o *conatus* de Baruch Spinoza, termo latino que significa: “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (SPINOZA, B. *Ética*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica , 2016. Terceira Parte, proposição 6, p.14). É também utilizado por outros filósofos. De Certeau considera que a ética pode encontrar no *conatus* um postulado da prática, ou seja, um “princípio do agir sobre um *querer fazer* ou um *dever fazer*” (cf. DE CERTEAU, A *Escrita da História*, p. 192).

Expressam vontade de viver. Donde o termo adjetivo que qualifica essa ética por ética da *tenacidade*.

A ética da tenacidade tem duas expressões fundamentais, embora seja uma única e mesma ética: a instância social e a dimensão mais ampla da existência humana.

Na *instância social* ou no âmbito de aplicação social da ética da tenacidade, evoca-se a parte mais específica e própria da contribuição de De Certeau – assim nós interpretamos – para a ética filosófica em geral. Procura responder à sensibilidade ética de nossos contemporâneos que rejeitam critérios heteronômicos ao seu agir ético, bem como suspeitam de argumentações demasiado abstratas da razão prática.

Para uma maior clareza de exposição, decidimos expor o pensamento ético certaliano em dois registros fundamentais: a ética da tenacidade no cotidiano, cujo desdobramento na ética social é coextensivo; e sua perspectiva ética da existência. Muito embora, salientamos novamente, ambas estejam profundamente conectadas.

3.2 A Ética da tenacidade como ética do cotidiano

A primeira formulação da *Ética da tenacidade* dada por De Certeau afirma que:

A ordem efetiva das coisas é justamente aquilo que as táticas “populares” desviam para fins próprios [...] um estilo de trocas sociais, um estilo de invenções técnicas e um estilo de resistência moral, isto é, uma economia do “dom” (de generosidades como revanche), uma estética de “golpes” (de operações de artistas) e uma ética da *tenacidade* (mil maneiras de negar à ordem estabelecida o estatuto de lei, de sentido ou fatalidade).⁴⁰

Eis anunciado o núcleo fundamental da ética da tenacidade exercitada pelos indivíduos na vida cotidiana. Trata-se de uma ética gerada a partir do cotidiano com suas lutas para subsistir e por humanizá-lo. O cotidiano é o lugar da vida humana e fora dele nenhuma vida acontece. O cotidiano é o lugar da trivialidade dos atos da vida bem como dos grandes acontecimentos históricos, nele e somente dentro dele que o ser humano atua entre criações e recriações, faz manutenção das coisas e instituições que sustentam a vida. E também o trabalho de construção de um futuro que não se limita ao que existe no tempo presente. Portanto, dos fatos mais frugais aos eventos notáveis, o cotidiano é esse cenário inescapável no qual a vida acontece e pode alcançar alguma realização. A cotidianidade é a dimensão fundamental da existência humana,

⁴⁰ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 83, aspas e itálico do autor

vinculada ao tempo e a lugares, constitui o substrato da História dos indivíduos, dos grupos, da sociedade, do mundo vivido e conhecido. Se a vida humana é dada e acontece no interior do cotidiano, então a ética é exercida dentro desse cotidiano.

De Certeau reconhece no dia-a-dia o espaço vital em que é possível a invenção, ele não é somente a repetição de uma rotina monótona e estéril. Contudo, realmente a rotina apresenta algo dessa inevitável condição de *repetição*, mas ao mesmo tempo essa é a condição básica para conformação de hábitos necessários. Ambos – a repetição e o hábito – importam ao ser humano porque viabilizam a sobrevivência, mas igualmente eles cooperam para preservar a memória e cultivar as artes, os saberes, formas de vida. Isto não anula a verdade que na rotina encontramos o espaço vital onde as descobertas podem ser feitas para a seguir serem reinseridas no dinamismo do cotidiano. O pensador convida-nos a realizar uma conversão do olhar para a estranha familiaridade do cotidiano, o qual não podemos dominar nem dele escapar completamente.

A ética da tenacidade parte de axiomas ou premissas filosóficas claramente evidenciadas numa análise arguta da existência: o primeiro afirma que a vida somente acontece dentro do cotidiano, e não há alternativa de vida (humana) fora dele. O segundo, que o mundo vivido é o que é experimentado e praticado pelo indivíduo que somente pode existir agindo sobre o real. O terceiro, que o real não sabemos com absoluta certeza o que é, mas por movimento natural e instintivo, o ser humano age trabalhando este *real* transformando-o em realidades humanas que sempre se alteram, e portanto, são históricas. O quarto, que é forçoso admitir a dimensão política do cotidiano sendo o humano o principal agente de transformação ética e política, donde o homem ser um praticante insubmisso. E, por fim, que a ética da tenacidade visa, nas práticas cotidianas (comportamentos, operações, escolhas feitas etc.), ações éticas que cooperam para *aquilo* sem o qual não se pode viver. Em uma formulação positiva, as práticas cotidianas promovem a vida humana em sua dupla faceta, individual e coletiva.

Há uma tendência *tenaz* humana de persistir no trabalho ético de realização do agente na existência não apenas no plano material, mas sobretudo no plano simbólico. Esta tendência é, por assim dizer, uma abertura ‘infechável’ para aquilo que transcende o imediatismo do cotidiano. O agente humano não está *colado* ao real porque por meio de sua imaginação e outros recursos reinventa-se a si próprio e modifica seu entorno, eis o pressuposto fundamental para ligar a ética à uma estética e uma mística. Um exemplo concreto e histórico que ilustra a *ética da tenacidade* oferecido por De Certeau é o caso dos migrantes magrebinos na França. Narra desta maneira o pensador:

Assim, as “maneiras” de habitar (uma casa ou uma língua) próprias de sua Cabila natal, o magrebino que mora em Paris ou Roubaix as insinua no sistema que lhe é imposto na construção de um conjunto residencial popular ou no [idioma] francês. Ele [magrebino] os superimpõe e, por essa combinação, cria para si um espaço de jogo para *maneiras de utilizar* a ordem imposta do lugar ou da língua. Sem sair do lugar onde tem que viver e que lhe impõe uma lei, ele aí instaura *pluralidade* e criatividade. Por uma arte de intermediação ele tira daí efeitos imprevistos.⁴¹

De Certeau, ele mesmo, foi um praticante da ética da tenacidade. Depois de sua primeira visita à América Latina em 1966, ficou estarrecido com a violência da tortura impingida pelos militares contra a população durante o regime militar. Decide denunciar e para isto escreve um texto e o publica: “*Livre noir. Terreur et torture au Brésil*”⁴². Proibido de ingressar novamente no Brasil pela ditadura militar, o pensador usou de uma tática: fez um novo passaporte com seu segundo nome de família, Michel La Barge, e retornou ao país. Não por acaso, diversos pesquisadores se inspiraram nas diretrizes inventivas e astuciosas da ética da tenacidade e a aplicaram em diferentes contextos a fim de superar um pretenso fatalismo do sistema sobre os indivíduos.⁴³

Outra prática, escolhida por Mayol, um dos assistentes de pesquisa De Certeau, para estudar as práticas cotidianas é a de habitar um bairro.⁴⁴ É no morar em um bairro que afinamos pela prática da vizinhança a “aprendizagem social” por meio do exercício convivência com os parceiros sociais (vizinhos, comerciantes etc.) ligados pela proximidade e a repetição dos encontros nas ruas do bairro onde se mora.⁴⁵ A prática cotidiana do morar exige o exercício da *conveniência* com os demais, elemento fundamental da ética. Por esse elemento essencial da arte de conviver, Mayol descreve o conceito:

A conveniência é *grosso modo* comparável ao sistema de “caixinha” (ou “vaquinha”): representa, no nível dos comportamentos, um compromisso pelo qual cada pessoa, renunciando à anarquia das pulsões individuais, contribui com sua cota para a vida coletiva, com o fito de retirar daí benefícios simbólicos necessariamente protelados. Por esse “preço a pagar” (saber “comportar-se”, ser “conveniente”), o usuário se torna parceiro de um contrato social que ele se obriga a respeitar para que seja possível a vida cotidiana.⁴⁶

⁴¹ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 87, aspas e itálicos do autor.

⁴² DE CERTEAU, Michel. Avant-Propos au dossier *Livre noir. Terreur et torture au Brésil. Croissance des jeunes nations*, n.94, décembre 1969. In: GIARD, Luce. *Bibliographie Complète de Michel de Certeau. Le voyage mystique*. Paris: Recherches de Science Religieuse et Editions du Cerf, 1988, p. 191-243.

⁴³ Podemos destacar aqui a atuação da historiadora brasileira Diana Gonçalves Vidal, especialista em história da educação no Brasil, conhecadora e divulgadora da obra certaliana no país. Ver seu cativante texto: VIDAL, D. G. Michel de Certeau e a difícil arte de fazer história das práticas. In: FARIA FILHO, Luciano Mendes de (Org.) *Pensadores Sociais e História da Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005, p. 265-291.

⁴⁴ Cf. MAYOL, *Morar*.

⁴⁵ MAYOL, *Morar*, p. 165.

⁴⁶ MAYOL, *Morar*, p. 39.

A conveniência é uma das práticas que compõem a “ética dos comportamentos” e refina o tato social do “saber-viver-com”, ela perpassa todas as atividades da boa vizinhança e do circular nas ruas do bairro onde se vive.⁴⁷ Todavia, ela somente ganha dimensão mais ampla quando se supera o trato da boa educação convivencial e se alcança as *práticas de solidariedade*. Algo mais frequente entre pares sociais, como uma categoria de trabalhadores.⁴⁸

Outros exemplos poderiam ser dados como o da prática de leitura de livros. Para De Certeau, o leitor “não toma nem o lugar do autor nem um lugar de autor. Inventa nos textos outra coisa que não aquilo que era a ‘intenção’ deles”.⁴⁹ Ainda na prática da leitura pode-se exercer o que o pensador designou por *caça furtiva*, ou seja, o leitor não se submete só à *literalidade* ortodoxa “(legítima, ela também)” diz-nos De Certeau, mas caça outros tantos sentidos do texto, crescendo assim em criatividade à medida que faz diminuir o controle das instituições que controlam a leitura.⁵⁰ Sem deixar de referir-se às práticas mais complexas como a de estudar para se formar em uma profissão e fazer carreira.

As *práticas* cotidianas são muitas tanto em quantidade quanto em qualidade, nem todas possuem um caráter ético nem um engajamento político evidente. Compondo um conjunto de comportamentos, traços identitários sociais e finalidades dessas práticas, o que De Certeau pretendeu evidenciar são três aspectos: a) o cotidiano não é apenas uma dimensão banal da existência numa suposta rotina tediosa e desimportante; b) os homens ordinários, enquanto pessoas comuns, são sujeitos *praticantes* que operam seleção e escolha de objetos e valores, compõem com eles e sobre eles para *inventar* a própria *forma de vida* e viver a *ética da tenacidade*; c) a dimensão política do cotidiano: cenário de encontros e embates com diferentes sujeitos, grupos e instituições, relações de poder. Assim é feita a história.

O primeiro elemento fundamental dessa ética da tenacidade é a ascensão do sujeito de querer. A faculdade da vontade opera mais decisivamente na ação do praticante do que o frio cálculo da razão. Explico: a razão atua sobretudo como inteligência astuciosa (*métis*) para se alcançar os meios de concretizar algo, ao passo que a vontade dinamiza as ações do sujeito. As pessoas tendem a resistir a qualquer ordem imposta a partir de fora, seja por uma diretriz cultural dominante ou uma governança política considerada problemática. De Certeau comenta que, mais do que comportamentos estereotipados, os praticantes no cotidiano empregam diferentes

⁴⁷ MAYOL, *Morar*, p. 49.

⁴⁸ MAYOL, *Morar*, p. 81-82. 5

⁴⁹ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 241.

⁵⁰ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 243.

modos de fazer uso das coisas e das situações, diferentes maneiras de tomar a palavra a fim de realizar aquilo que o sujeito quer, isto é, enquanto sujeito de querer. Uma “*historicidade cotidiana*” é inseparável da “*existência* dos sujeitos atores e autores de operações conjunturais”.⁵¹

Cada indivíduo é reconhecido como uma individualidade formada por uma relacionalidade plural. Para De Certeau, o sujeito não é um ente solipsista cuja subjetividade o individua ao extremo de separá-lo das redes de relações intersubjetivas que, a propósito, os constituem como sujeitos. Essa subjetividade, mesmo apresentando traços identitários que compõem sua singularidade, está permanentemente marcada pela influência de outrem e das instituições. Movimenta-se num dinamismo de evolução constante, tendendo para uma realização do indivíduo que jamais alcança um termo final.

O *real* não é definível, os agentes éticos trabalham sobre *isto* que designamos por *real* transformando-o em *realidades* socioculturais habitáveis ao humano. A luta está em promover o *real* em *lugares próprios* (espaços praticados) onde o agente ético possa viver com dignidade. Não basta atender apenas as necessidades básicas, arde um desejo excessivo que aponta para a fruição estética. Os agentes éticos empregam todos os meios disponíveis para criar um lugar mais humano e agradável possível. Aplica-se, na prática, o par conceitual *tática e estratégia*; o praticante enquanto agente atua com inteligência astuciosa (*métis*) para alcançar seu objetivo: forjar seu estilo de vida. O sucesso dos empreendimentos, que se multiplicam em diversidade e qualidade segundo a necessidade do agente, pode lograr êxito ou não segundo as circunstâncias.

A felicidade ou a realização do sujeito não apresenta objetos nem caminhos predeterminados de consecução. Nem é possível garantir com absoluta certeza o sucesso da realização das práticas visando uma meta (projetos individuais). Porque o sujeito é histórico, ou seja, situado na História ele enfrenta toda forma de contingências e de limites internos e externos para a concretização de seus planos. De Certeau não é ingênuo em prometer entregar o paraíso aos seus ouvintes, ele reconhece que a sociedade é o espaço das lutas de forças e de “práticas de poder”.⁵² Seu contributo está em ter observado que – contrariamente a Foucault, que acentuou a atuação de mecanismos de poder e vigilância sobre o indivíduo – os homens ordinários são capazes de *vampirizar* todos esses procedimentos porque são dotados de uma liberdade inextirpável que lhes permite reconfigurar seu lugar no mundo.⁵³

⁵¹ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 77.

⁵² DE CERTEAU, *História e Psicanálise*, p. 125.

⁵³ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 109.

Mesmo rejeitando o pessimismo antropológico de certas correntes teóricas que consideram pouco haver o que ser feito para alterar as estruturas dominadoras⁵⁴, ele não pode deixar de considerar a sociedade como um campo de relações de forças contrárias e disputantes. Nesse sentido, emprega o par conceitual da estratégia e táticas: os *fracos* se valem de ações astuciosas (táticas) para fazer frente ao poder dominante e buscar firmar algum lugar próprio mesmo que dentro do campo inimigo das estratégias dos grandes poderes. De Certeau pode ser considerado um *otimista moderado*. Constata, por um lado, as práticas dos poderes dominantes e identifica o homem comum como o lado sempre mais fraco. Porém, simultaneamente entrevê possibilidades de criação de resistências num pequeno, mas irredutível, espaço de liberdade do indivíduo. Portanto, o polimorfismo das práticas faz variar o alcance ético de cada prática conforme sua natureza e operação concreta no cotidiano.

Geralmente os homens ordinários não tematizam, reflexivamente, o que seria uma vida boa ou qual o melhor modo de se viver. Há louváveis exceções daqueles que são dados às reflexões e ao exercício do exame de consciência, mas, à parte esses, o comum é os homens guiarem-se pelo impulso de autopreservação em primeira instância. Depois de um refinamento exigido pelo próprio trabalho para a realização de alguma meta do indivíduo, advém a tomada de consciência do indivíduo se este primeiro esforço foi o melhor caminho para realizar-se. O fazer e o dizer (refletir e narrar) formam dois momentos, duas condições, que na realidade estão socialmente conjugadas segundo a mentalidade social difundida e do meio onde vive. Estudioso de Etnologia, De Certeau constatou que a realização varia significativamente de sociedade para sociedade, por exemplo, a da europeia continental e a dos ameríndios⁵⁵. O homem é um sujeito de cultura, imerso em um universo simbólico – hoje, talvez diríamos *multiverso* – que o faz significar a si mesmo e o mundo que habita de uma determinada maneira, conforme a época, língua etc. A cultura, ou melhor, as culturas divergem grandemente umas das outras. O plano de realização de um indivíduo irá divergir não apenas por contrastes ou contraposições, mas pelos modos distintos de praticar a vida em sociedade a partir da cosmovisão de mundo e pessoa, perspectiva de vida, ideia de justiça e de responsabilidade para com o outro.⁵⁶

⁵⁴ Alvo de sua crítica a teorias de Bourdieu acerca da reprodução do sistema e o sistema panóptico de Foucault, sem deixar de mencionar as interpretações questionais de alguns discípulos de Marx que decretavam o fim da utopia como impossibilidade de mudanças positivas na sociedade.

⁵⁵ Em um capítulo de *A Escrita da História*, intitulado *Etno-Grafia*, De Certeau realiza uma análise semiótica e analisa os conceitos fundamentais da ciência da Etnologia, aplicando-os ao relato histórico de Jean de Léry, *História de uma Viagem feita na terra do Brasil*, a expedição feita no Brasil no século XVI, que interpreta, sob sua ótica europeia e protestante calvinista, a cultura e estilo de vida dos índios tupinambás (DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 221-260)

⁵⁶ Posso falar por experiência própria, devido a minha condição (e oportunidade) de trabalhar com imigrantes estrangeiros no Brasil. Há seis meses tenho proximidade e colaboro na assistência aos índios Warao, venezuelanos migrantes recentes para Belo Horizonte. São impressionantes as diferenças no modo deles enxergarem o mundo e

Para De Certeau, a expressão da cultura é antes de tudo uma atividade que pode ser categorizada em três pontos estruturais: “1. *fazer algo com uma coisa*; 2. *fazer algo com alguém*; 3. *mudar a realidade cotidiana* e modificar o estilo de vida, até o ponto de pôr em perigo a própria existência”⁵⁷.

A ênfase é “centrada nas práticas, nas relações humanas e nas transformações das estruturas da vida social”⁵⁸. São virtualmente infinitas as possibilidades de escolhas, ações e combinatórias que cada indivíduo poderá, na situação concreta de sua existência, *fazer valer* em sua vida.

Diferentemente das sociedades antigas, em que prevalecia o comunitarismo, o indivíduo era absorvido pelo *ethos* do povo ou grupo de pertença, a sociedade contemporânea tende a acentuar o exercício da subjetividade dos indivíduos. Nas sociedades antigas, não havia emergido a subjetividade ou a pessoalidade, uma verdadeira invenção da cultura moderna. O indivíduo e a individualidade, na acepção hoje corrente, é uma conquista da modernidade. E ainda mais, as sociedades contemporâneas caracterizadas pela pluralidade de geografia mental, radicalização da diversidade étnica-cultural e das diferenças ideológicas e políticas deram origem a uma forma de individualismo moderno. É a partir da modernidade que as condições materiais e simbólicas suscitarão o aparecimento do sujeito: eu falo, eu quero, eu desejo. A sociedade ultramoderna ou pós-moderna tornou-se um conglomerado de indivíduos unificados, eventualmente, por interesses comuns. A nosso ver, De Certeau não defende os exageros do individualismo ético e político contemporâneo, pelo contrário considera que a sociedade é uma rede formada e mantida por diferentes atores sociais interdependentes.

