

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

LARISSA DE ASSIS PIMENTA RODRIGUES

A POSSESSÃO EM ESCRITOS DE MICHEL DE CERTEAU:
Trânsitos interdisciplinares através da mística, da psicanálise e do saber histórico

MARIANA

2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
LINHA: PODER, LINGUAGENS E INSTITUIÇÕES

LARISSA DE ASSIS PIMENTA RODRIGUES

A POSSESSÃO EM ESCRITOS DE MICHEL DE CERTEAU:
Trânsitos interdisciplinares através da mística, da psicanálise e do saber histórico

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Profa. Dr.^a Virgínia Albuquerque de Castro Buarque

Mariana 2018

R696p

Rodrigues, Larissa de Assis Pimenta.

A possessão em escritos de Michel de Certeau [manuscrito]: trânsitos interdisciplinares através da mística, da psicanálise e do saber histórico / Larissa de Assis Pimenta Rodrigues. - 2018.

90f.: il.: color.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Virgínia Albuquerque de Castro Buarque.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de História. Programa de Pós-Graduação em História.

Área de Concentração: História.

1. Certeau, Michel de, 1925-1986. 2. Possessão espiritual. 3. Abordagem interdisciplinar do conhecimento. 4. Psicanálise. 5. Mística. I. Buarque, Virgínia Albuquerque de Castro. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

CDU: 94:159.9(043.3)

Catálogo: www.sisbin.ufop.br



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
REITORIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

Larissa de Assis Pimenta Rodrigues

**A possessão em escritos de Michel de Certeau:
trânsitos interdisciplinares através da mística, da psicanálise e do saber histórico**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História

Aprovada em 19 de dezembro de 2018

Membros da banca

Profa. Dra. Virgínia Albuquerque de Castro Buarque (Orientadora) - Universidade Federal de Ouro Preto
Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel - Universidade Federal de Ouro Preto
Profa. Dra. Cyntia Simioni França - Universidade do Norte do Paraná

Profa. Dra. Virgínia Albuquerque de Castro Buarque, orientadora do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito no Repositório Institucional da UFOP em 11/04/2022



Documento assinado eletronicamente por **Virgínia Albuquerque de Castro Buarque, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 11/04/2022, às 09:54, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0308712** e o código CRC **19FF0A5C**.

Às mulheres que conheço, às que aparecem na minha pesquisa, e a todas àquelas que, de alguma forma, foram menosprezadas e serviram como representação de inferioridade e de *Luder*.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Virgínia, minha orientadora e minha inspiração. Ela tem me acompanhado desde a monografia até agora, na defesa do mestrado. Sua generosidade, paciência, dedicação sem fim e confiança para comigo JAMAIS serão esquecidos.

Agradeço a minha mãe, e a sua força sobrenatural, que é exemplo pra mim. Dela eu herdei a coragem e a vontade de me superar. Seu amor enorme me permitiu ser quem sou, uma pessoa que acredita no bem, e que luta pela igualdade e justiça.

O “obrigada” ao meu pai não poderia faltar, já que ele também me deu apoio sem igual, e já que eu consto como primeiro agradecimento na dissertação dele, em 1993, quando eu era bebê e sua única filha até então. Agradeço aos meus irmãos Leonardo e Luis Gustavo, que me ensinam tanto a cada dia, e me fazem querer ser uma irmã melhor.

Valmir é o meu melhor amigo, e não poderia faltar nesta lembrança de gratidão. Agradeço-lhe pela amizade que tem comigo, pelas ajudas em tantas coisas, acadêmicas, materiais, emocionais, psicológicas... Você sabe o amor que te guardo e quero estar sempre contigo para te ajudar no que precisar.

Preciso agradecer também ao Paulo, e pelo que tem feito por mim nesses momentos tão angustiantes de entrega de dissertação. Paulo tem sido meu namorado, amigo, pai, mãe, psicólogo, enfermeiro... Curiosamente, escrevo isso no dia do nosso primeiro ano de namoro! Espero te retribuir e continuar ao seu lado por muito tempo!

Agradeço à minha banca de qualificação, ao Professor Douglas Attila Marcelino, pela generosidade em conhecer e avaliar minha pesquisa, fazendo-me recomendações que muito me ajudaram a confiar no meu trajeto, e a continuar a elaboração desta dissertação.

Agradeço também ao Professor Francisco de Assis Moura, que da mesma forma, demonstrou grande cuidado com a avaliação da minha pesquisa. Francisco foi meu professor na graduação e meu orientador de Iniciação Científica, portanto minhas pesquisas começaram com ele e agradeço pelo tanto que aprendi.

Por fim, agradeço à cidade de Mariana, especialmente à vida universitária no ICHS-UFOP. Moro aqui há sete anos, e cheguei nesta cidade com um humilde sonho de buscar meu crescimento pessoal. E depois de desafios e dificuldades que jamais imaginei, eu cresci. Criei sonhos muito mais ambiciosos do que antes, me transformei profundamente e descobri quais eram minhas causas, e as batalhas que queria lutar. Conheci melhor minhas potências e meus limites e por tudo isso, deixo minha sincera gratidão.

*Ces deux mondes qui nous séparent
Un jour seront-ils réunis
Oh! je voudrais tellement y croire
Même s'il me faut donner ma vie
Donner ma vie
Pour changer l'histoire,*

Musical « Notre Dame de Paris » (1998)

RESUMO

Esta dissertação propõe-se a aprofundar o conceito de “Possessão” de Michel de Certeau, compreendendo a escrita histórica como possibilidade de estudo interdisciplinar, especialmente no entrecruzamento com a Psicanálise e a Mística. Para isso, foram interpretados três casos de possessão estudados por Certeau, que exploram em suas particularidades esse diálogo interdisciplinar. O primeiro caso é o das freiras da cidade de Loudun, na França do século XVII. A Madre Superiora teria sido alvo de possessão e em seguida o restante das freiras também manifestou tais sintomas. Analisou-se aqui o diálogo possível entre a mística e a ficção teórica, esta que compreende os eventos históricos da época e também acolhe a possessão como fenômeno a se estudar. Em seguida, foi abordado o caso de Daniel Paul Schreber, um jurista do fim do século XIX acometido por uma grave doença psicótica. Com suas reelaborações de seus delírios, além de ter escrito sobre seu estado psicótico, ele pôde ter alta e deixar ao mundo um estudo brilhante para a Psicanálise e para a História, no que toca os simbolismos culturais expressos por ele. Por fim, discutiu-se o contexto dos torturados na ditadura militar brasileira. Este caso, assim como os outros, compreende uma ruptura de identidade, ao ter sua dignidade roubada no ato da tortura. Além disso, nesse capítulo se faz possível um diálogo com a memória política, que revela um grande recalque da época sobre as crises vividas, e que na tortura esse “mal” se revelava em sua pior expressão.

Palavras-chave: Possessão, Mística, Psicanálise, Memória política, Ficção teórica.

ABSTRACT

This dissertation proposes to deepen the concept of "Possession" of Michel de Certeau, including historical writing as a possibility of interdisciplinary study, especially in the intersection with Psychoanalysis and the Christian imaginary. For this, we analyze three cases of possession studied by Certeau, who exploit in their particularities this interdisciplinary dialogue. The first case is that of the nuns of the village of Loudun, in seventeenth-century France. The Mother Superior would have been the object of possession and then the rest of the nuns also manifested such symptoms. Here we analyze the possible dialogue between mysticism and theoretical fiction, which comprises the historical events of the time and also welcomes the possession as a phenomenon to be studied. Then we analyze the case of Daniel Paul Schreber, a late nineteenth-century jurist afflicted with a serious psychotic illness. With his re-elaborations of his delusions, in addition to having written about his psychotic state, he could be discharged and leave to the world a brilliant study for Psychoanalysis and History, as far as the cultural symbolism expressed by him is concerned. Finally, the case of the tortured in the Brazilian military dictatorship is discussed. This case, like the others, comprises a rupture of identity, having its dignity stolen in the act of torture. Moreover, this chapter makes possible a dialogue with the political memory, which reveals a great repression of the time about the crises experienced, and that in the torture this "evil" was revealed in its worst expression

Key words: Possession, Mysticism, Psychoanalysis, Political memory, Theoretical fiction.

SUMÁRIO

Introdução.....	12
1. O desafio de uma abordagem interdisciplinar.....	12
2. A possessão como problemática da alteridade.....	14
3. Tripla hipótese: ausência, atributo negativo e mediação linguística.....	18
Capítulo 1 – Michel de Certeau e as possessões.....	20
1. Um percurso biográfico entre a história, a psicanálise e a mística.....	20
2. Sintoma e performance de uma crise.....	24
Capítulo 2 – Os demônios em Loudun.....	30
1. As mentalidades francesas.....	30
2. Jeanne des Anges.....	32
3. Uma cidade atingida pelo Mal.....	40
4. A cura pelo diálogo espiritual.....	43
Capítulo 3 – O Arimã de Schreber.....	45
1. Enlaces <i>psi</i>	45
2. Daniel Paul Schreber.....	49
3. Alemanha <i>fin-de-siècle</i> : misoginia e homofobia.....	53
4. Arimã: deus, demônio, fantasma?.....	56
5. A escuta psicanalítica.....	60
Capítulo 4 – A tortura no Brasil contemporâneo.....	64
1. História, política, testemunho.....	64
2. Ideais culpabilizados.....	66
3. Não-ditos que perduram.....	68
4. Resistências.....	73
5. Os torturados e a possessão.....	77
Conclusão.....	81
1. A interdisciplinaridade pelo viés da ficção teórica.....	81

2. A falta interdisciplinar: a morte	83
3. A negatividade interdisciplinar: a alteridade.....	85
4. A interdisciplinaridade escriturística.....	86
Referências Bibliográficas	89

LISTA DE FIGURAS

Fig. 1 - Michel de Certeau com seu pai e sua mãe, 1950.....	20
Fig. 2 - Michel de Certeau, seus últimos tempos de atividade intelectual	23
Fig. 3 - Cena do filme Madre Joana dos Anjos.....	26
Fig. 4 - A cidade de Loudun, por ocasião dos fenômenos de possessão.....	33
Fig. 5 - Gravuras do padre Urbain Grandier e de sua execução.....	34
Fig. 6 - Exorcismo do quarto de Jeanne des Anges.....	36
Fig. 7 - Madre Jeanne des Anges, falecida em 29 de janeiro de 1665	37
Fig. 8 - Daniel Paul Schreber	50
Fig. 9 - Aparelho construído para manter a postura perfeita da criança durante o sono.....	52
Fig. 10 - Representação de Schreber escrevendo	58
Fig. 11 - Enterro do sacerdote João Burnier, assassinado por um policial.....	69
Fig. 12 – D. Hélder Câmara discursa em Paris, denunciando a tortura no Brasil	75
Fig. 13 - Retrato de Michel de Certeau	88

INTRODUÇÃO

1. O desafio de uma abordagem interdisciplinar

A escrita historiográfica comporta uma desafiadora possibilidade de diálogo interdisciplinar. Esta dissertação, particularmente, debruçou-se sobre alguns pontos de convergência e de tensão entre os saberes místico, psicanalítico e o historiográfico.

Quanto à Psicanálise, considera-se que tal conhecimento apresente interfaces importantes com a História no que tange, em primeiro lugar, à relação estabelecida entre o passado e presente. Segundo o historiador e teólogo jesuíta Michel de Certeau,¹ se a história e a psicanálise defrontam-se com a memória (seus retornos, suas fronteiras) e sua incidência no hoje, tais saberes operam, à primeira vista, de maneiras distintas: enquanto a psicanálise trabalha os traços das lembranças contidos *no* presente, a história postula um corte, uma descontinuidade entre a dimensão memorial e o momento de sua atualização.

A psicanálise trata essa relação segundo o modelo da imbricação (um no lugar do outro), da repetição (um reproduz o outro sob uma forma diferente), do equívoco e do quiproquó (o que está “no lugar” de quê? Há, por toda parte, jogos de máscaras, de reviravolta e de ambiguidade). Por sua vez, a historiografia considera essa relação segundo o modelo da sucessividade (um depois do outro), da correlação (maior ou menor grau de proximidade), do efeito (um segue o outro) e da disjunção (um ou o outro, mas não os dois ao mesmo tempo). (CERTEAU, 2012, p. 73)

Mas ao analisar a escrita histórica de Freud,² Certeau considera que aquele

¹ Cf. DE MORI; BUARQUE, 2016, p. 1539: “De Certeau publicou relevantes trabalhos de historiografia religiosa, entre livros e artigos. Na década de 1960, ele dedicou-se à espiritualidade inaciana: sua tese de doutorado em Ciências da Religião na Universidade de Paris V resultou numa densa introdução ao *Le Mémorial* de Pierre Favre, companheiro de Inácio de Loyola; em 1966, lançou o *Guide Spirituel de Jean-Joseph Surin*, bem como importante capítulo introdutório de *Correspondance*; em 1970, *La Possession de Loudun*. A partir, porém, de 1968 (expressivo marco cronológico da cultura contemporânea), ele lançou alguns livros considerados polêmicos, inclusive por muitos jesuítas: *La Prise de Parole et Autres Écrits Politiques*; *L'Étranger ou l'Union dans la Différence*, em 1969; *L'Absent de l'Histoire*, de 1973; *Le Christianisme Éclaté*, escrito em colaboração com Jean-Marie Domenach, em 1974; *Politica e Mística. Questioni di Storia Religiosa*, em 1975. Após um período em Genebra e na Califórnia, De Certeau editou em 1982, no campo da historiografia religiosa, seu derradeiro livro, *La Fable Mystique*. Outros textos do autor, também portando sobre mística, foram reunidos por Luce Giard, como *La Faiblesse de Croire*, em 1987; *La Fable Mystique*, v. 2, em 2013”.

² Conforme indicado pelo historiador Maicon Camargo (2013), “Encontramos nos seus textos [de Michel de Certeau] estudos das obras de Freud como *A ciência dos sonhos* (1900), *Totem e Tabu* (1912-1913), *Mal-Estar na Civilização* (1930) e *Moisés e o Monoteísmo* (1939), bem como os diversos textos publicados por Jacques Lacan”.

psicanalista propõe uma peculiar leitura do documento histórico, não restrita a uma relação cindida entre relato (presente) e acontecimento (passado). Na ótica freudiana, a narrativa sobre o passado fundador é muitas vezes obliterado, apagado pelo presente; todavia, de forma simultânea, ele opera como organizador desse presente. Freud qualifica essa interpenetração entre passado e presente como provocadora de uma inquietante estranheza.³ Por isso, se a tarefa da Psicanálise era a de indicar as raízes recalçadas do padecimento do sujeito, o papel do saber histórico também voltar-se-ia à elucidação de inter-ditos e não-ditos temporais, trazidos aos discursos pelos sujeitos, em suas relações tensionais com poderes e saberes.

No modo dessas conjugações com o ausente [no tempo], a História se torna o mito da linguagem. Ela torna manifesta a condição do discurso: uma morte [...]. Mas falar de mortos é também negar a morte e, quase, desafiá-la. Igualmente diz-se que a História os “ressuscita”. Essa palavra é um engodo: ela não ressuscita nada. Mas evoca a função outorgada a uma disciplina que trata a morte como um objeto do saber e, fazendo isso, dá lugar à produção de uma troca entre vivos. (CERTEAU, 1982, p. 56-17).

E nessa complexa imbricação temporal de sentidos e práticas do vivido, o historiador e o psicanalista defrontam-se, por sua vez, com a tensão entre a discursividade e o estar/implicar-se no mundo. Afinal, o historiador não pode se ater às representações, ao mero campo linguístico. Ele deve levar em conta a materialidade dos acontecimentos, do seu registro e, ainda que pela mediação de seu saber e de seu pertencimento institucional, os dilemas sociais em cujo âmago ele próprio encontra-se inserido. Da mesma maneira, o psicanalista também deve atentar ao cotidiano vivenciado e narrado pelo paciente, percebendo os sinais de realidade nos fantasmas e vice-versa: “Isto não significa, de forma alguma, que a história renuncia à realidade e se volta para si mesma, contentando-se em observar os seus passos. Quer dizer antes, nós o veremos, que a relação com o real mudou” (CERTEAU, 1982, p. 41).

Por fim, outra questão crucial no tocante à interdisciplinaridade entre Psicanálise e História, é a do risco de uma direta transposição conceitual e metodológica entre as

³ Originalmente, em alemão, *Das Unheimliche*. Segundo o verbete do *E-Dicionário de Termos Literários* (CEIA, 2010), o termo refere-se a algo que não é propriamente misterioso mas estranhamente familiar, suscitando uma sensação de angústia, confusão ou mesmo terror - que remonta àquilo que é desde há muito conhecido.

disciplinas, que poderia provocar reificações ou instrumentalizações: “Os conceitos de uma teoria são relativos às operações que ela induz. Não poderiam converter-se em objetos de outra disciplina, por exemplo, à História que tem suas regras e seu aparato próprio” (DOSSE, 2003, p. 100).

Em paralelo a este traçar de afinidades com a Psicanálise, Michel de Certeau também realçou as aproximações do discurso historiográfico com os enunciados místicos, para o espanto de muitos de seus colegas das Ciências Humanas.

A difícil recepção de Certeau por certos historiadores não ocorre, sem dúvida, sem relação com esta homologia. A Epistemologia da História encontra-se transformada. Os historiadores escutam a partir daí uma palavra diferente, vinda de uma zona marginal: a história religiosa. Por uma “escandalosa” inversão das posições estabelecidas, um setor facilmente tachado de arcaísmo colocava-se em primeiro plano, na conjunção de uma prática erudita e de uma reflexão epistemológica (ROYANNAIS, 2003, p. 503).

Assim, segundo o pesquisador Robson Miranda Júnior, podem ser identificadas, na obra de Michel de Certeau, quatro convergências possíveis na produção de sentido entre o saber histórico e o discurso místico cristão:

Em primeiro lugar, o fato de se aterem radicalmente nos princípios fundadores do sistema histórico no interior do qual elas são praticadas. [...] Em segundo lugar, esses dois campos autorizam uma análise crítica por um espaço (“místico” ou “inconsciente”) colocado como diferente, mas não distante da configuração organizada por esses elementos. Terceiro, ambos especificam a teoria e a prática por uma problemática da enunciação (a “oração” ou a transferência”) que foge à lógica dos enunciados e deve permitir a transformação dos “contratos” sociais, partindo de relações que estruturam sujeitos. Por fim, os dois supõem “que o corpo, muito longe de ter que obedecer ao discurso, é ele próprio uma linguagem simbólica e que é ele que responde com uma verdade (desconhecida)” e porque procuram nas “representações os vestígios dos afetos (‘intenções’ e ‘desejos’ ou motivos e pulsões) que os produzem, em porque identificam as astúcias (os ‘rodeios’ de uma retórica) que constroem os quiproquós de um oculto e um ocupado” (MIRANDA JÚNIOR, 2017, p. 66-67)

Daí a opção desta dissertação por embasar a reflexão de cunho interdisciplinar sobre o saber Histórico, em seus diálogos com a Psicanálise e a Mística, através da escrita de Michel de Certeau.

2. A possessão como problemática da alteridade

Em desdobramento, a possessão é acionada, nesta pesquisa, como expressão da incidência de uma alteridade em uma subjetividade, uma cultura, um saber. Assim,

[...] estar em possessão é estar sob domínio. Aparentemente, de um “outro” que não constitui o “eu” em questão. Contudo, pode-se dizer que este domínio subsiste dividido entre dois campos integrantes do real. No campo fenomenológico, se refere a um outro, – no êxtase místico ele pode ser o espírito de Deus ou o bom espírito, tanto quanto na possessão demoníaca o inimigo, o demônio – no campo político diz respeito a ação da linguagem sobre o outro [...]. (VAZ, 2015, p. 1).

De onde a problemática enunciada pelo historiador e teólogo jesuíta Michel de Certeau: “Eu gostaria [...] de tentar analisar uma questão [...] que colocaria inicialmente sob o signo de uma transgressão da própria possuída: Existe um “discurso do outro” na possessão?” (CERTEAU, 1982, p. 245).

No cotejamento interdisciplinar entre os saberes histórico, psicanalítico e místico, a questão da alteridade porta um papel relevante: ela suscita o estranhamento de sentido, respondido com uma recomposição do discurso perante tal diferença. O psicanalítico e o místico são ou “outro” do saber histórico, e vice-versa: pensar sobre a relação dos saberes com esse “outro” que adentra, que se apropria de um campo que lhe era alheio é, debruçar-se sobre desafios epistemológicos da teoria da História. A possessão apresenta-se, aqui, como um recurso metafórico para se pensar a relação de tais saberes com significados que lhe são controversos, enigmáticos, ameaçadores – inclusive no âmbito da circulação dos conhecimentos e discursos.

Para assim proceder, adotou-se neste estudo um tríplice recorte temporal, geopolítico e sociocultural acerca da possessão, também extraído dos escritos de Certeau. Ao longo de sua obra, este autor tanto se deteve no episódio ocorrido no Convento das Religiosas Ursulinas francesas no século XVII, como na trajetória de Schreber, provindo de uma família germânica protestante no início do século XX; em paralelo, ele defrontou-se com o dilema dos torturados pelo regime militar no Brasil, no final da década de 1960 e início dos anos 70. Partindo-se dessa tríade, foi que os capítulos desta dissertação foram elaborados. Assim, eles se dedicam, sequencialmente, a sintetizar o percurso biográfico de

Michel de Certeau e seu entendimento da experiência da possessão; a abordar o fenômeno descrito pelas religiosas ursulinas; a interpretar as ponderações certeunianas sobre a leitura freudiana do caso Schreber; a ponderar a análise de Certeau acerca dos torturados no Brasil.

Certeau, debruçando-se sobre os relatos da possessão vivenciada em Loudun, no século XVII, postulou que a interpretação de tal experiência pela historiografia implicava também, de certa forma, em uma inquirição do presente pela alteridade do passado, voz temporal que penetra pelas fissuras do “agora” e desequilibra a pretensão de “verdade absoluta” de um conhecimento tecido no hoje. É um passado que reelabora, que desestabiliza, que põe em perspectiva, que relativiza, sobretudo por pautar-se epistemológica e cosmologicamente em um imaginário religioso. É um exercício de estranhamento perante enunciados que dizem algo diferente do que estamos acostumados a ouvir com nossas chaves de leitura (WIRTH, 2016, p. 282).

No Ocidente, este movimento do *Estranho* tende a ter como entidade protagonista justamente uma figura diabólica. A bruxaria e as possessões demoníacas dão luz a um desregramento do sistema, a uma instabilidade inusitada, que parece agravar-se de repente, sob uma forma “selvagem e espetacular” (CERTEAU, 1970, p. 8). Paradoxalmente, porém, elas costumeiramente adquirem formas tomadas de alhures, repetindo padrões antigos, considerados já superados. Assim, os grandes levantes de bruxaria e de possessões, tais como os do fim do século XVI e início do XVII, designaram uma grande ruptura, dentro de uma civilização religiosa.

Na dinâmica histórica dos confrontos e dos hibridismos culturais do Ocidente, a partir dos processos de subordinação colonial das Américas, África e Ásia, essa demonologização tendeu a reforçar a subjugação e/ou o extermínio sociocultural de alteridades ameríndias, africanas ou ainda de outros grupos étnico-culturais, tidos como ameaçadores:

O contato com o Outro [...] objetiva tornar a mensagem cristã universalizável e, portanto, obrigatoriamente missionária. [...] Essa condição, segundo Certeau, produz os seguintes efeitos, mediante a suposta universalidade cristã: os ocidentais deteriam, em tese, por designação divina, superioridade em relação aos povos que habitavam o Novo Mundo. [...] A poligamia, o gosto pela guerra e pelo consumo de carne humana, a produção e consumo de cauim, entre outras ações ligadas a forma de ser deste grupo étnico são categorizadas pelos missionários como formas maléficas, arquetizadas pelo Demônio. A

ortopraxia jesuítica conduz a ação de tentar modificar o Seu Outro. [...] Se, na concepção cristã, o missionário, a partir de sua postura universalizante, porta a verdade, seu oposto, fundamentado na brutalidade de um povo sem organização vocabular, se apresentará como mentiroso. Essa representação, conforme indica Certeau, caracterizará os Tupinambá a partir da seguinte premissa: o indígena é fixado como fábula (*Fari* = Falar), opondo-se à palavra cristã (CRESSONI, 2015, p. 1155).

Igualmente, afirma Certeau, os casos de possessão estudados por Freud (emblematicamente o de Schreber), assim como as práticas de tortura (a exemplo das praticadas durante o regime militar no Brasil), podem ser tidas como manifestações de uma alteridade a ser refutada (seja por referir-se a um psiquismo visto como doentio, seja por estar remetida a posturas ideológicas “inimigas”). Tal diferença deveria então ser eliminada, ou ao menos desqualificada e cerceada – um “outro” que se imiscui indevidamente, uma “possessão”:

De Certeau aproxima as alucinações visuais e auditivas da paranoia à experiência dos místicos cristãos. Em seus delírios paranoicos, Schreber recebeu a nomeação de *Luder* (pobre, lixo), fato que provocou uma série de episódios de degradação de seu corpo. Partindo desse fato, De Certeau examina a degradação do corpo nas experiências místicas, semelhantes às torturas institucionais. As instituições políticas são comumente alvos de reformas que pretendem livrar a corrupção, a podridão em nome do ideal de pureza (COSTA, 2012, p. 298).

