

NO PRINCÍPIO, UM LUGAR: A ARQUEOLOGIA RELIGIOSA  
DE MICHEL DE CERTEAU

*Eduardo Gusmão de Quadros\**  
eg.quadros@brturbo.com.br

RESUMO: Apesar de não ter sistematizado sua teoria acerca da experiência religiosa, Michel de Certeau realizou-a em diversas obras. Neste artigo, busca-se reconstruir, em linhas gerais, seu modelo de análise, partindo da visão geral que propôs acerca das ciências humanas, das ciências da religião e da história.

PALAVRAS-CHAVE: Religião, hermenêutica, história, teologia.

Crer é “vir” ou “seguir”...  
(CERTEAU, 1987a, p. 295)

Há uma teoria do fenômeno religioso? Muitos tentaram construí-la, com resultados parciais. Max Weber, em sua sabedoria, ensinava que seria melhor não partir de uma definição prévia do que seja religião, mas chegar a ela (WEBER, 1997, p. 65). O conselho nos parece válido, contudo é difícil de ser exercido na prática. Precisamos das teorias para observar com mais acuidade, e, por sua vez, a investigação científica não pode ser feita sem abstrações.

No caso da história, a tensão costuma ser maior. Afinal, o que caracteriza o discurso historiográfico é a vontade de revelar o particular, como já estabelecia Aristóteles (1966, p. 78). Para a comunidade de historiadores, o fato sempre tem razão. Se essa razão é um *logos* universal ou uma motivação específica, não deixa de ser a forma de a mente atribuir aos eventos certa inteligibilidade.

Apesar de sua ampla erudição em diversas áreas, Michel de Certeau considerava-se um historiador. Ele escreveu muito, tratou de diversos assuntos, sendo relativamente difícil encontrar linhas de unidade em

---

\* Professor da Universidade Estadual de Goiás e da Universidade Católica de Goiás.

tamanha dispersão. Seu estilo enigmático corrobora para tal, afastando os que se aventuram no estudo de seu pensamento. Mas essa dificuldade não teria motivos? A formação rigorosa que obteve não estaria relacionada com as exigências de seu objeto privilegiado de análise: a experiência religiosa? A linguagem truncada não demonstraria um respeito pela fala mística que tentou decifrar recorrentemente em sua obra?

É essa a tarefa que assumimos neste artigo: tentar delinear os princípios de análise certaunianos, visando à elaboração de um modelo que auxilie os estudos da religião. Para isso, primeiramente, apresentaremos algumas pré-condições para o diálogo interdisciplinar nas ciências humanas. A abordagem dos fenômenos religiosos exige essa forma de aproximação mais ampla, saindo das restritas fronteiras disciplinares. Em segundo lugar, abordaremos a hermenêutica praticada por Certeau. Além de ser um assunto fundamental para as ciências humanas, a teoria da interpretação constitui um dos tópicos centrais para o entendimento da obra do pensador francês, como demonstrou Ahearne (1995). Em terceiro lugar, tratamos da presença insuspeita da teologia na área que mais contribui atualmente para a elaboração de pesquisas acerca das manifestações religiosas: as denominadas ciências da religião. Se a fala (*logia*) sobre a divindade (*theos*) é um objeto de análise, a postura teológica não entraria também como sujeito de saber? Por fim, levantamos alguns pontos sobre a relação entre o religioso e o histórico, o que nos remete à reflexão acerca do estatuto do real e do fictício na epistemologia científica. Michel de Certeau reconsiderou tais temas de modo bastante original, sem cair nos dogmatismos que permeiam o debate entre “modernos” e “pós-modernos” na teoria historiográfica atual.

#### O HUMANO E O TRANSCENDENTE

Mesmo com o uso amplo que fazemos da expressão “ciências humanas”, seu uso continua problemático. Desde as reflexões de Foucault aprendemos a manter reservas quando tratamos do humano das ciências chamadas “humanas”. Isso porque seu objeto seria “o homem”. Mas o que seria isso? Dá para determiná-lo? Isolá-lo? Ou ficaremos com as noções metafísicas que atuaram como fundamento das disciplinas dedicadas ao estudo da “humanidade”? Essa noção possui uma história bem recente, não indo além do século XVIII (FOUCAULT, 1992, p. 324). Além disso, a idéia de humanidade surgiu marcada pelo movimento de expansão imperialista do capitalismo ocidental. O fato de considerar “o homem” um objeto assume dimensões

políticas bastante constrangedoras, geralmente não consideradas pelos cientistas.

É até possível que o movimento estruturalista no qual Foucault se inseriu tenha radicalizado demais na sua crítica ao humanismo. Conforme essa vertente teórica, marcante na academia francesa do século XX, seria importante estudar o ser humano partindo do que determinava seu comportamento (DOSSE, 1993). Superar a noção idealista de sujeito surgiu, então, como uma necessidade teórica. Mas, em razão de tal “escola” ter entrado em crise, durante a década de 1980, deveríamos rejeitar suas contribuições?