Ao estudar as práticas cotidianas, De Certeau não formula juízos de valor acerca delas; pretende reconhecer a liberdade das pessoas e a capacidade de se reinventarem nos seus hábitos-costumes e formar um estilo de vida próprio. Claro que aqui o pensador pressupõe as boas práticas, isto é, toda e qualquer atividade visando favorecer o bem viver na sociedade. Os praticantes se pautam pelo desejo de realização e para tanto lançam mão de recursos materiais e simbólicos disponíveis (na cultura, no entorno imediato) e os empregam pela técnica do reemprego (*réemploi*, em De Certeau), uma forma de bricolagem (*bricolage*, em Lévi-Strauss), maneiras de recriar tudo o que necessitem. Esse processo se amplia e ganha “jeitos de *artistas*”,

se vincularem entre si e com os outros (eu sou o *outro* para eles). Não é apenas uma diferença de línguas e costumes superficiais, trata-se muito mais de uma outra concepção de ética ou de como viver uma vida boa, radicalmente distinta da minha, um homem de cultura urbana e globalizada.

⁵⁷ DE CERTEAU, A *Cultura no Plural*, p. 247.

⁵⁸ DE CERTEAU, A *Cultura no Plural*, p. 247.

onde seu caráter estético, bem como toma feições políticas expressando, assim verdadeiro caráter ético-social ao instituir um espaço de liberdade.⁵⁹

A função estética também pode expressar-se pela capacidade de abrir espaço que seja próprio dentro de uma ordem imposta. De Certeau argumenta que tal função assemelha-se ao “gesto poético que dobra ao seu desejo o uso da língua comum num reemprego transformante”.⁶⁰ É pura força criadora que transforma fragmentos de objetos, circunstâncias e situações possíveis a fim de fazer um lugar que seja próprio. Desse processo criativo os afetos não estão desligados.

De Certeau, diferente de Lacan, e em consonância com Freud⁶¹, reconhece a relevância capital dos afetos na economia psíquica do sujeito e, portanto, no seu modo de expressar-se e agir. As pessoas sentem prazer em suas atividades cotidianas e gozam ao praticá-las. As práticas cotidianas são carregadas de afetividade. Associado à vontade, o afeto dá o tom das relações subjetivas e intersubjetivas. Comentando o afeto na prática clínica de Freud, o pensador diz:

Na maior parte das vezes, autônomo em relação ao funcionamento das representações, ele está submetido a mecanismos geradores de figuras patológicas: suas “conversões” produzem a histeria; seus “deslocamentos”, a obsessão; suas “transformações”, a neurose etc. Seu papel torna-se cada vez mais decisivo na prática analítica de Freud.⁶²

O mais significativo é que o afeto redescoberto por Freud, e interpretado por De Certeau como uma espécie de revalorização com “retorno das paixões” na clínica freudiana, constitui, segundo ele, uma das principais fontes de energia das práticas organizadoras da vida social. Recorda ainda que o afeto foi posto de lado pela “economia produtivista do século XIX” e relegado como detrito da racionalidade, refúgio da moralidade ou isolado como recurso para o imaginário literário. Muito pelo contrário, para De Certeau, Freud devolveu a devida pertinência às paixões, assim como havia feito quanto à retórica e à literatura, essas três figuras rejeitadas pela concepção positivista de ciência.⁶³

Como é possível inferir da descrição acima feita, as práticas na perspectiva da ética da tenacidade aplicada ao cotidiano dos indivíduos implicam, por exemplo, a caça furtiva, o uso

⁵⁹ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 86-87.

⁶⁰ DE CERTEAU; GIARD, *Uma Ciência Prática do Singular*, p. 339.

⁶¹ Segundo De Certeau, “o afeto (*Affekt*) retorna, igualmente, ao discurso freudiano: é a forma elementar das energias pulsionais”. O pensador, também intérprete de Freud, considera que desde *Studien über Hysterie* (1895) o fundador da psicanálise forneceu a base da análise “econômica” do psiquismo (DE CERTEAU, *História e Psicanálise*, p. 102).

⁶² DE CERTEAU, *História e Psicanálise*, p. 103.

⁶³ Cf. DE CERTEAU, *História e Psicanálise*, p. 103.

de táticas ou inteligência *métis*, o reemprego. Este conjunto de atitudes e práticas cotidianas não descrevem um *ethos* propriamente dito, enquanto conjunto de normas éticas universalizáveis de um grupo social. De Certeau não descreve propriamente um costume (*ethos*), nem define a moralidade de cada prática cotidiana (o que é bom e o que é mal nessas práticas em termos morais). O que ele descreve é mais precisamente um anticostume, ou seja, como os indivíduos agem com astúcia e manobras táticas com alguma eficiência para criar um espaço de liberdade e assim conformar o próprio estilo de vida.

Em nosso modo de interpretar a concepção ética de De Certeau, o pensador não tinha pretensão de prescrever uma norma ética universal ou recomendar um imperativo moral absoluto que todos devessem seguir justamente porque ele aponta para a importância do singular, do particular histórico, e, portanto, da relatividade histórica do *ethos*. A dimensão ética que emerge do cotidiano está marcada pela singularidade das práticas que visam a realização de um indivíduo ou de um grupo social particular e não é universalizável.

3.3 Ética da tenacidade: uma ética social

Não poderíamos oferecer uma definição de ética da tenacidade sem considerar seu aspecto de contestação da normatividade dominante especialmente quando cerceadora das liberdades individuais. Esta esfera da ética da tenacidade distingue-se da anterior, que se estabelece a partir do cotidiano sobretudo nos seguintes pontos: primeiro, não se trata de práticas de *indivíduos* que enfrentam as injunções do sistema no âmbito privado da vida cotidiana, mas de ações públicas de *grupos sociais* que contestam o sistema como tal; segundo, não se trata de uma *resistência silenciosa* e quase imperceptível, mas de uma *reação expressa* e mais ou menos violenta; e terceiro, não se trata da *invenção de práticas alternativas* para escapar das limitações da própria autonomia na configuração da existência pessoal, mas de *revolta contra as estruturas do sistema dominante* justamente enquanto injustas e favoráveis a um grupo privilegiado em prejuízo da maioria.

Como já mencionamos, um acontecimento social marcou, a propósito, a guinada no trabalho intelectual de De Certeau: os eventos de Maio de 1968, França. Em suas próprias palavras, percebe-se o tom social que seu pensamento doravante assumirá: “Em maio passado, tomou-se a palavra como se tomou a Bastilha em 1789”⁶⁴. No exercício de sua responsabilidade social enquanto intelectual, inclusive como jesuíta manifestando sua consciência e a dando

⁶⁴ “En mai dernier, on a pris la parole comme on a pris la Bastille en 1789” (DE CERTEAU, DE CERTEAU, M. *La prise de parole et autres écrits politiques*. Paris : Éditions du Seuil, 1994. p. 40).

como se fosse “conta de consciência”⁶⁵ à sociedade naquele momento crítico. De Certeau considerou que essa tomada da palavra caracterizou uma verdadeira...

revolução *simbólica*, seja por causa daquilo que *significa* mais do que aquilo que faz, seja por causa do que impugna às *relações* (sociais e históricas) para criar outras, as autênticas. Além disso, o *símbolo* é a indicação que afeta todo o movimento, em sua prática e em sua teoria. A palavra, do princípio ao fim, desempenhou um papel decisivo.⁶⁶

O movimento de greve e protestos por parte de estudantes e operários franceses em maio de 1968 foi assim interpretado como uma revolução simbólica. Tratava-se de “redefinir um código social” visto que, ao que tudo indicava, pelo descontentamento generalizado, fosse em sala de aula fosse no chão da fábrica, certo “conjunto de princípios essenciais da ordem estabelecida tornou-se impugnável”.⁶⁷

Foi uma revolução simbólica porque a revolta dos universitários e operários era contra o “sistema”, sendo que as manifestações opuseram “signos contrários a outros signos” criticando a *credibilidade* da linguagem social dominante.⁶⁸ Tomavam-se os signos da sociedade (Arco do Triunfo, o Teatro principal, a Bolsa de Valores) considerados lugares de poder e exclusão de uma sociedade que marginalizava muito mais do que incluía as pessoas. As manifestações de protestos inicialmente criaram uma rede que buscava alterar o sentido desses signos. Esta era a tática mais pertinente para evidenciar aquilo que a sociedade *não diz* e aquilo que é admitido silenciosamente como *impossível*. Segundo De Certeau, o movimento de protesto “não muda nada, cria *possibilidades* relativas a *impossibilidades* admitidas até então e não elucidadas”.⁶⁹

Esse tomar a palavra para protestar ou, mais simplesmente, para propor uma sugestão, “não é uma ocupação efetiva nem a tomada do poder”.⁷⁰ É ação simbólica que abre um processo

⁶⁵ Para Giard, a manifestação de consciência e o sentimento de responsabilidade com o povo por parte de De Certeau se aproximou a de “uma ‘conta de consciência’ dialogada oralmente com seu Superior sobre seu compromisso de jesuíta” (GIARD, *Introducir a una lectura de Michel de Certeau*, p. 18-19). Por *conta de consciência*, na vida religiosa consagrada dos membros da Companhia de Jesus, os jesuítas, entende-se um diálogo específico em que o religioso jesuíta abre a sua consciência e a dá ao Superior religioso da mesma Companhia a fim favorecer o aumento da caridade e aprofundar a vida espiritual e ainda fortalecer a vida-missão apostólicas (CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS, n. [91; 92; 93; 551] 36; 150; 155 §1). Os Superiores da Companhia de Jesus, na França, na pessoa do então Provincial Jean-Yves Calvez, também estavam a favor da causa dos estudantes em maio de 68 (DOSSE, *Michel de Certeau: el caminante herido*, p. 159).

⁶⁶ DE CERTEAU, M. *La toma de la palabra y otros escritos políticos*. México: Universidad Iberoamericana, 1995, p. 32.

⁶⁷ DE CERTEAU, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, p. 31.

⁶⁸ DE CERTEAU, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, p. 33.

⁶⁹ Cf. DE CERTEAU, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, p. 33-35.

⁷⁰ DE CERTEAU, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, p. 36.

de linguagem e exige uma revisão da cultura predominante. De Certeau insistiu que aquilo que foi significativo em 13 de maio de 1968, em termos de acontecimento simbólico, é que a palavra aprisionada foi libertada: “aqui todo mundo tem direito de falar”, um dos lemas nas assembleias.⁷¹

O que fez De Certeau vibrar com os estudantes e operários foi o anseio por mudanças estruturais nas relações de poder e na ampliação efetiva de direitos para todos. Observou atentamente as “discussões apaixonadas sobre questões que comprometem a existência” como a experiência de democracia, a exercício de pensamento crítico, frisando “a legitimidade de uma participação criadora e responsável para todos [...] e também a festa da liberdade: poder da imaginação e festividade poética”.⁷²

Os “homens sem qualidades”, ou seja, pessoas comuns sem talentos excepcionais e/ou investidas de poder e prestígio também têm lugar de fala⁷³. Havia a suspeita de que os intelectuais da Universidade estivessem indiferentes às demandas mais gritantes das classes populares da sociedade, sendo alvo de duras críticas pelos estudantes. Ao mesmo tempo, De Certeau foi capaz de perceber que este mesmo movimento de maio de 68, ao contestar tudo e todos, tinha inscrito nele próprio um fracasso: a “incapacidade para proporcionar uma ação coerente com a experiência [...] ao repudiar o sistema inteiro, só se podia trair-se [...] faltava-lhe todo programa e toda linguagem”.⁷⁴

Toda manifestação simbólica dispõe dos mesmos termos linguísticos da ordem dominante, portanto é comum empregar o vocabulário e a sintaxe da linguagem vigente. A diferença está, diz-nos De Certeau, utilizando a imagem da música, em transpor o sentido assinalando outra tonalidade. É preciso dar um outro *tom*. Assim a cultura pode ser vivida de maneira diferente “deslizando o conjunto de palavras e de gestos” para outros fins que não os já dados.⁷⁵

Contudo, à tomada da palavra nessa revolução de maio de 68 seguiu-se uma *retomada da palavra* em junho subsequente, pela ordem política estabelecida. A revolução simbólica

⁷¹ DE CERTEAU, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, p. 39.

⁷² DE CERTEAU, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, p. 40-41.

⁷³ A uma jovem ascensorista entrevistada por uma repórter sobre o que, em sua opinião, considerava de todo o movimento de maio de 68, ela respondeu: “não sei o que dizer, eu não tenho cultura”. Um companheiro grevista a corrigiu, dizendo-lhe: “Não diz isso. O conhecimento acabou. A cultura de hoje consiste em falar”. (DE CERTEAU, *La Toma de la palabra y otros escritos políticos*, p. 36). Um dado importante na crítica social de De Certeau é a autoridade intelectual ou erudita imposta como a única forma, ou a mais privilegiada para dizer o que deve ser alterado na sociedade. Para De Certeau, todos tem poder de fala e estão eticamente instados a participar das questões que afetam todos comunitariamente. De Certeau foi ainda, no plano pessoal, reconhecido como o intelectual da escuta mais do que o intelectual que fala.

⁷⁴ DE CERTEAU, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, p. 42.

⁷⁵ Cf. DE CERTEAU, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, p. 48-49.

fracassou. Para De Certeau, os movimentos opositos de maio e o de junho mostraram que a divisão do espectro político de esquerda e de direita não foram significativamente incidentes porque ambos “obedecem às mesmas regras”.⁷⁶ A estabilidade do mundo foi desmascarada como ilusória. O que estava em jogo era o sistema de representação que funda o saber e a política. Toda representação é uma convenção com triplo caráter: manifesta uma *totalidade* (em si mesma inacessível); um *controle* dessa representação de totalidade; e uma função *operativa* ao exercer um poder.⁷⁷

É preciso buscar o sentido no próprio acontecimento porque a palavra libertada foi retomada pelo sistema social que permanece o mesmo. Há necessidade de encontrar uma linguagem própria para esclarecer o acontecido. De Certeau chega a comentar que “ao contrário da ordem cósmica, há na história dias que não amanhecem”.⁷⁸ A tão desejada transição para uma sociedade mais justa e fraterna parece não acontecer.

De Certeau nomeia alguns outros campos da vida contemporânea que apresentam problemas éticos e políticos relevantes, mas ainda não resolvidos, como o da identidade dos negros e o racismo. Aí também teria lugar o exercício da ética da tenacidade na sua dimensão social. Com efeito, a tomada da palavra por parte dos negros, na sociedade ocidental, é constantemente retomada pelos brancos que a reenquadram para ficar em conformidade com os padrões e na lógica dos brancos. Aliás é mais complexo do que isto, os negros não podiam reconhecer-se naquilo que eles expressavam, mesmo desejando explicar-se pela própria razão, porque o faziam com a linguagem e o pensamento do Ocidente branco. Os negros tornavam-se prisioneiros da cultura da qual tentavam escapar diante de uma experiência de negritude inacessível. Como se expressou Sartre, a negritude é “uma certa atitude afetiva com respeito ao mundo”⁷⁹. Face a isso, o negro tem a alternativa de apelar para uma espécie de *regressão* a uma tradição ancestral ou a uma *marginalização* e retirada às fronteiras da sociedade moderna. É preciso criar condições para que a identidade seja firmada e constitua uma “linguagem própria”, ou seja, tome o poder de organizar uma representação.⁸⁰ E conclui que “é impossível tomar a palavra e conservá-la sem uma tomada de poder”⁸¹.

⁷⁶ DE CERTEAU, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, p. 53.

⁷⁷ DE CERTEAU, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, p. 54.

⁷⁸ DE CERTEAU, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, p. 59.

⁷⁹ De Certeau resgatou a frase de Jean-Paul Sartre na obra de Léopold Sédar Senghor, em *Liberté I: Négritude et humanisme*, p. 316-7 (apud DE CERTEAU, *La Toma de la palabra y otros escritos políticos*, p. 60, nota 3).

⁸⁰ DE CERTEAU, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, p. 60.

⁸¹ DE CERTEAU, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, p. 60.

O pensador denota realismo político ao apresentar o que refere ser uma “lei da existência”⁸², a saber:

Na medida em que os homens desejam correr [...] o risco de existir, na medida em que advertem que, para ter a palavra, há que assegurar-se o poder, darão à sua *identidade* a figura histórica de uma nova unidade cultural e política. Se não, necessariamente se acharam “retomados” ou exilados, reintegrados no sistema ou condenados a ser fugitivos, prisioneiros de uma repressão ou alienados por uma regressão.⁸³

O mesmo raciocínio vale para o drama de encontrar um justo lugar para indígenas e para os imigrantes nas sociedades mais ricas, esses outros marginalizados pela ordem predominante. Diferente dos críticos radicais, De Certeau considera que “a solução não está fora do sistema, à margem da ordem, na negociação que paralisa as estruturas”, mas sim na união baseada na nova estruturação que reclama o acontecimento.⁸⁴ É necessária nova organização social, mas que não seja aquela proposta por grupos antagônicos que identificam a ordem e a desordem simplesmente fazendo localizações simplistas do problema como estando aqui ou acolá. Para De Certeau, agir assim “é optar por uma ideologia ou por uma lenda” no momento em que o que necessitamos é de uma linguagem própria.⁸⁵

De Certeau, posicionando-se, recusa escolher, no que tange à teoria, entre história e estrutura, e no que se refere à prática, entre “o movimento de maio” de 68 e “a ordem” de junho.⁸⁶ Trata-se de alcançar outra ordem social. As diferenças entre pessoas e a tomada de consciência dessas diferenças é o que assegura à sociedade sua vitalidade e força inventiva. A solução está em uma união na diferença.⁸⁷

Como vemos, a ética da tenacidade praticada pelo próprio De Certeau, *praticante* insubmisso e agente na sociedade, nem sempre garante o êxito das lutas sociais por mais nobres que sejam em suas pretensões políticas. Há relações de força e práticas de poder que podem solapar o querer e o agir ético das pessoas. Mas o que não é de somenos, nessa situação, é justamente que o agente amplia seu horizonte de consciência e começa a reorganizar-se.

Uma *terapêutica das sociabilidades deterioradas* é uma das *funções* sociais da ética da tenacidade. A possibilidade de reconfiguração social mais justa sempre foi reiterada por De Certeau. Isto se torna possível pelo empoderamento dos indivíduos que, mesmo inseridos em

⁸² DE CERTEAU, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, p. 60.

⁸³ DE CERTEAU, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, p. 60.

⁸⁴ DE CERTEAU, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, p. 67.

⁸⁵ DE CERTEAU, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, p. 67.

⁸⁶ DE CERTEAU, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, p. 68.

⁸⁷ DE CERTEAU, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, p. 68.

sistemas excludentes, permanecem dotados por natureza de força da *vontade de viver mais* (e melhor), e de maneira *tenaz* persistem em *praticar* o espaço social para reorganizá-lo em um *lugar próprio*. A *tomada da palavra* e as micro ações astuciosas integram a arte de “dar golpes” no sistema, abrindo as fissuras que todo sistema apresenta e penetrando-o para modificar desde dentro as exclusões e limitações injustas.⁸⁸ Não por acaso os estudos de antropologia e de sociologia decoloniais receberam influência das teses certalianas por elas prestarem atenção aos “marginais da história”: negros, indígenas etc. e oferecerem um modelo de compreensão e uma ética do agir. O sentido das práticas cotidianas segundo a ética da tenacidade é “criar laço social e revitalizar o querer-ser juntos”.⁸⁹ A terapêutica das sociabilidades viabiliza pela práticas culturais e pelas micro-operações cotidianas a *função terapêutica* de cooperar com a emancipação dos indivíduos por si mesmos, em seguida, por associações articuladas por pares ou grupos semelhantes, que ganham gradativamente, potencial de modificar a ordem social deteriorada em um arranjo social mais sadio e democrático.