Ao interpretar a possessão sob o cotejamento do estranhamento da alteridade/reestabelecimento da autoridade, Certeau viabiliza um diálogo com a produção historiográfica contemporânea. É justamente pelo viés da alteridade cultural que grande parte dos estudos historiográficos procederá à leitura de Michel de Certeau: “A Alteridade, o Outro, se manifesta independentemente da vontade de grupos sociais ou indivíduos. Assim sendo, para Certeau, cada elemento particular passa a ser indispensável para a “experiência coletiva do infinito” e é preciso “tomar em conta a experiência do outro.” (JOSGRILBERG, 2002, p. 113).

Ainda mais importante, para Certeau, é que se o *Estranho* circula cotidianamente entre nós e se é através de uma crise que essa alteridade tem maior ocasião para manifestar-se, para sair do “sub-solo” cultural, é em tal conjuntura desestabilizadora que

ele instaura novas modalidades de relações sociais, ainda que concorrenciais e não hegemônicas perante as anteriores. Logo, essa revelação do novo quebra as cercas, abre brechas para uma ordem diferencial:

É preciso, aqui, estar atento. Esta autoridade divina não pode de maneira alguma ser entendida, na reflexão de Michel de Certeau, como um para além de tudo. O Outro não está alhures; é Ele quem possibilita ao movimento jamais encerrar-se. Por quê? Como? Pelo outro, penosamente reavivado em todos os outros, eles mesmos afetados em cada um de seus aspectos (BERTRAND *apud* BUARQUE, 2017, p. 867).

Em outras palavras, Certeau lança à historiografia o seguinte desafio: é possível ao saber histórico desvelar “alteridades aniquiladoras” ou “demoníacas”, que se expressariam no “teatro” ou metáfora de uma experiência de possessão, em distintas conjunturas histórico-culturais? Em que consistiria, em cada contexto histórico, este mal/alteridade enunciado pelos sujeitos padecentes através de suas distintas possessões? E como as autoridades constituídas nos diferentes campos de saber procederiam diante desse mal/alteridade expresso pelas possessões?

3. Tripla hipótese: ausência, atributo negativo e mediação linguística

Traçado o percurso analítico, foi possível formular uma hipótese geral à dissertação: a dinâmica da possessão como ressignificação do vivido diante de um forte estranhamento e injunção do novo, promovida quer sob o viés religioso, psicanalítico ou historiográfico, compartilha surpreendentes pontos de afinidade (que obviamente não excluem as suas inquestionáveis especificidades).

Assim, em primeiro lugar, esses três discursos são permeados pela remissão a uma ausência: a mística e a psicanálise defrontam-se com lacunas na existência (a Alteridade divina, jamais capitalizável; os desejos, jamais saciados); já a historiografia vincula-se a um vivido no tempo, que se esvai. Um aspecto importante desta primeira hipótese é que tal experiência de perda ou ausência é geralmente significada pejorativamente pelos sujeitos que a vivenciam, como uma autoculpabilização ou uma desqualificação de si.

Em segundo lugar, também nesses três saberes, o confronto com o padecimento (ou a perda) intersubjetivo comumente é mediado por uma representação do “maligno” – inimigo potencial, que ameaça as referências de sentido e incide sobre as garantias e

seguranças culturais constituídas. Na historiografia, tal malefício era atribuído à ignorância ou à acriticidade do próprio discurso; na Psicanálise, à alienação psíquica, inclusive com a constituição de representações do Mal; na mística, à possessão demoníaca.

Em terceira perspectiva, tanto a historiografia, como a psicanálise e a mística são vistas como portando uma aspiração pelo diálogo e pelo encontro com esse outro que lhe falta. Para tanto, o defrontar-se com o ausente implica na mediação de um interlocutor (historiador, psicanalista, religioso) e de uma escrita (narrativa histórica, caso clínico, escrita mística). Em função desse redigir, tais interlocutores não se fundem ou se diluem nesse outro a que se remetem. Permitamo-nos, então, interrogar as balizas do saber histórico a partir de três distintas configurações de “possessão”, esta experiência que, nos estudos de Certeau,

[...] ao mesmo tempo em que revela algo que já existia, faz emergir algo diferente e novo. O discurso da possessão engloba uma diversidade de elementos vindos do passado; mas há também uma singularidade que orienta esses elementos, os condiciona ao feitiço inicial, e se torna a linguagem do indizível. Metáfora da confusão, o fenômeno da possessão em Loudun pode ser considerado como um “precipitador” no sentido químico da palavra (algo que possibilita uma reconfiguração dos elementos), deslocando os conflitos de seus verdadeiros focos (a luta entre o poder religioso e o poder leigo, entre as formas míticas de conhecimento e a racionalidade nascente), e paradoxalmente, com isso facilitando tomadas de posição no sentido de uma futura saída (BITTENCOURT, s. d.).

Capítulo 1

MICHEL DE CERTEAU E AS POSSESSÕES

1. Um percurso biográfico entre a História, a Psicanálise e a Mística

Michel de Certeau teve uma larga trajetória como padre jesuíta e historiador do religioso, apresentando especial interesse sobre a experiência e a escrita dos místicos católicos. Certeau nasceu em Chambéry, em 17 de maio de 1925, sendo o mais velho de quatro filhos de um casal proveniente da pequena nobreza francesa.⁴

Quando adolescente, três percursos bastante distintos o haviam atraído: a espiritualidade (sob o viés do radicalismo contemplativo da Cartuxa),⁵ o embate político (interesse posteriormente retomado através dos cursos de Roland Mousnier) e os estudos da ciência física. Tendo optado pela carreira eclesiástica, ingressou no seminário de Issy-les-Moulineaux, em 1944, mas, atraído pela “nova teologia” do pós-guerra (a qual embasaria as mudanças suscitadas pelo Concílio Vaticano II, quase duas décadas depois), Certeau pediu transferência para o seminário de Lyon, onde conheceu o jesuíta Henri de Lubac. Este encontro suscitou uma alteração decisiva em sua trajetória biográfica, que, em 1950, ingressou na Companhia de Jesus, passando, em paralelo, a expressar o desejo de ser missionário na China (BUARQUE, 2007, p. 233).



Fig. 1 – Michel de Certeau com seu pai e sua mãe, 1950.
(GIARD (org.), 1988).

⁴ Segundo o historiador François Dosse (2002, p. 29), Michel de Certeau nasceu em uma família de fidalgos provinciais enobrecida depois de 1784 por Luis XVI. Seu pai, nascido em Saint-Jean-de-la-Porte em 1900, desposou em 1924 Marie-Antoinette de Tardy de Montravel. Esta família era contada entre os notáveis de Chambéry, onde o pai exercia a profissão de corretor de seguros. Tradicionalistas e católicos fervorosos, seu primogênito foi Michel, seguido por Jean, Maria Amélia e Hubert.

⁵ A Cartuxa é uma ordem monástica católica fundada por são Bruno em 1084, sendo caracterizada pela radicalidade de seu carisma contemplativo: solidão e silêncio extremados, ausência de aparelhos eletrônicos bem como de visitas externas etc. <<http://www.chartreux.org/>>. (BUARQUE, 2007).

Certeau foi ordenado padre em 1956, mesmo ano em que deu início a seu doutorado em Ciências da Religião na École Pratique des Hautes Études (Sorbonne, Paris), para estudar um dos primeiros místicos jesuítas, Pierre Favre. Isso implicou, inclusive, num redirecionamento de seus interesses de estudo, até então voltados para o helenismo e a patrística, bem como para a filosofia hegeliana (BUARQUE, 2013, p. 164). Neste estudo, é possível verificar-se

[...] um importante indicativo do trabalho de Certeau, que, assim, distancia-se de uma tradicional história das idéias, promovida nos moldes de Brémond e Cognet: ele considerava que a história religiosa consistia, antes de tudo, em uma história de textos, não apenas porque o texto fornece uma base documental sólida, mas sobretudo porque é o único traço que resta da experiência espiritual. Dessa maneira, em 1960, Certeau publicou *Mémorial de Pierre Favre*, sua tese [...] Certeau procede à reconstituição do texto a partir da pluralidade das versões manuscritas disponíveis, com todo aporte da erudição e da crítica histórica.

Em 1963, Certeau lançou a edição crítica da obra *Guide Spirituel*, de Surin, também na coleção *Christus*. [...] Mais uma vez, Certeau confere protagonismo ao texto, que, ao cabo de fatigante “escavação”, deve possibilitar o vislumbre de suas tensões e paradoxos. [...]

Um outro trabalho ainda mais amplo e austero foi desenvolvido por Certeau para a publicação da *Correspondance de Surin*, em 1966, editado pela *Bibliothèque Européenne*, coleção da Companhia de Jesus voltada a um vasto público. (*Ibidem*, p. 165-166)

O contato com os escritos de Surin impulsionou Certeau a redigir uma de suas obras mais polêmicas, *La Possession de Loudun*, em 1970, livro que será a fonte primordial do segundo capítulo desta dissertação. Todavia,

[...] antes mesmo da edição de *La Possession de Loudun*, Certeau promovera uma guinada na temática de suas reflexões, em decorrência dos movimentos que eclodiram em Paris em maio de 1968. Face às inquietudes do tempo presente, as quais permitiam vislumbrar o potencial irruptivo do acontecimento, deslançador de transformações sociais (ótica contraposta ao formalismo estruturalista), Certeau escreveu alguns artigos publicados na revista *Études*, editados no livro *La Prise de Parole* ainda em 1968. Para Certeau, o evento emergia como uma “ruptura instauradora”, que autorizava o novo. (BUARQUE, 2007, p. 234).

Também na segunda metade da década de 1960, Certeau iniciara uma série de viagens pelas Américas (Brasil, Chile, México, Canadá, Argentina, Estados Unidos). Aliás, Certeau expressava um fascínio especial pelo Brasil, procedendo a importantes reflexões sobre a questão do popular a partir das relações e diálogos estabelecidos neste país, como descreve o também teólogo e historiador Eduardo Hoornaert, que com ele

travara contato no Recife dos anos 70:

Michel percebia os preconceitos, visões, todo esse mundão que é a Igreja Católica. O que está por trás dessa palavra tão simples: “popular”? O que está por trás de uma promessa a Padre Cícero? Uma força histórica imensa, que está se expressando de uma maneira aparentemente sem sentido. Por trás de uma vela que se acende, percebi uma grande força histórica (HOORNAERT, 2006).

As viagens à América Latina entremeiam-se ao crescente debruçar-se de Certeau sobre a escrita da história, em parte suscitado pelos eventos de Maio de 68. Assim, já neste mesmo ano, juntamente com outros jesuítas, Certeau elabora um programa sobre a introdução das ciências humanas na formação inaciana (DOSSE, 2002, p. 164). Assim,

[...] sem deixar de reconhecer seu pertencimento à tradição católica, Certeau distanciava-se de um discurso teológico que se considerava monolítico e detentor de uma validade universal. [...] A partir de meados da década de 70, os artigos de Certeau sobre a fé e o cristianismo começaram a escassear, sem que, com isso, cessassem suas indagações acerca do ato de crer, não redutíveis a um sistema de crenças nem ao espaço das igrejas instituídas. O deslocamento do objeto de investigação do religioso para o sócio-cultural pode ser parcialmente atribuído à relevância assumida pela questão política, com diferentes setores da *intelligentsia* francesa contestando de forma mais explícita os totalitarismos vigentes em regimes de direita e esquerda nos diferentes continentes (BUARQUE, 2007).

Foi nesta conjuntura que Certeau problematiza a conjuntura brasileira, com seus artigos sobre o país, publicados no final da década de 1960 e início de 1970. Tornaram-se, por sua vez, o material de base para o quarto capítulo desta dissertação.

É ainda importante destacar o interesse de Michel de Certeau pela Psicanálise, que “representou para ele [Certeau] um verdadeiro espaço de tensão intelectual que nem sempre resultou explícito, mas que poderia ser entendido como uma fonte de interpretação teórica, a qual recorreu para dar corpo aos principais tópicos de seu interesse e que atravessam suas diversas pesquisas” (MIRANDA JÚNIOR, 2017, p. 66). Aliás, Certeau integrou a Escola Freudiana de Paris, criada por Lacan em 1964, até sua dissolução em 1980. Esta surgiu depois que Lacan, retirado da Associação Psicanalítica Internacional, resolveu reagrupar os intelectuais com os quais dialogava em um fórum próprio. Segundo François Dosse, perante o forte risco de isolamento, Lacan procurou alianças, obtendo, em sequência, a proteção de Braudel e Althusser, o que implicou no apoio da VI Seção da EPHE a Escola Normal Superior da Rua Ulm. Seu público passou então a constituir-se de

uma maioria de filósofos, com alguns integrantes das Ciências Sociais, sendo Lévi-Strauss convidado para seção inaugural. Michel de Certeau correspondia ao perfil desejado por Lacan, que almejava o grupo a não praticantes da Psicanálise capazes de fazê-la inserir-se em outros saberes (DOSSE, 2002, p. 164). Certeau, inclusive, “apesar de sua filiação a instituição psicanalítica, [...] não se autorizava como psicanalista. Era como historiador que buscava na Psicanálise elementos para realizar seu ofício” (COSTA, 2012, p. 295).

Todo esse percurso biográfico encetado por Certeau correspondia a uma busca ética pela veracidade para uma ação no mundo, enquanto cristão e pesquisador. Parar seria o mesmo que transformar a referência atual em um ídolo, em uma norma, e silenciar o “outro que escapa”. Certeau de fato estava sempre à disposição de escutar o outro que se manifestava. Isso tudo vinha acompanhado de um trabalho intelectual rigoroso, e respondia a uma consciência de quem “tem um trabalho intelectual a realizar, tantas coisas a amar, e que o tempo é tão curto” (JOSGRILBERG, 2002, p. 23). As reflexões de Certeau sobre a escrita freudiana, em particular sua interpretação do caso Schreber, constitui o elenco de fontes do terceiro capítulo deste trabalho.

Michel de Certeau faleceu em 9 de janeiro de 1986, atingido por um câncer no pâncreas. “Seu amigo Daniel Mercadier, antigo jesuíta, psicanalista, o conduz nesses últimos momentos [...] passa a noite velando com ele. [...] As homenagens que lhe foram prestadas, na manhã seguinte a seu falecimento, atestam a intensidade de sua presença, a força de sua marca, que recaía em qualquer um que tivesse a sorte de cruzar seu caminho” (DOSSE, 2002, p. 16; 20, tradução minha).



Fig. 2 - Michel de Certeau, seus últimos tempos de atividade intelectual.⁶

⁶ Imagem disponível em: <<https://www.jesuit.ie/who-are-the-jesuits/inspirational-jesuits/michel-de-certeau-sj/>>. Acesso em 18 nov. 2018.

Logo após sua morte foram produzidos vários textos a respeito de sua obra, descrevendo-o como um “viajante” ou “andarilho”, que fora jesuíta, historiador, antropólogo, semiólogo, filósofo, teólogo, entre outras áreas também exploradas, sempre com um diálogo interdisciplinar.

Há 30 anos da morte de Michel de Certeau (1925-1986), [...] ainda são muitos e inumeráveis os traços distintivos e atuais, mas também as interrogações em aberto em torno dessa complexa figura do século XX [...]. Palavras como ‘alteridade’, ‘errância’ também ‘disciplinar’ e ‘ruptura’ às vezes ‘refundadora’ parecem ser, há tantos anos do seu falecimento, as outras chaves hermenêuticas mais adequadas para compreender a grandeza desse intelectual. [...] hoje há uma total redescoberta desse autor graças à sua ‘errância’ nos saberes e na sua arte de ter criado uma gramática capaz de compreender, em certo sentido, a situação social e religiosa do cristianismo minoritário na Europa (RIZZI, 2016).

2. Sintoma e performance de uma crise

Esta dissertação irá aprofundar tal desafio interdisciplinar do saber histórico propondo uma investigação sobre seu possível entrecruzamento com a Psicanálise e o imaginário religioso do cristianismo. Para tanto, elege-se como temática privilegiada de estudo as abordagens sobre possessão “demoníaca”, promovidas por Michel de Certeau ao longo de sua trajetória intelectual.

Obviamente, o fenômeno religioso da possessão jamais poderá ser explicado pelo saber histórico, visto que é impossível às ciências humanas precisar seus sentidos e efeitos. Todavia, muitas vezes, ao mencionar os eventos tidos como “possessão” por aqueles que, de uma forma ou outra, os vivenciam, muitas interpretações científicas costumam aproximá-los de um estado patológico:

Ruptura da identidade caracterizada pela presença de dois ou mais estados de personalidade distintos, descrita em algumas culturas como uma experiência de possessão. A ruptura na identidade envolve descontinuidade acentuada no senso de si mesmo e de domínio das próprias ações, acompanhada por alterações relacionadas no afeto, no comportamento, na consciência, na memória, na percepção, na cognição e/ou no funcionamento sensorio-motor (COSTA, 2017, p. 185).

De forma distinta, esta dissertação, na esteira de Michel de Certeau, considera muito instigante escutar o que o “diabo” diz: afinal, as falas dos possuídos podem desvelar enunciados censurados ou dificilmente representáveis nas culturas circulantes (a despeito de quaisquer disfunções psíquicas porventura sofridas pelos que as

enunciam):

[...] ele (o historiador) também recebeu da sociedade a tarefa de exorcista. Existe sobre ele a demanda de eliminar o perigo do “Outro”. Pois ele pertence às sociedades (entre as quais está a nossa) que Lévi-Strauss denominou como *antropoêmicas* (de *Emien*, “vomitar”), contrastando com as sociedades *antropofágicas*: estas últimas, ele [Lévi-Strauss] diz, contam com a absorção de certos indivíduos que possuem poderes perigosos como o único meio de neutralizar esses poderes, e até mesmo de torná-los benéficos. Nossas sociedades, pelo contrário, reúne os indivíduos em um corpo social e os mantém temporariamente ou permanentemente isolados [...] em lugares intencionados para esse fim. A historiografia pode situar-se entre estes lugares na medida em que vê como necessário provar que a alteridade ameaçadora [...] é apenas uma lenda ou um passado, uma realidade eliminada. (CERTEAU, 2000, p. 227, tradução minha).

Michel de Certeau debruçou-se sobre as experiências de possessão religiosa a partir de seus estudos sobre a mística, distinguindo tais fenômenos da prática da bruxaria e da feitiçaria. Assim, segundo ele, enquanto estes dois últimos estados culminariam em um combate entre um juizado e um acusado, destinado a ser executado (eliminado), a possessão do início do século XVII seria uma “cena” onde os atores enfrentam-se em uma triangulação, a um deslocamento de lugares institucionais, de saber, de referências socioculturais (assim, por exemplo, uma religiosa, portanto uma consagrada católica, é também uma mulher, com todas as implicações de gênero aí implicadas, e também uma pessoa endemoniada):

Diferentemente da feitiçaria, onde existe disparidade social entre o juiz e o feiticeiro, no caso da possessão existe homogeneidade social entre o juiz ou o exorcista e por outro lado o (a) possuído (a). De binária (a relação juiz/feiticeiro) a estrutura se torna ternária, e o terceiro termo (a possuída, a vítima) é privilegiada nesta história. A possessão é um teatro onde se representam questões fundamentais, mas à maneira de uma encenação, enquanto que a feitiçaria é uma luta, um corpo a corpo entre duas categorias sociais (CERTEAU, 1982, p. 244).

Mas, de forma peculiar, a possessão também consistiria em uma revolta ou mal-estar que a sociedade identifica, nomeia e tenta eliminar. Isso remete ao que Certeau investigou na década de 1970 como “crise diabólica” (GIARD, 2017, p. 101). De acordo com Sophie Houdard⁷ (2017),

⁷ Professora de literatura francesa na Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3. Especialista em literatura religiosa (mística, ateísmo, feitiçaria) na época moderna e diretora do Centro de Pesquisa GRIHL (Groupe de Recherche Interdisciplinaire sur l’Histoire du Littéraire).

Nos primeiros trabalhos que Certeau consagra a Jean-Joseph Surin no início dos anos 1960, as “diableries” de Loudun eram ainda a tela de fundo de um “espetáculo barroco de exorcismos”, onde se opera o “enlouquecimento coletivo” de um convento agitado por “uma crise” profunda. (GIARD, 2017, p. 104, tradução minha).

No contexto em que Certeau formulava suas interpretações sobre a possessão, perdurava o interesse cultural, literário e, na época, também cinematográfico acerca do diabólico, temática recorrente no imaginário ocidental: “Michel de Certeau operava dedicadamente, entre o presente e passado, entre formas de expressão, aceitando responder às demandas que se suscitavam de um filme destinado ao grande público” (GIARD, 2017, p. 102, tradução minha). Efetivamente, o fenômeno de Loudun já havia sido duplamente traduzido para a narrativa audiovisual do cinema. Inicialmente, isso ocorreu com o filme “Madre Joana dos Anjos”, em 1961, com direção de Jerzy Kawalerowicz e que recebeu o Prêmio Especial do Júri no Festival de Cannes.⁸ Esta película foi resultante da adaptação de um conto homônimo, escrito pelo poeta e ensaísta polonês Jaroslaw Iwaszkiewicz, e publicado pela primeira vez no livro *Novo Amor e Outras Histórias*, em 1946. O fenômeno de Loudun também serviu de inspiração para o livro *Os Demônios de Loudun*, de Aldous Huxley, de 1952 (que contou com cinco edições no Brasil).

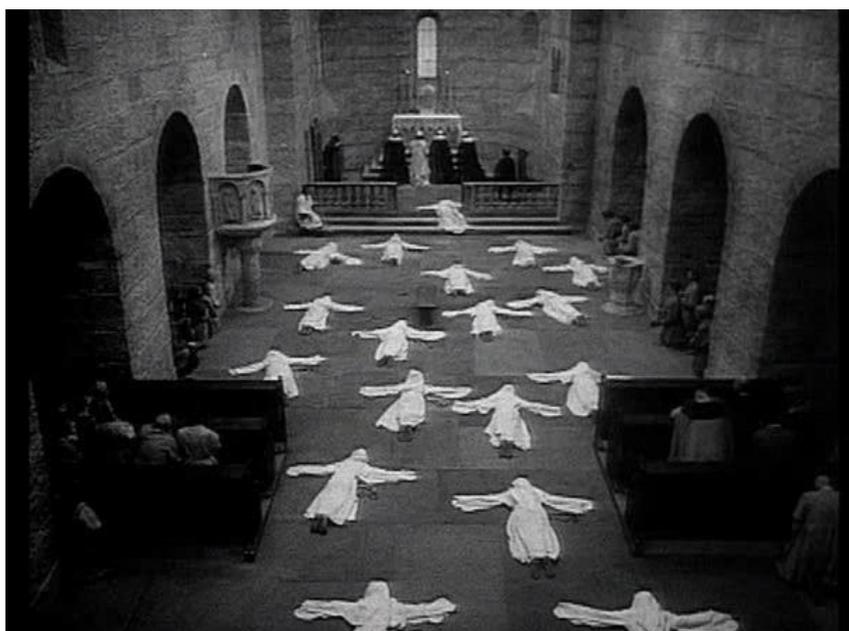


Fig. 3 – Cena do filme *Madre Joana dos Anjos*.⁹

⁸ Trailer disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sZZ_EhiCLXo>.

⁹ Imagem disponível em: <<http://cronologiadoacaso.com.br/2015/11/02/madre-joana-dos-anjos-1961/>>.

Uma simples consulta, na atualidade, aos periódicos ou às redes sociais, indica a continuidade desta recepção, bastante rentável, em termos mercadológicos, como descrito na reportagem abaixo transcrita:

[...] estreia no Brasil o longa “A Filha do mal”, drama sobre uma jovem que tenta compreender o que de fato aconteceu por trás dos três assassinatos cometidos pela própria mãe durante um ritual de exorcismo. Estrelado pela atriz brasileira Fernanda Andrade, o filme transformou-se no campeão de bilheteria nos Estados Unidos, arrecadando mais de 30 vezes seu orçamento. Produções que tratam sobre possessões demoníacas e exorcismo quase sempre têm excelente retorno financeiro aos cofres dos estúdios. [...] Mas o que leva tanta gente a confrontar-se com histórias tão perturbadoras e visualmente tão impactantes? “Todos esses filmes têm um apelo muito forte baseado na realidade”, diz Fernando Toste, curador da mostra RioFan - Festival de Cinema Fantástico, que acontece anualmente desde 2007, no Rio de Janeiro. [...] O flerte com a realidade também parece ser a explicação mais coerente para o repórter e crítico de cinema do jornal “O Globo”, Rodrigo Fonseca. Para ele, o êxito destas produções está exatamente na abordagem de um acontecimento de ordem sobrenatural com uma linguagem quase documental (PORTO, 2012).

Todavia, muitas vezes tais produções representavam o satânico sem reconhecer uma defasagem entre a referência (literal ou simbólica) ao demoníaco e a alteração/subversão de uma ordem linguística, cultural e/ou social. Por isso, em sua reflexão, Certeau destacava que o crucial não era averiguar as evidências da possessão (patologias psíquicas, concepções religiosas etc.), que, inclusive, disputam de critérios de atestação portadores de balizas epistemológicas muito distintas, mas aprofundar-se na grande “questão do diabo”. Certeau nela reconhecia a recorrência de memórias, “fantasmas culturais”, a exprimirem uma estranheza perante certos elementos novos, que ainda não possuíam (ou não possuem mais) nome e categorização.