Vejamos, por exemplo, o que ocorreu com o tema da liberdade. Ensinava-se que as estruturas atravessariam todos os atos supostamente livres dos seres humanos. Os modelos explicativos, então, eram articulados com uma teoria do inconsciente – não necessariamente no sentido freudiano – relacionada aos códigos, às leis combinatórias, aos condicionamentos multisseculares. A “crise dos paradigmas” recolocou o valor da consciência e do sujeito no agir (DOSSE, 2004). Ou seja, na prática, continuamos inseridos nos termos do debate filosófico entre determinismo e livre-arbítrio iniciado há, pelo menos, quatrocentos anos. Não seria profícuo tentar uma via mais dialética por meio da qual se superem os quadros epistêmicos feéricos do mecanicismo?

A famosa distinção diltheyniana entre as ciências da natureza, que se baseiam na explicação, e as ciências humanas, fundamentadas na compreensão, não soluciona bem a questão (DILTHEY, 1978). Ela acaba pressupondo a visão mecânica de mundo e a padroniza para a construção dos modelos racionais científicos, para, em seguida, isolar a vida social numa espécie de além indeterminável. Ali habitaria a “humanidade”. Ou, então, a divindade. É bom lembrar que foram os combates contra as teorias “reducionistas” que ajudaram a fundar as chamadas ciências da religião. Como carro-chefe, estava a abordagem fenomenológica e seu ideal de captar o fenômeno tal qual se revela. Nada de julgamentos ou explicações, ensinava-se, pois o sagrado seria específico do religioso e ficaria resguardado em sua dimensão indizível de *mysterium* (OTTO, 1985).<sup>1</sup> Apesar de seu “objeto” transcendental, os estudos da religião que seguiram essa vertente ainda se pretendiam humanas, demasiadamente humanas...

## O PLURALISMO DISCIPLINAR

A grande oposição à vertente estruturalista na época, reenfatizando o valor do ser humano, adveio do enfoque hermenêutico-existencialista.

Eduardo Gusmão de Quadros: O princípio, um lugar: a arqueologia religiosa...

Michel de Certeau era ligado ao grupo da revista *Espirit*, tendo iniciado sua produção intelectual de certo modo mais afeito a essa vertente. Mais tarde, freqüentando o ambiente universitário dos anos 60, aproximou-se das abordagens estruturais, chegando a fazer parte do grupo de estudos semióticos coordenados por Algirdas Greimas.<sup>2</sup>

Apesar de ter bebido dos grandes marcos teóricos de seu tempo, o que inclui também o diálogo com o marxismo, Certeau sempre se posicionou com certa independência. Talvez o trânsito constante entre os grupos, sem “fechar” com nenhuma dessas posições, criasse o espaço crítico necessário.

No entanto, esse lugar não-classificável levou à desvalorização de sua obra e a certos insucessos durante a carreira. Só na década de 1990, com a tentativa de superar os grandes modelos teóricos, houve um certo *revival* de suas idéias, com a reedição de muitos de seus livros e com estudos sobre a pertinência de suas idéias.

Para Michel de Certeau, não existiria uma epistemologia científica única, seja para a área das “humanas”, seja para as “naturais”. Um aspecto importante nas investigações seria a manutenção do pluralismo dos regimes de conhecimento. Cada enfoque possui uma riqueza específica, modos particulares de operar, e nessas características diferenciais se localizaria o saber.

A proposta vai de encontro ao que costumamos entender como interdisciplinaridade. No geral, o termo é entendido como as possíveis intercessões entre alguns campos do saber. Tal mescla é vista, muitas vezes, como melhor do que as diversas especializações em curso, mesmo que não se tenha clareza do resultado a atingir.

De maneira mais refinada, tal noção aparece atualmente sob o título de “complexidade”. A charmosa palavra funciona hoje quase que como um placebo na solução de diversas questões. Além disso, na concepção de Morin (1995), possivelmente o maior divulgador do “pensamento complexo”, as ciências da natureza (chamadas por ele de “nova física”) têm por base o conhecimento científico. Seu modo de articular as diversas áreas do saber, inclusive, lembra as concepções de Augusto Comte.<sup>3</sup>

Segundo Certeau, passar de um registro disciplinar a outro, ou, como é comum, misturar os métodos, é uma grande perda. Cabe respeitar os problemas e os enfoques de cada área, para que a análise seja enriquecida. O “diálogo” precisa manter-se intensivamente pluridisciplinar. Exemplifiquemos através de sua utilização da psicanálise. Por mais de vinte anos,

Certeau participou dos seminários de formação psicanalítica ministrados por Lacan.