Uma questão fundamental para De Certeau é o outro “reprimido” na ciência ocidental.⁹⁰ Esse outro assume formas históricas concretas tal como o negro, o “selvagem” ou primitivo, o estrangeiro, marcado pela diferença seja de idade, no caso da criança, do gênero, a mulher, e do discurso, o louco, tornaram-se esses outros reprimidos na sociedade. Todavia, acontece na história o retorno do reprimido por meio de movimentos de negros, jovens, mulheres e a revisão da condição e do lugar do louco na sociedade. Para De Certeau, esse “*retorno do outro*” atinge a articulação das instituições baseado em pressupostos históricos que os excluíram.⁹¹ As convicções usuais, as doutrinas filosóficas conhecidas bem como as teorias políticas já não se ajustam como “instrumentos proporcionados à natureza da mudança que se opera”, é necessário “inventar procedimentos novos” que permitam emergir e se reconhecer o outro enquanto outro. Constituir as ciências do “outro” que possam recepcioná-los.⁹²

A ética da tenacidade pretende tornar visível esses *outros* reprimidos e que estão presentes – eles sempre estiveram – na sociedade, porém foram obnubilados pelo discurso padrão seja político seja da própria ciência. De fato, para o pensador jesuítico parafraseando Éric Weil, as ““categorias’ do pensamento estão ligadas a ‘atitudes’ históricas”.⁹³ E De Certeau, na

⁸⁸ Cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 51.

⁸⁹ Cf. DOSSE, *Michel de Certeau: el caminante herido*, p. 442.

⁹⁰ DE CERTEAU, *La ruptura instauradora*, p. 209.

⁹¹ DE CERTEAU, *La ruptura instauradora*, p. 209, itálico do autor.

⁹² DE CERTEAU, *La ruptura instauradora*, p. 209-210, itálicos do autor.

⁹³ Michel de Certeau refere a Éric Weil, *Logique de la philosophie*, de 1950, no capítulo “Philosophie et violence” (p. 54 et seq.) com as reflexões de Weil sobre a ““relação entre as categorias e as atitudes”, isto é, sobre a relação entre discurso e história” (*apud* DE CERTEAU, *La ruptura instauradora*, p. 212, nota 24).

realidade, vai mais longe ao afirmar que em seus postulados e no seu funcionamento a ciência não se separa do seu *outro* que não é exatamente o “irracional”, mas sim a *facticidade* e a contingência da prática.⁹⁴

A expressão do pensamento social de De Certeau evidencia melhor sua apreciação ética de uma dada condição social injusta, por exemplo, a situação socialmente precária de povos indígenas e a questão dos negros na luta por direitos civis. Nesses casos concretos e históricos, De Certeau permite-se expressar por meio de juízos morais propriamente ditos. Muito embora não estabeleça uma teoria axiológica nem firme uma tábua de valores, transparece em sua argumentação o respeito por preceitos éticos fundamentais como necessários à organização social e à possibilidade da boa convivência social. De nosso ponto de vista, fica evidente a aplicação de noções éticas fundamentais que De Certeau formula, em seu próprio estilo, como o respeito pela alteridade e a noção de autoridade.

Para De Certeau, o *outro* não é uma ameaça, pelo contrário, é uma abertura para um intercâmbio humano e cultural capaz de enriquecer todas as partes na interação social. Aqui está igualmente presente a perspectiva ética certaliana de “*dar lugar aos outros*”⁹⁵, especialmente àqueles que ainda não têm lugar social na sociedade. Neste aspecto, De Certeau foi considerado um intelectual da *escuta* porque manifestava clara postura ética de hospedar o outro não apesar, mas a partir de sua identidade e modos de expressão dignos de consideração.

Consideramos que o pensador não explicita em uma teoria orgânica uma ética sistemática que englobasse esses preceitos éticos fundamentais, por ele aceitos, porque ele não admite que seja formulável um sistema de normas éticas que faça justiça ao princípio do *magis* que caracteriza o humano como um *passante*, ou seja, alguém sempre em movimento e que não pode se satisfazer com um bem apropriado ou uma situação conquistada.

3.4 O princípio diretor da ética da tenacidade enquanto ética social

Para o pensador é a ideia de “conexão de opositos” (*complexio oppositorum*)⁹⁶ que viabiliza compreender a coexistência e convivência dos *diferentes* em um mesmo conjunto: nenhuma das diferenças internas ao evento fundador pode ser excluída em detrimento ou privilégio de uma delas. Não se deve reduzir o múltiplo ao uno.⁹⁷ O conjunto é articulado, mas

⁹⁴ DE CERTEAU, *La ruptura instauradora*, p. 212.

⁹⁵ Cf. DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, p. 263.

⁹⁶ DE CERTEAU, *La ruptura instauradora*, p. 220, aspas e itálico do autor.

⁹⁷ DE CERTEAU, *La ruptura instauradora*, p. 220.

não unificado, porque não é possível reduzir a multiplicidade à unidade. Desse modo, o plural é mantido “contra uma redução henológica” por uma coordenação de “opostos”.⁹⁸ Cada autoridade, documento, oferece um meio de interpretar e exige a abertura para outras autoridades. O limite não é negativo, tem uma *função permissiva*, ou seja, permite a manifestação dos outros. É nesse sentido que De Certeau afirmará que a *estrutura do limite* garante a pluralidade.⁹⁹

É a *praxis* que desvela a pluralidade irredutível das pessoas, das condições e das instituições. Há aqui um trabalho sobre o *limite* que leva a um *outro lugar* que continua sendo a própria *praxis*. Segundo De Certeau, a *praxis* não é a coisa cuja expressão seja redutível ao enunciado discursivo. É ilusório pensar que haja relação do discurso com a prática ou que seja possível reduzir em linguagem a experiência feita. O que mais aparece no dizer é aquilo que está exilado do fazer, falta uma “*articulação de termos diferentes*”.¹⁰⁰ A relação entre *dizer* e *fazer* desvela uma conexão entre os discursos e as instituições. O objetivo, o legível e cognoscível articula o *silêncio* imenso da *prática*.¹⁰¹ Esse trabalho provoca rupturas e fechamentos que engendram “desvios” diante do que foi transmitido e “deram lugar” a outras elaborações. O *não-dito*¹⁰² sempre remete à organização do sentido, seja eclesiástica seja social. Mais do que isto, de acordo com De Certeau, a *conversão* de lugares operado por fazeres e *não-ditos* ocorre não apenas no campo religioso, como também no da política, das profissões e das ciências.¹⁰³

A lógica proposta por De Certeau vai além da lógica dialética que unifica os contrários em uma síntese superior. Para o pensador, a *união dos contrários* não elimina as diferenças entre eles e mantém a coexistência de seus elementos distintos. Eis o que afirma essa lógica:

Não é a [lógica] do *um ou outro* (que localiza a “verdade” como um dos termos de uma escolha) nem a de *um e outro* (que pretende superar as diferenças). É a [lógica] do *nem um nem outro*, que cria, proporcionando a um dado e a seu contrário justaposto uma terceira hipótese, porém sem determiná-la. Há uma referência ao terceiro ausente.¹⁰⁴

⁹⁸ DE CERTEAU, *La ruptura instauradora*, p. 221, aspas do autor..

⁹⁹ DE CERTEAU, *La ruptura instauradora*, p. 220-221, itálico do autor.

¹⁰⁰ DE CERTEAU, *La ruptura instauradora*, p. 224, itálico do autor.

¹⁰¹ DE CERTEAU, *La ruptura instauradora*, p. 226.

¹⁰² De Certeau esclarece o que entende por *não-dito*: não se trará de um “implícito” que deixou de ser explicitado e poderia ser feito em um dado momento. O *não-dito* é uma “permanente função da *praxis* a respeito da linguagem. Se é certo que, em muitos aspectos, uma teologia, uma legislação, uma liturgia explicitam parcialmente as implicações de uma prática, por isso mesmo constituem um lugar novo com o que se conjuga outro desvio da *práxis*” (DE CERTEAU, *La ruptura instauradora*, p. 226, nota 34).

¹⁰³ DE CERTEAU, *La ruptura instauradora*, p. 226

¹⁰⁴ DE CERTEAU, *La ruptura instauradora*, p. 228, itálico do autor.

Aquilo em que De Certeau está insistindo é numa “terceira hipótese”¹⁰⁵, nem exclusão nem fusão dos contrários, mas justamente a *união na diferença* que restaura a *permissão* inicial do fundamento, este *ausente*, que afasta as exclusões redutoras, ou seja, manifesta que um sistema (Cristianismo, a negritude, o indigenismo etc.) está “aberto” (sua diferenciação nunca é finita) e que não é compatível com apenas uma coisa.¹⁰⁶ Identificada a falsa certeza de uma continuidade repetidora de um passado que inclusive fechava as possibilidades de todos os outros expressarem sua própria interpretação, De Certeau alcança a significação mais ampla da noção de *ruptura instauradora* que mostra o *acontecimento* fundador como aquilo que *permite* e faz emergir o novo. Emergem sempre novas outras formas de relação com o mundo. A questão do real está em aberto, o *sentido* é o *entre-dito*¹⁰⁷ que se refere às articulações e à relação com o não objetivável e o irredutível a toda apropriação pelo saber.¹⁰⁸

A ética da tenacidade encontra na noção de *ruptura instauradora* a fundamentação para compreender o cotidiano e as práticas dos indivíduos nele imersos como microrupturas instauradoras de novos sentidos na vida de cada indivíduo. O foco nas práticas que recebem algo do meio (do mercado, da cultura, do entorno) é aquilo que possibilita ao *praticante* transformá-lo no que for que ele necessite, não se tratando apenas de objetos e situações externas, para tecer a sua *forma de vida*. A ética certaliana é uma ética de *signo aberto* cujo atribuição de sentido é dado pelo próprio praticante à sua *práxis* que evolui historicamente.

O mesmo princípio da “conexão dos opostos” rege, segundo De Certeau, a relação entre o universal e a partícula. De Certeau foi um pensador do particular. Reconhecia no particular o que há de próprio para depois colocar algumas questões da relação e as distinções entre o universal e o particular. Entendia haver um risco de alguns filósofos de, no afã pela universalidade do conceito, passar rapidamente ao universal sem notar as singularidades do particular. Tal é o risco de deixarmo-nos seduzir pela tentação da totalidade entendida como o movimento, inaceitável para De Certeau, de tudo e a todos abranger a partir de um único modelo ou critério referencial. O passo seguinte não estaria distante da deterioração em pensamento autoritário e autoritarismo político.

¹⁰⁵ DE CERTEAU, *La ruptura instauradora*, p. 228, nota 37.

¹⁰⁶ DE CERTEAU, *La ruptura instauradora*, p. 228.

¹⁰⁷ No original em francês, por De Certeau: *inter-dit*. O *interdit* significa “proibido, interdito, incapacitado”, De Certeau não raro joga com as palavras e as maneja alterando-lhes o sentido dicionarizado. Ele esclarece que: o *entre* ou *inter* indica um espaço que não tem lugar e que se caracteriza como ‘no interior de dois’, portanto remete a um terceiro não colocado e assim de algum modo o termo entre-dito conota uma privação e uma proibição (DE CERTEAU, *La ruptura instauradora*, p. 230, nota 38).

¹⁰⁸ DE CERTEAU, *La ruptura instauradora*, p. 230.

Enquanto historiador e praticante das ciências humanas, De Certeau reconhece que todo direito é consuetudinário, ou seja, sempre é cultural. Construído por homens ou por grupos particulares numa dada circunstância histórica. A ética enquanto ciência não está isenta de condicionantes da cultura e do tempo histórico em que suas normas foram pensadas e desenvolvidas.

A tensão permanente entre o universal e o particular é interpretada por De Certeau valorizando a realidade concreta do particular, singularizado no aqui e agora históricos em que o praticante elege para si determinados objetos e toma decisão para construir a vida pessoal como queira. O praticante num local particular é sujeito particular que fala do seu particular e não do universal, isto é, a partir de sua língua, de seu lugar social e da ideologia que o orienta em suas escolhas e ações.

A universalidade da ética, se não é rejeitada totalmente, será radicalmente revista por De Certeau, que opta por acolher a verdade histórica do indivíduo particular e de cada grupo social em sua singularidade. É preciso se perguntar “onde está o homem, qual é seu risco, sua verdade, sua história?”¹⁰⁹, porque cada cultura tem seu *quadro referencial* ou sua *coerência social* próprios. É aquilo que o pensador descreve como sendo o “complexo”, uma mentalidade ou algo específico do coletivo que tem “caráter operatório” e determina o modo como vivem e concebem o ser ético¹¹⁰. No conjunto dessas linhas de força é que se comprehende a noção de contexto que dá forma e expressão à experiência. Um ato moral deverá ser enquadrado primeiramente dentro de sua cultura para se fazer possível qualquer juízo de valor a seu respeito.

Ocorre neste processo de improvisação e criação a partir do que há disponível uma mobilização do sujeito praticante enquanto homem inteiro. Corpo, inteligência e afetos são mobilizados a atuar para realizar as práticas em virtude de uma arte de viver que visa a realização do indivíduo e seu grupo social. Segundo Giard, aquilo que propõe De Certeau é uma “conversão do olhar” capaz de voltar-se para os movimentos e realizações das práticas cotidianas e vê-las como escolhas e ações concretas na vida dos sujeitos para além da passividade ou conformismo, uma ação inventiva, exercício de uma liberdade interior.¹¹¹

A ética da tenacidade não tem pretensão de buscar e firmar um princípio ético universal porque sua via é outra. Ela volta-se para os indivíduos e procura evidenciar a vivacidade de sua particularidade. Isto no plano pessoal de cada indivíduo, visto que, no plano social, seu

¹⁰⁹ DE CERTEAU, Michel. *Culturas y espiritualidades*. In: DE CERTEAU, Michel. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006. p. 45-69. p.45

¹¹⁰ DE CERTEAU, *Culturas y espiritualidades*, p. 47.

¹¹¹ GIARD, *Introducir a una lectura de Michel de Certeau*, p. 29.

compromisso é com as causas libertárias e com uma multidão de marginalizados que são, infelizmente, obnubilados pelas políticas dominantes e inclusive pela historiografia clássica.

É preciso “*lutar para dar lugar aos outros*¹¹²”, operar um autêntico trabalho de hospitalidade de todo estrangeiro. O pensamento ético certaliano expressa paixão pela alteridade e podemos notar isto desde seus primeiros trabalhos. De Certeau foi marcado pela tomada de consciência dos resultados de suas pesquisas históricas dos séculos XVI e XVII. Ao constatar as causas e processos de transformação civilizacional provocados por uma crise que alterou todo um ‘horizonte mental’¹¹³, o pensador tem a lúcida convicção da relatividade dos vocabulários, dos eventos e das perguntas feitas pelos homens ao longo da história. Para De Certeau, a história é a linguagem da verdade¹¹⁴. As rupturas simbólicas ou culturais operadas com o advento da modernidade provocaram deslocamentos dos “centros de interesses” e dos valores pressupostos por toda uma época precedente. Sustentar a fixação de uma única experiência; enaltecer uma hierarquia de valores como único critério equivale a reduzir a dimensão ética da vida a *um caso particular* de um grupo social limitado no tempo e espaço histórico. O agente ético é histórico. Os valores éticos, se não mesmo os princípios éticos, variam historicamente porque são construídos historicamente por homens situados no tempo e no espaço particulares. Como sabemos, para De Certeau o agente humano é um praticante que *desliza* na escolha de seus objetos de desejo, jamais se satisfaz com algo conquistado, transborda os limites na busca por uma plena satisfação que não se completa.¹¹⁵

Dar lugar aos outros implica um duro trabalho de mudança de mentalidade, inclusive intelectual, que não deseja empenhar-se em colonizar e domesticar o outro à nossa medida, mas com ele interagir com uma abertura hospitaleira do intercâmbio social. A categoria da alteridade é considerada no seu máximo valor de positividade por De Certeau.

De Certeau considera que um *conceito* de etnia é objeto do saber etnológico, sociológico etc. Mas ainda não há negritude enquanto se trata apenas de classificar e analisar uma “coleção de objetos ou temas culturais” dos negros, ou seja, procedimentos e objetos criados pela análise etnológica. Somente existe *negritude* “a partir do momento em que há um sujeito novo na história, isto é, quando homens optam pelo desafio de existir” falando a partir do seu *lugar de*

¹¹² DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, p. 263. De Certeau insiste na abertura a toda alteridade porque essa, mais do que algo ou alguém que compete conosco, é algo ou alguém que nos enriquece no intercâmbio das diferenças, nesta “imensidão da história humana” (cf. DE CERTEAU, *La miseria de la teología*, p. 263).

¹¹³ Esclarecemos esses estudos de De Certeau no capítulo 1, como pressuposto histórico necessário para compreender as teses certalianas tanto da sociologia do cotidiano quanto sua concepção ética. Aqui fazemos emprego direto desses estudos e apontamos as inflexões no pensamento do autor.

¹¹⁴ Em suas palavras diz: “A verdade nunca tem outra coisa senão a história como linguagem” (DE CERTEAU, *Culturas y espiritualidades*, p. 63).

¹¹⁵ DE CERTEAU, *Culturas y espiritualidades*, p. 63.

fala, suas próprias tradições e modo de estar no mundo.¹¹⁶ O pensador reafirma que “uma unidade social somente existe quando assume o risco de existir” porque é necessário que esses sujeitos negros (poderia ser o indígena etc.) falem em nome próprio e manifestem a própria vontade de existir a partir de seu *horizonte mental* e *quadro de referências*. É então que eles passam a existir.¹¹⁷

Segundo De Certeau, nenhuma ciência é inocente. Na origem de uma ciência sempre há opções éticas, pressupostos culturais, determinantes políticos e econômicos. Portanto, para o autor, “toda ciência deve introduzir a suspeita em seu próprio desenvolvimento para interrogar sobre sua relação histórica com um tipo social” e cada ciência deve ainda se definir de novo operando uma “análise contestadora da civilização que ela postula” porque toda ciência está “vinculada a uma forma de cultura”. Esta advertência vale inclusive para a disciplina da ética¹¹⁸.

A regulação de uma sociabilidade includente e justa não acontece sem conflitos sociopolíticos. Os indivíduos necessitam protestar e lutar para conquistar direitos individuais e coletivos para seu grupo de pertença, sobretudo quando se trata de indivíduos e classes historicamente marginalizados. A proposta da ética da tenacidade tem como característica uma conotação política desde seu cerne: está cônscia de “assinalar a particularidade de nosso lugar¹¹⁹, as dependências que ele implica e, portanto, escolhas e aceitações”.¹²⁰ Ao buscar propor alguma “boa ética” é necessário ter plena consciência desse *lugar de fala* (e de pensamento) marcado, inescapavelmente, por um regionalismo sociocultural. A luta pelo reconhecimento não diz somente respeito aos direitos individuais e coletivos de grupos subvalorizados na hierarquia social, mas ao abrir-se e celebrar os bens simbólicos e estéticos de todos e cada um dos grupos humanos em vista de uma cultura radicalmente plural, o “reconhecimento recíproco de alteridades insuperáveis”.¹²¹

Uma característica importante que marca a aplicação social da ética da tenacidade é a exigência, chancelada por De Certeau, e o “direito de um grupo social formular, ele próprio, seus quadros de referências e seus modelos de comportamentos”.¹²² Isto significa que a ética certaliana não é uma meditação sobre a melhor forma de viver, mas é a assunção da

¹¹⁶ DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 154.

¹¹⁷ DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 154.

¹¹⁸ DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 172-173, itálico do autor.

¹¹⁹ Esclarece De Certeau que “por *lugar*, entendo o conjunto de determinações que fixam seus limites em um encontro de especialistas e que circunscrevem *a quem e como* lhes é possível falar quando abordam a cultura” (DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 222).

¹²⁰ DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 229.

¹²¹ DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 232.

¹²² DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 39.

responsabilidade e o exercício de autonomia por parte de cada grupo humano de pensar e viver a sua concepção ética.