Certeau postula, então, que a bruxaria seria um “desconforto”, equivocadamente reduzido, por várias interpretações das Ciências Humanas, a uma derivação religiosa, ou a uma tradução reflexo, no vocabulário religioso, de lutas políticas. Recorrendo a estudos sobre messianismos e à noção foucaultiana de “sistema transgressivo”, Certeau elaborou “[...] a ideia de bruxaria como “alteridade contestatória” condenada a ser eliminada, barrada, ofuscada pelo historiador. No fundo, é porque ele pensa que a bruxa em questão não possui “linguagem própria”, que ele interpreta como uma revolta que testemunha um futuro em construção sob as vestes de uma linguagem religiosa já perdida”. (GIARD,

2017, p. 105-106, tradução minha).

Por sua vez, esta leitura é estendida por Certeau aos movimentos revolucionários da América Latina, que seriam sintomas de memórias traumatizadas que subitamente eclodiriam, mas sem deixar de remeter a um passado já perdido.

Mas como escreve em seu sexto capítulo de “A Escrita da História”, intitulado “A Linguagem Alterada: a palavra da possuída”, o processo de nomeação durante o exorcismo provoca um contínuo deslocamento, pois a possuída expressa uma desordem que circula, muda-se. O exorcismo é, portanto, um processo de denominação destinado a reclassificar uma estranheza fugidia dentro de uma linguagem estabelecida (GIARD, 2017, p. 107). Compreende-se dessa forma, que dada uma estranheza manifesta, com a qual não se consegue lidar a princípio (pois parece insuportável e fonte de grande desordem e desequilíbrio de poderes), recorre-se à linguagem, especialmente de origem religiosa para acusar o mal percebido e ter condições de extirpá-lo.

Dessa maneira, nesta dissertação, entendemos o fenômeno de possessão como em uma dupla perspectiva. Por um lado, a possessão é aqui considerada uma metáfora da experiência histórica e intersubjetiva, um “teatro, onde se representam questões fundamentais, mas à maneira de uma encenação [...]”. Então, no pequeno teatro da possessão, representa-se uma modificação das estruturas epistemológicas, políticas e religiosas de uma época” (CERTEAU, 1982, p. 244). Ainda segundo Certeau, as possessões eclodem em contextos socioculturais atingidos por forte crise de significação: elas, desta forma, podem também ser consideradas como um sintoma, na articulação da experiência individual, perpassada por padecimentos, com situações percebidas como fortemente ameaçadoras ou angustiantes (WIRTH, 2016, p. 276).

Em suma, quando uma desnorteadora mudança (ou seja, uma alteridade) emerge no cotidiano, ela é muitas vezes reconhecida como uma “possessão” - termo de cunho religioso, mas que não necessariamente se atém a este campo de experiência, podendo ser reportado a outras tantas modalidades do perceber-se envolto em uma estranheza inominável e, em desdobramento, tida como maléfica.

Em paralelo, a possessão é entendida, nesta dissertação, como uma linguagem performática, uma emergência da alteridade em linguagem, a qual não teria um lugar próprio, mas seria expressa em formatos e usos diferenciados, em correlação à noção de “táticas” de Michel de Certeau. Assim, transitando em meio a “lugares próprios”, as táticas

organizam um espaço singular, entendido por Certeau como “lugar praticado” (CERTEAU, 1994). Elas implicam em um movimento que foge às operações de poder que controlam o espaço social. As táticas se beneficiam do tempo, para tirar proveito do lugar próprio, numa prática denominada por Certeau como “arte do fraco”:

[...] crentes [...] reempregam um sistema que, muito longe de lhes ser próprio, foi construído e propagado por outros, e marcam esse reemprego por ‘super-ações’, excrescências do miraculoso que as autoridades civis e religiosas sempre olharam com suspeita [...] Uma maneira de falar essa linguagem recebida a transforma em um canto de resistência, sem que essa metamorfose interna comprometa a sinceridade com a qual pode ser acreditada, nem a lucidez com a qual, aliás, se vêem as lutas e as desigualdades que se ocultam sob a ordem estabelecida (CERTEAU, 1994, p. 178-79).

Capítulo 2

OS DEMÔNIOS EM LOUDUN

1. As mentalidades francesas

Quando escreveu sobre a possessão de Loudun, Michel de Certeau já mantinha diálogos com historiadores da VI Seção da École des Hautes Études en Sciences Sociales, instituição também conhecida por seu vínculo com a École des Annales. Nas décadas de 1960 e 1970, os Annales aprofundavam-se na abordagem das chamadas “mentalidades”, vertente investigativa, porém, que pode ser remetida à primeira “geração” de seus fundadores. Marc Bloch e Lucien Febvre tornaram-se afamados por terem reintroduzido o interesse pelas dinâmicas econômicas e sociais, incluindo o estudo do mental coletivo, com fortes inspirações na sociologia durkheimiana. Febvre, assim, reivindica a elaboração de uma historiografia dos sentimentos, do amor, da morte, da piedade, da crueldade, da alegria, do medo, mas sempre integrada a uma abordagem sistêmica do social. Já Marc Bloch detinha outra preocupação. Menos inspirado pela Psicologia e mais pela Antropologia histórica nascente, ele voltou-se ao estudo dos ritos e dos sistemas de crença, como expresso em sua grande obra *Os reis Taumaturgos*, de 1924. Nela, ele busca compreender as inter-relações entre atitudes religiosas e processos sociais (DOSSE, 2003, p. 95).

No Pós II Guerra, a história das mentalidades eclipsou-se um pouco, mas retornou com força nos circuitos acadêmicos nos anos sessenta. Três fatores podem ser citados para essa retomada. Primeiro, ela apresentava-se como alternativa à dicotomização que certas correntes marxistas promoviam entre infra-estrutura e super-estrutura, acompanhada pela teoria do reflexo cultural acerca do econômico. Segundo, a história das mentalidades dialogava com o freudismo, lançando olhares ao “inconsciente social”, terreno que até então fora considerado praticamente inacessível para a disciplina historiográfica. De fato, a obra de Freud mostrou-se aporte, sobretudo, para a interpretação de revoltas populares e de movimentos associados à histeria de conversão (DOSSE, 2003, p. 99). Nesta perspectiva, Emmanuel Le Roy Ladurie escreve: “Para nós, Sigmund Freud nunca havia sido velho. Nem sequer simplesmente maduro” (*apud* DOSSE, 2003, p. 98). Em terceiro lugar, a História das mentalidades alargava as incursões temporais da historiografia na perspectiva da longa duração e, sobretudo, do entrecruzamento dos tempos, enfoque caro à

Psicanálise.

Mas Certeau mantinha sérias ressalvas à abordagem da História das mentalidades, por sua perspectiva culturalmente homogeneizante: “Certeau também afastou-se de interpretações globalizantes do fenômeno religioso tecidas pelo ambiente universitário, expressas seja pela Antropologia simbólica de Alphonse Dupront, seja pela noção weberiana de secularização, seja ainda pela oposição individualismo/holismo formulada por Louis Dumont, preferindo destacar as particularidades (“os desvios”) das experiências surgidas no bojo do cristianismo” (BUARQUE, 2007).

Uma específica provocação que Certeau faz à História das mentalidades situa-se na noção de cultura popular. Assim, tecendo uma crítica à obra *Magistrats et sorciers*, de Robert Mandrou, Certeau critica a “ideia [de] que um fenômeno de massa possa ser explicado pela ação de uma elite” (BOUTRY, 1998, p. 23), como se toda a multidão fosse passiva a isso.

Particularmente no campo da História religiosa, a perspectiva das mentalidades acaba por escalonar posições opostas (feiticeiro, magistrado, médico, clérigo e o político), em conformidade com o saber do qual tais sujeitos sociais seriam detentores; todavia, para Certeau, tratavam-se de discursos que, ao serem proferidos, eram também combinados, atuando em conjunto (*Ibidem*, p. 25).

Desta maneira, segundo o historiador Philippe Boutry, o livro de Certeau sobre Loudun, por articular o sistema de crenças “nos campos do social e do político, da ciência e da cultura, eles mesmos distintos e móveis”, funda uma *história das crenças* (*Ibidem*, p. 26). A reflexão epistemológica é próxima à discussão também encetada, no período, por Michel Foucault: imbricação “[...] do saber e do poder, vontade de devolver a palavra ao excluído ou ao outro, recurso da “tautologia do mesmo”, projeto de pensar junto o contrário ou o diferente: existe aqui, evidentemente, uma grande cumplicidade intelectual, uma grande proximidade histórica”. (*Ibidem*, p. 27).

Por fim, Certeau não deixa de articular o episódio de Loudun com uma interpretação psicanalítica, ele que já integrava a Escola Freudiana de Paris, como indica François Dosse: “Tomo Loudun mais ou menos como Freud toma o lapso num discurso. Há entre Loudun e a sociedade contemporânea uma espécie de sintoma num sistema dado”. (DOSSE, 2001, p. 293).

2. Jeanne des Anges

Mas que sintomas sócio históricos a experiência de possessão em Loudun permitiria desvelar? Tentando responder a esta questão, Certeau produziu dois textos basilares, tomados como fontes prioritárias deste capítulo: o livro *La Possession de Loudun*, editado em 1970, e o texto “A Linguagem Alterada: a palavra da possuída”, publicada na coletânea *A Escrita da História*, originalmente lançado na França em 1975. Certeau também mencionou esta possessão em capítulos dedicados ao jesuíta Surin em *La Fable Mystique 1*, publicada em 1982.

O que é passível de ser conhecido sobre as possessões de Loudun, tomando por base tais escritos de Certeau? Por volta do ano de 1632, em um convento recém-fundado na cidade de Loudun, na França, um grupo de freiras ursulinas começou a manifestar sinais de possessão. E durante seis anos, entre 1632 e 1638, sobre essas “possuídas” incidiram os mais variados discursos de autoridade – judicial, político, médico, religioso (CERTEAU, 1982, p. 244).

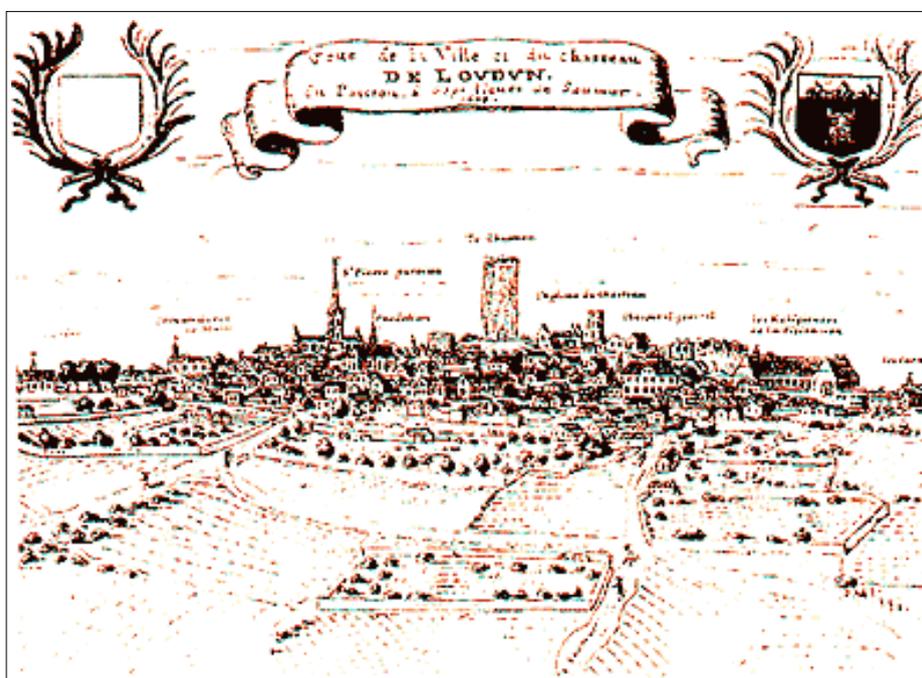


Fig. 4 – A cidade de Loudun, por ocasião dos fenômenos de possessão¹⁰

Elas mesmas se diziam “enfeitiçadas”, indicando como feiticeiro o padre Urbain Grandier.¹¹ A madre superiora das ursulinas, Jeanne des Anges, foi indicada como a

¹⁰ Imagem disponível em: <http://www.museerenaudot.com/epoc_loud.htm>. Acesso em 18 nov. 2018.

¹¹ O padre Urbain Grandier, acusado de feitiçaria, foi queimado vivo em praça pública em 18 de agosto de 1634. Envolvido na política local de Loudun, ele havia criado uma série de inimigos, inclusive na própria corte do rei Luis XIII, a exemplo do Cardeal de Richelieu, nomeado em 1622 como primeiro ministro da França. (VÁSQUEZ, 2012, p. 2).

principal receptora dos demônios, e os religiosos encarregados de analisar o caso concluíram que os exorcismos deviam direcionar-se especialmente a ela, e em desdobramento, as outras irmãs também curar-se-iam. Daí ser importante reconstituir, ainda que sinteticamente, a trajetória que levou Jeanne à vida religiosa, à possessão e, depois, à superação do estado que tanto ela como as autoridades eclesiásticas e políticas de sua época identificaram como um grande mal.



Fig. 5 – Gravuras do padre Urbain Grandier e de sua execução. Bibliothèque Nationale de France.¹²

Ainda muito pequena, Jeanne sofreu uma queda que deslocou o ombro, deixando um mais alto que o outro, juntamente com uma contorção na cintura, de modo que seu corpo era visto como portando certa deformidade. Assim, pressionados por padrões de exposição pública em uma sociedade de corte, seus pais, pertencentes à aristocracia francesa, decidiram interná-la em um convento para ser educada. Por isso, contando somente quatro ou cinco anos, Jeanne foi enviada para viver com sua tia beneditina, na Abadia real de Todos os Santos. Com inteligência precoce, ela aprendeu latim muito cedo; entretanto, com o falecimento dessa preceptora, uma outra parente, também beneditina, tornou-se responsável por ela, mas passou a tratá-la com muito maior severidade. Tal conduta não deixou de causar sofrimento a essa menina de grande curiosidade e que já manifestava desmaios e visões (CERTEAU, 2000).

Enquanto seu pai não deixava de visitá-la, sua mãe, de espírito muito rígido,

¹² Imagem disponível em: <https://www.researchgate.net/figure/The-execution-of-Urbain-Grandier-a-parish-priest-accused-of-causing-the-demonic_fig4_301227143>.

preocupava-se em escondê-la, por conta de sua malformação física. Isso causava novos padecimentos a Jeanne. Depois de uma tentativa frustrada de ter um pretendente, ela ingressou, em 1622, no Mosteiro das Ursulinas, em Poitiers. Ali assume como missão o cuidado dos doentes, tarefa que não raramente a exauria. Não obstante, a despeito de tais cuidados com os enfermos e das leituras que fazia das obras de Santa Teresa e das *Confissões* de Santo Agostinho, ela não deixava de acusar-se por sua “dureza do coração” e certa apatia (*Ibidem*).

Em 1625, La Roche-posay, bispo de Poitiers, apoiou a construção de um convento em Loudun para as ursulinas, que ali se instalaram em 1627. Jeanne fez questão de participar deste grupo, muito embora se apresentasse como dotada de uma subjetividade oscilante: às vezes ela se apresentava fria e metódica, às vezes bondosa, devota, dócil e sempre disposta a agradar e obedecer (*Ibidem*).

Foi ali, no convento que ajudou a fundar, que Jeanne des Anges passou a apresentar manifestações tidas como possessão demoníaca:

[...] a Madre Superiora, Joana dos Anjos, testemunhou seguidas aparições noturnas do fantasma do seu confessor, falecido poucas semanas antes. Dias depois, a figura do confessor foi substituída por um homem de costas, também surgindo no escuro. Logo, porém, a estranheza passou a se manifestar em plena luz do dia e foi se tornando cada vez mais precisa, sob a forma de perfumes de flores e de fenômenos localizados no próprio corpo de Madre Joana e logo também de outras freiras, que começaram a apresentar contorções, variações bizarras na modulação das vozes, estranhas expressões faciais, tudo pontuado por gritos assustadores. [...] rapidamente o diabólico se personifica: os odores [...] são logo substituídos pela linguagem verbal [...] diversificada em nomes próprios bizarros [de demônios] como Astaroth, Zabulon, Nephtalon, Achad, Allix, Uriel, etc. [...] elas [as religiosas] assumem vozes e papéis correspondentes a cada um deles, segundo uma tradição de longa data estabelecida no imaginário popular. Em poucos dias de conversa com o diabo que habita o corpo de Madre Joana, os exorcistas conseguem extrair uma revelação: o pároco de uma igreja da cidade, chamado Urbain Grandier, é explicitamente denunciado como autor do feitiço que colocou o[s] demônio[s] no corpo das possuídas. A acusação é gravíssima, pois bruxaria é um termo que por sua indeterminação, designa e concentra todas as ameaças. (BITTENCOURT, s.d.).

Após ser atendida por médicos e religiosos, entre os quais o jesuíta Surin,¹³ e

¹³ Segundo Sophie Houdard, Jean-Joseph Surin nasceu em 1600 em Bordeaux, na França, e fez parte de uma geração de jovens jesuítas cujo ativismo espiritual no interior da Companhia de Jesus acarretou controvérsias. Surin praticava uma experiência de fé voltada para o interior do sujeito, não para romper definitivamente com as coisas mundanas, mas para melhor contemplar o amor e a piedade de Deus (HOUDARD, 2009).

parecer melhorar, ela voltou a apresentar-se doente. Em fevereiro de 1637, foi submetida a novos exorcismos, promovidos pelo padre Ressão, ao mesmo tempo em que era diagnosticada com forte congestão pulmonar. Desde então parecia agonizar.



Fig.6 - Exorcismo do quarto de Jeanne des Anges, Convento das Ursulinas de Loudun, França, 1632.¹⁴

Algo de surpreende, porém, iniciou-se em suas reações, que ela logo destacou em seus relatos. Ela declarou ter passado a ter visões celestiais, como a de seu anjo da guarda e de São José, que lhe teriam pousado a mão sobre o lado direito de seu corpo, onde sentia grandes dores, realizando um tipo de unção. Ela relatou que então passou a se sentir bem, estando seu corpo curado. Contava ainda que logo depois, pôde levantar-se e banhar-se; em seguida, observou, junto com uma irmã, que no lugar da unção, onde o bálsamo divino teria sido derramado (que não havia enxugado), exalava um aroma admirável (*Ibidem*).

Uma renovada trajetória religiosa começa para Jeanne em função dessas cinco gotas miraculosas, bem como pelo reconhecimento dos nomes de José e Maria repentinamente assinalados em sua mão após o último exorcismo. Não obstante, um último demônio, Béhémoth, resistia, afirmando que somente deixaria Jeanne sob a

¹⁴ Imagem disponível em: <<https://www.gettyimages.com/detail/news-photo/exorcisme-de-la-cellule-de-la-m%C3%A8re-sup%C3%A9rieure-jeanne-des-news-photo/840481120>>.

autoridade do padre Surin. Diante disso, os padres Anginot¹⁵ e Surin são enviados a Loudun novamente, embora Surin já estivesse bastante adoentado.



Fig. 7 – Madre Jeanne des Anges, falecida em 29 de janeiro de 1665.¹⁶

Nesta nova visitação, Surin passou a escutar Jeanne segundo a dinâmica da espiritualidade inaciana, de reconhecimento das moções que agitam o interior da alma. Ao invés de impor-lhe novos exorcismos, ele somente pediu-lhe que se apresentasse a Deus com simplicidade, para receber e sofrer o que agradasse à divindade. Ela encontrava assim

¹⁵ Este padre também era proveniente de Bordeaux. Assim como o padre Bachellerie, Anginot era jesuíta e exorcista, e eles prestavam assistência ao padre Surin nos casos de possessão.

¹⁶ Imagem disponível em:

<<http://www.drawingsandprints.com/CurrentExhibition/detail.cfm?ExhibitionID=50&Exhibition=23>>.

grande liberdade de espírito nessa maneira de proceder (*Ibidem*, p. 312). Logo as orientações de Surin surtiram efeito:

Em 15 de outubro, dia dedicado a Santa Teresa, Surin celebrava a missa, embora muito apático. No momento em que distribuía a comunhão à Madre, através da pequena janela da grade, segurando a hóstia sagrada em suas mãos, sem ter dado nenhuma ordenação ao demônio, e dizendo “Corpus Domini nostri Jesu Christi”, a madre entrou em uma poderosa contorção, dobrando a coluna para trás, com expressão facial aterrorizante com a presença do demônio, torcendo sua mão esquerda com a palma virada para cima. O padre viu aparecerem então os nomes de Maria e José em um belíssimo vermelho e o de Jesus tão claro como ele nunca viu antes. Mas como sua mão tinha virado de uma tal forma que o polegar estava virado para dentro, na direção onde as religiosas estavam, e as costas da mão estavam viradas para fora de onde o padre estava, e ele disse não ter visto formar o nome François de Sales. Subitamente, a madre saiu de sua contorção, o demônio a deixou e ela retornou a sua posição de joelhos, de volta seu estado normal. Ela recebeu o corpo de Nosso Senhor, que tomou o lugar do demônio. E desde então, pelo resto de sua vida, ela não sentiu mais nenhuma presença demoníaca. (CERTEAU, 2000, p. 216, tradução minha).

Tal triunfo sobre o diabólico deu ensejo a um cortejo público de Jeanne por várias cidades francesas, ao longo de cinco meses. Pelos lugares que passava, lhe eram prestadas homenagens, com grande interesse na visão das marcas deixadas em sua mão e na camisa manchada pela unção de São José. Com isso, Loudun se transformou numa caricatura do teatro barroco organizado em volta da hóstia. Quanto a Jeanne, tornou-se uma figura associada ao exercício da sabedoria, depositária de conselhos do Alto.

Como, então, interpretar a possessão por ela sofrida, bem como sua superação? O que existia como destruidor e deixou de assim operar? Certeau destaca, através desse episódio de possessão, eclosões da “crise cultural de uma sociedade que vivenciou sucessivos esfacelamentos de seus sistemas de sentido, com a transposição da cosmologia religiosa à razão política de Estado, da orbe conhecida às terras americanas e, mais ainda, ao universo infinito, das tradições milenares às novas tecnologias de produção, circulação e acumulação de capital” (BUARQUE, 2016). Assim,

Certeau, fiel a sua formação de linguista e psicanalista, nos leva a percorrer esta linguagem [da possessão] como sendo uma expressão do indizível da crise. Na impossibilidade de expressar coerentemente o intolerável, a linguagem é dominada pelo imaginário diabólico que se caracteriza justamente pela fragmentação, a dispersão, o escorregadio e a confusão. [...] diz Certeau: o que as caretas, as contorções, os gritos e as

emoções indecentes das possuídas expressam é a descoberta de um novo mundo, onde os sentidos e os gestos contraditórios se opõem a qualquer forma de apreensão unificadora do mundo, seja no modo religioso, seja no modo da racionalidade nascente. Ultrapassada a crise, a expressão simbólica dessa sensibilidade moderna encontrará seu veículo numa forma de arte que será a marca do século XVII: o barroco, estilo caracterizado pelas dobras, pelas ambiguidades, pela teatralidade, pela sensorialidade, pelos excessos (BITTENCOURT s. d.).

Uma crise, contudo, expressa em viés de gênero, pois a possuída é uma mulher. Atingida pela deformação física (segundo os critérios da época e de uma sociedade de corte), culta, mas circunscrita aos espaços de sociabilidade conventuais, Jeanne “irrompe” em vozes que não podem ser as suas, ou ela estaria transgredindo códigos bastante rigorosos quanto ao cumprimento por parte de seu extrato social. Segundo Certeau, Jeanne, ao dizer seu “mal” nos exorcismos e nos relatos que escrevia, não constituía uma nova “ordem”, um outro lugar “próprio”, em oposição aos limites em que se via encerrada. A possessão não funda uma nova identidade, ela opera cindindo as antigas representações e instaura um vácuo de sentido:

Pelo fato de a palavra da possuída representar um limite, não se pode concluir que este limite tenha a mesma estrutura discursiva que o saber demonológico [provindo da teologia] ou médico. [...] Trata-se de uma relação do discurso (demonológico, médico, histórico etc.), com uma transgressão que não é discurso. [...] Não existe, rigorosamente falando, um discurso do outro, mas uma alteração do mesmo. Sem dúvida, este é o alcance diabólico daquele que se manifesta na possessão (CERTEAU, 1982, p. 247; 263).

Tal interpretação é ratificada por Lauri Emilio Wirth:

À linguagem da possessão falta um lugar próprio. Ela depende do lugar instituído, mas se coloca fora do texto deste lugar, seja ele representado pela religião tradicional ou pela medicina. Fundamental, portanto, não é o conteúdo da linguagem possessiva, mas sua função dentro de um sistema de comunicação instituído, ou seja, sua transgressão. Neste sentido, a possessão é um *modus loquendi*, uma maneira de falar. Não enuncia um novo conteúdo, mas brinca com o discurso dominante e assim foge de suas estratégias classificatórias e disciplinadoras. (WIRTH, 2016, p. 280)

Em suma, a linguagem da possessão não revela um novo coerente, contraposto ao existente; ela desestabiliza os discursos vigentes, corrói sutilmente (ou mesmo agressivamente) seus fundamentos. Dessa forma, inverte-se a relação entre o exorcista e as

freiras possuídas - agora sujeitos (investidas por esta força/alteridade demoníaca), ainda que com uma identidade ambivalente, passam a questionar, interrogar, provocar. Em meio a tamanha turbulência ideológica, a simplicidade e segurança da prática religiosa se perdem, instaurando-se uma complexidade e trânsito de vozes, poderes, saberes.