Em 1964, tornou-se membro fundador da Escola Freudiana de Paris. Apesar da grande erudição que detinha sobre os textos freudianos, ele era um crítico radical da chamada psico-história. As teorias psicanalíticas possuíam, ele afirma, um tipo de racionalidade e uma metodologia que não podem ser simplesmente projetadas ao passado. O conceito fundamental de inconsciente seria realmente generalizável? Nem os psicanalistas profissionais tinham certeza disso. Podemos até formular hipóteses através dele, mas nunca construir explicações. Do mesmo modo, outras áreas de saber circunscrevem um campo, geram um questionário, mas não podem solucioná-lo com precisão. Até porque cada interpretação pertence a um regime de historicidade específico que a condiciona (CERTEAU, 1987b, p. 201-202).

#### UMA HERMENÊUTICA ESTRUTURAL

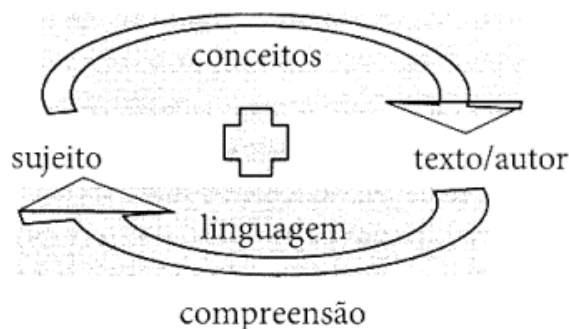
Na tentativa de aprofundar a teoria certauniana da interpretação, Dilthey tentou forjar uma epistemologia para as ciências humanas, com as linhas gerais da hermenêutica adentrando nos componentes metodológicos desse campo do saber. Em seus princípios básicos, essa noção de hermenêutica provinha da teoria formulada por Friedrich Schleiermacher.

Schleiermacher era um teólogo que, para garantir a inclusão da teologia na recém-organizada Universidade de Berlim, teve de justificá-la cientificamente. Em seus cursos universitários, acabou ampliando as técnicas interpretativas e exegéticas do texto bíblico, para uma teoria geral da compreensão. A hermenêutica, ele ensinava em 1829, deveria possibilitar toda “compreensão do discurso estranho” (SCHLEIERMACHER, 1999, p. 26).

O teólogo alemão considerava os aspectos gramáticos e lingüísticos de um texto relevantes. Contudo, a principal característica dessa hermenêutica geral localizava-se na busca de atingir a “mente” e a intenção do emissor.

Em suas próprias palavras, a hermenêutica seria “a arte de descobrir os pensamentos de um autor” (SCHLEIERMACHER, 1999, p. 30). Note-se o uso do termo “arte” já que Schleiermacher fazia parte do movimento romântico alemão e valorizava os aspectos intuitivos. As intenções do autor seriam atingidas pela intuição do leitor e assim ocorreria o processo de compreensão

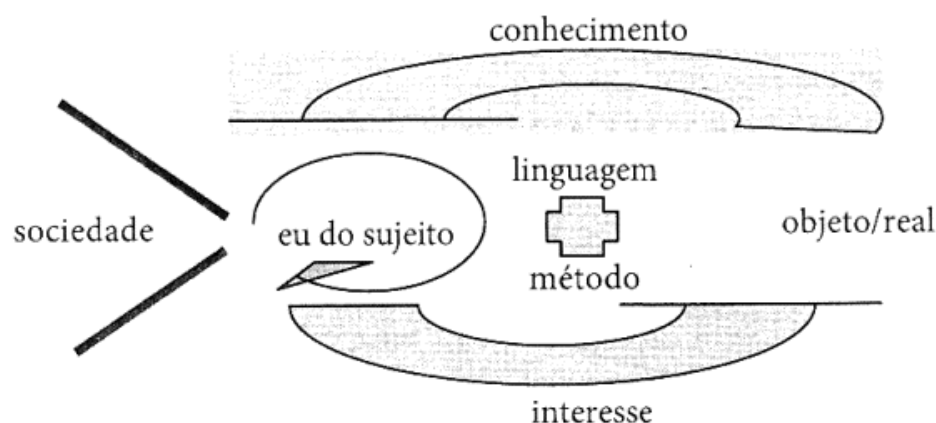
(SCHLEIERMACHER, 1999, p. 42). Esse círculo hermenêutico tradicional pode ser assim esquematizado:



O idealismo e o individualismo da concepção romântica, sobreviventes na proposta diltheyniana, foram muito criticados. Habermas, por exemplo, utilizava a noção de interesse, como base para reavaliar o ideal hermenêutico. Como se poderia garantir, ele perguntava, que o círculo hermenêutico não era um “círculo vicioso”? Ao isolar a força da tradição cultural no processo de compreensão, o esquema interpretativo tornava-se demasiadamente “fechado”, excluindo os dados da possível verificação e correção interpretativa. Eram interesses, antes de tudo, que orientavam a compreensão, ele afirmava, e eles nasciam das condições de reprodução e autoconstituição das sociedades humanas (HABERMAS, 1987, p. 183 e 217).