Os freios e contrapesos que regulamentam essa perspectiva ético-política para que não degenerem em formas bizarras de comportamento social e moral não são totalmente esclarecidos pelo pensador. Ele refere apenas que “há” nas próprias referências e autoridades uma “inércia benéfica” que “proíbe ao indivíduo acreditar que seja o único” e o limita em suas ambições pessoais em relação ao grupo social.¹²³

A justificativa que encontramos em De Certeau para não descrever, em minúcias, os modos e meios de regulamentação daquilo que é aceitável e o que é inaceitável na livre escolha das referências e nos comportamentos dos indivíduos é justamente que tais escolhas dependem de equilíbrios instáveis e ininterruptos, são transformadas pelas redes integradas pelas políticas, economias, culturas e dessas são indissociáveis. Para De Certeau, toda forma de Direito é consuetudinária, ou seja, depende da tradição e dos costumes e varia historicamente conforme alteram-se os critérios de diferentes ordens (políticos, econômicos, religiosos etc.), modificando a consciência coletiva.¹²⁴

De Certeau tem mil razões para afirmar a singularidade do particular, mas não muitas para apoiar a universalidade. Diante da tensão ativa entre humano concreto (eu quero, eu falo) e a ideia de um sujeito ético universal (princípio abstrato), o pensador parece privilegiar a figura do sujeito particular.

Nesse sentido, a ética certaliana equivale, a nosso ver, a uma ética negativa. Por meio de um “trabalho em negativo”¹²⁵ De Certeau, coerente com seu pensamento, jamais fixa uma norma ética absoluta por perceber que o ser humano não se limitará a essa norma por mais válida que se apresente. Ainda que possa e até deva se valer de preceitos morais numa situação histórica concreta –, contudo, ao mesmo tempo, sempre irá transcendê-los em razão da

¹²³ DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 39.

¹²⁴ Cf. DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 39.

¹²⁵ Virgínia Buarque, em *A epistemologia “negativa” de Michel de Certeau*, p.239-240, lançou luz sobre as matrizes filosóficas presentes no pensamento e na epistemologia certalianos. Como também já apontamos, para Buarque, há uma matriz hegeliana no pensamento de De Certeau, que o levou a trabalhar a negatividade da história expressada nos conflitos, contradições etc. “a partir de dentro, a fim de que o real se torne inteligível” (BUARQUE, V. A. C. A epistemologia “negativa” de Michel de Certeau. *Trajetos*, História da UFC, v. 5, n. 9/10, 2007. p. 240). Buarque também nos ajudou a perceber uma segunda matriz teórica no pensador que é a obra do Pseudo-Dionísio Aeropagita. Este teólogo místico não atribuía apressadamente um sentido positivo ao termo Deus nos textos bíblicos, insistindo antes no que Deus não é (teologia negativa ou apofática); De Certeau secularizou essa teologia e a transpõe às ciências humanas, assim o pensador sempre opera um deslizamento de sentidos porque este movimento deslizante, próprio do ser humano na sua busca existencial, permite instaurar sempre novos sentidos e com isso mostrar algo mais real ou verdadeiro sobre o humano. A ética da tenacidade perfaz esse caminho com essas diretrizes.

historicidade dos *ethos* e, mais fundamentalmente, devido ao apelo do desejo incontido por mais.

3.5 Caráter ético das práticas cotidianas

As práticas possuem essencialmente quatro aspectos que lhes são intrínsecos: o estético, o econômico, o ético e o polemológico. Todos esses aspectos importam, em pesos desiguais, na concepção certaliana das práticas quotidianas. Destacamos aqui para ilustração o seu aspecto ético. Em sua afirmação fundamental, ele diz que a vida é ação prática. Para viver necessitamos agir e para agir realizamos distintas práticas que sustentam a vida concreta. As práticas cotidianas são proteiformes e têm por finalidade atender as necessidades concretas da vida dos indivíduos, isto é, suprir as necessidades materiais (práticas de cozinhar, de habitar etc.) e cultivar as simbólicas (práticas culturais e espirituais). O mais relevante eticamente das práticas cotidianas é o seu significado fundamental de criar laço social e sustentar o querer viver juntos. De Certeau não emite juízo de valor sobre as práticas em si mesmas. O pensador o faz sim ao observar os *efeitos* de emancipação e de integração que algumas práticas possibilitam. O pressuposto essencial é o de tratar-se de práticas legítimas e humanizadoras visando a *realização* do indivíduo. Por conseguinte, não se trata de práticas doentias ou criminosas conforme poderia ser tipificado em um código legal e julgadas por autoridades legítimas e reconhecidas.

Fica claro, portanto, que o termo “ético” referido à Ética da tenacidade do cotidiano não tem o significado usual. Como tal, ela não qualifica as práticas cotidianas sob o aspecto propriamente moral, relativo a costumes e normas que definem o comportamento dos membros de um grupo social e determinam o seu valor. Elas são válidas na medida em que contribuem para a autoafirmação do indivíduo na configuração de sua vida. Isto não impede, porém, pelo contrário, que quanto a seus efeitos elas sejam avaliadas também sob outro ponto de vista, em função de valores relativos ao bem comum da sociedade na conjuntura concreta, adquirindo assim uma qualificação moral positiva ou negativa.

Na ética social, por exemplo nas manifestações estudantis e organizações de trabalhadores, De Certeau está decididamente em prol dos vulnerabilizados e marginalizados pela história. Ele oferece pequenos relatos testemunhais, micro histórias em que o indivíduo narra sua prática e dela retira consequências diversas para a própria vida.¹²⁶

¹²⁶ Cf. DE CERTEAU, A *Cultura no Plural*, p. 36.

Algo semelhante à perspectiva wittgensteiniana de “falar em primeira pessoa”¹²⁷ se encontra no pensamento ético certaliano. A prática do indivíduo é *feita e narrada* pelo indivíduo; é critério para este indivíduo, e, no máximo, para o grupo social de pertença do indivíduo, se, e somente se, há um compartilhamento profundo do autointeresse em comum. A prática de um agente não é critério ético (ou seja, absoluto e universalizável) para os outros. Aqui valoriza-se ao máximo a personalidade do agente em seu processo ético de construção da própria história.

Desta valorização surge o problema do individualismo ou solipsismo ético. Como superá-lo? De Certeau aplica o seu princípio do paradoxo para indicar um caminho de superação da indevida polarização entre indivíduo e sociedade. Trata-se da terceira hipótese, já mencionada, relativa à *união das diferenças na conexão dos opostos*, a lógica do *nem um nem outro*.¹²⁸ Para ele, *nem* o indivíduo *nem* a sociedade devem determinar completamente o critério ético de modo absoluto. Não se posiciona *nem* pela sociedade e o bem comum a todo custo sob pena de despersonalizar o indivíduo e retirar-lhe a liberdade dissolvendo-o num comunitarismo monolítico, *nem* pelo solipsismo moral do indivíduo em detrimento da *coisa pública*. De Certeau, a nosso ver, flutua ora mais próximo de uma posição liberal valorizando as liberdades e ações individuais, ora das posições libertárias e socialistas com firme posicionamento em favorecer os mais “fracos” na sociedade, seguindo as sugestões de Marx e da pedagogia de Paulo Freire.¹²⁹

A ética da tenacidade não assume *nem* o puro *universalismo ético* porque isto passaria por cima das riquezas da diversidade das culturas (*ethos*) e da manifestação das singularidades do indivíduo, *nem* a posição ética *subjetivista solipsista* que inevitavelmente recairia no relativismo, ao exacerbar a particularidades do indivíduo, correndo o risco de implodir os princípios organizadores da sociedade. A proposta da ética certaliana é a da “conexão dos opostos” enquanto reconhece a verdade histórica de que a *real universalidade* está na união na diferença.¹³⁰

Para elucidar a especificidade da perspectiva ética de De Certeau, vem ao caso compará-la com a compreensão da Ética de um outro pensador, a propósito seu amigo e companheiro jesuíta¹³¹, o filósofo brasileiro Lima Vaz.

¹²⁷ WITTGENSTEIN, L. *Conferencia sobre Ética*. Edición Electrónica de Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 11.

¹²⁸ DE CERTEAU, *La ruptura instauradora*, p. 228, nota 37.

¹²⁹ Cf. DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 216-217.

¹³⁰ Cf. DE CERTEAU, *La ruptura instauradora*, p. 220; 228..

¹³¹ Lima Vaz acolheu pessoalmente, em mais de uma ocasião, Michel de Certeau em Belo Horizonte, quando o pensador francês vinha ministrar Conferências. Lima Vaz fez uma apropriação da noção de *ciência mística*

Para Lima Vaz, a definição *nominal* da Ética é *ciência do ethos*¹³². Segundo Lima Vaz, inspirado em Aristóteles, a Ética como ciência *real* tem por objeto o *ethos*. E por *ethos* devemos compreender as *normas morais universalizáveis* que determinam o caráter de moralidade das ações humanas em uma dada cultura para realizar uma “vida no bem” ou “agir segundo o bem”, a fim de vivermos uma “vida melhor” ou “mais feliz”¹³³. Ensina Lima Vaz que o *ethos* apresenta uma “estrutura dual” em sua constituição, ou seja, é “*social e individual*”¹³⁴. O *ethos* é social justamente porque é uma “realidade sócio-histórica” e é individual porque somente se concretiza “na *praxis* dos indivíduos”¹³⁵. Essa dupla polaridade subjetiva-objetiva do *ethos* possibilita à Ética como ciência estudá-lo como *ethos-costume* (normas, costumes, tradições) e como *ethos-hexis* (hábito que os indivíduos adquirem) e o expressa na *praxis* (comportamento, práticas, o agir humano).

Lima Vaz desenvolveu uma ética fundamental que reconhece a *historicidade* do *ethos* e a sua *permanência* ao ser codificado em leis e instituições que fazem da cultura uma autêntica morada (casa *simbólica* acolhedora e protetora do ser humano) e assim garante a dignidade da pessoa humana neste mundo. O *ethos* torna propriamente humana a cultura. Para ele, o ápice da dignidade do ser humano, enquanto dotado de uma razão capaz de enxergar e discernir o bem e o mal, reside na sua consciência moral. E a realização da pessoa humana consiste em fazer convergir, quanto historicamente seja possível, o seu *ethos-hexis* (hábito) com as normas éticas mais elevadas. Segundo Lima Vaz, nenhum *ethos* historicamente presente nas diferentes sociedades é perfeito. Não obstante, ele é normativo para os indivíduos pertencentes a esse grupo social. O “dinamismo histórico do *ethos*”¹³⁶ pode levar, contudo, nas situações de conflito ético de valores, a “sacrificar o calmo reconhecimento dos limites e a segurança protetora das formas tradicionais [do] *ethos*, e a lançar-se no risco de um novo e mais radical caminho de liberdade”¹³⁷. Como podemos perceber, Lima Vaz concebe a possibilidade de um aprofundamento do *ethos* para um *mais* precisamente pelo “reconhecimento histórico e social

descoberta por De Certeau, na obra *A Fábula Mística*, e ainda fez apreciações positivas das críticas certalianas do cristianismo no mundo contemporâneo ao escrever um breve artigo *Ruptura da Tradição Cristã? A propósito de M. De Certeau e J.M. Domenach, Le Christianisme éclaté*. In: *Escritos de Filosofia: problemas de fronteira* (1986), Anexo I, p. 259-264. Contudo, Lima Vaz manteve-se distante da concepção de De Certeau sobre cultura.

¹³² VAZ, H. C. de Lima. *Escritos de filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica* 1. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 35.

¹³³ Cf. VAZ, *Escritos de filosofia IV*, p. 37-38.

¹³⁴ Cf. VAZ, *Escritos de filosofia IV*, p. 38, itálicos do autor.

¹³⁵ Cf. VAZ, *Escritos de filosofia IV*, p. 38, itálicos do autor.

¹³⁶ Cf. VAZ, H. C. de Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993, p.31.

¹³⁷ VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 11-35.

do *ethos tradicional*” e fundamenta esse movimento na “dialética da liberdade ética” de Hegel.¹³⁸

A nosso entender, os dois pensadores jesuítas – De Certeau e Lima Vaz – possuem perspectivas filosóficas muito diferentes na maneira como compreendem o ser humano (antropologia) e a eticidade (Ética). Para começar, Lima Vaz é um filósofo no sentido *stricto sensu*, que fundamenta sua reflexão filosófica ética no *corpus* da tradição do *Logos grego*, enquanto De Certeau é um pensador interdisciplinar, um erudito que atravessa as disciplinas para dizer o que pretende elucidar. Ambos alcançaram resultados notórios em diferentes campos do saber, mas habitam mundos filosóficos distintos.

Enquanto Lima Vaz lamentava observar uma “dissolução das tradições éticas na sociedade contemporânea cujo efeito primeiro e inevitável é o *niilismo ético*”¹³⁹ que acarreta a *desestruturação* do campo ético, De Certeau, por sua vez, focava a emergência da alteridade em cada cultura/*ethos* e como são incomensuráveis entre si. Isto não significa que ele aceitasse qualquer proposição moral, não! Há preceitos que historicamente é necessário seguir para tornar possível a vida humana e social.

É difícil comparar pensamentos tão próprios em seus propósitos e fundamentos. Nossa hipótese é que, para além da *historicidade* do *ethos* atestada por ambos os pensadores, De Certeau vai mais longe ao afirmar que a Ética não pode formular normas universais porque a própria Ética enquanto ciência é igualmente histórica. Para ele, o filósofo ao refletir sobre o *ethos* parte de pressupostos fundamentais, uma ideia de humanidade e uma ideia de razão e de bem, de modo que as suas declarações, mesmo quando verdadeiras, são relativas, enquanto condicionadas pela realidade histórica e cultural a que pertence. O que se pensa e se reflete em uma dada realidade inevitavelmente estará marcado por esta mesma realidade histórica.¹⁴⁰

3.6 Ética da tenacidade como ética da existência e a mística

Uma exegese da concepção ética em Michel de Certeau estaria incompleta se não apreciássemos a dimensão mística da existência do ser humano segundo o pensamento do autor. Reconhecido historiador da mística, De Certeau elaborou uma teoria própria sobre a mística e a ela consagrou quase toda sua vida acadêmica. A iniciar com a compreensão certaliana de ser humano, seria, no mínimo, limitado, informar que o ser humano é ser *praticante*, ser *falante* e

¹³⁸ Cf. VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 11-35.

¹³⁹ VAZ, *Escritos de filosofia IV*, p. 35-43.

¹⁴⁰ Cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 63-64.

ser *crente* (que *crê em algo*) conforme expusemos. Há que completar essas categorias estruturais de sua antropologia com outro adjetivo: *passante*. O ser humano é um ser passante ou caminhante na história.

O humano é um *passante*, ou seja, um vivente que nunca está fixado em um lugar e que não se contenta com nada que lhe é oferecido porque o desejo que o habita o impele a dizer sem parar “não é isso” [*ce n'est pas cela*]¹⁴¹. Esta condição de caminhante está diretamente vinculada à sua definição da *pessoa do místico* ou da *mística*. A definição de sujeito místico que ele nos oferece diz que: “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 pode residir *aqui* nem se contentar com *isso*”.¹⁴²

É uma espécie de “desejo”, diz-nos De Certeau, que “cria um excesso” e impele o sujeito a continuar *partindo* de lugares instalados e continuadamente *passar*. Não há uma definição mais precisa dessa *falta* ou da ausência originária em De Certeau. Uma citação que ele toma para si da mística Hadewijch d’Anvers descrevendo, por alusão, esse inominável que habita todo místico, não é menos enigmática: “*um nobre eu não sei o quê* nem isso, nem aquilo, que nos conduz, nos introduz e nos absorve em nossa Origem”.¹⁴³

Toda tentativa de identificar essa falta fundamental termina por fracassar em agarrar algo que não é o que o coração humano busca. O ser humano, para De Certeau, não é o sujeito cartesiano nem o indivíduo iluminista cuja razão é transparente para si e age conforme ela ordena. A antropologia certaliana, pelo contrário, ressalta tanto os deslizamentos históricos – reais e concretos – quanto os transbordamentos – simbólicos e espirituais – do humano diante da existência.

É possível desde aqui notar que a perspectiva ética certaliana é de outra ordem que não a de uma ciência do *ethos* que pretende enquadrar a eticidade dentro de um sistema filosófico, indicando com alguma clareza o que *está dentro* e o que *está fora* dessa ética. A ética da tenacidade de De Certeau salienta que o sujeito é capaz não apenas de resistir, mas de inventar a si próprio. O ser humano é impulsionado por um desejo excessivo que o leva a um *movimento*

¹⁴¹ RABANT, C. Michel de Certeau, lecteur de Freud et de Lacan. *Espaces Temps*, n. 80/81, p. 22-26, 2002. p.24. Psicanalista, amigo pessoal de De Certeau, Claude Rabant explica como o ‘*ce n'est pas cela*’ (não é isso) é uma espécie de lema certaliano (na verdade, de São João da Cruz), que indica que o sujeito humano é esse *passante*, está em incessante e inquieta movimentação em busca de algo que o complete.

¹⁴² DE CERTEAU, A *Fábula Mística séculos XVI e XVII*, p. 481, itálico nosso.

¹⁴³ HADEWIJCH, *Écrits mystiques*, p. 134 apud DE CERTEAU, A *Fábula Mística séculos XVI e XVII*, p. 482, itálico nosso.

incessante e que jamais se encerra num sentido único, porque esse movimento “não se apoia em nada”¹⁴⁴

A dimensão ética da existência desvela algo da mística. A ética da tenacidade é exercida na esteira do cotidiano por meio de infinitas práticas de homens ordinários para criar seu lugar próprio. Na realidade, esta tarefa é contínua, não tem um termo porque os homens estão buscando uma realização que não se completa plenamente. Os místicos, por sua vez, praticam *modus loquendi* (maneiras de falar) para tentar *falar* o indizível.¹⁴⁵ E não param de trasladar-se de uma língua à outra, não deixam de *passar* de um lugar ao outro porque jamais encontram totalmente o que seu coração busca.¹⁴⁶ Algo semelhante se passa com os homens ordinários, é o caso da política levada a sério. As *práticas políticas* no cotidiano são herdeiras da “erosão do cristianismo” que todavia legou “um traço indelével” à cultura do homem ordinário. Este, ao tentar construir um *outro* mundo mais humano ou ao tentar legitimar valores éticos significativos, expressa algo daquela *falta* originária que faz dele também um *passante* na história.¹⁴⁷

Com esta antropologia, é difícil *encaixar* o sujeito, o humano, segundo a compreensão certaliana, em uma *doutrina* ética universal porque o sujeito sempre estará transbordando as definições e ultrapassando os limites impostos. Mas isto não é um problema para o pensador, muito pelo contrário, mostra a extraordinária riqueza que é o humano.

Justamente em função desse excesso constitutivo do modo de ser humano, a ética da tenacidade não aceita haver evidência de um único bem ou de um único e absoluto fim como referencial concreto da vida boa a ser vivida. Nem propõe um único e exclusivo sentido para a vida humana. Igualmente não considera possível que uma única pessoa, mesmo que notável, ou um grupo seletivo de indivíduos sejam capazes de definir o que seja *o* bem e *o* sentido da existência e possam prescrevê-lo a todos universalmente. Nem por isso De Certeau admite que qualquer objetivo possa ser estabelecido arbitrariamente como bem e sentido da existência. O desejo incontido por sempre mais e melhor, móvel de toda história humana, não permite que se

¹⁴⁴ “Ce mouvement en réalité ne s’appuie véritablement sur rien” [Esse movimento, na realidade, não se apoia em nada] (RABANT, Michel de Certeau, *lecteur de Freud et de Lacan*, p. 25). É nossa a tradução.

¹⁴⁵ De Certeau além de historiador da mística, elaborou uma verdadeira teoria sobre a mística. Segundo ele, a mística era somente um *adjetivo* (qualificava um gênero literário; um estilo pessoal de um santo) e transformou-se em um *substântivo* (ciência) no século XVI, uma verdadeira “ciência nova” que se apresenta como uma linguagem, ou seja, uma “prática da língua” ou “maneiras de falar” de Deus. Esse *modus loquendi* (maneiras de falar) difere da teologia (discurso sobre/de Deus), por operar a combinação de paradoxos e oximoros a fim de criar um furo na linguagem que instaura o lugar de um indizível. Nas palavras de De Certeau: “a mística como *modus loquendi* é uma linguagem que visa a uma não linguagem” (cf. DE CERTEAU, A Fábula Mística séculos XVI e XVII, p. 1-43; 179-240).