Tal transgressão discursiva perdura após a expulsão do mal em Jeanne. Afinal, ela passa a enunciar sua experiência na esteira daquelas vividas por Teresa d'Ávila, reconhecendo-se, ainda que implicitamente, como uma autoridade mística. Isso, inclusive, preocupa Surin, que lhe escreve expressando o afeto que guardou pela menina que lhe foi confiada, mas também com a firmeza de um acompanhante espiritual:

Eu imploro a você para colocar o fundamento da verdadeira vida espiritual na sinceridade do coração. Eu tenho ouvido tanto sobre você, e que há em sua conduta tantas sutilezas e artimanhas que é difícil achar em você um espírito de verdade, tantas contradições nas revelações sobrenaturais e comunicações que é difícil encontrar um bom julgamento nisso e conseguir uma prova de alguma coisa boa. (CERTEAU, 2000, p. 226, tradução minha).

3. Uma cidade atingida pelo Mal

Através das interpretações de Certeau sobre Loudun, é possível delinear a o que a sociedade da época, em especial das possuídas, vislumbravam como “mal”? Sabemos que em 1632 a Vila de Loudun é tomada pela peste. 3700 pessoas morreram, em meio a uma população de 14000 habitantes (BUARQUE, 2016). Os médicos se distanciaram do caso, exilados em suas casas de campo, e só retornaram quando convocados, por autoridades de Estado, para atender as freiras ursulinas. Nenhuma terapêutica trazia solução, fazendo tudo parecer castigo divino.

O medo se instaurava, devido à mortalidade iminente, e o que ficara da peste de 1632 é o conhecimento que Loudun foi tomada por um mal, reiterado pelas manifestações das possessões demoníacas nas religiosas ursulinas. Não casualmente, as primeiras aparições entre as ursulinas (onde não se verificou nenhum caso de peste) mostram-se concomitantes aos últimos casos da doença, em setembro de 1632.

Ademais, Loudun havia se tornado, nas décadas anteriores, um ponto de grande presença protestante, cercada por cidades de resistência católica. Mas este cenário foi mudando com estabelecimento de grupos católicos, a exemplo do convento das freiras Ursulinas; em paralelo, o governador da região, antes protestante, foi sucedido por um governador católico, mas que procurou manter a política de seu antecessor para o

fortalecimento do poder local diante do central, em Paris. Com isso o combate aos episódios de possessão tomou dimensões políticas, e o padre Urbain Grandier, antes tido como o feiticeiro, passou a assumir caráter de agitador político. A essa altura, os assuntos de possessão e o combate ao demônio já não configuravam apenas uma disputa pela “verdade”, mas um recurso do Estado para impor sua autoridade. Nesse contexto de grande insegurança social, religiosa e política, eclodem as possessões.

Inicialmente, elas assumem características de visões fantasmagóricas por parte das religiosas. A seguir, essas visões são acompanhadas por gritos e por contorcionismos nos corredores do convento. Logo os religiosos e os médicos são chamados para proceder ao “retorno à ordem”.

Para tanto, era preciso exorcizar os demônios, prática que consistia, antes de tudo, em fazê-los enunciar seu próprio nome – ou seja, em dissociá-los dos sujeitos e identidades que ocupam. O “eu” consciente da possessão era desconsiderado, em favor da atenção exclusiva ao discurso. Já não se tratava de curar ninguém, mas de atestar uma fala como demoníaca.

O primeiro procedimento dos exorcistas era classificatório: tudo deve ser especificado - tipos de possessão, categorias de diabo, tipos de gestos e tempos diversos durante um mesmo exorcismo. Só assim, com base nesses sintomas, podem ser selecionados os métodos mais adequados de exorcismo (CERTEAU, 1970, p. 60). Em resultado, num total de dezessete religiosas, três são declaradas possuídas, no início de outubro; já em dezembro, havia, segundo os especialistas do religioso, nove possuídas e oito enfeitiçadas obcecadas. A diferença entre essas tipologias consiste em que as obcecadas sofreriam ações do demônio apenas nelas próprias, se batendo, tremendo, tendo emoções e movimentos estranhos, que ultrapassam suas faculdades naturais; já na possessão, o demônio agiria na pessoa e através da pessoa, mediante ações que ela jamais seria capaz de produzir nas mesmas circunstâncias. Pode-se dizer que na primeira o demônio é um princípio externo, na segunda um princípio interno.

Em 13 de outubro, Jeanne des Anges designa os sete demônios que a habitam. Ela descreve suas características, de forma correspondente a seus sintomas: Astaroth, Zabulon, Cham, Nephtalon, Achas, Allix, Uriel. Ora, tal exigência de nomeação mantém as freiras na clausura do discurso. Ainda que elas tentem escapar, como através dos enunciados “Jesus, vós me matais”, “Me deixe, te imploro”, “Eu não aguento mais” (CERTEAU, 1970, p. 62-63), em geral elas encontram-se reféns desse estado que mais parece uma

sugestão do que uma condição.

A linguagem é, portanto, um lugar de combate. O latim é, em primeiro lugar, o falar diabólico, uma vez combinado às línguas estrangeiras. Jeanne des Anges aprendeu pouco de latim em sua formação, mas isso não basta para explicar suas composições durante a possessão. O paradoxo é que, se por um lado, ela fala sem saber o que falou (sem entender o significado), os exorcistas o sabem. Eles, que são interlocutores, fora do diabólico, conhecem o idioma e o ressignificam no sistema da ordem teológica em vigor. O “diabo”, porém, resiste, também através da linguagem: às vezes para de responder, desvia das perguntas, silencia, diz que esqueceu seu nome.

Mas o demoníaco recorre a uma linguagem mais basilar em Loudun: o vocabulário do corpo. Caretas, contorcionismo, convulsões, etc, constituem pouco a pouco o léxico diabólico (CERTEAU, 1970, p. 68):

[...] entre as supracitadas religiosas, durante o tempo dos exorcismos, produziram-se convulsões, agitações e contorcionismos terríveis, que como dizem os médicos, nunca foram constatadas entre os numerosos casos de doenças esplenéticas, uterinas, epiléticas e semelhantes, sem horríveis movimentos do rosto, dos olhos, e das bochechas. Além disso essas agitações não mudavam em nada o pulso natural das artérias, e não o resultou mais rápido do que o de costume. Ao contrário, permaneceu no estado próprio de um corpo tranquilo e em perfeita saúde [...] (Carta ao Rei , 11 de fevereiro de 1633 *apud* CERTEAU, 1970, p. 206. Tradução minha).

Aliás, mais do que “corpo”, trata-se da possessão na “carne”, porque o que o diabo controla não é uma unidade corpórea-subjetiva, são órgãos, membros e funções. A possuída era alijada do seu próprio corpo, não o detinha mais. Entre as ursulinas, esse discurso diabólico através do corpo despertava uma atenção aguda, voltada às menores mutações fisiológicas nas possuídas.

Por isso era tão importante elucidar também essa semântica do corpo, sob novas classificações, similares às da linguagem. Médicos e teólogos disputam o caráter do descontrole das religiosas, se demoníaco ou doentio. Para provar o lado teológico, aplicavam remédios em doses fortíssimas, e descreviam que nenhum efeito ocorria às freiras. Faziam-nas sangrar e seus corpos continuavam com vigor. Torturavam-nas, drogavam-nas, confundiam-nas para extrair uma versão tida como confiável. Usavam de medicamentos, substâncias dolorosas ou alucinógenas para fazer o diabo falar ou dar razão à ciência, como se o corpo fosse um espelho do saber (CERTEAU, 1970, p.190- 192).

Assim, o corpo das freiras passou a ser um mundo a explorar e “dominar”. Não era

mais um corpo a se “explicar” e “resolver”, era agora uma *terra incógnita* (WIRTH, 2016, p.279), reveladora de novidades e surpresas a serem decifradas. Nesse contexto, tanto os exorcistas quanto médicos usavam o corpo das freiras para manipulação e comprovação de suas teorias. Para a igreja, não estava mais em jogo a cura do corpo, mas a defesa de práticas religiosas tradicionais.

Entre os especialistas dos diferentes saberes, havia aqueles que defendiam a tendência “possessionista”, como Pilet de La Menardière. Em seu *Tratado da Melancolia*, ele afirma que simplesmente um efeito melancólico não poderia explicar tudo que ocorria em Loudun. Já os “anti-possessionistas” consideravam que toda aquela estranheza não provinha de causas sobrenaturais, e sim efeitos de uma imaginação exacerbada, inclusive pela prática dos exorcismos (*Ibidem*, p. 199).

Mas uma terceira e mais aguda percepção do mal estava na identificação da mentira presente no dizer diabólico. Mesmo um diabo exorcizado pode mentir, ainda que o exorcista o obrigue a dizer a “verdade”. Segundo uma máxima tomista, não se deve acreditar no diabo mesmo quando este diz a verdade (*Ibidem*, p. 217-218). O jesuíta Surin, baseado na espiritualidade inaciana, elaborou um método de escuta (ainda que de perfil exorcista) distinto do usualmente praticado, e que favoreceria este vislumbre da “verdade” encoberto sobre as falas demoníacas. Ao invés de cerimônias públicas de exorcismo, ele procedia através de interlocuções com as religiosas.

Esta era uma prática delicada, por ser íntima e profunda: por meio dela o diabo seria capaz de adentrar mais os pensamentos do exorcista (interlocutor). Dessa forma, o diabo responderia em função não apenas do que lhe era perguntado, mas também das aspirações e intenções de *quem* perguntava. Essa estranha proximidade entre o pensamento do exorcista e o dito pela possuída (pelo diabo) é o que foi a experiência de Surin, quando este foi a Loudun em 1634. O primeiro demônio que falou com ele lhe perguntou por que ele havia deixado a cidade de Marennes com as boas almas de lá para vir a Loudun ficar com as meninas loucas. Outra freira dizia em possessão que ele iria sofrer muito com aquele trabalho de exorcismo. Sempre de forma sensível e muito particular começava a existir uma relação dialética e não apenas feita de imposições.

4. A cura pelo diálogo espiritual

Após a divulgação de que as religiosas ursulinas de Loudun estariam “possuídas”, uma disputa entre os diferentes saberes e posições de autoridade passou a ser travada em

Loudun. Logo após a prisão do padre Grandier por ordem o bispo de La Rocheposay, sob a acusação de que esse sacerdote, através de feitiçaria, teria viabilizado a possessão entre as religiosas de sua paróquia, o arcebispo de Bordeaux, Henri d'Escoubleau de Sourdis, mandou liberá-lo, afirmando não acreditar nos casos de possessão em Loudun. O arcebispo exigiu que a possuída fosse observada por médicos católicos habilitados, que buscariam reconhecer a existência de marcas sobrenaturais “evidenciadas por respostas, a serem dadas por religiosas, a indagações apenas formuladas em pensamento pelos exorcistas, ou por enunciações em diversos idiomas, de forma clara e coerente, pelas irmãs, ou ainda por levitações” (CERTEAU, 1970, p. 58-59).

Quando os médicos não lograram efeito em eliminar os fenômenos tidos como “anormais”, retomou-se o lugar dos exorcistas. Mas dentre tais práticas, demarcou-se a singularidade do método adotado por Jean-Joseph Surin. Diferentemente dos exorcistas, ele era um interlocutor que não emitia ordens, mas se inseria no episódio a partir da lógica das freiras, que o narravam. A designação de Surin para atuar no exorcismo das religiosas não deixou de causar polêmicas. Entre vários segmentos do clero, ele era considerado muito jovem, pois tinha apenas trinta e três anos, e um sacerdote adoentado, pois padecia de muitas dores de cabeça. Não obstante, o padre provincial dos jesuítas de Guyenne,¹⁷ Arnault Bohyre, atendeu ao pedido de ajuda do Rei¹⁸ e designou Surin para a missão em Loudun.

Surin, desde o início, considerava que a melhor tática diante da possessão seria persuadir as possuídas da importância do amor à oração e à penitência, e com essas armas combater o diabo, mais do que por recurso ao exorcismo (CERTEAU, 1970, p. 290).

Conforme mencionou a um de seus companheiros, François Milon:

Eu rezo ao amor, vitorioso no céu e na terra, que tomará sobre suas almas um império absoluto. Submeta-se a ele, e lhe dê tudo de si, deixe-o agir com todo seu poder. Deixe-se vencer dos feitiços. [...] Sua obra é para destruir, devastar, refazer, restabelecer e ressuscitar. É maravilhosamente terrível e maravilhosamente doce. E quanto mais terrível, mais admirável e atraente. [...] Se ele separa, é para unir a si o que ele separa de todo o resto. Ele é avarento e liberal, generoso e invejoso de seus interesses. Ele pede tudo e dá tudo. Nada o satisfaz, porém ele se contenta com pouco, porque não precisa de nada. (SURIN *apud* CERTEAU, 2000, p. 201,

¹⁷ Província jesuíta de Boudeaux, muito representativa para a Companhia de Jesus, especialmente pelo Colégio de Guyenne.

¹⁸ A representatividade do rei Luís XIII (1601– 1643), nunca foi de decisiva importância, perante uma sociedade de corte medieval, marcada pela influência muito maior de governadores locais, representados pela nobreza e clero. Foi o soberano da França e Navarra de 1610 até sua morte. Ele muito dependia do Cardeal de Richelieu, seu principal ministro, para governar seus reinos.

tradução minha).

O método de Surin era novo e audacioso em relação ao tradicional exorcismo público: “Deus deu a ele tanta ternura para com elas [as possuídas], devido à grande miséria de seu estado, que ele não pôde deixar de derramar muitas lágrimas ao vê-las, e se sentiu comovido pelo extremo desejo de aliviá-las”. (CERTEAU, 2000, p. 202).

Aos poucos, conseguiu fazer com que Jeanne des Anges lhe confiasse suas agruras. Lidava com as religiosas, principalmente com madre Jeanne, em condutas consideradas de profunda piedade, mantendo-se “quase o tempo inteiro de joelhos, muitas vezes às lágrimas, pedindo a Deus que interviesse na salvação daquela alma”. Ele chegou ao ponto de pedir que ele próprio sofresse a possessão pela liberdade da alma de Jeanne:

A partir desse momento, nasceu no coração do padre um amor paternal por aquela alma aflita, que fez ele desejar sofrer por ela, e ele considerou que sua grande satisfação estaria em imitar Jesus Cristo, que, para livrar as almas do cativo de Satã, morreu, tomando suas enfermidades para ele. (CERTEAU, 2000, p.202-203, tradução minha).

Também não lhe era incomum colocar-se junto aos ouvidos da possuída, na presença do Santíssimo Sacramento, ali fazer discursos em latim sobre a vida interior, do bem que se encontra na união divina, e sugestões semelhantes (CERTEAU, 1970, p. 293).

Para Surin, o adversário encontrava-se não somente no mal que se imiscuía entre as religiosas, mas no teatro a céu aberto que Loudun se tornara, com um embate travado entre interesses muito divergentes: para ali convergiam e digladiavam-se curiosos, eruditos e aventureiros financiados por Paris ou outros interessados. Outros jesuítas e carmelitas foram também convocados para atuar em Loudun. Face à demanda de fundos para compra de um novo convento, Laubardemont decidira ceder a Maison du Collège (casa protestante) para instalar as ursulinas.

Aos poucos, enquanto Jeanne melhora da “possessão”, Surin sentia-se cada vez mais abatido por um mal que tomara conta de si. Desde janeiro de 1635 ele começou a ser obcecado pelo diabo, suportando estranhos efeitos: cefaleia, falta de ar, alucinações sinestésicas, dificuldade de andar, tremores. Todos esses padecimentos agravam em março. Ele sentia a presença do demônio através de dores terríveis, como se este o estivesse prendendo, cortando, machucando. Durante os exorcismos então praticados pelos demais sacerdotes, sentiu o Mal deixar o corpo da madre Jeanne e se dirigir ao seu, ao que lhe causava uma dor imensa, levando-o a deitar-se no chão e agitar muito seus membros

(CERTEAU, 1970, p. 299). Suas dores costumavam ser noturnas, amenizando-se durante o dia, justamente quando tinha que lidar com o público.

Quando foi noticiado que o último demônio havia saído do corpo da madre superiora, em 1635, a situação de Surin não deixava de causar constrangimento às autoridades eclesiásticas e políticas. Este se encontrava em uma agonia na qual só piorava. No ano seguinte, foi retirado de Loudun, mas seu método perdurou como legado. Sua forma de dialogar com a possuída, rezando, pregando o amor e deixando-a falar, pensar e agir, passou a ser a prática aplicada pelos exorcistas, como ele mesmo observou em 1637 ao voltar a Loudun. Mesmo depois de tão criticado como não conhecedor do ofício, ao desaparecer, deixou seu modo de proceder como alternativa de saber (CERTEAU, 1970, p. 306). Com seu método, Surin não apenas reinseriu as freiras na ordem sociocultural de seu tempo, como principalmente inaugurou uma nova perspectiva do discurso religioso, voltado à escuta da alteridade (BUARQUE,2016).

Foi nesta segunda perspectiva que seus relatos foram posteriormente estudados pela historiografia religiosa, a exemplo das análises de Certeau. Ele então evidencia, em seus “diálogos” com Surin, como a linguagem religiosa não se atém em um sentido em si, em um código, mas é continuamente reempregada em circunstâncias históricas concretas, mediante deslocamentos de sentido operados por estes usos. Nas palavras de Certeau, “Escapando das totalizações imaginárias do olhar, existe uma estranheza do cotidiano que não vem à superfície, ou cuja superfície é somente um limite avançado, um limite que se destaca sobre o visível” (CERTEAU, 1994, p. 172).

Capítulo 3

O ARIMÃ DE SCHREBER

1. Enlaces psi

A imbricação interdisciplinar entre história e o psiquismo social pode ser remetida a múltiplas frentes, da Alemanha de Wundt¹⁹ e seu estudo das pulsões coletivas, ao final do século XIX, à atenção promovida por historiadores próximos à vertente romântica francesa, como Michelet. No período de atuação profissional de Michel de Certeau, os diálogos da historiografia com o psiquismo eram geralmente promovidos sob o viés da psico-história ou da ego-história, como discorre o historiador Robson Miranda Júnior:

A “história das mentalidades” não foi a única possibilidade de apropriação da psicologia pelo historiador. Dentro e fora da França surgiram trabalhos que assimilaram o saber psicanalítico de distintas formas. Ensaios de psico-história, como os de Erik Erickson (1962), por exemplo, evidenciaram possibilidades de cruzamento entre os dois campos, tornando evidente que poderiam haver extrapolações e passagens forçadas de um campo para outro. [...] Além dessas perspectivas, as crescentes discussões sobre as relações entre história e memória nas décadas que se seguiram à Segunda Guerra Mundial contribuíram para dar força aos diálogos entre os dois saberes. Outras possibilidades também para essas interfaces foram os trabalhos da chamada ego-história, produzidos sobretudo por Pierre Nora, Pierre Chaunu e Georges Duby. Esse gênero historiográfico parte do postulado de que o historiador esclarece a história que escreve, seja qual for sua especialidade, desvendando sua própria história. Portanto, ele deve aplicar a si mesmo o método que experimenta para o estudo do outro (MIRANDA JÚNIOR, 2017, p.62)

Michel de Certeau, como descrito anteriormente nesta dissertação, não se mostrou alheio a tais interfaces entre História e Psicanálise, mas a elaborou em uma modalidade própria. Atento leitor de Freud, Certeau produziu vários textos sobre a produção deste psicanalista austríaco, mas esta pesquisa, por perspectivar a interdisciplinaridade sob a metáfora da possessão, irá deter-se nos escritos certeunianos sobre o caso de Daniel Paul Schreber, nascido em 1842, provindo de família burguesa protestante.

Em 1903, foi publicado o livro autobiográfico *Memórias de um doente dos nervos*, logo amplamente debatido nos círculos psiquiátricos então existentes. Freud, porém,

¹⁹ Segundo os antropólogos Luiz Fernando Dias Duarte e Ana Teresa Venâncio (1995), W. Wundt (1832- 1920) é, com exceção de Freud e seus seguidores, o nome mais citado nos trabalhos de Antropologia e Psicologia. Tido como um dos fundadores da Psicologia científica, Wundt incidiu nos estudos de Durkheim, Boas e Malinowski.

parece só ter manifestado interesse pelo texto em 1910, sete anos depois. Ele nunca atendeu Schreber como paciente, como muitas vezes se pensa, mas teceu um importante estudo sobre o caso, e depois de uma viagem à Sicília, voltou a Viena e começou a escrever o artigo, cujo término foi anunciado a Abraham e Ferenczi em cartas datadas de 16 de dezembro de 1910. (FREUD, 1996. v. 12, p. 4).

A tese central das “Notas psicanalíticas” freudianas²⁰ é que a base do sofrimento de Schreber se deu pela irrupção de um impulso homossexual e feminino, que foi recalçado radical e irremediavelmente, com sua libido sendo fixada em um narcisismo primário, e conseqüentemente se desligando dos objetos externos (por isso a ocorrência da psicose/paranóia).

[...] pode-se concluir que, na paranóia, a libido liberada vincula-se ao ego e é utilizada para o engrandecimento deste. Faz-se assim um retorno ao estágio do narcisismo (que reconhecemos como estágio do desenvolvimento da libido), no qual o único objeto sexual de uma pessoa é seu próprio ego. Com base nesta evidência clínica, podemos supor que os paranóicos trouxeram consigo uma fixação no estágio do narcisismo, e podemos asseverar que a extensão do retrocesso do homossexualismo sublimado para o narcisismo constitui medida da quantidade de regressão característica da paranóia. Objeção igualmente plausível pode-se basear na história clínica de Schreber, bem como em muitas outras. Pois se pode alegar que os delírios de perseguição (que eram dirigidos contra [o doutor] Flechsig [primeiro psiquiatra a atender Schreber]) inquestionavelmente surgiram em data anterior à da fantasia de fim do mundo; de maneira que o que se supõe ter sido um retorno do reprimido, realmente precedeu a própria repressão... o que é absurdo patente (FREUD, 1996, p.45). Sob tal perspectiva, aliás, Schreber apresenta o seguinte discurso paranóico:

[...] sendo o único sobrevivente na terra, e vivendo sem estômago com os “homens feitos às pressas”, ele se comunicava com Deus através da “língua fundamental”, ou “língua dos nervos”, tendo sido convocado por Ele para cumprir a missão redentora – a qual somente ele poderia realizar se fosse emasculado – de redimir o mundo e restituir-lhe o estado de beatitude (SCHREBER, 1994, p. 342).

Levando em conta a libido, homossexualidade, paranoia... sem desconsiderar, obviamente, o campo de saber no qual Freud elaborou sua análise, Certeau interpreta Schreber, ou melhor, a leitura de Freud sobre Schreber, em uma perspectiva bastante distinta, a qual, por sua vez, pode ser aproximada da dinâmica cênica da possessão. Certeau encontrou no caso de Schreber a relação que sempre aparece em suas obras, da busca pelo Outro, de uma falta, que na verdade é presente na História, na Mística e na

²⁰ Mais especificamente, o texto “O caso Schreber: notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (*dementia paranoides*)” (1911-1913).

Psicanálise, e cuja busca por essa falta (que nunca é satisfeita) é o que dá sentido à existência. A reflexão de Certeau encontra-se sistematizada, sobretudo, no capítulo “A Instituição da Podridão: Luder”, integrante do livro *História e Psicanálise: entre ciência e ficção*, lançado na França em 1987 e publicado no Brasil em 2011.²¹

Um dos traços mais marcantes do trabalho reflexivo de Certeau é justamente introduzir e enfrentar as dificuldades postas pela questão do lugar de produção do discurso historiográfico. Entretanto é preciso notar que, a despeito da pertinência da análise que visa identificar e discutir os lugares de produção e poder a que um trabalho historiográfico se atrela, a simples reconstituição desses lugares é, em termos críticos, insuficiente tanto para dizer a respeito da qualidade de tal trabalho quanto para problematizar a história da historiografia. É precisamente neste sentido que os ensaios reunidos no volume que acaba de ser traduzido – nos quais o autor analisa autores importantes como Foucault, Lacan e Freud abordando verdadeiros enclaves para historiografia do século XX – prestam uma contribuição inestimável, permitindo aprofundar a compreensão da concepção de história de Michel de Certeau. (PINTO, 2012).

2. Daniel Paul Schreber

O que sabemos sobre Schreber? Seus primeiros anos de vida transcorreram em um ambiente culto e abastado, e sua família preocupou-se em investir na sua formação intelectual. Seu pai era médico ortopedista e pedagogo, e pregava uma doutrina educacional rígida e moralista. Acreditava que seu trabalho contribuiria para aperfeiçoar a obra de Deus e a sociedade humana. A retidão do espírito seria fruto do aprendizado precoce de todas as formas de contenção emocional e da supressão radical dos sentimentos imorais, entre os quais naturalmente estavam as manifestações da sexualidade.²²

Há casos de distúrbio psicológico e emocional na família de Schreber. Seu irmão suicidou-se com um tiro aos 38 anos, pois, segundo os médicos, sofria de uma psicose evolutiva. Sua irmã morreu também como doente mental.