O interesse primordial seria o da própria conservação da vida. Com isso, Habermas lembra que as atividades investigativas têm uma finalidade prática. Tanto as “ciências empírico-analíticas” (da natureza) quanto as “ciências hermenêuticas” (humanas) servem de orientação às ações, sendo, portanto, campos da ordem política. Em sua ótica, sempre havia algo de ideológico na produção do conhecimento (HABERMAS, 1987, p. 303 e 218ss).

A crítica deve fazer parte, então, do processo de compreensão para que se evitem as muitas “distorções”. Pelo termo “crítica”, ele refere-se ao trabalho aprofundado da auto-reflexão. Seu modelo para as ciências localiza-se no modelo psicanalítico, razão pela qual sua obra contém uma longa análise do método freudiano (HABERMAS, 1987, p. 236-285). A hermenêutica crítica proposta pelo pensador alemão pode ser graficamente representada da seguinte maneira:



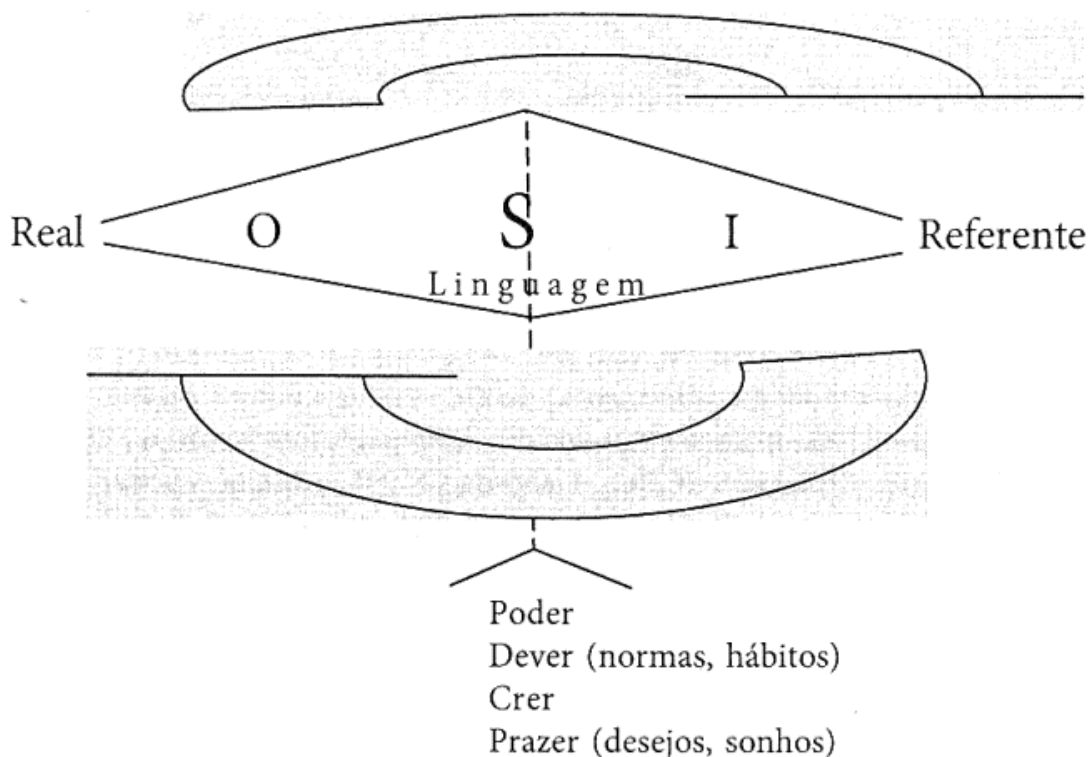
Os interesses, desde os somáticos até os sociais, compõem o conhecimento. O ato de conhecer visa uma pragmática, um conjunto de ações/reações na realidade envolvente. O eu que conhece não está mais, nesse esquema, isolado num suposto vazio. Todavia, contrariando a vertente psicanalítica explorada na obra, Habermas (1996) ressalta o poder auto-reflexivo da consciência. Não deixa de ser curiosa essa confiança idealista surgindo na pena de alguém que já pretendeu reconstruir o materialismo histórico.

Não há dúvidas de que as contribuições do método reflexivo para as ciências humanas são muitas. O realismo do modelo habermesiano, contudo, nos parece demasiadamente positivo e, até certo ponto, ingênuo. A capacidade da consciência de autocriticar-se, a nosso ver, é bastante limitada. É impossível extrair o eu cognitivo do jogo de palavras e poderes que demarcam a realidade social.

Michel de Certeau, por sua vez, esgarça as tensões da tessitura interpretativa. Ele propõe um modelo interpretativo/explicativo,<sup>4</sup> que incorpora perspectivas estruturais no ato de conhecer, e problematiza de maneira distinta as relações do sujeito com o real.