¹⁴⁶ DE CERTEAU, A Fábula Mística séculos XVI e XVII, p. 182.

¹⁴⁷ DE CERTEAU, A Invenção do Cotidiano: artes de fazer, p. 256-258.

aprove com razão o que contraria tal impulso. Não se trata, portanto, de relativismo moral, mas da relatividade histórica de toda reflexão ética e da eleição de métodos de avaliação e definição do melhor modo de se viver em cada situação.

Nesse sentido, a ética da tenacidade pressupõe a pluralidade irredutível de bens que possam cooperar para a realização do agente ético. É o que exprime De Certeau com sua tese de que há de se “explorar outros *estilos de vida*” ou “formas de vida” (*ethos*) que possuem outra expressão “da vida afetiva e das referências pessoais”¹⁴⁸. Essa pluralidade de bens e de formas de vida e cultura é tão manifesta que De Certeau, ele próprio, toma cuidado ao falar “segundo um certo lugar, o nosso [o dele, De Certeau]”, esforça-se por “nunca obliterar nem transpor a alteridade que mantém, diante e fora de nós, as experiências e as observações ancoradas alhures, em *outros lugares*”¹⁴⁹. O estilo de vida é feito de “mil maneiras” *sem se limitar* a uma dada “ordem estabelecida” que encerra um único “sentido” ou uma “fatalidade” de um destino que não se poderia evitar¹⁵⁰.

Considera que o agente está e deve estar implicado na escolha e consecução de seu bem, que é limitado, histórico e, portanto, contingente. De Certeau oferece-nos diversos exemplos concretos de personagens históricas que bem podem ilustrar o engajamento ético-político do agente: o caso dos irmãos Berrigan, nos EUA de fins dos anos 1960 e inícios de 1970, ativistas pacifistas que protestavam contra a ação militar dos EUA pelo mundo afora. Pe. Daniel Berrigan, jesuíta, a quem De Certeau expressou-se sentir “mais próximo”¹⁵¹ seja pela poesia seja pelo modo de viver a semelhante vocação de companheiros da mesma ordem religiosa: Companhia de Jesus. A “campanha de conscientização de Paulo Freire, uma das mais geniais invenções do populismo” tendo como perspectiva a educação como “prática de liberdade”¹⁵². E a JUC (Juventude Universitária Católica), acompanhada pela vigorosa orientação intelectual de Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, jesuíta, que não propunha uma simples “doutrina social”, mas “uma inspiração” que permitia nascer “opções ligadas entre si por uma dialética da história”¹⁵³. Com julgamento favorável dessas atitudes, ele assume que as práticas humanas,

¹⁴⁸ DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 198, itálico do autor.

¹⁴⁹ DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 222, itálico do autor.

¹⁵⁰ Cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 83. O pensador recorda ainda a “não coincidência entre fatos e sentido”, a ordem vigente é uma contingência histórica que pode ser alterada (p. 72-73) pelos homens ordinários por meio do senso prático e da inteligência prática [*métis*] (p. 75).

¹⁵¹ DE CERTEAU, Michel. Conciencia cristiana y conciencia política en los Estados Unidos: los Berrigan. In: DE CERTEAU, Michel. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006. p. 167-188.

¹⁵² DE CERTEAU, Michel. Los cristianos y la dictadura militar en el Brasil. In: DE CERTEAU, Michel. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006. p. 141-166.

¹⁵³ DE CERTEAU, *Los Cristianos y la Dictadura Militar en el Brasil*, p. 163. De Certeau conheceu pessoalmente Lima Vaz e o admirava. Esclarece que o filósofo jesuíta brasileiro elaborava, nos idos anos 1960, uma teoria que articulava uma ‘teologia política, uma filosofia da história e uma *praxis* revolucionária (não marxista)’ em favor

especificamente no campo social, podem ser avaliadas como legítimas ou ilegítimas, obrigatórias ou interditas em cada contexto concreto. Ele rejeita a universalidade das normas morais, mas não exclui o julgamento moral das ações humanas, nem o caráter absoluto das exigências éticas.

Outro ponto relevante é que a realização ética não necessariamente implica prazer ou satisfação agradável. O agente ético pode sofrer na realização do agir ético. De Certeau observou que os três personagens, dados aqui como exemplos emblemáticos, sofreram consequências por sua agência ética. Os irmãos Berrigan foram presos por suposta subversão. Daniel Berrigan, por meio de sua *poesia política*, assumiu com firmeza as consequências de seus gestos reivindicativos ao dizer que: “os tempos são tais que, para que os homens sejam livres, faz-se necessário que alguns estejam na prisão”¹⁵⁴. No caso do educador Paulo Freire, é sabido de todos a censura sofrida e uma breve prisão que resultou, enfim, em exílio político forçado pelos militares durante a ditadura militar no Brasil. De Certeau comentou, criticamente, que “cada um dos movimentos que tentaram responder por uma ‘conscientização’ coletiva (...) como o de Paulo Freire, defrontou-se com o mesmo problema”, ou seja, foi interrompido “pela repressão que organizam os poderes estabelecidos”.¹⁵⁵ E o padre Lima Vaz teve de se afastar da JUC, mas conseguiu dedicar-se ao ensino de filosofia na Universidade.

De Certeau não elaborou uma teoria ética no sentido costumeiro do termo. Ele não estava interessado em definir acepções de “certo” ou de “errado”, do que é “o bom” ou “o mal” em si mesmos ou em relação às ações particulares dos agentes. O seu escopo foi elucidar como o agente (pessoa comum) imerso no cotidiano pode criar seu lugar no mundo e nisto realizar-se pessoalmente. A ética da tenacidade preocupa-se com os *motivos para viver* e com possibilitar *aquilo sem o qual não se pode mais viver*.¹⁵⁶

A moralidade, enquanto *ethos* histórico de cada grupo humano, não é inata ao agente. Inata é a consciência da responsabilidade do agente em relação ao valor positivo ou negativo de suas ações livres, revelada pelo impulso irresistível para ser e ser mais, que anima a sua existência. A ética da tenacidade pressupõe que um ato que promova um motivo para viver seja aprendido socialmente e modificado ou refinado por uma longa série de experiências subjetivas e sociais na biografia do agente. Para De Certeau, o ser humano é um agente histórico, portanto,

da educação dos jovens da JUC (DE CERTEAU, *Los cristianos y la dictadura militar en el Brasil*, p. 163, nota 50).

¹⁵⁴ BERRIGAN, *No Bars to Manhood*, p. 73 apud DE CERTEAU, *Conciencia cristiana y conciencia política en los Estados Unidos: los Berrigan*, p. 187, nota 53. De Certeau acrescenta que, durante uma viagem aos EUA, o Padre Geral da Companhia de Jesus, Pedro Arrupe, em 1971, quis visitar Daniel Berrigan na prisão.

¹⁵⁵ DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 216-217, aspas do autor.

¹⁵⁶ DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 34-35.

inserido nas redes simbólicas de uma dada história cultural e política que conforma sua identidade enquanto indivíduo e os valores que o orientam na vida. Procurou mostrar como, por exemplo, o processo de secularização da cultura na primeira modernidade, o “fortalecimento do Estado ‘altera as antigas estruturas mentais’” e “reorganiza as *condutas*”.¹⁵⁷ Mesmo para instituições religiosas e para os fiéis mais devotos, a mudança do quadro de referência altera a conduta institucional e pessoal em função de outros valores (iluministas) como a “eficácia, a racionalização” e o espírito de método¹⁵⁸; em suma, ocorre “o ajustamento do *sentido* (cristão ou não) ao *lugar social*. Declara De Certeau que com a mudança histórica ocorrida houve a instalação no Ocidente de uma “ética enunciada em termos de repartições sociais e relações econômicas”¹⁵⁹. E ainda considerando a historicidade da moralidade no agente, De Certeau não deixa de dialogar com a psicanálise (e outras humanidades), a própria constituição de sujeito ou da subjetividade é compreendida pelo pensador, em parte, com as teorias de Freud e Lacan. A criança parte de uma radical autorreferencialidade (egocentrismo) e abre-se para o social segundo processos psicossociais. De Certeau comenta o estágio do espelho, em Lacan, em que a criança faz “a passagem do ‘eu especular’ para o ‘eu social’”¹⁶⁰. Dessa “experiência matricial” que acontece na primeira infância da criança resultam nela “*maneiras de passar ao outro*”¹⁶¹. A moralidade é formada, preparada e cultivada ou modificada conforme a matriz cultural e a trajetória biográfica dos indivíduos. É histórica.

Da natureza do agente ético, ou seja, sua humanidade, De Certeau apresenta-nos uma complexa trama de noções. O agente (ser humano) é o *praticante*, o *falante*, aquele que *crê* em algo, e um *passante*. O agente funciona fundamentalmente como um sujeito do *volo* [do latim: eu quero]. O agente moral *quer* ser e viver de uma determinada forma. Conforme De Certeau, o *volo* tem notas específicas: “O *volo* apresenta um certo número de características. Em particular, ele isola um verbo modal (querer), uma relação com o poder, uma posição do sujeito e uma função do dizer”.¹⁶²

Essa dimensão essencial da compreensão de ser humano, a do *volo*, em De Certeau foi trabalhada em seus estudos sobre os místicos.¹⁶³ Encontramos uma espécie de *metafísica da*

¹⁵⁷ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 161, aspas e itálico do autor.

¹⁵⁸ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 169.

¹⁵⁹ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 178, itálicos do autor.

¹⁶⁰ DE CERTEAU, Lacan: uma ética da fala/palavra [parole], In: DE CERTEAU, M. *História e Psicanálise: entre ciência e ficção*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. Coleção História & Historiografia. v.3. p. 207-232. p. 220-221.

¹⁶¹ Cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 176-177, itálicos do autor.

¹⁶² DE CERTEAU, *A Fábula Mística séculos XVI e XVII*, p. 265.

¹⁶³ DE CERTEAU, *A Fábula Mística séculos XVI e XVII*, p. 265-280.

*vontade*¹⁶⁴, embora o próprio pensador não tenha empregado tais termos técnicos da filosofia. Contudo, pensamos ser fulcral que o *volo* é uma característica fundamental no pensamento ético certaliano. O agente age porque *quer* em primeira instância, almeja satisfazer uma *falta* originária que não cessa.

A constituição do sujeito ético na teoria certaliana segue uma terceira via: nem o individualismo ético ou metodológico¹⁶⁵ (De Certeau rejeitou o *atomismo social* em ciências humanas), nem um puro comunitarismo ético. A posição certaliana está num entremedio [*entre-deux*], o agente ético está no interstício entre a ascensão do sujeito (toda a riqueza de sua subjetividade: eu falo, eu quero) e sua integração interativa na multidão social. Evidente que há tensão ativa, tão presente quanto permanente, entre o agente enquanto indivíduo e a sociedade e suas instituições. Aliás, no Eu do agente ético a presença dos outros é constitutiva e permanente “pois o EU é um outro”¹⁶⁶. Portanto, para De Certeau não faz sentido optar por um ou por outro porque agente e sociedade estão imbricados.

A ética certaliana reconhece o lugar simbólico da autoridade, enquanto socialmente legitimada, ou seja, não só instituída como sobretudo recebida pelo povo para organizar as condições de vida. Essa autoridade, no que tange à ética social, deve ser laica e soberana. De Certeau rejeita fundamentar a ética-política (reiteramos: ética e política são indissociáveis para De Certeau), a moralidade e a justiça das ações em uma autoridade religiosa (Sagrada Escritura, Igreja, movimentos religiosos etc.). O pensador jesuíta, neste ponto, considera que a ética e a política sociais necessitam permanecer laicas, e declara:

Confesso que sou reticente diante de uma política extraída da Sagrada Escritura. Temos exemplos do passado, Bossuet e outros, formas de tirar

¹⁶⁴ Segundo Derrida, “sugere Michel de Certeau que Jacob Boehme postula na origem de todo existir: a violência, e até mesmo a fúria, de um Querer” [DE CERTEAU, 2015, p. 267]? Diremos então que essa determinação do *sim* ainda permanece dominada pelo que Heidegger chama de *metafísica da vontade*, ou dito de outra forma, pela interpretação do ser como vontade incondicional de uma subjetividade cuja hegemonia marcaria toda a modernidade, pelo menos de Descartes à Hegel e à Nietzsche? (DERRIDA, *Nombré de oui*, p. 198, a tradução é nossa).

¹⁶⁵ O chamado *atomismo metodológico* deriva da “concepção moderna ‘clássica’ do indivíduo humano como uma espécie de ‘átomo social’”, esteve fortemente em voga nas décadas de 1950-1960 (cf. FERRATER MORA, *Dicionário de Filosofia: tomo II (E-J)*, p. 1492-1493).

¹⁶⁶ RIMBAUD, A. A *Carta do Vidente* (Lettre à Paul Démeny), 15 de maio de 1871. De Certeau, como se sabe, dialoga com a teoria lacaniana, aqui em particular com a do *estágio do espelho*, na obra *Écrits*, de 1966, p. 93-100, como experiência fundadora na formação da psique infantil, ou seja, a criança se reconhece como um Eu a partir do estranhamento da diferença de um Outro que não é ela, o seu reflexo no espelho com comenta: “a fase do espelho”. Essa cena infantil não é somente, para ele [Lacan], uma fase do desenvolvimento (entre seis e dezoito meses), mas “uma função exemplar” (Lacan, Seminário I). Ao dispor apenas de experiências corporais dispersas, sucessivas e móveis, a criança recebe, pelo espelho, a imagem que a torna *um*, mas a partir do modelo de uma *figção*. Com a “agitação jubilatória”, ela descobre ser *um* (forma primordial do *eu*), mas pela alienação que a identifica com essa coisa *diferente* dela (uma imagem específica). A experiência poderia resumir-se nesta fórmula: *eu sou isso*. (DE CERTEAU, *História e Psicanálise* , p. 220).

imediatamente da Escritura um certo número de formulações, de imperativos políticos. Não penso que haja uma ligação imediata entre o passado bíblico e o presente político. As situações nas quais nós nos encontramos são outras.¹⁶⁷

E afirma com vigor:

Seria errôneo, quer-me parecer, pretender partir de uma síntese teológica para concluir uma política. É precisamente o contrário que se trata de fazer: partir de análises políticas para tentar determinar em seguida o tipo de ética (...) que exige de nós engajamentos políticos.¹⁶⁸

De quanto pudemos compreender dos textos certalianos que tratam direta e indiretamente de ética e filosofia social, a autoridade ou o *lugar* de autoridade capaz de julgar as grandes eleições e acontecimentos éticos e políticos é a própria história. Conforme comenta Rabant, em De Certeau “a história é o substrato, o lugar sem lugar, um lugar de itinerância onde todos os labirintos podem se cruzar”.¹⁶⁹ De Certeau não se preocupa tanto em qualificar a boa prática discernindo-a da má prática emitindo um juízo de valor porque a própria experiência tende a decair em más práticas pelo fracasso da realização do agente. Ética não é um *código de ética* (legislação) que regula e dita comportamentos. O código de ética tem sua utilidade, De Certeau não nega isto, assim como há instâncias de poder para regular práticas desagregadoras da comunidade. A ética da tenacidade está focada em ajudar a liberdade do agente a reinventar-se.

De Certeau questiona o tipo de ética que é esperada de nós diante de situações limites de violência do Estado ou de um governo oficial autoritário e opressor. Nestas sociedades, vive-se uma “história sem palavras”, isto é, sociedades onde “homens e um tipo de experiência não têm a palavra”.¹⁷⁰ Eles não falam nesta situação de aviltamento. O pensador fala-nos de situações muito concretas e muito próximas de nós, brasileiros, na época da ditadura militar no Brasil¹⁷¹, e de outros países, que reclamavam uma atitude mais radical. Na condição de jesuíta e com sua particular compreensão do papel dos cristãos no mundo, De Certeau aproximou-se

¹⁶⁷ DE CERTEAU, M. Construction Révolutionnaire et Violence. *Christianisme et révolution*. Supplément à lettre n.119, p. 110-118, 1968. p. 115-116.

¹⁶⁸ DE CERTEAU, *Construction révolutionnaire et violence*, p. 116-117.

¹⁶⁹ C. RABANT, *Michel de Certeau, lecteur de Freud et Lacan*, p. 25.

¹⁷⁰ DE CERTEAU, *Construction révolutionnaire et violence*, p. 114.

¹⁷¹ Como já referido, De Certeau esteve algumas vezes no Brasil e países latino-americanos, em épocas dramáticas das histórias políticas locais. Escutou atentamente as pessoas, trabalhadores, estudantes e mesmo alguns militantes, redigiu relatórios e denunciou a violência e a tortura no Brasil do período da ditadura militar. Foi inclusive impedido de retornar ao país, o que não o impidiu de voltar e continuar a criticar a violência do Estado. Ver, por exemplo, *Los cristianos y la ditadura militar en el Brasil* (Cf. DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, p. 141-166).

do que ele denominou “teologia da revolução de Ernst Bloch”¹⁷², de quem cita e comenta: “Aquilo que julga o homem – e eu acrescentaria: aquilo que talvez faça a fraqueza do cristão [De Certeau], – não é somente o ato que ele realiza, mas aquilo que ele aceita que os outros sofram”¹⁷³.

E o pensador jesuíta comenta com parrésia:

Esta não aceitação de uma violência já sofrida é aquilo ao qual deve responder a violência que se faz, o uso da violência, contanto que seja justamente sob a forma de uma política do homem, sob a forma de uma pedagogia “revolucionária” (...). Para que a violência não permaneça um *páthos* ou não seja destruição, nós devemos examinar a nós mesmos como lhe dar um sentido político.¹⁷⁴

Este sentido político referido por De Certeau é um “novo começo” com uma relação mais equânime e humana entre as pessoas e que, no limite, é instaurado pela prática da revolução. Homem da palavra e da escuta, De Certeau destetava a violência como “selvageria estúpida” e argumentava que “antes de fazer sua apologia, como se ela [a violência] fosse um valor ou um fim em si (nunca o farei, pois seria, sem sombra de dúvida, um discurso por si mesmo absurdo)”.¹⁷⁵ A necessidade da revolução se impunha diante da escalada de casos extremos de opressão por parte dos regimes autoritários, e nesses casos absolutamente específicos, “renunciar [à revolução] significaria perder o direito e o amor à existência (há causas que valem mais do que a vida)”.¹⁷⁶

É o que De Certeau quer significar, em sua ética da tenacidade, assim o compreendemos, por “um estilo de resistência moral”¹⁷⁷, que leva ao mesmo tempo a negar – e alterar – a ordem estabelecida quando não promove os motivos de viver em sociedade.

Com isso, passamos a tratar do lugar dos afetos na ética. Os afetos têm função capital na ética certaliana. Os indivíduos são mobilizados pela paixão de viver. Os agentes são *passionais* a ponto de se deixarem *afetar* esteticamente. Atuam como se fossem artistas ao criar

¹⁷² DE CERTEAU, *Construction révolutionnaire et violence*, p. 115.

¹⁷³ “Ce qui juge l’homme – et j’ajouterais : ce qui peut-être fait la faiblesse du chrétien, – c’est non seulement l’acte qu’il accomplit, mais ce qu’il accepte que souffrent les autres” (BLOCH apud DE CERTEAU, *Construction Révolutionnaire et Violence*, p. 115).

¹⁷⁴ “Cette non-acceptation d’une violence déjà subie, c’est ce à quoi doit répondre la violence que l’on fait, l’usage de la violence, mais à condition que ce soit justement sous la forme d’une politique de l’homme, sous la forme d’une pédagogie ‘révolutionnaire’ (...). Pour que la violence ne reste pas un pathos ou ne soit pas destruction, nous devons envisager nous-mêmes comment lui donner un sens politique” (DE CERTEAU, *Construction Révolutionnaire et Violence*, p. 115).