Mas antes de apresentar seus distúrbios – e mesmo durante – Schreber sempre fora um intelectual de primeira grandeza. Fora doutor em Direito, juiz e presidente da Corte de

²¹ Este artigo foi inicialmente apresentado em um encontro da Escola Freudiana de Paris, em 1977 e publicado neste mesmo ano na revista *Action Poétique*, bem como nas Atas do encontro de Lille, em 1978 (CERTEAU, 2012, p. 41; 189). Segundo Luce Giard, “ele é oriundo de outro trabalho (tendo permanecido inédito por estar inacabado) que o autor estava redigindo sobre a tortura” (*Ibidem*, p. 41).

²² A biografia de Schreber, sintetizada neste tópico, está disponível em: <<https://www.ufrgs.br/psicopatologia/schreber/>>. Acesso em: 09 jul. 2018.

Apelação da Saxônia. Sua carreira evoluía regularmente, com promoções sucessivas, obtidas seja por nomeação direta, seja por eleição interna. Numa escalada incentivada pela tradição e expectativa familiares, ele concorreu, em 1884 às eleições parlamentares pelo Partido Nacional Liberal.

Fig. 8- Daniel Paul Schreber.²³



Neste pleito, todavia, sofreu uma grande derrota, com direito à nota irônica num jornal da Saxônia intitulada “Quem conhece esse tal Dr. Schreber?”. Para quem foi criado no culto orgulhoso dos méritos, esse artigo da imprensa representava um insulto, a face pública de seu anonimato. E isso lhe infligiu seu primeiro desmoronamento emocional.

Desdobrou-se daí sua primeira hospitalização, em outubro do mesmo ano de 1884, aos 42 anos de idade. Passou algumas semanas no Asilo Sonnenstein, e em dezembro foi transferido para a clínica psiquiátrica de Leipzig, diagnosticado com uma “hipocondria grave”. Durante sua estada em Leipzig, teve acompanhamento do Professor Flechsig,²⁴ que obteve aparentemente grande êxito. Assim, em 1 de junho de 1885, Schreber recebeu

²³ Imagem disponível em: <<https://www.theguardian.com/books/2015/nov/20/plaything-alex-pheby-review-novel-daniel-paul-schreber-mental-illness>>. Acesso em: 18 nov. 2018.

²⁴ O Professor Paulo Emil Flechsig fora o diretor da clínica para doenças nervosas da Universidade de Leipzig. Ele era conhecido como uma das maiores autoridades da Neurologia e da Psiquiatria da época. (SCHREBER, 1984. p. 17).

alta.

Em 1893, ele tomou posse no *Landgericht* (tribunal de comarca) de Leipzig como juiz-presidente. Não obstante, meses depois de sua nomeação, ocorreu um segundo “desmoronamento”, com episódios de insônia e sensação de “amolecimento cerebral”. Assim, Schreber retornou à clínica de Leipzig. Surgiram ideias de perseguição, sensação de morte eminente, e intolerância a barulhos e à luz (TOMASELLI, 2007). Com o passar do tempo, esses sintomas aumentavam e começaram alucinações visuais e auditivas, nas quais ele se via “morto e decomposto, atingido pela peste e pela lepra, com o corpo submetido a manipulações repugnantes e sofrendo os mais assustadores tratamentos” (*Ibidem*). Segundo seus relatos, essas manifestações o faziam mergulhar por horas a fio num estado de “estupor alucinatório”. Schreber teria chegado a desejar a morte, além de ter tentado o suicídio. Adiante, suas ideias delirantes foram acrescidas de intenso misticismo: relações diretas com Deus, além de aparições milagrosas (*Ibidem*).

Entre 1900 e 1902, Schreber escreveu suas *Memórias* e entrou com uma ação judicial para ter alta, vindo a obtê-la em julho de 1902. Em fins de 1902, Schreber teria levado uma existência exteriormente normal por alguns anos. Então, em novembro de 1907, sua esposa teve uma crise de paralisia, o que parece ter precipitado novo desencadeamento de sua enfermidade. Foi novamente internado – agora num asilo situado no distrito de Dösen em Leipzig – duas semanas mais tarde. Ali permaneceu, em estado extremamente perturbado e muito intratável, até sua morte, após deterioração física gradativa, na primavera de 1911.

Numa interpretação contemporânea, o estudioso da modernidade alemã Eric Santner²⁵ aponta duas possibilidades para o desencadeamento da doença mental de Schreber. De um lado, ele foi submetido quando criança a uma educação austera, que vinha das tendências masoquistas de sua mãe, mas principalmente do sadismo do pai, com métodos quase medievais de alinhamento da postura, e privações de todo tipo, que levaram ao recalque de vários desejos e pulsões. Assim, seu pai, Moritz Schreber, lhe impunha uma educação extraída de uma vertente Iluminista, na combinatória de

²⁵ Eric Santner é professor de Estudos da Modernidade Germânica, na Universidade de Chicago, onde começou a lecionar desde 1996, depois de onze anos lecionando na Universidade de Princeton. Sua pesquisa é na área de interseção entre literatura, filosofia, psicanálise, teoria política e pensamento religioso. Ver: Eric Santner. The University of Chicago: Divinity School. Disponível em :<<https://divinity.uchicago.edu/eric-l-santner>>. Acesso em: 17 nov. 2018.

determinadas proposições luteranas e kantianas. Segundo esse modelo de educação, a criança deveria ser submetida a métodos repetitivos de disciplina, sugerindo padrões de comportamento ideais, baseados na autonomia e uso da razão, para desenvolver um tipo de “super” superego (FRANCISCO, 2004/2005, p. 343-344). Uma educação como essa, que impunha uma compulsão pela repetição, tal como uma lei, também acabaria resultando comportamentos desviantes, alternativos àquelas obsessões e privações.

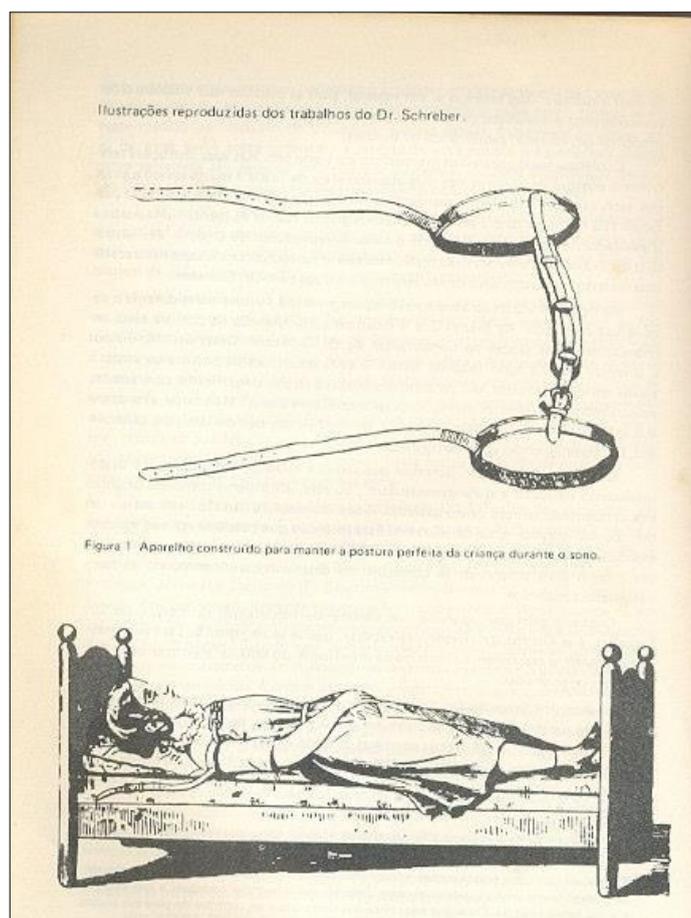


Fig. 9 – “Aparelho construído para manter a postura perfeita da criança durante o sono”.²⁶

Por outro lado, Schreber foi submetido aos tratamentos do doutor Flechsig, que aplicava nele seu “saber legitimado pela ciência”. Em ambos os casos, tratava-se de uma imposição de saber, que pode ser realmente traumatizante, segundo a interpretação foucaultiana. Santner encontra nos textos de Foucault, *Vigiar e punir* (1975) e *História da sexualidade* (1976), a ideia de que o saber imposto sobre o corpo de outrem caracteriza

²⁶ Imagem disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/8964/8964_6.PDF>. Acesso em: 18 nov. 2018.

uma relação de poder sobre este corpo, o que pode desencadear sérios traumas. No caso aqui analisado, Schreber se encontrava numa situação em que seu corpo parecia estar sempre sob a tutela de outra autoridade além da sua própria, e por isso a manifestação desses sentimentos de submissão, dependência, humilhação, e no limite, emasculação.

3. Alemanha *fin-du-siècle*: misoginia e homofobia

Além de uma mirada sobre o percurso biográfico de Schreber e do interesse de Freud sobre o caso, se faz crucial conhecer o ambiente moderno alemão, especificamente o contexto sociocultural em que este jurista germânico cresceu. Trata-se de uma sociedade com um crescente nacionalismo (como é percebido na citação de Schreber a seguir), historicamente configurada pela misoginia, homofobia e anti-semitismo (FRANCISCO, 2004/2005, p. 341). A Alemanha à época de Schreber era então extremamente classicista e segregadora, tendo também outros alvos de exclusão e depreciação, além de mulheres, homossexuais e judeus. Mas essas são três figuras cujo não-reconhecimento pela sociedade mostra-se indispensável para compreensão das elaborações simbólicas de Schreber de completa degradação de si diante de Deus.

É fundamental compreender as intensas transformações pelas quais passava a Alemanha, que alimentariam esses estereótipos sociais. A sua recém-unificação produziu um expressivo crescimento do nacionalismo, verificado até mesmo nos escritos de Schreber:

Obtive, por exemplo, indicações bastante seguras de que o rude inverno de 1870-1871 foi algo decidido por Deus para, em determinadas oportunidades, favorecer a vitória dos alemães na guerra e também a orgulhosa frase sobre o aniquilamento da Armada espanhola de Felipe II no ano de 1588: *Deus afflavit et dissipati sunt* (Deus soprou o vento e eles desapareceram) contém muito provavelmente uma verdade histórica. (SCHREBER, 1984, p. 29-30)

Além da unificação política, essa época também foi palco do auge da produção intelectual, artística, literária na Alemanha, com nascimento de frutos como por exemplo, a própria Psicanálise.

O que dotou a cultura vienense de sua verdadeira singularidade foi o acaso histórico, pelo qual o ápice do seu desenvolvimento cultural coincidiu com a desintegração do império que, de início, a tornara importante [...]. As coisas nunca tinham estado melhores, mas, ao mesmo tempo, nunca tinham estado piores: esta curiosa simultaneidade, na minha opinião, explica por que a psicanálise, baseada na compreensão da

ambivalência, da histeria, da neurose, se originou em Viena, e provavelmente não poderia ter se originado em nenhum outro lugar (BETTELHEIM, 1998, p.273).

Tal desenvolvimento cultural, concomitante ao movimento de desintegração do Império Austro-Húngaro, conferiu à Alemanha configurações particulares. Viena passava a ser a capital de um Império em decadência militar e política, além do fato de passar por crises econômicas que deixavam tanto as elites como a população mais miserável com uma sensação de vazio e de depressão.

As elites culturais abandonaram a política como “tema sério” e voltaram suas atenções para o “mundo interior”, empregando na conquista dele uma energia semelhante àquela com que a nova Alemanha unificada se dedicava à indústria, à ciência e à construção de um império. Assim vão surgir diferentes explorações do obscuro e do extremo na vida psíquica, uma delas sendo precisamente a psicanálise. Já a vasta maioria dos vienenses, buscando outra maneira de escapar à “apreensão que sentia numa hora em que o mundo tradicional e seguro estava se desintegrando”, encontrou-a na “diversão despreocupada”, da qual o símbolo mais eloquente será a voga da opereta e da música para dançar - a valsa. O mecanismo comum a estas duas estratégias, na aparência tão diferentes, consiste na negação como defesa contra a angústia, algo que os psicanalistas conhecem bem. (*Ibidem*, p.277-278).

Isso se unia a um nacionalismo crescente, em busca de reencontrar a identidade esfacelada, que acabava por alimentar diversos preconceitos e estereótipos sociais. É importante também compreender que intérprete e paciente viviam sob essa conjuntura de preconceitos, de hierarquias e depreciações de grupos específicos. Então, Freud e Schreber escrevem e compartilham dos conceitos degradantes especialmente no que tange ao homossexualismo, e mais ainda sobre ser ou tornar-se mulher.

Eric Santner também ressalta o baixo-relevo político do contexto europeu durante a produção da psicanálise no que ele denomina “Alemanha particular” de Schreber, mas sob uma outra faceta de degradação. Ao ser nomeado Senatspräsident, Schreber inseriu-se, apesar da importância do cargo, num sistema de poder institucional e simbólico que considerava bastante corrompido, uma *ludertum* política. Esse termo, *Ludertum*, é costumeiramente traduzido pela idéia de “podridão”, ou “abjeto”. Segundo Santner:

‘*Luder*’, tem conotações particularmente ricas no contexto dos tormentos de Schreber. Ela de fato pode significar ‘ordinário’, no sentido de uma figura perdida e patética, mas pode também significar vigarista esperto ou patife, além de prostituta, vagabunda ou puta, e por último, a carne morta ou putrefaciente de um animal,

especialmente no sentido da carniça usada como isca na caça (SANTNER, 1997, p. 57).

Esta sua inscrição de numa rede simbólica culmina então por manifestar-se no campo da sexualidade:

É como se o próprio Schreber estivesse parcialmente ciente de que suas rebuscadas fantasias sexuais eram elaborações dos produtos da decomposição dos recursos simbólicos que poderiam ter-lhe assegurado que ele era legítimo “aos olhos” da comunidade simbólica, ou daquilo a que Lacan se refere como o “grande Outro” (*Ibidem*, p. 66).

A escrita de Freud também está enredada nesse ambiente de crise nos rituais de instituição. À época, ele estava à frente da psicanálise recém-criada e já em crise conceitual-epistêmica. Ele reproduz esses dilemas ao escrever, por exemplo, sobre o delírio da emasculação de Schreber. Segundo Freud, tal delírio representava um desejo de ocupar uma função feminina diante das grandes figuras masculinas de autoridade, desejo esse reprimido com apoio da obsessão pela ideia do desastre cósmico, na qual passou a investir suas energias. Pois bem, o próprio Freud era sensível à ideia de crise de investidura de Schreber, já que a própria psicanálise nascia de forma “homossexual”, emasculada, tendo que se submeter ao poder, maior importância e autoridade de outras instituições, que muito a contestavam.

Em paralelo, outra característica que contribuiu para composição dessa autoimagem de sujeito degradado por Schreber foram as referências – e recalques – à figura do judeu. Freud, na posição de intérprete, negava ou diminuía incessantemente suas origens judaicas, e até mesmo suprimia esse aspecto nas suas “Notas psicanalíticas”. Schreber, por sua vez, delineou a fantasia de ser um “judeu errante”, ou que passava por uma efeminação judaica (eles tinham, por exemplo, a crença de que varões judeus menstruavam) (*Ibidem*, p. 344).

Certamente, essa formação histórica singular da Alemanha particular de Schreber – misógina, anti-semita e homofóbica – o influenciou em suas paranóias, bem como a Freud, em suas interpretações. Um homem do fim do século XIX, um alemão pertencente à elite, que passa a ter perturbada a identificação com sua posição, desloca-se concomitantemente para a posição simbólica das figuras marginalizadas dessa mesma cultura.

Dessa forma Schreber ouvia do deus Arimã (ou Ariman) que seu nome deveria ser “Luder”, que significa devassa, safada, e também tem conotações que remetem a “lixo”. Mas, curiosamente, tais representações depreciativas também apareciam sob a forma de figuras excluídas da época como de um homem emasculado, com papéis femininos (por

ser nomeado a concubina de deus), ou até mesmo homossexual, associado à raça inferior (o deus Arimã que lhe apareceu estaria ligado a essa “raça escura”, comumente ligada aos judeus) (SCHREBER, 1984, p. 35). Todas essas sugestões têm papel depreciativo e provém dos preconceitos evidentes de uma Alemanha conturbada e que vivia um crescente nacionalismo.

4. Arimã: deus, demônio, fantasma?

Durante a noite [...], uma noite única, o deus inferior (Arimã) apareceu... Diante das janelas de meu quarto de dormir, sua fala repercutia com uma pujante voz grave... O que era dito soava de um modo que não era absolutamente amigável. Tudo parecia calculado para me inspirar temor e estremecimento; além disso a palavra podridão (*Luder*) fez-se ouvir várias vezes [...] Mas o conteúdo de todas as afirmações era autêntico (*echt*), nenhuma frase apreendida de cor... Assim, a impressão verdadeiramente dominante em mim não era o temor, mas a admiração diante do grandioso e do sublime [...] (CERTEAU, 2011, p. 189).

Primeiramente, é importante identificar como Schreber descreve esse “Deus inferior” Arimã. De acordo com Freud, “A atitude de nosso paciente para com *Deus* é tão singular e cheia de contradições internas, que exige mais que um pouco de fé persistir na crença de que, não obstante, existe ‘método’ em sua ‘loucura’” (FREUD, 1980, p. 15). Ocorre que a divindade verbalizada por Schreber não se apresenta como uma entidade simples. Segundo Freud, havia o próprio Deus, acima das ante-salas do céu, mas nos domínios anteriores do céu, eram divididos em duas partes, com um deus inferior (Arimã), mais ligado aos povos de uma raça escura, e um deus superior (Ormuzd), vinculado a uma raça loira (arianos)²⁷ (*Ibidem*, p. 16).

Cada um dos deuses se comportava de maneira distinta em relação a Schreber durante o estado agudo de sua doença. O Deus inferior Arimã era às vezes visto como demônio, figura cujo sentido mostra-se indissociável da especificidade do imaginário da época. É notável no relato de Schreber de que maneira, assim como outros deuses de outras mitologias, Arimã representava-lhe um deus inferior, maligno:

É significativo que uma intuição desta bipartição se encontre nas representações religiosas de muitos povos. O Balder dos germanos, o Bielebog (deus branco) ou Swantewit dos eslavos, o Poseidon dos gregos ou o Netuno dos romanos são idênticos a Ormuzd e a Ariman o

²⁷ Aqui Schreber parece sugerir um já presente preconceito racial que se legitimaria no Terceiro Reich, com o Nazismo e o projeto de prevalência da raça “ariana”.

são o Wodan (Odin) dos germanos, o Czernebog (deus negro) dos eslavos, o Zeus dos gregos e o Júpiter dos romanos. O deus inferior e o deus superior me foram designados pela primeira vez sob os nomes de Ariman e Ormuzd pelas vozes que falavam comigo, no princípio de julho de 1894 (perto do final da primeira semana de minha estada no atual sanatório); desde então ouço estes nomes diariamente (SCHREBER, 1984, p.35).

Note-se, porém, que nas descrições de Schreber sobre Arimã, as características que ele relata aproximam-se bem mais de um entendimento de um Deus repressivo e punidor, presente na cultura protestante mais rigorista, do que de tal ressignificação histórico-cultural da figura demoníaca. Arimã aparece como uma figura dura e opressora; moralmente perfeita, mas que condena, subjuga, deprecia e humilha, bem diferente daquela imagem cristã do demônio, reportada a um ser que incentiva a transgressão, um espírito libertino que se insurge contra preceitos morais. Apesar disso, aquele que aparece a Schreber, embora se mostre autêntico, surge também como implacável, e justamente por isso onipotente e sublime.

Freud destaca nos escritos de Schreber: “enquanto que os homens se compõem de corpos e nervos,²⁸ Deus é, por Sua própria natureza, somente nervos”. Mas os nervos de Deus seriam infinitos, ou eternos, e sua capacidade criativa (poder se transformar qualquer objeto) era descrita como *raio*. Por isso, os raios do sol tocando (e fecundando) o sujeito seriam o próprio Deus. Quando a obra da criação terminou, Deus teria se retirado para muito longe, e limitou-se a chamar a Si as almas dos mortos. Somente em ocasiões excepcionais é que entraria em relação com pessoas específicas, altamente dotadas, ou interviria por meio de um milagre nos destinos do mundo (*Ibidem*, p. 14-15). E é justamente com esse pretexto que Deus teria ido a Schreber, na sua forma como Arimã²⁹, o deus inferior, e ocasionado sua experiência de contornos religiosos, ou melhor, místicos.

²⁸ Segundo a leitura que Freud procede dos escritos de Schreber, a “alma” (entendida como mente) humana está contida nos *nervos* do corpo. Alguns nervos seriam apropriados apenas para a recepção de percepções sensoriais, enquanto outros (*os nervos do entendimento*) executariam todas as funções da mente; é de notar que cada nervo do entendimento isolado representa a individualidade mental inteira de uma pessoa. (FREUD, 1980, p.15)

²⁹ Schreber elegeu esse nome “Arimã” para designar a divindade cruel que lhe atormenta por uma razão específica. Dado seu conhecimento amplo em mitologia e literatura, ele escreve em suas “Memórias”: “O fato de que, para designar os deuses inferior e superior, tenham sido usados os nomes destas divindades persas é para mim uma razão fundamental para supor que os antigos persas (naturalmente antes de sua ulterior decadência) devam ter sido de modo particularmente eminente o “povo eleito de Deus”; em outras palavras, um povo de um valor moral muito especial. Esta suposição é confirmada pela extraordinária potência dos raios que, a seu tempo, observei nos “raios de Zoroastro”. (SCHREBER, 1984, p. 35)

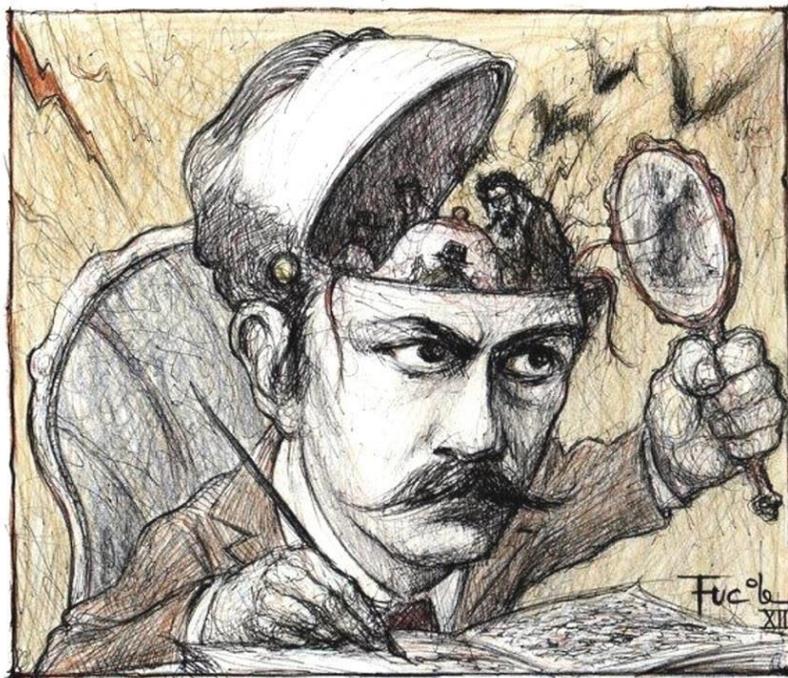


Fig. 10 - Representação de Schreber escrevendo sobre o que se passa em sua mente, enquanto olha um espelho e aparece dentro de sua cabeça, um seio com alguma figuras sombrias em volta³⁰

Ora, a evocação de figuras religiosas, de acordo com Michel de Certeau, pode operar de forma semelhante ao “fantasma”, figura psíquica recalcada que retorna à cena. Na mística, as aspirações mais profundas do sujeito, a impossibilidade de viver sem o Outro, não deixam de “assombrá-lo”, de consumi-lo, de arrebatá-lo. Em paralelo, também na psicanálise, o desejo recalcado retorna:

A mística, em particular, só pode ser abordada a distância [...]. Seu discurso produz-se em outro palco; é impossível tanto pensá-lo quanto dispensá-lo. Como a “língua fundamental” de Schreber, ele tem “algo de arcaico”, embora não sem “vigor” (SCHREBER, 1903, p.13; 1975, p. 28); assemelha-se ao fantasma que retorna à cena (CERTEAU, 2011, p. 190).

Mas e quando esse fantasma, esse recalcado, é algo depreciativo? Luder: durante a “noite única”, a voz pujante dizia *Luder*, ou seja, “megera”, “devassa”, “safada”, ou algo semelhante a “lixo” (SANTNER, 1997, p. 57).

Observe-se que tanto na mística dos séculos XVI e XVII, como nas sessões de psicanálise, manifesta-se um desejo de “chegar ao fim”, uma pulsão de morte. Algo em si (na subjetividade de cada indivíduo) tem que morrer, para que esse Outro (no caso

³⁰ Imagem disponível em: <<https://alchetron.com/Daniel-Paul-Schreber>>. Acesso em: 18 nov. 2018.

religioso) ou esse desejo expresso por um outro (nas relações interpessoais) possa deter a primazia. Elimina-se assim a autossuficiência do sujeito. Em ambos os casos, o “si mesmo” é visto como uma coisa podre que deve se decompor para dar lugar ao Outro, muito mais meritório.