Na hermenêutica certauniana, o real vem antes, envolvendo o sujeito e o objeto. Não é simbolizável, porém constitui aquilo que podemos denominar modos de produção do saber. O sujeito (S) é atravessado pela linguagem, cindido pelas ausências que geram a ordem simbólica, único meio do conhecer. Então, através dessa ordem simbólica, ele constrói a imagem (I) do objeto (O), que pertence ao real. Os espaços vazios entre eles devem ser preenchidos linguisticamente, para que haja a enunciação do saber. Isso significa que tanto as ausências quanto as presenças irão formatar o referente das práticas e discursos.

O referente, que costumamos confundir com a realidade, fica distante no seguinte esquema:



Nesses interstícios, emergem os elementos modais (aquilo que modifica a relação entre sujeito e predicado) listados: o poder, o dever, o crer e o prazer. Caracterizar o conhecimento, como jogo de poderes, nos leva a considerar as operações de forçamento que realizamos para acessar o real (o que podemos saber). As trilhas percorridas não são criadas do nada; elas surgem de adaptações das normas metodológicas, das regras sociais internalizadas – enfim, dos quadros cognitivos referenciais de uma tradição cultural (arsenal de pré-conceitos). O crer atua no conhecer, distinguindo e delimitando os entes inquiridos. Fundamentalmente, perpassa todo o processo social de constituição das verdades (o que acreditamos existir). Por fim, o nível do desejo projeta o sujeito no mundo, engloba o campo motivacional, recobrindo o espaço entre a subjetivação e a objetivação (para que serve o saber). Esses quatro modalizadores do conhecer se cruzam, posicionando o sujeito nos lugares de observação e de fala.



## O RELIGIOSO SITIADO

De acordo com essa visão, precisamos estar mais atentos para o que instituem as manifestações classificadas socialmente como religiosas. Elas não são tão indistintas do tecido social e um conceito atual não pode ser simplesmente colocado em outras épocas e fenômenos. Ao mesmo tempo, cada configuração cria dispositivos que separam e salvaguardam “níveis” nas relações de interdependência. Assim, eles ficam mais vulneráveis à intencionalidade dos sujeitos.

É preciso captar o “religioso” nessa rede de relações. O movimento que levou à formação do conhecimento científico, atribuindo a esse regime epistemológico o campo da verdade comprovável, restringiu a capacidade de articulação da fé com a realidade. Esse registro está inscrito nas abordagens dos fenômenos religiosos. Ou seja, o estatuto de “mito” que lhe foi imputado pela modernidade não é um resquício ou algo a ser desprezado. A abordagem científica atribui um espaço ao religioso, pois ela própria tem seu lugar.

O processo de mitificação – ou de transformar em “fábula”, como veremos adiante – de seu campo parece incomodar os cientistas religiosos. Usamos o termo adjetivado, propositadamente, para acentuar a ambigüidade pertinente à área. Em última instância, a ciência é capaz de diluir os temas investigados, questiona sua validade e, até, a relevância da cosmovisão religiosa. Daí a emergência reacionária de um nova área acadêmica ostentar o prestigioso nome, ainda melhor no plural: ciências.

Tais reações científicas, por parte dos religiosos, surgiram cedo. Já no século XVII, as técnicas da crítica bíblica articulavam um caminho metodológico. Após os vôos místicos do período anterior, a teologia natural foi recolocada como base de amplos sistemas teológicos. A razão filosófica voltou a funcionar como ferramenta para explicar a fé. Alguns, inclusive, defenderam que não seria necessário ter fé para produzir teologia (TILLICH, 1986, p. 255).

A Igreja ficava cada vez mais sitiada no mundo moderno. Para que seu clamor fosse escutado, teve de adaptar-se às novas exigências, se não em seu conteúdo, ao menos na forma de dizer. O campo da exegese do texto sagrado demonstra bem esse processo. Conforme Certeau (1987a, p. 237), ela seria “o castelo de cientificidade das ciências religiosas”. Sua base está nas disciplinas universitárias: história, antropologia, lingüística, filologia, arqueologia.

Com elas, a análise do texto religioso básico da cultura ocidental é levada adiante de maneira “objetiva”. Mas, perante a grande falta de dados acerca do mundo bíblico, as hipóteses acabam tornando-se “fatos” dos quais se deve partir. E, a cada dia, as teorias surgem com ar de novidade. Todavia, olhando de forma mais aprofundada, descobre-se que o método histórico-crítico mudou pouco desde seu estabelecimento na primeira metade do século XIX. Os conceitos incorporados costumam manter-se num impressionante nível de superficialidade, deixando as questões epistemológicas das áreas “auxiliares” abandonadas.