¹⁷⁵ DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 33.

¹⁷⁶ DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 33.

¹⁷⁷ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 83.

o próprio *estilo de vida*. Esta é a dimensão estética ou de *poiésis* na ética da tenacidade. *Artes de fazer* é como De Certeau descreveu esse modo de proceder do agente ético para *fazer* sua vida e conduzi-la no percurso da existência. Seguindo a orientação proposta por Freud, que reabilitou os afetos no trabalho analítico, mas indo para além dele, De Certeau adotou, na linha de antropólogos como Hérifier e Détienne, a posição de reconhecer a relevância da dimensão afetiva no comportamento humano.¹⁷⁸

A afetividade é uma característica vital na ética certaliana e neste ponto ela se distingue das éticas de caráter intelectualista em que princípios racionais orientam a concepção ética e dirigem a conduta prática (ética kantiana com o imperativo categórico). Ao contrário, a ética da tenacidade constata que aquilo que motiva, mobiliza e *liga* (conecta) pessoas entre si e as impulsiona a considerar o bem de si e dos outros é a afetividade, não tanto a racionalidade. Essa é, sem dúvida, necessária para elucidar e organizar o ato moral no plano comunitário e político posteriormente ao agir moral mobilizado pelo afeto.

De Certeau, todavia, não atribui à moralidade, a nosso ver, uma primazia da afetividade. Também não absolutiza o afeto em detrimento da faculdade racional no ser humano. O pensador afirma que o ato moral apresenta sempre algum afeto e tem a participação da faculdade racional, no caso das práticas cotidianas, tendo a inteligência *métis*¹⁷⁹ a primazia nas ações e operações humanas. Além dessa dupla incidência do afeto e da *métis*, é sempre importante ressaltar que, para De Certeau, a consciência ética do agente possui um elemento *social* constitutivo.¹⁸⁰

Há uma tensão ativa – e permanente – na ética da tenacidade que é a relação indivíduo-sociedade. De Certeau, ao considerar seriamente a questão da subjetividade da pessoa, incorporou algo da ética psicanalítica presente na célebre fórmula lacaniana: “a única coisa da qual alguém possa ser culpado é o fato de ter cedido em relação a seu desejo”¹⁸¹, e ao mesmo tempo reconhece que no polo social, “a moral de Creonte que coincide com a de Aristóteles [nos] solicita o sacrifício do desejo em proveito da sociedade”.¹⁸²

Para De Certeau, com certeza não é o caso de eleger um polo ou outro: o bem maior do indivíduo ou o da sociedade. Isto é uma lógica restritiva. A lógica certaliana não é a do “*ou* um *ou* outro”, nem a do “um *e* outro”, mas sim a do “*nem* um *nem* outro”, ou seja, a lógica do

¹⁷⁸ Cf. DE CERTEAU, *História e Psicanálise*, p. 102-106; DOSSE, *Michel de Certeau: el caminante herido*, p. 345.

¹⁷⁹ DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 145. De Certeau afirma haver uma “afinidade” da *métis* com as práticas cotidianas.

¹⁸⁰ Cf. DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 178; 187. De Certeau fala da conformação do social na ética.

¹⁸¹ De Certeau cita a conhecida sentença lacaniana sobre ética na psicanálise (LACAN *apud* DE CERTEAU, *História e Psicanálise*, p. 228).

¹⁸² DE CERTEAU, *História e Psicanálise*, p. 229.

entre-mídia [entre-deux]¹⁸³, como se viu anteriormente. Indivíduo e sociedade são profundamente interdependentes.

Chegamos aqui a um dos pontos altos da ética da tenacidade, para além de sua instância social. Ele exige uma conversão do olhar. A ética certaliana vincula a estética (ainda situada no visível) com uma dimensão mística da existência (esta não visível aos olhos).

O pensador tinha conhecimento da noção filosófica clássica de Ética¹⁸⁴ entendida como *ciência do ethos* e da *praxis*. E outros sistemas éticos como o deontológico kantiano. Portanto, tinha ciência sobre a compreensão da Ética enquanto investigação ampla e sistemática sobre *como devemos viver; o que é bom; sobre o sentido da vida e o ser feliz*. Contudo, este não é o modo de trabalhar de De Certeau, ele evita conceitos, responde por meio de metáforas e paradoxos. Ele dificilmente fecha uma conclusão. A sua pergunta central sobre a ética é: “aquilo ‘sem o qual’ não se pode mais viver”.¹⁸⁵ Como veremos, sua resposta é uma resposta aberta.

Em *A Invenção do Cotidiano* e *A Cultura no Plural*, De Certeau aproxima-se de filósofos como Wittgenstein e a escola anglo-saxã de filosofia analítica, inclusive para estudar a natureza da ética e temas correlatos, de modo que transparece essa influência na sua posição epistemológica quanto à Ética. Penso que De Certeau, no que diz respeito à possibilidade de se fazer uma *ciência da ética*, revela-se semelhante, embora jamais igual, a Wittgenstein.¹⁸⁶

Para Wittgenstein, a Ética “não pode ser uma ciência”¹⁸⁷ porque afirma ou pretende afirmar proposição que ultrapassa a capacidade da linguagem humana. Infringiria os limites da linguagem significativa. Contudo, Wittgenstein reconhecia esse ímpeto humano por dizer algo de absoluto, falar acerca do sentido último da vida. Esta “tendência do espírito humano”, Wittgenstein pessoalmente declarou reverenciar, embora não reconhecesse a possibilidade de fazer dessa inquietação pelo sentido um saber verdadeiramente rigoroso.¹⁸⁸ Em De Certeau, podemos encontrar algo próximo, porém não idêntico – o pensador constata haver um *desejo* excessivo que habita o homem e o impele a caminhar sem parar, jamais se deter em nenhum

¹⁸³ Cf. DE CERTEAU, *La ruptura instauradora*, p. 228; DE CERTEAU, *História e Psicanálise*, p. 179-188.

¹⁸⁴ De Certeau foi treinado na filosofia neoescolástica de seus primeiros anos de formação intelectual durante seu escolástico na Companhia de Jesus, na França, sólidos estudos, inclusive em Kant, Hegel e Marx. Mas será a filosofia de Hegel, sob a batuta de Joseph Gauvin SJ, que exercerá permanente influxo em seu pensamento do ponto de vista filosófico – a isto Giard irá se referir como sendo a “matriz hegeliana de seu pensamento” (cf. GIARD, *Histoire, Mystique et Politique. Michel de Certeau*, p. 29; DOSSE, *Michel de Certeau: el caminante herido*, p. 72).

¹⁸⁵ DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 35.

¹⁸⁶ Segundo sua comentadora Luce Giard, na obra *A Invenção do Cotidiano*, ao lado de Freud, a “influência mais profunda” exercida sobre De Certeau é exercida por “Wittgenstein, a quem se dá o crédito máximo” (cf. GIARD, *História de uma pesquisa*, p. 28-29). Ver ainda De Certeau empregar “o modelo Wittgenstein da linguagem ordinária” (DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 65-70).

¹⁸⁷ WITTGENSTEIN, *Conferência sobre ética*, p. 8.

¹⁸⁸ WITTGENSTEIN, *Conferência sobre ética*, p. 8.

achado. O homem fala, canta e pratica toda forma de expressão a fim de tentar *falar* esse indizível, embora nunca consiga expressá-lo de todo. Essa é a dimensão *mística* dos humanos e que podemos contemplar de modo exemplar na figura dos místicos.¹⁸⁹

Outro aspecto que aproxima De Certeau a Wittgenstein é a *partilhada* compreensão de que a ética, no sentido mais radical do termo e naquilo que pretende elucidar, está radicada *fora* do mundo. Para De Certeau, a mística fundamenta a ética (por mística, aqui, trata-se da *experiência absolutamente singular*, indomável e não categorizável, que transborda toda instituição, inclusa a religiosa) ao passo que também para o filósofo austríaco¹⁹⁰ essa tendência humana para o absoluto cativa sua atenção a ponto de esboçar uma forma de misticismo: “é óbvio que Ética não se pode pôr em palavras. A Ética é transcendental [A Ética e a Estética são Um]” e na mais célebre sentença: “acerca daquilo de que se não se pode falar, tem que se ficar em silêncio”.¹⁹¹

Mas há diferenças nodais entre os dois pensadores: se para Wittgenstein a ética não se coloca em palavras, para De Certeau é necessário *dar palavra* aos interrogantes éticos da existência, sobretudo no que tange à esfera política. Outra diferença se faz notar: se para Wittgenstein a única atitude condigna com a realidade (ou suprarrealidade) mística é o silêncio reverencial, para De Certeau o verdadeiro místico *não pode deixar de tentar falar o indizível*. Para De Certeau, o místico fala. A *ciência* mística é uma ciência experimental porque ela se constitui como experiência irredutível ao discurso. Ao mesmo tempo, o místico, tendo como foco Deus ou o transcidente radical, trabalha incessantemente o indizível. O indizível não é o inefável¹⁹². O místico movimenta-se em uma “zona de interface entre uma ética e uma

¹⁸⁹ Cf. DE CERTEAU, *A Fábula Mística séculos XVI e XVII*, p. 482.

¹⁹⁰ De Certeau cita o *Tractatus* e inclusive as cartas entre Wittgenstein e seus amigos esclarecendo aspectos éticos de seu pensamento filosófico – temos uma longa nota feita por De Certeau: “Cf. a carta de Ficker sobre o *Tractatus*: ‘Meu livro traça os limites da esfera da ética a partir de dentro, e eu tenho a convicção que esta é a única maneira rigorosa de traçá-los’ [...] Deste modo diz Wittgenstein, o *Tractatus* comprehende duas partes, uma, o livro escrito, e a outra, a essencial, a que não está escrita nem se pode escrever, consagrada à Ética” (cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer. Volume 1*, p. 291-292).

¹⁹¹ WITTGENSTEIN, *Tratado Lógico-Filosófico*, p. 138, n. 6.421; p. 142, n. 6.54; HALLER, R. A Ética no Pensamento de Wittgenstein. *Estudos Avançados*, v. 5, n. 11, p. 45-56 1991.

¹⁹² Conforme De Certeau, na tradição greco-romana antiga o divino é o inefável. Não se trata apenas de um *déficit* da linguagem humana para falar do divino ou para alcançá-lo, mas propriamente da ausência de linguagem. A língua é excluída da experiência mística grega antiga e das religiões místicas antigas. Diferentemente, a mística cristã tem o “postulado de uma revelação que não deixa de estar presente [de modo que] deve haver um ‘falar de Deus’”, assume o “paradoxo cristão de uma língua mística” que opera um “desarranjo no léxico”, um “furo na linguagem” que instaura “um entredito e um interdito”. A frase mística é um “artefato do Silêncio” (DE CERTEAU, *A Fábula Mística séculos XVI e XVII*, p. 182; 230; 240).

estética”¹⁹³. A mística moderna assume o *paradoxo* de tentar falar o indizível com *modus loquendi*, isto é, com *maneiras de falar* inventadas pelos místicos.¹⁹⁴

Para compreendermos corretamente o pensamento ético certaliano é preciso, por conseguinte, uma imersão no cerne de seus trabalhos sobre a mística e os místicos. Como a maioria dos outros filósofos, sua compreensão ética está ligada a uma concepção de homem e de mundo. Como já exposto, o humano é o *praticante*, mas também o *passante*. Um praticante insubmisso que se vale de sua capacidade de falar e de praticar. O *praticante* cria seu espaço vital e cria seu *ethos*. Entretanto, nenhuma instituição ou ordem cultural predominante determina completamente o que o sujeito é em uma dada sociedade porque, enquanto *passante*, o humano jamais se fixa num lugar, já que nada o satisfaz definitivamente. Como dito acima, há nele um *desejo que o excede* e o leva a dizer sem cessar “não é isso” [*ce n'est pas cela*]. É esse impulso constante para o além que constitui a mística segundo De Certeau. Para ele “é místico aquele ou aquela que não pode parar de andar” e isto se deve ao fato de que uma *ausência* originária os impele a prosseguir incessantemente sua busca.¹⁹⁵

É importante constatar que a perspectiva ética certaliana é de outra ordem que não a de uma ciência ética que pretende enquadrar a eticidade dentro de um sistema filosófico, prescrevendo resolutamente o que *está de acordo* e o que é *contrário* a essa ética. A ética da tenacidade salienta que o sujeito é dotado de uma liberdade inapagável e é capaz de inventar a si próprio. Ela corresponde a uma reflexão ética que sabe cultivar a dimensão estética e mística da existência humana. Não pretende *regular* as condutas ou ajuizar em termos universais valores das práticas. É uma ética que se esforça por fazer que seja reconhecida a pluralidade radical da cultura acontecida no encontro com os outros orientado por uma postura de hospitalidade à alteridade. O acolhimento dos diferentes outros, com seus rostos, com suas histórias reforça os vínculos entre os agentes sociais e o querer viver juntos.

Diante da pergunta fundamental da ética da tenacidade: *o que é “aquilo ‘sem o qual’ não se pode mais viver”?* A resposta de De Certeau é tão aberta quanto estimulante: o *desejo de viver*.¹⁹⁶

¹⁹³ Dosse cita De Certeau, M. de Certeau et la Fable mystique, em que Lucette Finas entrevista M. De Certeau, *La Quinzaine littéraire*, 1º-15 de diciembre de 1982. (DE CERTEAU apud DOSSE, Michel de Certeau: el caminante herido, p. 550, nota 51).

¹⁹⁴ DE CERTEAU, A Fábula Mística séculos XVI e XVII, p. 182-183.

¹⁹⁵ DE CERTEAU, A Fábula Mística séculos XVI e XVII, p. 481.

¹⁹⁶ DE CERTEAU, A Cultura no Plural, p. 35; 251.

3.7 Conclusão do capítulo 3

A ética da tenacidade situa-se em uma perspectiva ética gerada a partir da vida na cotidianidade. É uma forma de ética que emerge do cotidiano protagonizada pelo indivíduo na invenção de seu lugar próprio e de se fazer reconhecer em seu estilo de vida. Nesse sentido, essa ética está imbricada com dimensões fundamentais do humano e do social como a estética, a política e a mística.

A ética da tenacidade é sim, no projeto certaliano, uma forma ou tipo de ética, porém não no sentido de uma sistemática *ciência da ética*, por duas razões fundamentais: primeiro, um código ético universal não contempla, na prática, todas as alteridades culturais porque impõe, aberta ou silenciosamente, uma cultura no singular. Afirma o pensador que, “com efeito, a *cultura no singular traduz o singular de um meio*”.¹⁹⁷ Neste caso concreto, a atribuição de universalidade às normas morais corresponde no mais das vezes à tradição hegemônica de uma ética filosófica de raiz grega antiga, atualizada pelo pensamento de feitio eurocêntrico. Poder-se-ia colocar a pergunta se um tal moralista teria condições de ditar *preceitos éticos universais* que incluíssem a alteridade radical do modo de vida dos *Warao venezuelanos*¹⁹⁸, a filosofia bantu congolese derivada do movimento da *Jamaa*¹⁹⁹ cujo supremo valor da vida e conduta ética é o *vital*, entre outros grupos humanos? A resposta certaliana seria decididamente negativa. Para De Certeau, cada proposta ética está entranhada em uma antropologia com pressupostos fundamentais a que ele designou por “universos mentais”²⁰⁰; “quadros de referências”²⁰¹ e “coerência social”²⁰², e portanto não somente o *ethos* é claramente histórico, como é possível que a própria ciência Ética (ou mais simplesmente a reflexão Ética) seja ela mesma histórica.

De Certeau reintroduziu a subjetividade do pesquisador em sua produção intelectual²⁰³, e mais do que isto, em mostrar as determinações sociais, institucionais e de poder que intervém

¹⁹⁷ DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. p. 227, itálicos do autor.

¹⁹⁸ DE CERTEAU, M. La longue marche indienne. In: DE CERTEAU, M. *La prise de parole et autres écrits politiques*. France: Éditions du Seuil, 1994, p. 147-161. De Certeau, tratando da causa indígena, defende que cada comunidade indígena passe de uma micropolítica (de comunidades autogestionadas) para uma macropolítica (federação) capaz de garantir o “pluralismo cultural” de sua própria vida forma de vida dotadas de uma sabedoria, língua materna, e relação com os outros povos.

¹⁹⁹ De Certeau destaca, entre outros tantos grupos étnico-culturais, o *Jamaa*, movimento religioso carismático na África Central, no Congo, que alcançou maior atividade nos anos 1960-1970, marcado pelo desejo de afirmar a própria identidade na *africanidade* e não a europeia (DE CERTEAU, *Culturas y espiritualidades*, p. 49).

²⁰⁰ DE CERTEAU, *Culturas y espiritualidades*, p. 45.

²⁰¹ DE CERTEAU, *A Escrita da História*, p. 150-153.

²⁰² DE CERTEAU, *Culturas y espiritualidades*, p. 47.

²⁰³ Segundo Roudinesco & Plon, no *Dicionário de Psicanálise*, p. 14, De Certeau, ao analisar o estudo feito por Freud sobre o caso de Christopher Haizmann, pintor bávaro supostamente liberto de uma possessão, “Uma neurose demoníaca do século XVII”, afirmará que o pai da psicanálise: “fabricava ‘ficções’ a partir de fatos históricos”, e dessa maneira contribuiu para reintroduzir no trabalho dos historiadores um “modelo de

nos procedimentos dos pesquisadores. Em certa medida isto vale para a ética filosófica.²⁰⁴ É neste sentido que compreendemos a adoção, ainda que parcial e crítica, que De Certeau fez da filosofia de Wittgenstein mais do que de outros filósofos da tradição.

A noção de cultura preconizada por De Certeau é a da cultura plural que não obnubila as alteridades radicais e tem por postura interior a abertura ao diferente, ao diálogo e à *convivência* com os outros, cada qual preservando sua identidade, seu lugar de fala, sem escamotear as dependências, escolhas ideológicas e ligações que *todas* as posições possuem previamente.²⁰⁵ A ética da tenacidade parece pressupor a legitimidade de *moralidades*, no plural, isto é, legítimas e validadas moralmente enquanto promotoras da realização do indivíduo e seu grupo social de pertença; não cabendo se impor ao outro que lhe faz alteridade.

O segundo motivo, a nosso ver, é que o pensamento ético certaliano aproxima-se da crítica filosófica wittgensteiniana quanto à impossibilidade de se formular sistematicamente um conjunto de valores éticos universais, ao mesmo tempo que diverge dela em pontos relevantes, não somente quanto à inviabilidade de afirmar a universalidade (sem impor uma razão sobre outras razões, uma cultura sobre outras culturas), mas também por questões filosóficas mais técnicas. A ética toca a dimensão do indizível, mística ou espiritual do humano. Porém, ao contrário de Wittgenstein, que no seu *Tractatus* n. 6.54, postula que se deveria calar sobre aquilo de que não se pode falar²⁰⁶, para De Certeau tanto o indivíduo ético quanto o indivíduo místico diante do mistério da existência não podem se calar: todas suas fibras tentam *falar* o indizível.

No plano específico da ética no cotidiano e da ética social, De Certeau reitera a exigência de o agente, respectivamente, *narrar* as práticas para lhes emprestar sentido e *tomar a palavra* na cena pública, a fim de conquistar seu justo lugar social. Esse processo de personalização do ato moral por parte do sujeito é um passo metodológico fundamental da ética certaliana. E ainda, na parte técnica, o *paradoxo certaliano* da terceira via (*conexão dos opositos*), porém *sem determiná-la: o nem um nem outro* pretende apresentar uma solução ao dilema do particular e universal. Se, de um lado, a universalidade ética não é alcançada sem subjugar as alteridades radicais e, por outro lado, o individualismo ético atenta contra os princípios de coesão da sociedade, a via ética certaliana não defende *nem* a universalidade ética *nem* o individualismo

inteligibilidade subjetiva” que a historiografia excluíra ao se tornar positivista” (p. 11-15). De Certeau foi um pensador que apontou para a presença e interferência da imaginação do pesquisador em sua produção intelectual (seja de modo proveitoso e/ou problemático) e, portanto, de seu enraizamento em um particular cultural e institucional.