Tal sentimento de morte de si, em Schreber, expressa-se de duas maneiras principais: pela voz que o nomina como podridão e também pela acolhida do estado de emasculação. No que se refere à nomeação, Arimã afirma: “Teu nome é lixo, *Luder*”. Tal fala introduz uma filiação de sentido, em vez de uma filiação de nascimento, uma troca simbólica de pai. Schreber transita então de uma família nobre para uma família obscura. Ainda que soe insultante, não deixa de ser uma adoção de Schreber pelo deus Arimã, que por ser genuíno, torna-se também próximo e benfazejo.

Além disso, a nomeação atribui um lugar. Ao aceitar o nome e acreditar na vocação que ele expressa, Schreber entrega seu corpo à melhor oferta, à semelhança do corpo de uma prostituta.

Transforma-se no corpo do significante. [...] É mais do que um estilhaço de sentido, cravado na carne. Ele adquire valor de conceito já que, ao circunscrever o objeto da crença, articula também a *operação* de crer, que consiste em passar do corpo desfeito e sem nome – “lixo” [...] – para o corpo “refeito” para e pelo nome: “puta” conformada ao significante do outro. (CERTEAU, 2011, p.195). Em paralelo à acolhida da condição de Luder, Schreber percebeu-se também como alguém emasculado. Como já mencionado, ele fora promovido a presidente da corte de apelação de Leipzig (contava, então com 51 anos de idade). Consta que mesmo antes de assumir essas funções, Schreber teria sonhado por várias vezes que se encontrava novamente doente. Numa certa manhã, em estado de semi-vigília, teria lhe ocorrido a ideia de que “seria muito bom ser uma mulher submetendo-se ao coito” (TOMASELLI, 2007). A seguir, ele teria rechaçado tais pensamentos com extrema indignação.

O próprio Schreber indica o mês de novembro de 1895 como a época em que se estabeleceu a vinculação entre a fantasia de emasculação e a ideia do Redentor: “Agora, contudo”, escreve, “dei-me claramente conta de que a Ordem das Coisas exigia imperativamente a minha emasculação, gostasse ou não disso pessoalmente, e que nenhum caminho *razoável* se abre para mim exceto reconciliar-me com o pensamento de ser transformado em mulher. A outra consequência de minha emasculação, naturalmente, só poderia ser a minha fecundação por *raios divinos*, a fim de que uma nova raça de homens pudesse ser criada”. (*apud* FREUD, 1980, p.14).

Esse complexo de emasculação fora primeiramente um delírio de perseguição associado ao médico Flechsig, responsável pelos cuidados de Schreber na clínica de Leipzig. Depois, esse complexo de emasculação foi sendo ratificado pelo próprio Deus, que o estaria chamando para ser sua mulher e se tornar Redentor da humanidade. Chamado esse ao qual Schreber sofreu todo tipo de repúdio e aversão, mas aos poucos foi assumindo como a experiência de algo que precisa morrer em si mesmo, para outra coisa nascer. Ele então aceitaria ser imundice e podridão para morrer e nascer um novo homem, nomeado para uma missão pelo próprio Deus, e era somente isso o que importaria.

Emerge, enfim, o pensamento, em meio à total degradação e desamparo: “Sou apenas um lixo, mas qual o problema?”. Afinal, ser lixo não significa que o sujeito se identifique por completo com tal situação ou com uma instituição que lhe dê cobertura. É que algo de real ainda fica e resiste nele: uma história, lutas, outros sujeitos. É memória de um real que deixa de ser garantido por um Pai.

Percebe-se, portanto, que as descrições de Schreber sobre suas visões e escutas de Arimã, que o identificam como Luder, como “podridão”, remetem a uma profunda experiência de não-identidade do sujeito. Mas o que se perde é uma identidade autorreferencial, autocentrada, proveniente do “espírito das Luzes”, do sujeito autônomo nascido do Renascimento e sustentado através do cogito e do pensamento científico. Na experiência paranoica de Schreber, nas reflexões da psicanálise, nos escritos místicos, esboça-se uma outra identidade, pautada do reconhecimento de que o eu é indissociável de um Outro, e mesmo que este eu morra, se o Outro continuar, a vida continua, e vale a pena.

Logo, o que importa, nessa segunda matriz identitária, é o Outro, porque *há um outro*. Não é que o sujeito se perceba também no outro, ou ainda que reduzindo o outro a si; mas ele reconhece uma grandeza e uma validade naquele que o ultrapassa, e cede lugar a ele. Com isso, passa a existir também nele.

5. A escuta psicanalítica

Freud viria descobrir que mesmo os psicóticos devem ser ouvidos, de maneira semelhante aos neuróticos. E de forma também similar, seus relatos teriam de ser interpretados, mas sob modalidades um pouco diferentes. Isso era antes ignorado, por

entender-se que um psicótico simplesmente delira, não traz sentido ou coerência alguma em sua expressividade. Para Freud, porém, até mesmo seus delírios serviam como portal para compreensão de sua singularidade psíquica, pois esses agem como um tipo de compensação de algo que lhe escapa, ou que ele recalca. Mas antes é importante observar uma breve explicação clínica sobre a psicose.

Não existe ainda ao certo um consenso sobre a origem neurológica da loucura, e o que difere, biologicamente falando, entre o indivíduo normal e o psicótico, ou esquizofrênico, por exemplo. Mas a teoria mais recente aponta uma probabilidade de resposta em um desequilíbrio que acarretaria em um limite do desenvolvimento das vias sinápticas cerebrais a um período definido da vida (aproximadamente aos 15 anos), e a partir de então, haveria um declínio natural com a idade (COUTINHO, 2005, p. 52).

É por essa razão que vias sinápticas devem ser estimuladas até essa idade para produzir progressivas ramificações. Caso não forem estimuladas, se perdem. Estimulação sensorial e afetiva precárias durante a infância podem predispor à esquizofrenia. Tendo isso em mente, é possível supor que a psicose pode se originar de um desenvolvimento precário ou ausente das vias sinápticas de afetividade (*Ibidem*, p. 52).

A grande dificuldade está no conflito entre psiquiatras e psicanalistas que concorrem entre explicar (apresentar as causas externas) e compreender (escutar, entender a lógica interna) a doença. A compreensão através da escuta, independente do poder de explicá-la é o fundamento da abordagem psicanalítica, estratégia terapêutica não aceita pela psiquiatria tradicional. Para estes, os psicofármacos são indispensáveis desde o princípio da manifestação da angústia e ansiedade. Para a psicanálise, os medicamentos também têm seu lugar, e se fossem mais desenvolvidos à época de Schreber ele poderia não ter morrido em um manicômio em estado delirante como aconteceu. Mas os psicofármacos não são vistos pelos psicanalistas como solução, e muitas vezes podem prejudicar o tratamento da escuta e compreensão do paciente, por deixá-lo “anestesiado”.

Se a medicina primitiva estava voltada para o universal, a moderna pós-aristotélica passa a fundamentar sua atuação clínica na singularidade. Nesse contexto é que a psicanálise inaugura o método de compreender a doença mental, inclusive a psicose (*Ibidem*, p. 54), criando um espaço que é simultaneamente de pesquisa científica e de ação terapêutica. Com o conceito freudiano de pulsão, que estaria situada na fronteira entre o

mental e o somático, como representante psíquico dos estímulos que se originam no organismo e alcançam a mente, como uma exigência feita à mente, por consequência de sua ligação com o corpo (*Ibidem*, p. 54). Essa noção reforça um preceito da medicina de que o corpo e a mente devem ser simultaneamente considerados ao se abordar um paciente em sofrimento.

Para o psicanalista, o delírio e a alucinação psicótica encerra uma significação para o sujeito, assim como a fala, os sonhos, os chistes, atos falhos têm uma significação para o neurótico. Nesse sentido, o louco tem uma forma própria de razão, chave para compreensão da psicose e seu tratamento (*Ibidem*, p. 55). Por isso, sedar o indivíduo com medicamentos e assim cessar suas alucinações por completo é ir contra seu próprio mecanismo natural de cura, segundo Freud. Para ele, os delírios vêm como tentativa de cura do próprio sujeito, e sua escuta ajudaria a buscar as saídas para o seu intenso sofrimento e seu isolamento.

O delírio, dessa forma, não é a loucura em si, mas a tentativa de interpretação que o indivíduo faz da fragmentação que está passando (egóica, narcísica e corpórea). Por exemplo, o delírio de emasculação de Schreber foi interpretado por Freud como resposta a impulsos homossexuais recalcados, que retornariam como fantasias e sintomas. Assim o ego defender-se-ia novamente desses impulsos através da paranoia.

Não há qualquer confirmação dessa tese que aponta para o impulso à homossexualidade e ela foi muito questionada, principalmente por Freud ter ignorado o papel da agressividade muito específico na gênese da paranoia. E essa agressividade tem origens fortes na infância do sujeito, que no caso de Schreber, assistiu ao sadismo de seu pai, que lhe aplicava técnicas ortopédicas quase que medievais, e uma educação baseada em uma subjugação psicológica e física completa.

Tendo por um lado um pai sádico rígido, por outro uma mãe masoquista, ambas as figuras projetam sobre a criança suas próprias patologias, que são por ela introjetadas como parte de seu próprio eu. Assim, a necessidade simultânea de investimento narcísico e de vitimização são atendidas de forma megalomaniaca no delírio de Schreber, por sua relação privilegiada com Deus, com sua transformação na mulher deste, posição privilegiada para poder gerar uma “nova raça de homens” (*Ibidem*, p. 59- 60).

Dessa forma, mostra-se possível compreender que, no tocante a Schreber, não

houve exatamente uma cura de seu estado psicótico através dos métodos neurológicos e psiquiátricos da época, mas sim uma elaboração particular de suas crises pessoais, e a ressignificação das mesmas através das simbologias culturais da época, e até mesmo a transposição desse estado através do seu testemunho em *Memórias de um doente dos nervos*. A escrita, dessa forma, o fez entrar em contato com o Outro, e poder dividir o seu “eu” mais íntimo, religando-o, de certa forma, ao mundo do qual sua existência fora apagada, foi reduzida a expressão nenhuma. Ao renomear-se como *Luder*, como Redentor da Humanidade e como Autor de sua história, Schreber se colocava de volta em uma posição de sujeito, e não apenas de objeto, e assim pôde em fim se libertar dos recalques, das faltas, dos medos, das neuroses que enraizavam sua doença mental.

Capítulo 4

A TORTURA NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

1. História, política, testemunho.

Neste capítulo, pretende-se pensar o conceito de possessão tecido por Certeau em seu diálogo interdisciplinar entre a escrita histórica e a memória política. O estudo de tal memória, inclusive no seu abarcar de práticas de violência extremada, como a tortura e o genocídio, mostram-se particularmente complexas quando se situam na História do Presente, ou seja, dos acontecimentos nos quais ainda estamos envolvidos, acontecimentos que de certa forma, ainda não terminaram. E é característica da história do presente a pressão dos contemporâneos pela “verdade”, ou a coação pela “proclamação da verdade”. Ou seja, a possibilidade de o conhecimento histórico ser confrontado com testemunhos dos que viveram os fenômenos que se busca explicar.

Mas diferentemente de uma escrita da História praticada na Antiguidade e Idade Média, em que se compreendia que o historiador, como testemunha ocular, seria maior perito sobre a verdade dos fatos, a atual escrita da História não se atém ao relato sujeitos que vivenciaram o evento, reconhecendo, sem descartar, a tendenciosidade implícita em tais narrativas, intencional ou não, perante o impacto dos acontecimentos vividos. (FICO, 2012, p. 47). O que tal historiografia busca promover são explicações não simplistas, não estereotipadas das situações vividas, em seu caráter não somente conflitivo, mas tantas vezes absurdo, diante das premissas éticas e afetivas que norteiam o agir humano em uma dada cultura. Portanto, o trabalho historiográfico não trata de contrapor história e memória, mas de lidar com a imbricação das duas (em suas fragmentações, silenciamentos etc.).

A questão política, em uma História Presente, despertou grande interesse de Michel de Certeau e lhe rendeu importantes produções a respeito do assunto, como no capítulo “Les chrétiens et la dictature militaire au Brésil”, do livro *La faiblesse de croire* (1987) e no seu texto “Da tortura à confissão”, no capítulo “A instituição da podridão: Luder”, do seu livro *História e psicanálise: entre ciência e ficção*, este abordado no capítulo anterior. Assim,

Entre o final de outubro e início de novembro de 1966, Certeau realizou sua primeira viagem ao Brasil, participando, com financiamento da Études, de um congresso da Confederação Latinoamericana de Religiosos (CLAR),³¹ realizada no Rio de Janeiro. [...]. Em 1967, partiu novamente para a América Latina, desta vez visitando quatro países: Brasil (onde permaneceu por duas semanas, no Rio de Janeiro e Belo Horizonte), Venezuela, Argentina e Chile, publicando suas impressões de viagem na revista *Christus* (BUARQUE, 2018, no prelo).

Além disso, Certeau foi um dos primeiros intelectuais a levar para França documentos que provavam a prática de tortura no Brasil – o que, inclusive, levou a sanção de sua entrada no país por um período (JOSGRILBERG, 2005, p. 19). Efetivamente, Certeau *demonstrava um interesse especial por este último país*, tendo realizado, segundo Luce Giard, a “*descoberta maravilhosa do Brasil*” (*Ibidem*). Justamente por isso, não ficou indiferente ao sofrimento vivenciado por parcela da população:

Certeau esteve no Brasil [no] [,,] período da ditadura militar e, sensibilizado com a situação política do país, escreveu e publicou na revista *Politique Aujourd’Hui* (1969) um artigo denunciando a perseguição a estudantes e professores acusados de subversão, a invasão de universidades e a tortura. Por conta desse posicionamento, foi proibido de viajar novamente ao Brasil. Contudo, ao modelo das lógicas operatórias das práticas que viria a estudar mais tarde, contornou a proibição com uma tática [...]: tirou outro passaporte apenas com o nome La Barge. Voltou ao país inúmeras vezes, onde, além de manifestações culturais e religiosas no Nordeste, conheceu a indianidade dos Bororós, em Mato Grosso (FERRAÇO; SOARES; ALVES *apud* BUARQUE, 2018, no prelo).

Certeau também referiu-se às contradições da sociedade brasileira no texto “Le rire de Foucault” e no livro *A Invenção do Cotidiano* (CERTEAU, 1987, p. 51; 1990, p. 32). Foi aos cristãos brasileiros que enfrentavam os arbítrios da ditadura militar, que Certeau dedicou as seguintes palavras:

Trata-se para eles de serem fieis a uma exigência que fora denominada “missionária” e que sempre foi essencial à fé: recusar a idolatria que identifica o absoluto a uma sociedade, uma nação ou a um grupo, o bem comum aos interesses de alguns, posicionando-se em defesa dos eliminados, embatendo-se com eles sem deixar a outros o risco da operação, e participar da tarefa que deve fazer dos miseráveis também

³¹ Atualmente denominada Confederação Latino-americana e Caribenha de Religiosos e Religiosas.

os beneficiários do trabalho, dos excomungados os coautores do país, dos silenciados as testemunhas de uma experiência ou de uma verdade necessária a todos. Menos preocupados com suas ideias e mais atentos aos seres humanos, desconfiados quanto aos discursos demasiadamente diretivos ou muito evasivos quanto a uma práxis, apaixonados por esta comunicação que faz parte do “gênio” brasileiro e tornando-se, em justa medida, um “lugar teológico”, esses cristãos podem parecer perdidos em seu “oceano” nacional. Eles elaboram, entretanto, para amanhã, de maneiras experimentais, que não são as suas próprias, a base de uma vida realmente “política” e o vocabulário de uma expressão cristã. A fragmentação de sua ação, por mais cruel que ela seja, não deve inspirar o pessimismo (CERTEAU, 1987, p. 155-156. Tradução de Virgínia Buarque).

2. Ideais culpabilizados

A tortura política, no Brasil, mostra-se, infelizmente, uma prática recorrente aos regimes instituídos. Todavia, com a eclosão do golpe civil-militar em 1964, uma diferença pôde ser percebida, no que se refere aos atingidos por tal prática aniquiladora:

O que de novo ocorre a partir de 1964, sobretudo depois de dezembro de 1968 com o AI-5, é que o delegado Fleury é convocado para aplicar sua *expertise* em presos políticos e a tortura passa a atingir segmentos da população antes protegidos por imunidades sociais: estudantes, jornalistas, advogados etc. Não era a primeira vez que tais métodos saíam do seu *habitat* – as cadeias comuns – e eram empregados com um desígnio político. A crônica dos atentados aos direitos humanos no Brasil do século XX está repleta de acontecimentos desse gênero. Assim a imprensa operária das primeiras décadas do século fala de violências e maus tratos aplicados aos militantes do nascente movimento operário. Da mesma forma, durante a ditadura de Vargas, fenômeno semelhante já havia ocorrido, porém de forma minoritária, pois a maioria dos perseguidos era de comunistas das classes populares: operários, pequenos comerciantes, funcionários subalternos etc. Durante o regime militar, a proporção se inverte: mais da metade dos presos a partir de 1968 são estudantes universitários ou detentores de um diploma de nível superior, segundo dados do Brasil nunca mais sobre a ocupação dos condenados pela justiça militar: quase 56% pertenciam àquele perfil (OLIVEIRA, 2011, p. 11).

Através dos testemunhos e das confissões de torturados nos anos 1960 e 1970 no Brasil, podemos pensar as relações estabelecidas à época e a memória coletiva produzida nos chamados “anos de chumbo”. Segundo Michel de Certeau, a tortura se institucionalizou nesses tempos sombrios e se legitimava por supostamente evocar o “discurso verdadeiro”, conseguido à custa do alinhamento do sujeito sob o signo da

dejeção. Segundo Certeau,

Esse discurso instituído transmite-se ao produzir sem tréguas, nos “sujeitos”, sua condição de possibilidade, a saber, sua confissão “benfazeja” – e, para cúmulo, verídica – de que eles não passam de podridão. A essa lei astuta da tradição-transmissão de uma doutrina nobre, pode-se acrescentar um procedimento extremo que proliferou sempre nas beiradas das instituições de verdade, e que [...] não cessa de se desenvolver para tornar-se, cada vez mais, uma “prática administrativa regular”, uma “rotina” política: a tortura. (CERTEAU, 2011, p.196).

De acordo com Joana Domingues Vargas, a prática da tortura como meio de apuração de verdades tem sido uma prática sofisticada, ancorada em uma lógica de uso, uma ética interna e um código cultural evolucionista (VARGAS, 2012). Toda essa complexidade tangente à brutalidade da prática permitiria a tradução da Lei em categorias morais, e dessa forma seria possível tomar as melhores decisões sobre como e quem torturar, considerando inclusive modos variados de acordo com tipos de penas e a posição social do réu. Essa especificidade provoca, entre outras coisas, uma percepção de que a tortura é “adequada” ao sujeito, e assim começa o processo de fabricação de sua culpa.

Mas, de forma geral a tortura se desenvolveu (como prática legal) por conta da importância do ato de confissão, para produção de provas no sistema constitucional. Desfeita sua áurea de legalidade (face às contestações a seu respeito promovidas, a despeito da repressão sofrida, durante a ditadura no Brasil), a tortura ainda se mantinha atrelada à confissão, não mais compreendida como parte da apuração dos fatos, mas justificada pela sua instrumentalidade: o inimigo deve verbalizar seu suposto crime e submeter-se à verdade do Estado. A historiadora e doutora em Sociologia Joana Vargas dá o exemplo de um suspeito de homicídio:

[...] nos inquéritos bem-sucedidos, o processo da investigação chega muito rapidamente a um suspeito do crime de homicídio e, em geral, obtém a sua confissão, posteriormente registrada nos autos do interrogatório. Como foi observado desde os primeiros estudos etnográficos realizados sobre o tema no Brasil: primeiro identifica-se o suspeito para depois reconstituir a sua culpa (VARGAS, 2012).

Sendo assim, a confissão tem sido instrumento de formação de culpa, e com base nela se selecionam as provas materiais e é definido quem mais deve ser interrogado ou

quais informações buscar. Nesse processo de apuração dos fatos, aparecem muitos pontos de vista, geralmente conflitantes. Mas é sabido que não se quer encontrar a “verdade”, e sim a “verdade do Estado”. O que está implícito nessa regra é que a reconstituição do real precisa seguir procedimentos que atestam a autoridade do Regime. Estabelece-se ali uma relação de grande discrepância de poder, que ao sujeito confessor não resta nada além de entregar-se, despir-se de sua dignidade, tornando-se o que no Brasil apelidam de “prostitutas das provas” (*Ibidem*).

3. Não-ditos que perduram

Uma das maneiras mais defendidas para se desvelar os eventos de tortura no Brasil tem sido a abertura dos “arquivos secretos” da ditadura militar, como reivindicam as Comissões da Verdade. De acordo com Carlos Fico (2012), uma refutação a esta abertura é encetada sob o argumento de um suposto conflito com o direito à privacidade, sobretudo no caso de vítimas que seriam expostas em situação degradante. Portanto, esses podem ser categorizados como “arquivos sensíveis” – como são chamados em outros países que também passaram por graves violações dos direitos humanos – por abordarem questões delicadas ao ser humano, e cuja socialização envolve discussões éticas e morais.

Por isso mesmo, a noção de trauma tem que ser usada com grande cautela, quando se trata de ditadura no Brasil.³² A violência exercida por aqui foi grandemente escamoteada: a guerrilha do Araguaia foi censurada, as ações armadas urbanas eram vistas como terrorismo, e a tortura era negada e oculta do grande público. Tudo que ocorria, ocorria em silêncio, muito bem mascarado com uma história de crescimento econômico, de vitória da moral e bons costumes, de segurança nacional, enquanto os movimentos da oposição eram asfixiados.

³² Observe-se que “o termo trauma, de origem cirúrgica e amplo emprego na psicanálise, oscila em meio a significados muito distintos na reflexão acadêmica: ele pode abarcar, no tocante à memória, das condições de amnésia às recordações obsessivas; quanto à personalidade, da fragmentação à petrificação unívoca da subjetividade; quanto ao evento catalizador, da ênfase ao fator externo objetivo a uma elaboração praticamente autônoma do psiquismo. Na historiografia, este vocábulo adquiriu grande aceitação a partir, sobretudo, da década de 1990, devido à contestação pública das grandes narrativas (por sua vez associada à queda dos regimes comunistas da Alemanha Oriental e da URSS e à crise do modelo de um Estado liberal de bem-estar social)”. Desta forma, a “noção de “trauma” [...] tanto pode exprimir-se como uma reincidência contínua da dor (“um passado que não passa”, uma “ferida que não fecha”), como um recalamento, um silenciamento das trajetórias padecentes, que, não obstante, retornam ao vivido como sintomas de um mal estar inominável”, cf. BUARQUE; CUNHA, 2015, p. 13).

Certeau escreve que os barulhos do golpe militar e de ataques terroristas no Brasil chegavam à Europa. Depois do quinto ato constitucional (AI-5) isso aumentava ainda mais, enquanto o país se escondia no silêncio. Deputados dispensados, partidos rompidos, professores e estudantes postos para fora da universidade, jornalistas exilados, militantes marxistas, cristãos ou padres presos e torturados pelo DOPS, e CPOR, vozes que foram asfixiadas e não se escutam mais. Algumas pouquíssimas coisas atravessavam a fronteira da censura, e geralmente apenas tempos depois, como esta denúncia de D. Pedro Casaldáliga sobre o assassinato do jesuíta João Burnier:

Duas mulheres estavam sofrendo torturas na delegacia [...] Eram mais de 18h e os gritos delas se ouviam da rua. 'Não me batam!'. Resolvi ir à delegacia interceder por elas. O padre João Bosco, que estava lendo e rezando [...], fez questão de me acompanhar [...] Entramos pela cerca de arame que ia ser também cerca de morte. Eu me apresentei como bispo de São Félix, dando a mão aos soldados. O padre João Bosco também se apresentou, e tiveram aquele diálogo de talvez três ou cinco minutos, com insultos e ameaças até de morte por parte deles. Quando o padre João Bosco disse aos policiais que denunciaria aos superiores dos mesmos as arbitrariedades que vinham praticando, o soldado Ezy Ramalho Feitosa pulou até ele, dando-lhe uma bofetada fortíssima no rosto. Tentei cortar o impossível diálogo: 'João Bosco, vamos [...]' O soldado descarregou no rosto do padre um golpe de revólver, e, em um segundo gesto, fulminante, o tiro fatal, no crânio.³³



Fig. 11 - Enterro do sacerdote João Bosco Penido Burnier, em 1976, assassinado por um policial ao entrar defender mulheres torturadas em delegacia.³⁴

³³ Cf. *Desaparecidos*. Disponível em: <http://cemdp.sdh.gov.br/modules/desaparecidos/gerar_pdf.php?cid=247>. Acesso: 18 nov. 2018. Ver também: CNBB – IMPRENSA. *Assassinato do Padre Burnier*. Disponível em: <<http://www.cnbb.org.br/imprensa/noticias/3072-apos-33-anos-brasil-reconhece-o-assassinato-do-padre-joao-bosco-burnier-como-crime-politico>> Acesso em: 18 de nov. 2018

³⁴ Imagem disponível em: <<http://memorialdademocracia.com.br/card/padre-das-cebs-e-morto-na-delegacia>>. Acesso

Além disso tem ocorrido um desastroso deslocamento de sentido, um revisionismo historiográfico operado sobretudo pela Campanha da Anistia, relativa às esquerdas revolucionárias, da luta armada, outrora apresentadas como participantes da resistência democrática (FICO, 2004).