Mais recentemente, assistiu-se à aproximação dos estudos bíblicos da esfera literária. Basta dizer que a *Bíblia* é uma “literatura” ou que se vai estudá-la literariamente, e a questão parece resolvida. Pouco se reflete acerca do estatuto literário, dos seus condicionamentos, da busca de abstração social do escritor ocorrida no século XIX (NENCIENE, 1990). Além disso, a redução do nível religioso, visando ganhar respeitabilidade acadêmica, tenta isolar a contínua circulação das narrativas bíblicas das comunidades de fé, sustentáculo dos próprios estudos bíblicos.

No fundo, continua-se dentro dos quadros referenciais da reflexão teológica. Uma teologia que não quer partir do crer. Nas palavras de Certeau (1987a, p. 245), trata-se da colonização “de terras ainda estrangeiras rumo a uma cientificidade definida alhures”. As ciências da religião seriam, portanto, “mistos”: compostos de aspectos científicos alterados por “restos de crença” – disfarce de um saber que recusa a encarar sua crise.<sup>5</sup>

#### A FÉ FRACA

Não é que o pensador francês seja contra a teologia. Muito pelo contrário. Ele nunca deixou de redigir textos teológicos e publicá-los em revistas eclesiais. O que ele está criticando é a insistência do discurso teológico em legitimar-se através de outras áreas. No processo da pesquisa, isso leva a mania de perguntar coisas que a religiosidade não quer dizer. Dentro dessa perspectiva equivocada,

“compreender” os fenômenos religiosos é, sempre, perguntar-lhes outra coisa do aquilo que eles quiseram dizer; é interrogá-los a respeito do que nos podem ensinar sobre um estatuto social através das formas coletivas ou pessoais da vida espiritual; é entender como representação da sociedade aquilo que, do seu ponto de vista, fundou a sociedade. (CERTEAU, 1982, p. 143)

Na tentativa de legitimação, o saber teológico renega sua fonte. Qual seria ela? Não é exatamente a revelação. O termo foi apropriado pelas instituições eclesiais e hoje tornou-se sinônimo de um *corpus* fixo de textos e documentos. Na visão ceriteuniana, a teologia seria uma das modalidades de reflexão sobre a experiência cristã; a busca de articulação do fazer comunitário com o falar da fé (CERTEAU, 1970, p. 590). Fé que é marcada por sua “fraqueza”. Se ela depender de ideologias ou de instituições, não é a fé cristã. O fazer teológico exige esse “trabalho do negativo” sobre toda linguagem (CERTEAU, 1987a, p. 257-258).

Por isso, quando trata da exegese bíblica, ele coloca Bultmann como exceção às críticas.<sup>6</sup> O famoso teólogo alemão, na sua luta contra a “teologia liberal” queria exatamente restaurar a singularidade da experiência de fé, que não se relaciona a dados científicos, nem estabelece compromissos além dela mesma. A hermenêutica bíblica é uma fala da fé e não sobre a fé (BULTMANN, 2004).

Também, nas outras áreas do saber, seria importante considerar o “impoder” das palavras. Incorpora-se, assim, toda a postura de desconfiança em relação à capacidade lingüística de tratar do real, colocada pelo estruturalismo. No campo teológico, isso advinha, há muitos séculos, da mística – o grande tema de reflexão e pesquisa de Michel de Certeau. Com os místicos ele aprendera que o momento da fraqueza “é um momento da verdade” (CERTEAU, 1991, p. 143).

Seu último livro, que tratava do assunto, permaneceu inacabado.<sup>7</sup> Nele, ele estuda a mística intitulando-a fábula (CERTEAU, 1993). A isso as viagens míticas haviam sido reduzidas: uma forma literária de teor imaginário. A relação crença–descrença, colocada pelo presente, adentra, portanto, na análise da documentação examinada. O lugar atual constitui tanto a técnica quanto o objeto, pois os textos expõem uma falta: “O historiador dos místicos, chamado como eles a dizer o outro, reproduz essa experiência ao estudá-los: um exercício da ausência define simultaneamente a operação com a qual o historiador produz seu texto e a que eles constituíram a deles (CERTEAU, 1993, p. 21).

Esse “exercício da ausência” é constituinte do próprio trabalho histórico. O passado jamais será “reconstruído”. Passou, está morto. A pesquisa histórica dá voz a esses mortos e fala desses corpos de outro tempo. A história seria, antes de tudo, uma heterologia, o que realiza “lutos” necessários ao presente (CERTEAU, 1982, p. 15).

## HETEROLOGIAS

Como dar voz ao outro? Pelo meio da utilização das virtudes da ficção. O reprimido da historiografia científica é o que lhe possibilita, na prática, a existência. Isso é válido para todo o processo: desde o encontro com o documento até a escritura final. Um princípio, um começo, um “outro” faz com que ele caminhe no presente, em busca de um *archè* só atingido ficticiamente (CERTEAU, 1982, p. 25). Se isso hoje nos parece claro, que há sempre uma origem da origem, falta-nos ainda encarar com seriedade as conseqüências dos recortes mais ou menos arbitrários criados no discurso histórico.