²⁰⁴ Cf. DE CERTEAU, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*, p. 62-65.

²⁰⁵ DE CERTEAU, *A Cultura no Plural*, p. 229.

²⁰⁶ WITTGENSTEIN, *Tratado Lógico-Filosófico*, p. 142.

ético assim entendidos, mas sim o entremeio [*entre-deux*] da *relação* entre os dois polos. Esse movimento *instaura* outra simbólica que *permite* uma compreensão plural do ético pela conexão (não fusão) das alteridades/diferenças entre agentes morais e a sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ética da tenacidade abre nova perspectiva ética para o tempo presente. O termo, no significado primeiro e originário que De Certeau lhe dá, refere-se às práticas prosaicas do cotidiano na simplicidade e estranha familiaridade dos pequenos gestos e palavras improvisadas que tecem a existência dos sujeitos. Evidencia a inerente dimensão ética da existência do ser humano que não está distante de a experimentar porque perpassa a vida corrente; ela só pode se realizar na cotidianidade. Mas, como fica claro, a própria palavra “ética” com seus correlatos não se refere aqui diretamente à dimensão moral da existência humana no sentido usual da palavra.

O pensamento ético certaliano procura mostrar como o indivíduo protagoniza sua *realização* enquanto sujeito ético pelas *artes de fazer* e as *artes de dizer* das práticas cotidianas. Esse *fazer* denota um trabalho de artista, uma inteligência astuciosa de um tático que pelo *dizer* cria sentidos na narrativa de seu percurso e suas práticas visando conquistar o *lugar próprio* na existência. Desse modo, inventa-se o cotidiano ao inventar a própria forma de vida (*ethos*).

O indivíduo não cria do nada sua *forma de vida* como *ethos*, na acepção certaliana do termo, distinta do significado corrente, relativo a algo essencialmente coletivo. Ele recebe da cultura e de seu entorno no mundo os elementos simbólicos e materiais que são trabalhados por *bricolage*, ou seja, pela técnica de reemprego: selecionando, recortando e operando um arranjo de recombinação desses elementos para criar algo novo. Não apenas para suprir as necessidades do indivíduo, mas para lhe dar identidade social. Trata-se de um *fazer* a própria vida pessoal. Criar a própria história. Essa perspectiva ética é propositadamente aberta e construtiva. É aberta porque não define conceitos de modo absoluto e é construtiva porque jamais encerra o sentido.

A ética da tenacidade não encerra sentido consubstanciando uma única norma ética da existência ética porque pretende responder a um mundo contemporâneo em contínua transformação. O tempo de transição para um outro mundo ainda está em curso de desvelamento. Para De Certeau, ainda estamos situados em meio a uma transição civilizacional, que não sabemos onde irá parar. A mudança de mentalidades, as novas práticas e as formas históricas dos *ethos* compõem a realidade exterior, visível, de uma profunda mudança de mundo e forma de inter-relacionamento que ainda está em curso de realização.

O advento da modernidade que secularizou a razão e tornou o pensável independente da simbólica religiosa a partir dos inícios do século XVI impregnou toda a cultura no mundo

ocidental. Superando essa primeira modernidade analisada na *Geistesgeschichte*¹ feita por De Certeau, estamos atualmente imersos em novo estágio da modernidade, na contemporaneidade. A posição do pensador é a de receptividade em relação à autonomia das esferas do religioso e do secular, interpretada como um avanço irreversível. Outra característica da modernidade avançada é a pluralidade da cultura, isto é, das formas de vida e pensamento. Preconizada por De Certeau, a pluralidade é o real do mundo. Antes de ser um problema para a ética e a política, é um belo ensejo para seu reconhecimento ético e político. Se outrora essa rica diversidade do mundo da vida dos povos foi escamoteada pela historiografia predominante, agora somos corresponsáveis por *refazer e reescrever* essa história mal contada. O desassombrado encontro com o Outro na sua alteridade irredutível é uma marca da modernidade; falta-nos realizarmos o seu reconhecimento na contemporaneidade.

Por uma extensão do significado originário, a ética da tenacidade assume ainda em De Certeau, como se mostrou, um caráter político, ao acenar para a necessidade da completa *realização* das alteridades de indivíduos e grupos (negros, indígenas, migrantes...) no *reconhecimento* de seu lugar social em igual dignidade. Há muitos modelos éticos propostos com a finalidade de nos auxiliar a viver uma vida digna. De Certeau traçou as linhas-mestras de uma ética tenaz que desvela um paradoxo, ao acentuar tanto a *realização* do particular com a singularidade e a pessoalidade do indivíduo a partir da cotidianidade, quanto a implicação do *reconhecimento* social, na universalidade, numa sociedade aberta que envolve a *com-vivência* de todos num único e mesmo mundo partilhado. A ética da tenacidade, em sua essência e seu exercício concreto, aponta para uma *terapêutica das sociabilidades deterioradas* que fundamentalmente afirma a corresponsabilidade de cada membro da sociedade em cooperar pela constituição de um laço social mais plural e democrático.

O referido *paradoxo certaliano* remete à sua proposta de uma terceira via (*conexão dos opostos*) sem determiná-la: *o nem um nem outro*. Pretende-se oferecer uma solução ao dilema do particular e universal na ética. Se, de um lado, a *universalidade* ética não é alcançada sem subjugar as alteridades radicais (outros modos de razão, outras interpretações da eticidade), e por outro lado o *individualismo* ético (a particularidade do indivíduo na sua pessoalidade) atenta contra os princípios de coesão da sociedade, a via ética certaliana não defende *nem* a universalidade ética *nem* o individualismo ético assim entendidos, mas sim o entremeio [*entre-deux*] da *relação* entre os dois polos. Esse entremeio engendra um movimento *instaurador* de

¹ Do alemão: *História do espírito*.

outra simbólica que *permite a ética plural* pela conexão (não fusão) das alteridades/diferenças dos indivíduos, sem apartar da responsabilidade social e instâncias de coesão da sociedade.

A *realização* do indivíduo e a *revitalização* da sociedade são a meta da ética da tenacidade. Como tal, o termo já não equivale simplesmente à forma de vida do homem ordinário no cotidiano, mas a uma reflexão filosófica sobre a realização humana, análoga às éticas tradicionais ou mesmo contemporâneas. Delas diverge, contudo, radicalmente, enquanto acentua a natureza histórica e, ao mesmo tempo, transcendente, do humano, que, embora mantenha o caráter decisivo das opções, relativiza qualquer formulação normativa universal.

De fato, os modos de realizar tal meta variam enormemente. E é na constatação e reconhecimento dessa variabilidade histórica que a orientação ética certaliana revela uma de suas contribuições mais significativas: num mundo plural talvez a verdade ética fundamental seja a pluralidade de moralidades.

A ética da tenacidade não é nem poderia ser uma ciência do dever ou uma ética sistemática ou ainda uma ética deontológica. Um sistema ético que encerre uma única e definitiva norma ética ressoa na atual sensibilidade moral como uma espécie de injustiça diante da infinidade de legítimos percursos éticos abertos por um mundo contemporâneo configurado por muitos rostos e vozes distintas. Trata-se da relatividade histórica da ética e não de relativismo ético. O pluralismo ético é um bem humano e faz a riqueza da ética. Diante da pergunta fundamental da *ética da tenacidade*: *o que é “aquilo ‘sem o qual’ não se pode mais viver”?* A resposta dada por De Certeau, *nem* é uma norma *nem* um princípio éticos, mas sim a tão aberta quanto animadora afirmação: o *desejo de viver*.

A ética da tenacidade é inseparável da dimensão estética e mística da existência. É possível contemplar a bela nota de sensibilidade intuitiva de De Certeau. Ao converter o olhar para enxergar o que emerge da cotidianidade com essa perspectiva ética, ele entrevê uma outra forma de realização humana, jamais completada plenamente na história. Há um desejo incontido no humano que o impele a continuar caminhando, a buscar incessantemente uma felicidade plena inatingível. É por isso que o humano transcende as leis, as normas, os caminhos traçados pelos sistemas éticos. Estamos diante da dimensão mística da ética: o sentido em excesso da existência. Aquilo que nos faz viver.

REFERÊNCIAS

- BUARQUE, Virgínia A. Castro. A epistemologia “negativa” de Michel de Certeau. *Trajetos*, História da UFC, v. 5, n. 9/10, 2007.
- CONBLIM, José. Que é a “História do Espírito” (Geistesgeschichte)? *Revista de História*, USP, vol. 24, n. 49, p. 139-153, 1962. Seção Fatos e Notas.
- DE CERTEAU, Michel. *La prise de parole*: pour une nouvelle culture. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1968.
- _____. Construction Révolutionnaire et Violence. *Christianisme et révolution*. Supplément à lettre n.119, p. 110-118, 1968.
- _____. A operação histórica. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História*: novos problemas. 2.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979. p. 17-48.
- _____. Une Pratique Sociale de la Différence: Croire. *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979), Rome: École Française de Rome, 1981. p. 363-383.
- _____. *The Practice of Everyday Life*. Los Angeles; London: University of California Press Berkeley, 1984.
- _____. Avant-Propos au dossier Livre noir. Terreur et torture au Brésil. Croissance des jeunes nations, n.94, décembre 1969. In: GIARD, Luce. *Bibliographie Complète de Michel de Certeau*. Le voyage mystique. Paris: Recherches de Science Religieuse et Editions du Cerf, 1988, p. 191-243.
- _____. *La prise de parole et autres écrits politiques*. Paris: Éditions du Seuil, 1994.
- _____. La longue marche indienne. In: _____. *La prise de parole et autres écrits politiques*. France: Éditions du Seuil, 1994, p. 147-161.
- _____. *La Toma de la palabra y otros escritos políticos*. México: Universidad Iberoamericana, 1995.
- _____. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- _____. La ruptura instauradora. In: _____. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006. p. 191-230.
- _____. Culturas y espiritualidades. In: _____. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006. p. 45-69.
- _____. Los cristianos y la dictadura militar en el Brasil. In: _____. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006. p. 141-166.

- _____. Conciencia cristiana y conciencia política en los Estados Unidos: los Berrigan. In: _____. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006. p. 167-188.
- _____. *A Cultura no Plural*. 7.ed. Campinas: Papirus, 2012.
- _____; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A Invenção do Cotidiano: morar, cozinar*. v.2. 12.ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. *Anais do Cotidiano*. In: _____; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A Invenção do Cotidiano: morar, cozinar*. v.2. 12.ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 31-33.
- _____. *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*. v.1. 22.ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- _____. *A Fábula Mística séculos XVI e XVII*. v.1. Rio de Janeiro: Forense, 2015.
- _____. *História e Psicanálise: entre ciência e ficção*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. Coleção História & Historiografia. v.3.
- _____. Lacan: uma ética da fala/palavra [parole]. In: _____. *História e Psicanálise: entre ciência e ficção*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. Coleção História & Historiografia. v.3. p. 207-232.
- _____. *A Escrita da História*. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2017.
- _____. *O cristianismo na cultura contemporânea*; La relation a l'entranger; O espírito e o mundo; O mito da volta às origens; Fé e linguagem; Ciências Humanas e Teologia; Discussão sobre documentos episcopais. Rio de Janeiro: Centro João XXIII. Material datilografado de Conferências, s.d., de uso interno e para pesquisadores na Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Belo Horizonte.
- _____; VAZ, Henrique C. de. *Cristianismo, Cultura, Fé, Linguagem*. Rio de Janeiro: Centro João XXIII. Apostila datilografada de Conferências, s.d., Série III Readers. Texto não publicado disponível à pesquisadores na Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE).
- DERRIDA, Jacques. Nombre de oui. In: GIARD, Luce (Dir.). *Michel de Certeau*. Cahiers pour un temps. Paris: Editions du Centre Pompidou, 1987. p. 191-205.
- DÉTIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. *Métis: as astúcias da inteligência*. São Paulo: Odysseus, 2008.
- DOSSE, François. *Michel de Certeau: el caminante herido*. México: Universidad Iberoamericana, 2003.
- DUBY, Georges. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. 2.ed. Lisboa: Estampa, 1994.
- _____. *O Ano Mil*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- ESPACES TEMPS. *Michel de Certeau, histoire/psychanalyse. Mises à l'épreuve*. Michel de Certeau et al. CNRS, n. 80/81, p. 3-180, 2002.
- FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*: tomo I (A-D). São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. *Dicionário de Filosofia*: tomo II (E-J). 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005.

- _____. *Dicionário de Filosofia*: tomo III (K-P). 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- GIARD, Luce (Dir.). *Michel de Certeau*. Cahiers pour un temps. Paris : Editions du Centre Pompidou, 1987.
- _____. *Bibliographie Complète de Michel de Certeau*. Le voyage mystique. Paris: Recherches de Science Religieuse et Editions du Cerf, 1988. p. 191-243.
- _____; MARTIN, Hervé ; REVEL, Jacques. *Histoire, Mystique et Politique*. Michel de Certeau. Grenoble: Jérôme Millon, 1991.
- _____. *Introducir a una lectura de Michel de Certeau*. In: SOTELO, Carmen Rico de (Coord.). *Selecturas de Michel de Certeau*. México: Edição da Universidad Iberoamericana, 2006. p. 15-33.
- _____. Cozinhar. In: DE CERTEAU, Michel; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A Invenção do Cotidiano: morar, cozinhar*. v.2. 12.ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 210- 331.
- _____. Momentos e Lugares. In: DE CERTEAU, Michel; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A Invenção do Cotidiano: morar, cozinhar*. v.2 12.ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 17-29.
- _____. História de uma pesquisa. In: DE CERTEAU, Michel. *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*. v.1. 22.ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 9-31.
- _____. *Um caminho não traçado*. In: DE CERTEAU, Michel. *História e Psicanálise: entre ciência e ficção*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. Coleção História & Historiografia. v.3. p. 7-41.
- HALLER, Rudolf. A Ética no Pensamento de Wittgenstein. *Estudos Avançados*, v. 5, n. 11, p. 45-56, 1991.
- HOUAISS, Antônio. *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*. Versão 1.0. 5a. novembro de 2002. CD-ROM.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, Livro 17: O avesso da psicanálise*, 1969-1970. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- _____. *O Seminário, Livro 20: mais, ainda, 1972-1973*. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- MAYOL, Pierre. Morar. In: DE CERTEAU, Michel; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A Invenção do Cotidiano: morar, cozinhar*. v.2. 12.ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 36-185.
- DOSSIÉ MICHEL DE CERTEAU. *Pelícano*, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba, v.3, 2017.
- QUINET, Antonio. Lalíngua e Sinthoma. *Línguas e Instrumentos Linguísticos*, n.38, p. 243-261, jul.-dez. 2016.,
- RABANT, Claude. Michel de Certeau, lecteur de Freud et de Lacan. *Espaces Temps*, n. 80/81, p. 22-26, 2002.

REVISTA DE ANTROPOLOGIA. *Dossiê Michel de Certeau [em uso]*. São Paulo, USP, v. 61, n. 2, p. 7-109, mai./ago. 2018.

RIMBAUD, Arthur. *A Carta do Vidente* (Lettre à Paul Déménny), 15 de maio de 1871. Disponível em: <http://www.salamalandro.redezero.org/wp-content/uploads/2007/07/Rimbaud-A-carta-do-vidente-Lettre-a%CC%80-Paul-De%CC%81meny.pdf> Acesso em: 12 set. 2020.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SALIN, Dominique. Michel de Certeau et la question du langage. *Recherches de Science Religieuse*, Tome 104, p. 33-51, 2016/1. Disponível: <https://www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2016-1-page-33.htm> Acesso em: 6 nov. 2020.

SIAPKAS, Johannes. Ontología del Otro: Reflexiones sobre la filosofía de Michel de Certeau. *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, n.17, p. 48-59, 2015/1.

SOTELO, Carmen Rico de. (Coord.) *Selecturas de Michel de Certeau*. México: Edição da Universidad Iberoamericana, 2006.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *Fenomenologia do Ethos*. In: _____. *Escritos de filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 35-43.

VIDAL, Diana Gonçalves. Michel de Certeau e a difícil arte de fazer história das práticas. In: FARIA FILHO, Luciano Mendes de (Org.) *Pensadores Sociais e História da Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005. p. 265-291.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado Lógico-Filosófico; Investigações Filosóficas*. Lisboa: Edição Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

_____. *Conferencia sobre Ética*. Edición Electrónica de Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Disponível em: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Wittgenstein/conferencia.pdf> Acesso em: 4 nov. 2020.

ŽIŽEK, Slavoj. *Como Ler Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. *Le Sujet Interpassif*. Centre Georges Pompidou. Traverses, 1998. Disponível em: <https://www.lacan.com/zizek-pompidou2.htm> Acesso em: 10 nov. 2020.

ANEXO

CRONOLOGIA DE MICHEL DE CERTEAU¹

1925 (17 de maio): Michel Jean Emmanuel de la Barge de Certeau nasce em Chambéry (vila Les Fouzes), departamento de Savoie, filho de Hubert de La Barge de Certeau e Marie-Antoinette de Tardy de Montravel. A família pertencia à pequena aristocracia, fidalgos, nobilitada desde 1784 por Luis XVI. Michel de Certeau é o primogênito de quatro filhos. Os seus três irmãos são: Jean, 1926 (10 de junho); Marie-Amélie, 1930 (25 de novembro); e Hubert, 1933 (18 de maio).

1936-1937: Educação Fundamental, em regime de internato, no Colégio religioso Notre-Dame-de-la-Villette, a três quilômetros de Chambéry.

1941-1943: Ensino Médio, também em regime de internato, no Colégio Marista La-Seyne-sur-Mer, próximo de Toulon. Torna-se membro da Juventude Estudantil Cristã (JEC).

1943-1944: Indignado com o regime de Vichy (do Marechal Philippe Pétain), que se opôs à resistência francesa ao nazismo e condescendeu com a ocupação nazista na França, o jovem estudante participa de um grupo de Resistência ao nazismo, percorrendo as montanhas para levar mensagens aos guerrilheiros.

1944: Aos 19 anos ingressa no Seminário de Saint-Sulpice em Issy-les-Moulineaux, decidido a tornar-se sacerdote. Jovem seminarista, já demonstrava grande interesse intelectual com uma voracidade na leitura de livros, dormia pouco e trabalhava quase o dia inteiro.

1945-1946: Licenciatura em Letras pela Faculté de Grenoble.

1947: Aprovado no exame para obter a Licenciatura em Filosofia escolástica.

1947-1950: No Seminário Maior da Arquidiocese de Lyon, destinado aos candidatos ao sacerdócio, começa a sentir inquietação pela vida religiosa consagrada. Continua seus estudos em Lyon, iniciando também o curso de teologia, numa atmosfera predominantemente progressista e caracterizada pelo interesse pelo social, e pelos sacerdotes operários franceses. De Certeau torna-se discípulo de Henri de Lubac. Entusiasma-se pela *Nouvelle Théologie*. A obra certaliana será marcada duradouramente pela perspectiva de valorização da História, o estudo das fontes do Cristianismo (Patrística) e sua reutilização na modernidade que aprendeu do mestre De Lubac. O *paradoxo* e outras figuras da estilística trabalhados por De Lubac, como o *oximoro*, serão incorporados à escrita certaliana.

1949: Obtém a Licenciatura em Filosofia pela Faculté de Grenoble.