Ao mesmo tempo, clichês sobre o golpe de 64, os militares e o regime também vão sendo abandonados, como a idéia de que só após 1968 houve tortura e censura; a suposição de que os oficiais-generais não tinham responsabilidade pela tortura e o assassinato político, a impressão de que as diversas instâncias da repressão formavam um todo homogêneo e articulado, a classificação simplista dos militares em “duros” ou “moderados” etc. Por tudo isso, podemos falar de uma nova fase da produção histórica sobre o período. (*Ibidem*).

Então sob esse silêncio generalizado, mais opressor ainda por ser quebrado de tempos em tempos por um barulhento estalo e gritos nas salas de tortura, contrastava com uma economia que progredia muito (à custa de ser o país subdesenvolvido que mais recebia investimento privado do mundo). O programa do poder militar submetia e sufocava os outros partidos e projetos de sociedade.

De fato, tornou-se comum afirmar-se a existência de certa homogeneidade dessas instâncias repressivas, que comporiam os “porões da ditadura”. Embora fossem todas articuladas, tinham suas diferenças e funcionavam segundo parâmetros diferenciados. [...] só o estudo conjunto dos pilares básicos da repressão (espionagem, polícia política, censura da imprensa, censura de diversões públicas, propaganda política e julgamento sumário de supostos corruptos) permite compreender que, a partir de 1964, gestou-se um projeto repressivo global, fundamentado na perspectiva da “utopia autoritária”, segundo a qual seria possível eliminar o comunismo, a “subversão”, a corrupção etc. que impediriam a caminhada do Brasil rumo ao seu destino de “país do futuro” (*Ibidem*).

Não se atendo aos projetos econômicos e sociais elaborados na Escola Superior de Guerra, muitas empresas governamentais indicam um plano combinado. Assim, nas universidades, instaurava-se uma obrigação de denunciar toda ação ou pronunciamento contra à “segurança nacional”, e era incentivado o empobrecimento e diminuição de qualidade aos cursos ditos perigosos, como Ciências Políticas, Ciências Sociais, Filosofia. E estudantes eram selecionados para dirigir negócios e empresas, tendo em vista uma boa integração nas estruturas do regime. Por outro lado, havia forte treinamento para minar os focos da oposição, recolhendo informações sobre ele e

eliminando suas lideranças.

Assim como avalia o coronel Adyr Fiúza de Castro: “[já no tempo de JK] mandávamos [homens] para vários lugares, principalmente para a Inglaterra e França, e, sobretudo, para aprenderem técnicas de interrogatório”.

Em 1962, entre 31 de agosto e 5 de novembro, foi organizado um curso para sessenta oficiais das cinco seções do Estado-Maior do Exército (EME), vinte oficiais das quatro diretorias do Exército e cinco oficiais da Marinha e da Aeronáutica. As aulas foram ministradas no prédio do EME, no Rio de Janeiro. O curso possuía basicamente o mesmo programa do curso que fora realizado na Argentina, salvo as adaptações às questões nacionais. Algumas palestras foram ministradas pelos militares que estiveram na Argentina e que remetem na bibliografia ao uso das notas do Primeiro Curso Interamericano de Guerra Contrarrevolucionária – Escola Superior de Guerra – Buenos Aires – Argentina. (QUADRAT, 2012, p. 24).

Esses exemplos mostram como a educação era um instrumento político e um “fator de segurança nacional”. Era instrumento psicossocial da estratégia nacional. A educação, informação e propaganda eram máquinas de formar personalidades aptas a defender a democracia e contra o comunismo. Isso também era uma forma de militarização da educação: ocorria a implementação, sobretudo no nordeste e regiões açucareiras, centros que reuniam milhares de jovens, de 16-20 anos sob a direção de militares para treinamentos físicos e uma formação para a ação cívica.

Toda forma de nacionalismo vista em emblemas, festas, esportes, propagandas, etc. era incentivada. Toda grande vocação que fugia dessa ordem era menosprezada, considerada subversiva, e perigosa para a “segurança nacional”. E tudo isso era sustentado pela opinião popular, que via as aparências de uma democracia num país controlado por mãos autoritárias.

Mas qual a ideologia dos generais militares? Sob quatro setores distintos da nação – psicossocial (igreja, escola), político (onde o congresso se organiza), militar e econômico – há a segurança nacional. Esta é exercida especialmente pelo Serviço Nacional de Informação, mas para servir a que política? Nada é dito de muito preciso, não somente pela dissidência entre militares mais economistas e militares mais nacionalistas, mas, sobretudo, pelo esforço pelas condições da ordem (problemas da organização nacional e luta anticomunista), e que assim se esquece de toda opção sobre um tipo de sociedade. A lei se supõe o tempo inteiro, mas nada a determina.

E talvez seja estratégico que de uma política sem métodos surja uma ordem sem

política. Trata-se de um instrumento à venda, ou ainda uma organização destinada a se tornar vítima de seus pressupostos impensados e de sua própria lógica. O maior perigo talvez esteja aí mesmo. Milhares de militares guiados principalmente por sua consciência, por uma moral abstrata e um espírito de coletividade em um grupo muito bem preparado e que vê a si próprio como herói, defensor do bem da nação. Esses são justamente difíceis de controlar, visto que não há uma ideologia por trás, apenas interesses e sem prática política. Essa maquinaria militar não vai trair seus autores, ao revelar o que lhes falta?

A prioridade de eliminar o comunismo e os comunistas apagava as visões políticas. A preferência dada a um malthusianismo cultural (selecionando homens e ideias) e social (mantendo maior parte da população afastada e protegida da população “má”) privava-os de exercer as participações políticas que lhes permitiriam evitar seu aprisionamento prático e teórico em um corpo particular do Estado, ou nas alianças comandadas pela segurança nacional.

Por outro lado, os militantes que haviam se multiplicado se viam afastados de suas responsabilidades. A falta de um programa político do Estado também se explica por essa ausência e silêncio das oposições. Suas ações de ontem se tornaram hoje uma retórica inútil e perigosa. O desmantelamento das instituições democráticas corresponde ao silêncio que se estendeu sobre o Brasil. É o silêncio da decepção, do cinismo ou de um tipo de “retirada paciente”, é também um surdo trabalho científico ou pedagógico voluntariamente desarmado de conclusões (que tornaria impossível a perseguição), é por fim o silêncio dos guerrilheiros que se formam fora de uma linguagem social fechada para as alternativas da oposição.

À primeira vista, então, a vida política se simplificou: dividiu-se entre os extremos do poder e do terrorismo (entre eles a massa dos silenciosos). Na realidade, ela se radicalizou muito, levando os militares a se manifestarem, encurralando um pequeno número de opositores a entrar nas alas de tormento da tortura, e assim a oposição se desarticulou. Faltavam representações comuns, e então as opções políticas se travestiam na sociedade, se organizavam na clandestinidade ou no exílio. Ou seja, seus movimentos não cessam, não foram completamente sufocados, mas tomam uma série de desvios e procuram jogar segundo as regras do sistema.

Porém é claro, essa oposição corre o risco de perder sua estrutura moral e seus

objetivos políticos à força ao não poder exprimi-los publicamente como tais (esses desvios são os códigos, indiretas, ou mesmo silêncios estratégicos), onde deveriam poder ser expressos. Pois a ditadura pode ter efeito de perverter até mesmo os que a recusam: ela priva os recursos de uma oposição latente que já não representa mais nada, e ela quebra a articulação dos exilados no exterior com a experiência massiva do país.

4. Resistências

Uma reação, que não poderia ser amplamente visibilizada, mas nem por isso deixaria de ser significativa, pode ser indicada. Por um lado, grupos de contestação envolvidos em atividades que a princípio ainda juridicamente escoradas, logo viram-se paralisadas com o golpe de 64: este foi o caso de associações como o ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros)³⁵ e a Frente Parlamentar Nacionalista.³⁶ O trabalho político-ideológico que vinha sendo promovido por esses grupos mostrou-se muito discrepante frente à concentração dos recursos econômicos e aos conflitos de forças. Diante disso, houve uma fragmentação de tais grupos, com alguns de seus integrantes voltando-se para a luta armada sob a forma da guerrilha urbana. Desta maneira, por exemplo, com a máxima “nós não acreditamos na solução pacífica, nós passamos à ação” (CERTEAU, 1987, p. 146), Carlos Marighella, ex-deputado da Bahia, conferiu à violência um sentido de recomeço reconciliador (entre categorias socioculturais e entre o interior e exterior do país).³⁷

³⁵ “Instituição cultural criada pelo Decreto nº 37.608, de 14 de julho de 1955, como órgão do Ministério da Educação e Cultura. Gozando de autonomia administrativa e de plena liberdade de pesquisa, de opinião e de cátedra, destinava-se ao estudo, ao ensino e à divulgação das ciências sociais, cujos dados e categorias seriam aplicados à análise e à compreensão crítica da realidade brasileira e à elaboração de instrumentos teóricos que permitissem o incentivo e a promoção do desenvolvimento nacional. Desapareceu em 1964”, conforme verbete da Fundação Getúlio Vargas, disponível em: <<http://www.fgv.br/cpd/doc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/instituto-superior-de-estudos-brasileiros-iseb>>. Acesso em: 18 nov. 2018.

³⁶ “Grupo que nas legislaturas entre 1956 e 1964 reuniu deputados de vários partidos políticos comprometidos em defender no Congresso Nacional políticas e soluções nacionalistas para os problemas do desenvolvimento brasileiro”, conforme verbete da Fundação Getúlio Vargas, disponível em: <<http://www.fgv.br/cpd/doc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/frente-parlamentar-nacionalista-fpn>>. Acesso em: 18 nov. 2018.

³⁷ “Em 1966, Marighella escreveu o ensaio “A crise brasileira”, onde reafirmava que o caminho pacífico estava superado pois “a ditadura em nosso país só se extinguirá pela força”. A luta de guerrilhas era vista como “uma das formas da luta de resistência das massas”, embora não fosse “uma forma de luta apropriada às áreas urbanas”, conforme verbete da Fundação Getúlio Vargas, disponível em: <<http://www.fgv.br/cpd/doc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/marighella-carlos>>. Acesso em 18 nov. 2018. Carlos Marighella “em maio de 1964, após o golpe militar, foi baleado e preso [...] Libertado em 1965 por decisão judicial, no ano seguinte decidiu se engajar na luta armada [...] Foi expulso do PCB, em 1967, por divergências políticas, e no ano seguinte fundou o grupo armado Ação Libertadora Nacional, com dissidentes do partido. A organização participou de diversos assaltos a banco e do sequestro do embaixador norte-americano Charles Elbrick, em setembro de 1969, numa ação conjunta com o Movimento

Contudo a “purga” (eliminação de indivíduos) e a censura governamental suscitaram, paradoxalmente, uma paulatina aproximação entre a Academia e os grupos sindicais e de esquerda. Aqui, a ditadura acabou por fazer confluír o que a democracia costumeiramente tensiona: grupos humanos e políticos que ficam todos (do mesmo lado) contra o regime militar. Esses civis se unem em uma mesma resistência e não mais sob o título de pertencer a certa classe social ou cultura. E aí há não exatamente a formação de uma proposta política, mas há a força de um novo começo para uma nova oposição.

Essa é a perspectiva que animava também, em um dos vários exemplos possíveis, o “arraísmo”, denominação provinda da proposta enunciada por Miguel Arrais,³⁸ que foi prefeito de Recife e governador de Pernambuco, preocupado com um ecumenismo político de esquerda, com muito prestígio no Nordeste brasileiro. Dessa maneira começa toda uma movimentação e desmistificação de ideologias de outrora, e a ação, formação de unidades de base, organizações guerrilheiras com táticas militares. Isso transforma a oposição silenciosa e marginalizada em uma oposição mais paciente do que passiva. Uma outra importante experiência de resistência à ditadura adveio das comunidades eclesiais de base, num contexto histórico em que

[...] o Estado, ou a cultura, ou a classe, passaram a exercer o papel que as Igrejas se conferiam como mediações sociais de sentido. [...] A vida do povo é a mediação social do sentido. Seu trabalho e suas ambições compõem a linguagem democrática em função da qual se elaboram os discursos relativos à vida, à morte, às questões essenciais da existência. Estes discursos são múltiplos, e não redutíveis a um único; construídos, e não recebidos ou fixados por uma ortodoxia [...] Certos teólogos cristãos têm levado a sério esses novos “lugares teológicos” (CERTEAU, 1987, p. 258-259. Tradução de Virgínia Buarque).

Revolucionário 8 de Outubro (MR-8). [...]. Foi morto a tiros por agentes do Dops, [em 1969] [...]. A morte de Marighella marcou a história da resistência armada urbana à ditadura militar no Brasil. A ALN continuou em atividade até o ano de 1974”, cf. verbete Carlos Marighella, disponível em: <<http://memoriasdaditadura.org.br/biografias-da-resistencia/carlos-marighella/index.html>>.

³⁸ Miguel Arrais foi advogado, economista e político. Filiado ao Partido Social Trabalhista (PST), aliado do ex-presidente João Goulart, exercia seu primeiro mandato como governador de Pernambuco, quando, no dia 1º de abril de 1964, foi deposto pelo Exército brasileiro. [...] Preso e enviado à detenção na ilha de Fernando de Noronha, cerca de um ano e meio depois, teve acatado um pedido de *habeas corpus* no Supremo Tribunal Federal (STF). Daí partiu para o exílio. [...] Miguel Arraes foi recebido na Argélia, no norte da África, em 1965. Ali permaneceu por 14 anos. [...] Voltou ao Brasil em 1979, beneficiado pela anistia política. [...] Morreu aos 88 anos, em 2005, no exercício de seu último mandato político”, cf. verbete Miguel Arrais, disponível em: <<http://memoriasdaditadura.org.br/biografias-da-resistencia/miguel-arraes/index.html>>. Acesso em: 18 nov. 2018.



Fig. 12 – D. Hélder Câmara discursa em Paris, denunciando a tortura no Brasil³⁹

Assim, o que marca nossa memória sobre a ditadura não é de um trauma pela violência, mas principalmente uma frustração de esperanças. Dois eventos nos permitem compreender, de acordo com Carlos Fico, porque consideramos a ditadura brasileira como inacabada: a Lei da Anistia de 1979 e a campanha das Diretas Já de 1984. Sobre a primeira, a campanha pela Anistia, que deveria ser ampla, geral e irrestrita, alimentava a grande esperança. A Lei da Anistia, pelo contrário, era composta por um grupo restrito, e visava especialmente enfraquecer a oposição, para permitir uma abertura política lenta, sem que os responsáveis pela ditadura fossem punidos.

E exclusão do perdão aos que praticavam “terrorismo”, assalto, sequestro, atentado pessoal, e o perdão aos torturadores frustravam as expectativas dos militantes da oposição e da população. Isso tudo gerou um sentimento de profunda desconfiança política. Voltou a surgir uma percepção de que escrever uma história política do período vivido seria muito difícil, com os debates sobre abertura de arquivos confidenciais, então proibidos para o acesso do público.

Portanto a ditadura brasileira tem em seu desfecho a marca da impunidade e da frustração coletiva. A transição para a democracia ainda pode ser considerada inconclusa,

³⁹ Imagem disponível em: <<http://memorialdademocracia.com.br/card/bispos-se-levantam-contra-torturas>>. Acesso em: 18 nov. 2018.

e um dos fatores é a não compreensão da dimensão de violência da repressão, que foi censurada durante os anos de governo militar. Um dos requerimentos de maior importância é sobre a abertura dos arquivos do regime militar (que passou a ser do interesse não apenas de historiadores, mas também dos familiares das vítimas) para que a transição seja feita com justiça e participação de todos. Os pedidos de anistia também têm muita importância. De acordo com Carlos Fico,

[...] todos os documentos comprobatórios reunidos por vítimas que pleitearam suas indenizações junto à Comissão de Anistia constituem um acervo documental peculiar, na medida em que cada processo é uma espécie de “antidossiê”, o reverso dos velhos dossiês da espionagem ou da polícia política. (FICO, 2012, p. 53).

Dessa forma, na medida em que esses “antidossiês” eram assimilados aos processos de transição, praticava-se uma nova Justiça, que compreendia a versão dos espionados, presos e torturados. As denúncias da imprensa foram importantes nesse sentido, para que alguns acervos fossem transferidos ao Arquivo Nacional. Em 2005, por um decreto do presidente Lula foi determinado que se recolhessem três fundos documentais valiosos: do SNI, do Conselho de Segurança Nacional e da Comissão Geral de Informações.

Desde então outros fundos importantes também já foram recolhidos pelo Arquivo Nacional, Fazendo do Brasil detentor de um dos maiores acervos públicos de documentos produzidos e guardados sob sigilo em uma ditadura militar. E com um longo e conflituoso percurso (principalmente devido às alegações de desrespeito a privacidade dos indivíduos), foi possível aprovar a Lei de Acesso a informações públicas em 2011. O sigilo sobre a intimidade dos indivíduos não seria mais invocado no caso de recuperação de fatos históricos de maior relevância (FICO, 2012, p. 57). Como sabemos, até hoje, o processo não evoluiu muito e a abertura do sigilo de tais documentos ainda não se concretizou. De toda forma, acredita-se que cabe à Comissão da verdade priorizar esse acesso público.

Não se trata da revivescência do fetiche historicista em relação ao documento, mas do fato de que a abertura dos arquivos pode permitir a superação de alguns equívocos, como o mito de que a ditadura brasileira não foi violenta. Milhares de pessoas foram prejudicadas – além daquelas que foram obviamente atingidas pela tortura, pela violência explícita. Crianças foram separadas de seus pais. Jovens foram impedidos de estudar. Profissionais qualificados tiveram suas carreiras destruídas. Esposas, maridos, filhos, pais e avós foram

massacrados psicologicamente pela crueldade do “desaparecimento”. (FICO, 2012, p. 58).

Com isso, concepções afirmando que a ditadura não promoveu a corrupção e abusos do Estado seriam contestadas, mas também dar-se-ia um passo em direção a uma maior confiança da população sobre a política. Com as informações apuradas, seria possível alterar a lógica da impunidade, legitimada pela Lei da Anistia. A “verdade” contida nesses documentos é mobilizadora, e poderia, quem sabe, dar um passo em direção à superação da frustração e desesperança para com o Estado.

5. Os torturados e a possessão

Cabe esclarecer por que, com base nas concepções de Michel de Certeau, é possível tecer uma analogia entre a experiência dos torturados à ideia de possessão (na mística ou nos quadros psicóticos).

Em primeiro lugar, a tortura pode ser entendida como uma prática de introjeção da abjeção. Assim, os torturados passavam processos semelhantes dos que suportavam alguns místicos, como a degradação física, a solidão, a privação do sono, a retirada de cuidados com o corpo, a dor. Além disso, as experiências místicas compreendem uma aceitação de um poder superior, absoluto, que já é impossível de transformar, ao qual só resta o sujeito submeter-se. O torturado, da mesma forma, se veria diante de uma força (o Estado) onde ele não possui representação de si, e ele só é capaz de obedecer, para que, deteriorado como está, ele possa pertencer a algum lugar. (CERTEAU, 2012, p. 196-197)

É possível traçar uma similitude com o caso Schreber, isolado no hospital psiquiátrico de Sonnenstein: também ele sente, ali, solidão e desamparo. Em tal situação, está sendo manipulado, controlado, tornado objeto, de modo que se esquece (ou ao menos relativiza) do sujeito que fora outrora. O grupo ao qual pertencia não está ali, os laços políticos, ideológicos e sociais que lhe protegiam e lhe comprovavam sua identidade não estão mais ali. O real de outrora passa a ser questionado enquanto a verdade do momento, de que o sujeito não passa de Luder, é cada vez mais difícil de negar.

E da mesma forma que o exorcismo busca a nomeação do mal, através da enunciação dos nomes do(s) demônio(s) que ocupam o(s) corpo(s) do sujeito(s), ou a psiquiatria pronuncia o diagnóstico clínico, a tortura enseja, através da confissão, suscitar

uma aceitação do discurso do Estado e, como já mencionado, a produção de uma culpa no sujeito através da confissão de uma perversão: ao torturar sua vítima, o carrasco a reduz a apenas lixo: “No Ocidente, o grupo (ou indivíduo) se robustece com aquilo que exclui (é a criação de um lugar próprio) e encontra sua segurança na confissão que extrai de um dominado (assim se constitui o saber de/sobre o outro, ou ciência humana)” (CERTEAU, 1982, p. 16). À vítima, cabe o reconhecimento de sua safadeza, de sua pequenez diante de um sistema glorioso e onipotente que lhe oprime, e que lhe pretende nomear e acolher dentro dos seus, sob a condição de a vítima se render.

A voz do torturado, portanto, é a passagem do que se diz no exterior para o que se pratica no interior: esse trânsito, momento durante o qual o carrasco tem de produzir o assentimento a partir de uma exterioridade, atraiçoa, portanto – mas na obscuridade, durante a noite – o jogo da instituição. (CERTEAU, 2011, p. 198)

Ademais, essa voz que confessa no ato torturante também se encontra sufocada nas masmorras, numa reiteração do status denegrado do sujeito, uma vez relegado à condição de inimigo. Sua voz é escutada para assegurar a imagem de podridão e abjeto, e recalçada para não comprometer a honra da instituição, e não perder os privilégios dos que já são filiados a ela. A Instituição, assim, produz seu próprio inimigo (estrangeiro ou estranho à lógica do sistema), intolerável por representar uma expectativa de diferença ou de mudança.

Ao torturado, não se exige que ele confesse ser verdadeiro algo que ele que acha falso, espera-se dele a confissão pura e simples de sua safadeza, de sua podridão. O sujeito é colocado não diante de uma ideologia oposta às suas (terreno onde ele luta e se sente forte), mas do reconhecimento de sua pequenez, de sua imundice íntima, (terreno onde ele está só e fragilizado).

O maquinismo da humilhação funciona dessa forma: a fala é invertida, passando a endereçar-se sobre o sujeito, e não sobre a instituição, e ele acaba percebendo-se como o elemento podre, e vai assimilando para si o nome que os carrascos lhe conferem, de Luder. E aqui delinea-se a afinidade com a segunda configuração da possessão, de perfil psíquico, abordada nesta dissertação pela via do caso Schreber.

Não obstante, é também no ato de ser torturado que, paradoxalmente, o sujeito encontra forças em si para resistir a esta introjeção do mal, tal identificação de si com o

maléfico, assim como, defrontado ao demoníaco, o sujeito reafirma sua fé. De acordo com Michel de Certeau, o torturado, a despeito de acabar reconhecendo-se como abjeto, poderia indagar: “Sou apenas isso, um lixo; mas, qual o problema?” (CERTEAU, 2011, p. 200), afinal, ser lixo não é identificar-se apenas com isso, ou com a instituição que lhe impõe tal condição. Algo de real sobrevive a essa defecção: uma história, lutas, outros sujeitos. E talvez o real não esteja em outro lugar senão lá, fora do ambiente de tortura.

Em seus relatos, alguns torturados indicam que justamente no seu ponto de desfalecimento é que encontravam a resistência. Eles afirmam que ficavam pronunciando os nomes de seus companheiros repetidamente, e afirmam ter resistido por terem suportado a lembrança dos colegas, esses, que por sua vez, não são lixo. A luta deles, sobrevivia, intacta, apesar da situação vivida pelo sujeito torturado, e tal luta não morreria junto do sujeito, permaneceria intacta.

Essa resistência escapava ao carrasco, por ser totalmente imperceptível. Ela se organizava no que escapa ao próprio torturado, no que subsistiria, mesmo em caso de sua falta, e que não se limitava à instituição. Essa referência a algo externo à masmorra (algo que ele mesmo não possui) é a memória de outro real, com o qual o sujeito mantém envolvimento afetivos e ativos. Tal aderência impede sua total destruição.

E se a jornada mística também começa por uma destruição da autorreferência humana (CERTEAU, 2011, p. 200), que não raramente comporta certa degradação do próprio corpo, que passa por feridas, infecções, purulências, etc., tal processo conduz ao deparar-se com uma instância inominável de um “puro amor” do Outro/ pelo Outro, que para os místicos é o Outro Divino.

É possível pensarmos, com essas relações apresentadas, de que maneira a tortura no Brasil fora uma desencadeadora de fenômenos de possessão entre os indivíduos vítimas dela.

Através da tortura, evidenciavam-se as efetivas relações de poder existentes, desmistificando as ilusões criadas pelo sistema (de governo pacífico, democrático, etc). O que ocorria, no ato da tortura, era uma tensão entre tempos, entre a ordem vigente e o abalo causado por indivíduos que questionam a lei, que são potenciais transformadores do sistema. Dessa forma, como é comum na história, esses sujeitos que ainda não possuem nomes sofrem tentativas e aniquilação ou de nomeação, para assimilá-los à lógica da instituição. E toda essa

repressão foi tão bem-feita e cimentada com a Lei da Anistia que, como sabemos nossa sociedade ainda tem as marcas de violência, pois até hoje não há conhecimento pleno dos acontecimentos da ditadura, principalmente no que toca aos procedimentos da tortura, e ainda lutamos por esse conhecimento, por verdade e por justiça.