Arbitrário e fictício são termos que incomodam. Os profissionais da história costumam evitá-los. Na reflexão certeuniana, são categorias importantes. Primeiro, devido à noção de evento que, fazendo parte do real, torna-se impossível de ser apreendido. Ele é o que “resiste” aos modelos explicativos.

O conhecimento histórico parte, comumente, do preceito de que os eventos devem ter sido produzidos por “leis”, por regularidades inscritas no próprio acontecer. Ao serem retomadas pela narrativa historiográfica, tais “leis” aparecem realmente adscritas aos fatos, numa lógica circular de *petitio principis*. O investigador anula-se no processo narrativo, fingindo não ter elaborado raciocínios nem invocado regras gerais.

Essas regras são o que Michel de Certeau chamou de “ficções teóricas”. Pelo termo, compreende “ora uma produção (*ingere*, parecer, fabricar), ora um disfarce ou embuste” (CERTEAU, 1982, p. 301). O relato histórico através dessas operações cria simultaneamente um efeito de real (as citações) e o dissimula para torná-lo “explicável”.

Ele tinha escrito essas idéias refletindo sobre o tratamento que Freud dera à história. Retomando o tema quase uma década depois,<sup>8</sup> assim Certeau (1987b, p. 110) resumiu o trabalho de fabricação teórica:

De um lado, teses gerais sustentadas somente por experiências particulares. De outro, uma leitura particular destas teses gerais. Esta localização significa (a) historicidade. Antes de ser um objeto de discurso, a história engloba e situa a análise. Ela está estabelecida por um pressuposto insuperável: toda teoria da história é tomada em um labirinto de conjunturas e de relações que ela não domina.

O denso parágrafo expõe as “colagens” das práticas historiográficas. O jogo narrativo ocorre entre o particular e o geral, no intuito de tornar

pensáveis as pulsações sociais. Articula ainda a ficção reconstitutiva e os conceitos científicos. Eles são entidades estáveis que tentam dar conta do evanescente. Ao invés do acorde harmônico, o discurso histórico é dissonante, bailando num *pas-des-deux* cheio de vibração. Sem a tensão das diferenças, não surgiria a melodia.

#### NO PRINCÍPIO, UM LUGAR

Aquilo que era o sustentáculo do real tornou-se fábula. A historiografia, por sua vez, transformou-se no mito da sociedade que rejeitou os mitos (CERTEAU, 1987b, p. 83). O fim dos fundamentos metafísicos aproximou religião e história. O dogma, na visão de Michel de Certeau, seria estranho a ambos. Se eles existem, são uma excrescência da razão e/ou da fé. Tanto Deus quanto o real escapam aos humanos.<sup>9</sup>

Crer é pôr-se em movimento (CERTEAU, 1987a, p. 295), e não encontrar recantos confortáveis de contemplação. O convite feito é para uma peregrinação epistemológica, para uma inquietação incessante, para a exploração dos limites de cada lugar. Este é um dos conceitos mais ricos propostos por Certeau: cada lugar possibilita uma enunciação e impede uma problemática (CERTEAU, 1982, p. 77); autoriza, sustenta e interdita um discurso (CERTEAU, 1987a, p. 265); traz uma equivocidade aos saberes (CERTEAU, 1987b, p. 78). Impossível fugir desse princípio (*archè*): a voz que iguala (*logos*), ignorando seu lugar, proíbe a percepção incessante da beleza da alteridade.

#### IN THE BEGINNING, A PLACE: THE RELIGIOUS ARCHEOLOGY OF MICHEL DE CERTEAU

ABSTRACT: Although he hasn't systemized his theory concerning the religious experience, Michel de Certeau practiced it in several works. In this article, he researches in rebuilding his framework of analyses, proceeding from his general vision about Human Sciences, Sciences of Religion and History.

KEY WORDS: Religion, hermeneutic, history, theology.

#### NOTAS

1. É curioso como as noções românticas e irracionistas de Rudolf Otto fizeram escola nos estudos religiosos. Confortavelmente foi conferido um "objeto" a essa área do saber que não pode ser definido. Ainda hoje esse termo impreciso é colocado como tema básico de investigação no campo das ciências da religião.

Eduardo Gusmão de Quadros: O princípio, um lugar: a arqueologia religiosa...