¹ Esta cronologia tem por finalidade cooperar para a divulgação da vida e obra de um autor ainda pouco conhecido entre nós. Está fundamentada em dados extraídos da biografia: *Michel de Certeau: el caminante herido*, de François Dosse, e da *Bibliographie Complète de Michel de Certeau établie de Luce Giard* (CNRS).

1949-1950 (ano universitário): Decide ingressar na Companhia de Jesus, após longo discernimento vocacional. A personalidade de Henri de Lubac, grande teólogo jesuíta, animou sua decisão, porém foi sobretudo a presença dos jesuítas na China, e o espírito missionário da Ordem, que tornaram decisiva a sua eleição. Abandona o Seminário de Lyon, em junho de 1950, com o grau canônico de licenciado em Teologia e como subdiácono.

1950: Michel de Certeau ingressa no Noviciado jesuíta de Laval.

1953 (12 de julho): falece em um acidente de carro o irmão Jean, militar do Exército francês, que deixou esposa, Odile, e um pequeno filho de seis meses com o nome de Michel, em homenagem ao tio.

1953-1954: Realiza estudos complementares de Filosofia no Escolasticado jesuíta em Chantilly. Estuda particularmente Kant, Hegel e Marx, e mais intensamente, sob a direção do filósofo jesuíta Joseph Gauvin, *A Fenomenologia do Espírito* de Hegel, diretamente no alemão.

1955-1956: Retorna à Lyon, para completar a formação em Teologia com mais um ano de estudos teológicos em Fourvière.

1956 (em julho): É ordenado sacerdote pelas mãos do Cardeal Pierre-Marie Gerlier, arcebispo de Lyon. Celebra a primeira Missa na Igreja de Saint-Jean, Catedral de Lyon.

1956: O Provincial dos jesuítas destina De Certeau a integrar a equipe editorial da revista *Christus*, reconhecido periódico jesuíta dedicado aos estudos das origens da espiritualidade inaciana.

1957-1958: Assiste ao Seminário de Jean Orcibal, historiador especializado em jansenismo e em São João da Cruz, na *École Pratique des Hautes Études* (EPHE). O rigor do método filológico de Orcibal deixará impressão profunda em Michel de Certeau.

1959-1970 : *Revue d'ascétique et de mystique*. Michel de Certeau colabora escrevendo artigos. Em 1972 a revista muda de nome para o título de *Revue d'histoire de la spiritualité*, fechada em 1976 por não ter alcançado o equilíbrio financeiro.

1959-1960: Realiza a Terceira Provação, última etapa de formação religiosa na Companhia de Jesus, em Marne, próximo ao povoado de Saint-Martin-d'Ablois.

1960: Publicação de *Bienheureux Pierre Favre, Mémorial*, traduit et commenté par Michel de Certeau, que escreve também a Introdução. Tese de doutorado em História. *Pierre Favre* [Pedro Fabro, canonizado por Papa Francisco], foi cofundador junto com Inácio de Loyola da Companhia de Jesus. Para De Certeau ele foi um místico que buscou responder aos imperativos da modernidade de inícios do século XVI.

1963 (2 de fevereiro): Incorporação definitiva à Companhia de Jesus pela profissão dos Últimos Votos religiosos. Contou com a presença de Henri de Lubac, seu mestre e mentor teológico.

1963: Publicação de *Guide spirituelle pour la perfection*, de Jean-Joseph Surin.

1964: Participa da fundação da *L'École freudienne de Paris* (EFP) junto com Jacques Lacan. Embora não tenha sido psicanalista, nem jamais tenha se identificado como tal, De Certeau fez

análise com um reconhecido psicanalista de Paris, próximo de Lacan, mas por curto período, e manteve-se muito discreto a esse respeito. O seu compromisso com a fundação da EFP estava fundamentado no seu projeto de continuar a jornada intelectual e espiritual. De Lubac, entretanto, lamentou sentir que seu discípulo e “querido Michel” começava a se dispersar nas Ciências Humanas em detrimento do estudo erudito da Patrística.

1964-1965 (ano universitário): Inicia a docência no *Institut Catholique de Paris*, na qualidade de professor convidado no Departamento de Teologia. Orientava teses de doutorado e realizava conferências dirigidas a sacerdotes e religiosos.

1965: Publicação de *Les œuvres de J.-J. Surin. Histoire des textes*. Resultado de sua tese de doutorado em Letras sob a direção de Henri Gouhier. Pesquisa completa sobre a vida e obra de padre Surin (1600-1665), cujo título provisório foi *Science et expérience. Père Surin*.

1965: Publica o artigo *Expérience chrétienne et langages de la foi*, na revista *Christus*, t. 12, n. 46, na esteira do Concílio Vaticano II. Comenta a crise de linguagem na comunicação da fé cristã em um mundo moderno.

1965: Publica o artigo *La rénovation de la vie religieuse*, na revista *Christus*, t. 13, n. 46. Posiciona-se de maneira direta sobre a atualidade do Concílio Vaticano II e as diretrizes do *aggiornamento* na Igreja Católica.

1966 (12 de dezembro): Falece sua irmã Marie-Amélie, de saúde frágil, o que causou grande dor a Michel de Certeau, que muito a estimava, tendo procurado apoiar a carreira da irmã.

1966: Publicação de *Jean-Joseph Surin, Correspondence*. Texte établi, présenté et annoté par Michel de Certeau, préface de Julien Green. Também resultado de sua tese de doutorado.

1966: Fundação da coleção *Bibliothèque de sciences religieuses*, congregando quatro editoras: Delachaux et Niestlé (protestante) e as católicas Aubier-Montaigne, les Éditions du Cerf, Desclée de Brouwer, sob a direção de Michel de Certeau. O projeto foi redigido por De Certeau para uma coleção que articulava Ciências Humanas e Teologia. De Certeau foi nomeado subdiretor, junto com Henri de Lavalette, Xavier Léon-Dufour e Joseph Moingt, da revista *Recherches de science religieuse*.

1966 (outubro-novembro): Primeira viagem à América Latina. Assiste, em nome da revista *Études*, ao Congresso da Confederação Latino-americana de Religiosos (CLAR), no Rio de Janeiro. Nesta cidade faz questão de conhecer as favelas para além dos pontos turísticos.

1967: Colabora na revista *Études*, a convite de seu diretor Bruno Ribes, enquanto reside na comunidade jesuíta – no n. 15, *rue Monsieur*, a mais prestigiosa comunidade jesuíta da Companhia na França.

1967 (em agosto): Sofre acidente gravíssimo de carro. O veículo era dirigido por seu pai, a mãe no banco de passageiro à frente e Michel de Certeau, no banco detrás. O Sr. Hubert cometeu a imprudência de tentar ultrapassar um carro quando vinha um caminhão no sentido oposto, tentou jogar o carro no acostamento, mas chocou direto com uma árvore. A mãe faleceu no local, Michel de Certeau ficou gravemente ferido e perdeu a visão de um olho. Esse acidente será um marco na vida de De Certeau, muito vinculado à figura da mãe. O pai sobreviveu com

algumas lesões. De algum modo De Certeau se sentiu culpado pela morte da mãe e carregará essa tristeza consigo por longo tempo.

1967: Eleito Diretor-Adjunto da revista *Christus*.

1967: Nova viagem à América Latina. Visita Venezuela, Chile, retorna ao Brasil. No Brasil é hospedado por padre Henrique Cláudio de Lima Vaz, jesuíta, que o levou a conhecer as cidades históricas de Ouro Preto e Mariana. De Certeau publica suas notas de viagem: *Amérique Latine: ancien ou nouveau monde? Notes de voyages*, na *Christus*, n. 55, t. 14, julho de 1967.

1967: Participa de reuniões de *Le groupe de La Bussière*. Grupo de historiadores que se reuniam para trabalhar em seminários privados os mais diversos temas, resultando em algumas publicações especializadas: *Structuralisme et histoire; L'histoire religieuse dans l'histoire socio-culturelle du XVIIe siècle* etc.

1968 (maio): O evento de Maio de 1968 marcou a biografia pessoal e intelectual de Michel de Certeau. Foi para ele uma verdadeira “ruptura instauradora” em sua trajetória acadêmica. Diante dos protestos e greves de estudantes e trabalhadores franceses, impactado por todo movimento social, analisou o momento com grande argúcia intelectual e publicou artigos que repercutiram na França. Em *Prendre la parole*, na revista *Études*, inicia com sua célebre sentença: *En mai dernier, on a pris la parole comme on a pris la Bastille en 1789*. Os Superiores da Companhia de Jesus na França não o censuraram; pelo contrário, o Provincial Jean-Yves Calvez, especialista em Marx, também ficou a favor da causa dos estudantes. Michel de Certeau qualificou Maio de 68 como uma “revolução simbólica”.

1968 (junho-julho): Publicação de *La prise de parole*, coletânea de artigos que escreveu sobre Maio de 68, onde reúne, entre outros, *Prendre la parole*.

1968: É consultado diversas vezes pelo Ministro da Educação da França, Edgar Faure, sobre assuntos de cultura e educação.

1969: Na *Mutualité de Paris*, junto com Dom Hélder Câmara, a quem admirava, profere discurso para uma assembleia em grande parte formada por membros de movimentos de extrema esquerda. O seu discurso foi considerado defasado (deplorando as violações de direitos humanos com uma reflexão mais ampla sobre a natureza do totalitarismo) e chocou-se com a reação hostil dos ouvintes que terminaram por vaiá-lo.

1969: Publicação de *L'Étranger ou l'union dans la différence*. Coletânea de artigos que reflete a vivência da fé cristã no mundo moderno.

1969: Publicação de *Livre noir: Terreur et torture au Brésil*, em *Croissance des jeunes nations*, n. 94. Breve artigo denunciando o uso de tortura por militares brasileiros durante a Ditadura Militar.

1970: Publicação de *La beauté du mort. Le concept de culture populaire. Politique aujourd’hui*, em conjunto com os historiadores Dominique Julia e Jacques Revel. Analisa a cultura popular e o modo como a cultura erudita reprime as expressões populares. Entre outras análises, critica a obra de Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle : une analyse de psychologie historique*, Paris, Plon, 1968. Reflete a noção de *mentalidade* que, na década de

1970, era central na Escola dos *Annales*, cujos historiadores principais eram Lucien Febvre e Fernand Braudel.

1970: Publicação de *La possession de Loudun*. Estudo histórico do processo de exorcismo das Irmãs do Convento de *Loudun*, incluindo a priora Jeanne des Anges, realizado por padre Surin.

1970: Publicação de *Ce que Freud fait de l'histoire*, em *Lettres de l'École Freudienne de Paris*.

1970: Publicação de *Faire de l'histoire. Problèmes de méthodes et problèmes de sens*, na revista *Recherches de science religieuse*, t. 58, 1970.

1971: Publicação do verbete *Mystiques*, em *Encyclopaedia Universalis*, Paris, t. II.

1971: Para tentar regularizar sua situação de professor de teologia no *Institut Catholique de Paris*, visto que não possuía título de doutor nessa área, é-lhe proposto apresentar alguns de seus trabalhos teológicos publicados e elaborar algo novo e submetê-los à banca examinadora a fim de receber o título de Doutor em Teologia. De Certeau apresenta uma série de artigos já publicados e um novo *Le rupture instauratrice*. Porém, um jurado negou-lhe o título por considerar insuficiente o trabalho apresentado. Mas faz-lhe saber que não encontraram nada que pudesse causar dificuldades do ponto de vista da fé. Propõe-lhe apresentar outro trabalho e submeter-se novamente a exame, no entanto De Certeau declina da proposta.

1971 (em junho): Publicação de *Le rupture instauratrice ou le Christianisme dans la culture contemporaine*. Henri de Lubac rompe abertamente com o discípulo De Certeau, acusando-o de “graves equívocos” neste artigo que colocaria em perigo a renovação espiritual por um suposto ressurgimento da heresia milenarista de Joaquim de Fiore. De Certeau procurou por todos os meios esclarecer sua posição, mas sem êxito. De sua parte, o pensador continuou admirando o antigo mestre até o final da vida.

1973: Publicação de *L'absent de l'histoire*.

1974: Publicação de *La culture au pluriel*. Coletânea de artigos, fundamental para compreender a noção de cultura do pensador.

1974: Publicação de *Le christianisme éclaté*. Originariamente um diálogo com o diretor de *Esprit*, Jean-Marie Domenach, em um programa de rádio pela ORTF (*Office de Radiodiffusion-Télévision Française*), e difundido por *France Culture*, em 22 de maio de 1973.

1974: No programa *Dialogues*, apresentado por Roger Pillaudin, De Certeau apresenta suas ideias sobre a folclorização do cristianismo no mundo contemporâneo, e seu modo de interpretar a necessidade de atualização da Igreja e dos cristãos. Essa obra repercutiu dentro e fora da Companhia de Jesus na França. De Certeau tomou emprestado a expressão de Rimbaud, *passante considerável*, para aplicá-la à figura de Jesus.

1974: Publicação de *Ce que Freud fait de l'histoire: à propos de ‘Une histoire [sic] démoniaque’ au XVIIe siècle*, em *L'histoire psychanalyse. Une anthologie*.

1974 : Publicação de capítulo *L'opération historique*, em Jacques Le Goff e Pierre Nora (eds), *Faire de l'histoire*, t. I, *Nouveaux problèmes*.

1975: publicação de *L'Écriture de l'histoire*. Obra capital do pensamento historiográfico de De Certeau, apresenta sua epistemologia da história, e sua interpretação de diversos aspectos da ciência histórica. A noção de Operação historiográfica será adotada por Paul Ricœur, em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, que define De Certeau como “mestre do rigor” na epistemologia da história. Para De Certeau, fazer história é operar uma *hermenêutica do outro*.

1974-1977: É contratado pelo Governo francês, via Ministério da Cultura, para realizar ampla pesquisa sobre as práticas culturais dos franceses. De Certeau organiza uma pequena equipe de pesquisadores-assistentes; dentre estes se destaca Luce Giard, que será sua herdeira testamentária. A conclusão da pesquisa culminou na reedição de *La culture au pluriel*.

1977: Publicação de *La faiblesse de croire*. Analisa a militância política por parte dos cristãos.

1978: Eleito professor no Departamento de Literatura (Literatura Comparada e Antropologia Histórica) na University of California San Diego.

1980: Dissolução da *L'École freudienne de Paris* por Jacques Lacan, a 5 de janeiro. A instituição psicanalítica vinha sofrendo disputas e divisões internas desde 1976. De Certeau e outros membros tentaram impedir na Justiça, sem sucesso, a Lacan e seu genro Jacques-Alain Miller de encerrarem as atividades da EFP. Em fevereiro, Lacan funda *L'École de la cause freudienne*.

1980: Publicação de *L'invention du quotidien*, t. I, *Arts de faire*. Obra de referência nos estudos do cotidiano, suas teses igualmente influenciaram os *Cultural Studies*, no mundo anglo-saxão, e os estudos culturais africanos.

1981: Publicação de *Une pratique sociale de la différence: croire*. Texto de base de uma comunicação na *École Française de Rome*, publicado em *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Actes de table ronde de Rome* (22-23 juin 1979), em 1981, p. 363-383. De Certeau elaborou a noção de *sujet supposé croire* (sujeito suposto crer) esclarecendo o funcionamento essencial de toda forma de crença, religiosa ou não.

1982: Publicação de *La Fable Mystique*, XVIe-XVIIe siècle. Michel de Certeau afirmará que “é místico aquele ou aquela que não pode deixar de caminhar”. Esta obra, que se tornará referência no campo de estudos da mística, apresenta a mística como ciência experimental e do *modus loquendi* (maneiras de falar) o transcendente radical.

1983: Apresenta candidatura ao posto de diretor de estudos na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS). Recebe cartas de recomendação de Jacques Le Goff, Jacques Le Brun, Marc Augé e outros intelectuais. O projeto de ensino de De Certeau é intitulado *Anthropologie historique des croyances (XVIe-XVIIe siècles)*. Em 10 de dezembro de 1983, a assembleia geral de professores-pesquisadores da EHESS elege De Certeau com 84 votos, de um total de 85 votantes.

1983: É eleito professor titular, nível 7 (contra o nível 3 em San Diego), na University of California, Los Angeles (UCLA). Mas também eleito na EHESS, de Paris, De Certeau decide-se por seu país de origem, deixando a vaga nos EUA ao filósofo Jean-Luc Nancy.

1984: Recebimento da obra certaliana nos EUA, *The Practice of Everyday Life*, torna-se um *best-seller*, e ainda de *Heterologies: Discourse on the Others*, ambas fomentam os *Cultural Studies*, e a Sociologia das práticas cotidianas.

1986 (2 de janeiro): Redige o testamento designando Luce Giard sua executora testamentária, a quem confia a organização e publicação de suas obras na França e no estrangeiro.

1986 (9 de janeiro): Falecimento, aos 60 anos, em Paris, devido a um câncer no pâncreas.

1986 (13 de janeiro): Missa de exéquias na Igreja de Santo Inácio de Paris, na Rue de Sèvres. Uma multidão, formada por jesuítas, membros da família, filósofos e intelectuais, veio prestar a última homenagem ao pensador: Paul Ricœur, François Lyotard, Catherine Clément, Roger Chartier e Anne-Marie Chartier, Jacques Le Goff, Elisabeth Roudinesco, Claude Rabant, Serge Leclaire, Luce Irigaray, René Major, Julia Kristeva, Alain Touraine, Marcel Detienne, Françoise Héritier-Augé entre outros. Durante o rito fúnebre foi cantada a canção *Je ne regrette rien* de Édith Piaf, que De Certeau apreciava, e proclamado seu poema preferido de Jean-Joseph Surin. O padre Louis de Vaucelles, Superior da comunidade jesuíta da qual dependia Michel de Certeau, pronunciou a homilia diante do corpo do companheiro. Michel de Certeau morreu unido à Companhia de Jesus, Ordem religiosa a qual dedicou sua vida e vocação.

Ao longo de mais de 30 anos após seu falecimento, diversos eventos acadêmicos foram realizados para discutir as teses de Michel de Certeau. Destacamos *Écriture et pratique en histoire avec Michel de Certeau*, realizado no Collège de France (1987); também o Centre Sèvres de la Compagnie de Jésus, com Luce Giard e Pierre-Jean Labarrière, SJ organizaram um colóquio, *Mystique et politique ou l'institution comme objet second*. Seguido de outro colóquio, no mesmo Centre Sèvres, agora sob a direção do historiador Jacques Revel, *Histoire, Mystique et Politique: Michel de Certeau* (1991). Colóquio no Centre Thomas-Moore com a colaboração da Faculté de Théologie de Lyon, sobre o cristianismo contemporâneo sob a ótica de De Certeau, sob direção de Claude Geffré, OP, resultando na publicação de *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*. Luce Giard edita *La faiblesse de croire* (1987) com artigos do autor sobre o Cristianismo no tempo presente; *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* (1987), com textos certalianos dedicados à psicanálise e história. A Universidad Iberoamericana, no México, tornou o departamento de História um centro do “certalismo”, editando as principais obras do pensador francês em espanhol, e fundando a revista *Historia y Grafía*, na linha do pensamento certaliano. Em 2016, por ocasião dos 30 anos do seu desaparecimento, a Revista *Pelícano*, da Universidad Católica de Córdoba, dedica um dossiê à vida e obra do autor, publicado no volume 3, 2017. E a Universidade de São Paulo (USP) realizou o Colóquio Internacional Michel de Certeau [em uso], com a presença de Luce Giard e outros pesquisadores da obra certaliana, resultando na publicação do Dossiê Michel de Certeau [em uso], pela Revista de Antropologia da USP, em 2018.

Como para os peregrinos da Idade Média, valeu para De Certeau a ordem: “*Outre*”, “*Passons outre*”.²

Premiação:

Prix Constant Dauguet (1968) Académie Française por *Correspondance de Jean-Joseph Surin*.

² *Outre*: “para além”; *Passons outre*: “passemos para além”. De Certeau foi um passante. Ele não se detinha, passou além das fronteiras.