2. Este autor tentou construir um modelo de análise – os quadrados semióticos –, no qual as leis da significação seriam objetivas e independentes do enunciador (GREIMAS, 1973).
3. Ele fez um gráfico sobre a interação dos regimes de conhecimento, em que coloca a física no centro, a biologia envolvendo-a, e a antropologia como o campo englobante (MORIN, 1995, p. 75).
4. Ressaltamos que Michel de Certeau nunca o elaborou dessa forma. Essa figuração didática que criamos visa compreender e expor melhor sua teoria epistemológica.
5. Para ele, a questão não era o desencantamento do mundo, mas “o desencantamento do saber religioso” (CERTEAU, 1991, p. 137).
6. O elogio está numa nota de rodapé: “A obra de Bultmann foi a única que agitou e renovou a epistemologia da exegese” (CERTEAU, 1991, p. 238).
7. Quando faleceu em 1986, Certeau estava redigindo o segundo tomo da obra. Ainda hoje esse material não foi editado, devido a questões judiciais com a herdeira testamentária, Luce Giard, e a família dele.
8. O texto “A ficção da história – a escrita de Moisés e o Monoteísmo” foi apresentado num congresso psicanalítico na França em 1969, e o segundo, “O romance psicanalítico: literatura e história” em um congresso de mesma natureza, em 1981. Ambos partem de uma reflexão sobre a referida obra de Freud.
9. Sobre Deus, uma narrativa importante para Certeau é a do pedido de Moisés para vê-Lo (Ex. 33, p. 18-23). O real, Lacan costumava defini-lo como “um furo”.

## REFERÊNCIAS

- AHEARNE, J. *Michel de Certeau: interpretation and this other*. Oxford: Polity Press, 1995.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. Porto Alegre: Editora Globo, 1966.
- BUCHANAN, Ian. *Michel de Certeau: cultural theorist*. London: Sage Publications, 2000.
- BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Ilson Kayser. São Paulo: Teológica, 2004.
- CERTEAU, Michel de. Qu'est-ce qu'un congrès de théologie? *Espirit*, p. 586-596, nov. 1970.
- \_\_\_\_\_. *A escrita da história*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- \_\_\_\_\_. Le croyable, ou l'institution du croire. *Semiótica*, v. 54, n. 1/2, p. 251-266, 1985.

- \_\_\_\_\_. *La faiblesse de croire*. 2. ed. Paris: Éditions du Seuil, 1987a.
- \_\_\_\_\_. *Histoire et psychanalyse: entre science et fiction*. Paris: Gallimard, 1987b.
- \_\_\_\_\_. *La possession de Loudun*. 2. ed. Paris: Gallimard, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Le étranger ou l'union dans difference*. 2. ed. Paris: Desclee du Brouver, 1991.
- \_\_\_\_\_. *La fabula mistica: siglos XVI-XVII*. Tradução de Jorge L. Moctezuma. México: Editora Universidad Iberoamericana, 1993.
- \_\_\_\_\_. *A invenção do cotidiano*. Tradução de Ephraim F. Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.
- \_\_\_\_\_. *A cultura no plural*. Tradução de Enid A. Dobranszky. São Paulo: Papirus, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Heterologies: discourses on the other*. Tradução de Brian Massumi. Minneapolis: University of Minesota Press, 1997.
- CERTEAU, Michel de; DOMENACH, Jean-Marie. *Le christianisme éclaté*. Paris: Éditions du Seuil, 1974.
- DELACROIX, Christian et al. *Michel de Certeau: les chemins d'histoire*. Paris: Éditions Complexe, 2002.
- DILTHEY, William. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Tradução de Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económico, 1978.
- DOSSE, François. *História do estruturalismo*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio, 1993. 2 v.
- \_\_\_\_\_. *Michel de Certeau: le marcheur blessé*. Paris: La Découverte, 2002.
- \_\_\_\_\_. *O império do sentido: a rehumanização das Ciências Humanas*. São Paulo: Edusc, 2004.
- FILORAMO, G.; PRANDI, C. *As ciências da religião*. São Paulo: Paulus, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GEFFRÉ, Claude (Ed.). *Michel de Certeau ou la difference chrétienne*. Paris: Lês Éditions du Cref, 1991.
- GIARD, Luce (Ed.). Michel de Certeau: le voyageur mystique. *Recherches de Science Religieuse*, Paris, v. 76, n. 2/3, 1988.
- GREIMAS, Algirdas. *Semântica estrutural*. Tradução de Harika Osakape. São Paulo: Cultrix, 1973.
- HABERMAS, Jurgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1996.
- HIGHMORE, Ben. *Michel de Certeau: analyzing culture*. New York: Continuum, 2006.
- MORIN, Edgard. *Introdução ao pensamento complexo*. Tradução de Dulce Matos. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

NENCIENE, G. Literatura. *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Casa da Moeda, 1990.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Tradução de Prócoro Velazques Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

QUADROS, Eduardo Gusmão de. A vivência religiosa como objeto da história das religiões. *Impulso*, Piracicaba, v. 15, n. 37, p. 101-112, maio/ago. 2004.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Tradução de Celso R. Braidão. Petrópolis: Vozes, 1999.

TILICH, Paul. *História do pensamento cristão*. São Paulo: Aste, 1986.

WEBER, Max. *Sociología de la religión*. Madrid: Ediciones Istmo, 1997.