Ocorre que, aqui, os grupos de oposição eram extremamente sufocados e suas ações eram silenciadas. A violência praticada pelo Estado era sistematicamente apagada do conhecimento público, de modo que a luta contra as barbáries institucionais se tornava quase impossível. Nesse contexto, como defende Certeau, sujeitos buscavam extrapolar a normalidade e lutar pela mudança, e por isso saíam de sua voz calada para o grito do embate físico, das manifestações nas ruas, e até mesmo da prisão, exílio, execução e tortura.

CONCLUSÃO

1. A interdisciplinaridade pelo viés da ficção teórica

Esta dissertação propôs-se um desafio inicial: pensar a interdisciplinaridade do saber Histórico, estabelecendo-se uma indagação sobre diálogos possíveis não somente com a psicanálise, mas também com a mística, através das abordagens certeunianas sobre possessão.

Após o defrontar, através dos capítulos deste trabalho, com as interpretações de Certeau sobre o ocorrido em Loudun, sobre o caso Schreber e sobre a prática de tortura no Brasil, cabe então indagar: que entendimento pôde ser formulado acerca da interdisciplinaridade proposta?

Como resposta, retoma-se aqui a concepção de Michel de Certeau acerca do conhecimento histórico como uma “ficção teórica”, termo provindo de Freud:

O discurso de Freud seria a ficção que retorna na seriedade científica, não exclusivamente como objeto de análise, mas como a sua forma. Desta maneira, o relato freudiano combina no texto as estruturas patológicas com uma “história do sofrimento” que se retrotraí ao drama familiar ou ao mito cultural; uma matriz que se reproduz na interlocução terapêutica através do cruzamento entre a narração fragmentária do paciente e a restauração narrativa do médico. O uso literário, portanto, não se oporia aqui à interpretação histórica (ORELLANA, 2012, p. 19).

Desta maneira, afirma Certeau, “[...] essa ficção-científica funciona, à semelhança de outras heterologias, no ponto de junção entre discurso científico e linguagem ordinária, exatamente no ponto em que o passado se conjuga com o presente e em que as indagações sem tratamento técnico retornam como metáforas narrativas” (CERTEAU, 2011, p. 63).

Para Certeau, portanto, o saber histórico não se reduz a aplicação de modelos teóricos,⁴⁰ pois, como indica Luce Giard,⁴¹ tais elaborações cognitivas não portam a

⁴⁰ Certeau explicita que “Em história, como no conjunto das ciências humanas, os antigos métodos de observação foram substituídos pelo que Lévi-Strauss chamou “a experimentação nos modelos”; a determinação de tipos de análise supera a dos meios ou dos lugares de informação” (CERTEAU, 1982, p. 32). Por modelos, Certeau então compreende a lógica operatória que “tornar pensáveis os documentos de que o historiador faz um inventário. [...] [Tais] modelos que permitam constituir e compreender séries de documentos: modelos econômicos, modelos culturais, etc. Esta perspectiva, cada vez mais comum hoje em dia, leva o historiador às hipóteses metodológicas de seu trabalho, à sua revisão através de intercâmbios pluridisciplinares, aos princípios de inteligibilidade suscetíveis de instaurar pertinências e de produzir “fatos” e, finalmente, à sua situação epistemológica presente no conjunto das pesquisas características da sociedade onde

capacidade de proferir verdades, supostamente escondidas atrás dos fatos. No máximo, tais modelos permitiriam delinear uma interpretação verossímil. O modelo é usado por Certeau como ferramenta, mas não o leva às últimas consequências nem se deixa escravizar por ele:

Quaisquer que sejam as posições próprias do autor, sua obra descreve e precipita o movimento que leva a história a se tornar um *trabalho sobre o limite*: a se situar com relação a outros discursos, a colocar a discursividade na sua relação com um eliminado, a medir os resultados em função dos objetos que lhe escapam; mas também a instaurar continuidades isolando séries, a particularizar métodos, diferenciando os objetos distintos que ela discerne num mesmo fato, a revisar e a comparar as periodizações diferentes, que fazem aparecer diversos tipos de análise etc. De agora em diante, o problema não é mais da tradição e do vestígio, mas do recorte e do limite. [...] Mais um passo e a história será encarada como um *texto* que organiza unidades de sentido e nelas opera transformações [...] (CERTEAU, 1982, p. 50-51. Grifos do autor).

Em paralelo, Certeau traz à baila à potência significativa da ficção. Com isso, ele não pretendida reduzir a história à ficção, embora esta estivesse longe, em seu conceber, de reduzir-se a uma fantasia ou alienação do real. Para Certeau: “A ficção, em qualquer de suas modalidades – mística, literária, científica – é um discurso que “informa” o real sem fingir representá-lo ou acreditar ter a capacidade de tal representação”. (CERTEAU *apud* JOSGRILBERG, 2005, p. 91-92). Desta forma, pode-se entender por ficção certeuniana uma “produção de sentidos catalizadora de um “efeito do real”, por metaforizar balizas de verdade norteadoras da vida social” (BUARQUE; DE MORI, 2016, p. 562).

Segundo a historiadora Aline Pinto, “sente-se falta de uma elaboração mais sólida, da parte de Certeau, sobre o que ele entenderia por ficção e por ciência. Há certa obscuridade e hesitação do autor na definição desses termos, complexos e “perigosos”, talvez porque em seu entender, para o domínio histórico, ciência e ficção não existam em suas formas “puras”, mas tão somente nessa estranha mistura” (2012, p. 198). A despeito dessa ambiguidade e fluidez (ou melhor, justamente por causa dela), a concepção de “ficção teórica” de Certeau apontou um caminho alternativo à produção de conhecimento no âmbito das Ciências Humanas na Contemporaneidade. Leituras análogas vêm sendo

trabalha” (CERTEAU, 1982, p. 46).

⁴¹ Luce Giard foi orientanda de Michel de Certeau, sendo indicada por ele como testamentária de seus escritos. Desta forma, ela organizou várias coletâneas póstumas de sua obra. Atua como pesquisadora do CNRS-EHESS (Centre de recherches historiques, Paris) e professora visitante do Departamento de História Universidade da Califórnia - San Diego (USA).

promovidas, hoje, inclusive no âmbito de Ciências da Natureza, que buscam aproximar-se de discussões travadas pela psicanálise ou pela antropologia, por exemplo. Este foi o caso da noção de “Epistemologias ecológicas”, através da qual Carlos Alberto Steil e Isabel Cristina de Moura Carvalho fazem uma crítica ao *status* de “verdade” que a ciência moderna ocidental instituiu sobre si mesma. Esse “status de verdade” exerce uma função ideológica e cultural sobre a sociedade ocidental. Em contrapartida, ao reconhecer-se que a ciência produz cosmologias, é possível deslocar tal saber para o campo do imaginário, onde então coexiste ao lado de vários outros campos, que produzem sistemas de organização e classificação do mundo:

Desde esta perspectiva, poderíamos situar a ciência ao lado da cultura enquanto uma invenção que temos utilizado para falar sobre o outro e compreendê-lo dentro de nossa própria chave de leitura. Assim, ao aplicarmos este conceito inventado por nós, “civilizados”, para nos diferenciarmos do nosso “outro” — classificado como bárbaro ou “não civilizado” — à nossa própria ciência, acabamos por admitir que, como eles, também produzimos cosmologias (STEIL; CARVALHO, 2014, p. 173).

Dessa forma, pode-se pensar uma relação com a escrita fictícia de Michel de Certeau, ou a ficção teórica, de dar o lugar da imaginação, que seria uma outra produção de sentido e (por que não?) da realidade que vivenciamos e partilhamos.

Mas é preciso retomar também a tríplice hipótese desenvolvida nesta dissertação, pela qual a interdisciplinaridade do saber histórico transitaria através das relações entre sentido e falta, sentido e negatividade do outro, sentido e mediação da escrita. O que pode ser mencionado, em síntese conclusiva, sobre tal tríade?

2. A falta interdisciplinar: a morte

Certeau é um historiador da modernidade, que ele remete, de forma aproximada, à virada do século XVII, quando se efetuará, de forma irreversível, para o Ocidente, “*la perte de Parole*”, do discurso cosmológico mítico que até então organizara a sociedade cristã. Surge uma indeterminação: quem fala? Em nome de quem? Quem pode falar?

Malgrado todas as invenções e conquistas que este Ocidente do Único (a queda do antigo Sol do universo instaurou o Ocidente moderno), malgrado a multiplicação das artes permitindo que se jogasse com presenças em vias de desaparecimento, malgrado a substituição do que Falta por uma série indefinida de produções em série, o fantasma do único sempre dá as caras. Mesmo as possessões se articulam sobre qualquer coisa de *perdido*

(CERTEAU, 1987, Grifos do autor, Tradução BUARQUE).

A perda de sentido, por sua vez, é o desaparecimento, ou ao menos a ocultação do sujeito enunciativo, do Outro. Em seu texto “o inominável: morrer”, Certeau discorre como, na sociedade moderna, que morre representa uma falha no discurso:

A morte assombra o Ocidente. Por este motivo o discurso das ciências humanas é patológico: discurso do pathos – infelicidade e ação apaixonada – numa confrontação com esta morte que a nossa sociedade deixa de poder pensar como um modo de participação na vida. Por sua conta a historiografia supõe que se tornou impossível acreditar nesta presença dos mortos que organizou (organiza) a experiência de civilizações inteiras e, portanto, que é impossível “remeter-se a ela”; aceitar a perda de uma solidariedade viva com os desaparecidos, ratificar um limite irredutível (CERTEAU, 1982, p. 17).

Paradoxalmente, porém, essa dupla perda, do sentido e do sujeito, mostra-se, de forma simultânea, insuportável (cria um vazio de significação) e necessária, pois abre espaço semântico e existencial para o novo. É tal paradoxo que tanto o conhecimento histórico, como a psicanálise e mística tentam abordar. São três experiências, três saberes, três escritas – escritas precedidas e implicadas em uma morte, uma perda, uma ausência. Mas a morte também é o destino do discurso sobre si, já que vai além do que pode ser dito. A escrita “evoca uma ausência que é seu lugar de partida e seu destino. Ela procede por abandonos sucessivos de lugares ocupados e se articula sobre uma exterioridade que lhe escapa” (JOSGRILBERG, 2005, p. 53).

Michel de Certeau trouxe à baila que o místico inscreve em seu próprio corpo o desapossamento do “eu”, quer dizer, a perda de tudo que o faz, a princípio, o referencial do corpo, e sua glória, e que, subitamente, o reduz a rejeitos, resíduos, ou em todo caso predicados não essenciais do ser, aí incluídas todas as formas de discurso que são, elas também, desfeitas. Há o que deve ruir, o que deve ser perdido, ao qual se acordava um valor, um crédito, um sentido. A mística é um dispositivo radical de privação. Ela representa um movimento de despossessão voluntária do que constitui a mundanidade dos atributos imaginários do ser, quer dizer, certo número de propriedades, de qualidades, de insígnias utilizadas continuamente para atribuir uma representação ou figura a si. Isto o corpo místico o traduz e o coloca em cena à maneira do que atravessa o sujeito na experiência da psicanálise (CAUSSE, 2014 apud BUARQUE; DE MORI, 2016, p. 564. Tradução desses autores).

3. A negatividade interdisciplinar: a alteridade

De acordo com Benoît Vermander,⁴² para Certeau, o estranhamento do Outro é algo sempre necessário e, até mesmo, buscado. O tempo e espaço que distanciam o “eu” (o identitário) do Outro (uma alteridade) marcam, assim, uma estranheza, a qual, por sua vez, que propicia uma tensão de sujeitos, grupos, povos, sentidos.

Tal estranheza criada pelo tempo suscita questões difíceis e delicadas. Ela é particularmente abordada pela meta-reflexão do saber histórico. Tais estudos debruçam-se não sobre a delimitação de balizas cronológicas (datas, periodizações), mas sobre as maneiras de significar o diferente no tempo, com as implícitas apreciações, envolvimento, compromissos do historiador sobre o outro. Tais desafios existem também na curta duração, com armadilhas interpretativas próprias: apesar de não estarmos tão distantes temporalmente da produção de Certeau, nossas leituras voltam-se para novos esteios, numa diluição dos antigos marcos analíticos. Isso seria como um “navrágio alegre”, conforme expressão do jesuíta Jean-Joseph Surin, tão estudado por Certeau (GIARD, 2017, p. 236). Com o passar do tempo, deixa-se o ocorrido esvanecer-se, percebendo-o como diferente e paulatinamente perdido na alteridade das épocas. A vida é, portanto, percorrida, assumida, como uma série infindável de “partidas”.

A ficção teórica, em termos de alteridade temporal, convida o pesquisador e o teórico da História a não replicar os passos de Certeau e de seus contemporâneos, mas inventar sempre novas maneiras de “não deixar traços”, não deixar pegadas que levariam a um caminho obrigado, fechado. Entender sim, aprender, seguir, mas não repetir.

O dizer místico e as palavras escutadas pela psicanálise, por sua vez, seria um defrontar-se com a alteridade em relação a um lugar dado. A mística se caracteriza por um conjunto de operações específicas dentro de um campo que não é o seu, por uma maneira de proceder ou de dizer. (GIARD, 2017, p. 236-237).

Coloca-se aqui, também, um segundo ponto de tensão, abarcando, por sua vez, também o saber histórico: a relação entre a instituição e a experiência, que anima toda obra de Certeau. Tal tensão comporta uma armadilha: a instituição e a experiência não estão mais cara a cara, mas corpo a corpo, e a rede virtual da instituição aprisiona a tal

⁴² Jesuíta francês, sinólogo, cientista político e pintor. Atualmente é professor de ciências religiosas na Universidade Fudan, em Xangai, além de diretor acadêmico do Centro de Diálogo Xu-Ricci da Universidade.

ponto as condições de experiência que a linguagem, então formatada, fica corrompida. Essa realidade virtual representada é tão separada da experiência, e é simultaneamente já presente, e ainda não presente. Daí, afirma Certeau,

Cada figura de autoridade, na sociedade cristã, é marcada pela ausência do que a funda. Quer se trate da Escritura, das tradições do concílio, do papa ou de qualquer outra coisa, o que a *permite* [é o que] lhe *falta*. Cada autoridade *manifesta* aquilo que ela *não é*. Donde a impossibilidade para cada uma dentre elas de ser o todo, o “centro” ou o único. Uma irreduzível *pluralidade* de autoridades pode apenas indicar a relação mantida por cada uma delas com o que ela postula como “cristã”. [...] Sua relação necessária com as demais faz e diz a natureza de sua relação com o Outro que a autoriza. [...] A linguagem cristã tem (e só pode ter) uma *estrutura comunitária* (CERTEAU, 1987, p. 215. Grifos do autor. Tradução BUARQUE, 2017).

4. A interdisciplinaridade escriturística

Quer na experiência mística, psicanalítica ou do saber histórico, é o emprego da linguagem, vivida a partir de uma experiência de perda, que abre um novo espaço (subjeto), um espaço místico, dentro do discurso. No entanto, esse “eu” anunciado é um lugar vazio, pois ele é “habitado”, perpassado por um “Outro” (uma divindade/ser demoníaco; um fantasma/neurose/psicose; uma representação de outras temporalidades imiscuídas no presente).

Uma perda da existência é a condição da sobrevivência no poema. Estrutura do sacrifício, quer dizer, da produção do sagrado: “as coisas sagradas são constituídas através de uma operação de perda”. Da mesma forma que o desaparecimento de Moisés permitiu o aparecimento da saga mosaica, sob muitas outras formas, uma lacuna da história torna possível e necessária a produção de uma cultura: *Epos* coletivo, lenda, tradição (CERTEAU, 1982, p. 316).

No dizer místico, psicanalítico ou historiográfico, a enunciação, criando este “eu” vazado, também determina a função de um interlocutor, alguém que recebe e passa a empregar a voz a partir do que foi enunciado, instaurando uma relação conjuntiva e disjuntiva de lugares.

É essa compreensão da linguagem mística, psicanalítica e historiográfica como reorganização de espaços intersubjetivos que permitiu a Certeau percebê-las, igualmente, como atos performativos, com caráter fundador.

Mas, para tanto, tal linguagem precisa estar dotada de uma credibilidade

necessária. Sendo assim, de onde a ficção tira sua credibilidade? No que consiste o ato de crer? Para Certeau, o conceito de “crer” está “centrado na convicção da existência (sempre evanescente, jamais controlável ou capitalizável) de um Outro que fundamenta seu discurso e o transcende” (JOSGRILBERG, 2005, p. 92). Para Certeau, a experiência religiosa, longe de poder ser definida apenas como um repertório de crenças, articuladas a sistemas sócio-históricos, constitui-se como um ato de crer, ou seja, “[...] investimento das pessoas em uma proposição, o ato de enunciá-la considerando-a verdadeira – noutros termos, uma ‘modalidade’ da afirmação e não seu conteúdo” (CERTEAU, 1994, p. 278). E como tal dinâmica aplica-se a todas as outras modalidades de linguagem, a credibilidade da ficção teórica da história deriva das operações de crer, essas “práticas do outro”.

O crer, por sua vez, implica nesse contínuo desapego, desse defrontar-se com uma alteridade continuamente desinstaladora (mas que nem sempre carece de ser vista como ameaçadora), no desafio de traduzir-se e compartilhar-se em linguagem e escrita. Por isso, em seus trânsitos interdisciplinares através da história, da psicanálise e da mística, “Àqueles que o questionavam sobre sua identidade, Michel de Certeau amava responder: ‘eu sou um peregrino’, um ‘itinerante do desejo’, ou ainda ‘um caminhante da cidade’”.⁴³

⁴³ GIARD, Luce (org) – *Le Voyage Mystique, Michel de Certeau*. Paris: Recherches de Sciences Religieuses/Du Cerf, 1988, p. 76.

Fig. 13 - Retrato de Michel de Certeau.⁴⁴



⁴⁴ Imagem disponível em: <<http://tempossafados.blogspot.com/2013/03/teoria-pratica-e-limite-na-operacao.html>>. Acesso em 18 nov. 2018.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALMEIDA, Marcos Renato Holtz de. Do terror ao entretenimento: a evolução da figura do Diabo na sociedade pós-moderna. *Urutágua*. Maringá, 2004. Disponível em: <http://www.urutagua.uem.br/005/20soc_almeida.htm>. Acesso em: 25 jul. 2017.
- BETTELHEIM, Bruno. A Viena de Freud. In: *A Viena de Freud e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- BITTENCOURT, Maria Inês Garcia de Freitas. *A ruptura da Modernidade: Michel de Certeau e o diabo em Loudun*. Disponível em: <<http://pipa.psc.br/artigos/ruptura-da-modernidade/>>. Acesso em: 29 mar. 2018.
- BOUTRY, Philippe. De l'histoire des mentalités à l'histoire des croyances. La Possession de Loudun. *Le Débat*, n. 49, 85-96, mars-avril, 1988.
- BUARQUE, Virgínia. A teologia em escritos de Michel de Certeau: vislumbrando Deus no contemporâneo. *ANAIS do VI Congresso da ANPTECRE*. 2017. p. 863-870. Disponível em: <http://www.anptecre.org.br/index.php?pagina=grupo_noticia&tela=10&vw=327>. Acesso em 29 mar. 2018.
- _____. *Surin e o encontro com o "pobre"*. Roda de Leitura *A Fábula Mística I* de Michel de Certeau. Centro Loyola de Belo Horizonte, 3 set. 2016. Mimeo.
- _____. *A epistemologia "negativa" de Michel de Certeau*. *Trajetos - Revista de História da UFC*, v. 5, n. 9/10, 2007.
- _____. A contribuição de Michel de Certeau à História das ideias religiosas. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano VI, n. 16, maio 2013.
- BUARQUE, Virgínia; CUNHA, Nara Rúbia de Carvalho. A historiografia em viés testemunhal. *Lócus: revista de história, Juiz de Fora*, v. 20, n. 2, p. 9-27, 2015.
- CAMARGO, Maicon da Silva História e Psicanálise: entre ciência e ficção. [Resenha]. *Aedos*, n. 13, v. 5, ago/dez. 2013.
- CEIA, Carlos. *E-Dicionário de Termos Literários*. 2010. Disponível em: <<http://edtl.fcsh.unl.pt/>>. Acesso em: 18 nov. 2018.
- CERTEAU, Michel de. *Historia y psicoanálisis*. México: Universidad Iberoamericana, 1998.
- _____. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

- _____. *La faiblesse de croire*. Edited by Luce Giard. Paris: Éditions du Seuil, 1987.
- _____. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- _____. *A Fábula Mística 1. Séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: GEN, 2015.
- _____. *La Possession de Loudun*. Paris, Julliard, 1970.
- _____. *A Invenção do cotidiano: artes de fazer*. 2ª. ed.. Petrópolis: Vozes, 1994.
- _____. *The possession at Loudun*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- COSTA, Otávio Barduzzi Rodrigues da. Uma história de possessões demoníacas em Loudun. uma análise da obra de Michel de Certeau sobre um fato político-religioso. *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, v. 11, n. 20, p. 184-195, jul/dez, 2017.
- COSTA Raul Max Lucas da. Michel de Certeau: entre a história e a psicanálise [Resenha]. *História da Historiografia*, Ouro Preto, n. 10, p. 294-299, dez. 2012.
- COUTINHO, Alberto H. S. de Azeredo. Schreber e as psicoses na psiquiatria e na psicanálise: uma breve leitura. *Reverso*, Belo Horizonte, n. 52. set. 2005.
- CRESSONI, Fábio Eduardo. Demônios de lá, que ressurgem acá: demonologia, missão e alteridade jesuítica na América Portuguesa. *Anais do VII Congresso Internacional de História*. Universidade Estadual de Maringá, 6 a 9 out. 2015. Disponível em: <<http://www.cih.uem.br/anais/2015/trabalhos/1225.pdf>>. Acesso em: 29 mar. 2018.
- DE MORI, Geraldo; BUARQUE, Virgínia. Corpos ditos pelo outro: uma leitura de Michel de Certeau. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 14, n. 44, p. 1538-1564, out./dez. 2016.
- DOSSE, François. Historia y psicoanálisis: genealogía de una relación. *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, n. 11, p. 93-114, 2003.
- _____. *Michel de Certeau: le marcheur blessé*. Paris: La Découverte, 2002.
- _____. *A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*. São Paulo: Unesp, 2001.
- DUARTE, Luiz Fernando D. e VENÂNCIO, Ana Teresa A. O espírito e a pulsão: o dilema físico moral nas teorias da pessoa e da cultura de W. Wundt. *Mana: estudos de antropologia social*. V. 1, n. 1, 69-115, out. 1995.
- EYMAR, Carlos. Michel de Certeau: el demonio y la institución. *Revista de Espiritualidad*, Madrid, n. 76, 2017.
- FICO, Carlos. *História do Tempo Presente*, eventos traumáticos e documentos sensíveis: o caso brasileiro. *Varia História*, v. 28, n. 47, p. 43-59, 2012.
- _____. Versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar. *Revista Brasileira de História*, v. 24, n. 47. São Paulo, 2004.
- FRANCISCO, Augusto César. A modernidade schreberiana: abjeção, preconceito e

ideologia. *Cronos*, Natal, v. 5/6, n. 1/2, jan./dez. 2004/2005.

FREUD, Sigmund. *O caso Schreber, artigos sobre técnica e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, volume XII, 1911-1913.

_____. O testemunho de Daniel Paul Schreber (1842-1911). In: *Memórias de um Doente dos Nervos* (1903). Construção Hipertextual dos Alunos da Disciplina de Psicopatologia I - UFRGS 2007/01. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/psicopatologia/schreber/>> Acesso em: 09 jul. 2018.

HOORNAERT, Eduardo. *Entrevista*. 2006. Disponível em: <http://www.oraetlabora.com.br/repassando_entrevista_de_eduardo.htm>. Acesso em: 30 jul. 2018.

HOUDARD, Sophie. *Le secret de Jean-Joseph Surin ou l'expérience de l'impensable damnation*. Les Dossiers du Grihl. Groupe de recherches interdisciplinaires sur l'histoire du Littéraire. 2009. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/3675>> Acesso em: 17 nov. 2018.

JOSGRILBERG, Fabio B. Michel de Certeau: a “teologia da diferença” e a missão cristã. *Caminhando*, v. 7, n. 2, p. 105-119, 2002.

_____. *Cotidiano e invenção: os espaços de Michel de Certeau*. São Paulo: Escrituras Editora, 2005.

MIRANDA JUNIOR, R. F. *Estratégias do tempo e discurso narrativo: relações entre história e psicanálise em Michel de Certeau*. 2017. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

OLIVEIRA, Luciano. Ditadura Militar, Tortura e História. A “vitória simbólica” dos vencidos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 26, n. 75, p. 7-25, fev. 2011.

ORELLANA, Rodrigo Castro. Michel de Certeau: História e ficção. *Princípios: revista de Filosofia*. Natal, v. 19, n. 31, p. 5- 27, jan.-jun. 2012.

PINTO, Aline Montenegro. Um historiador e suas travessias. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 24, p. 196-201, jan.-jun. 2012.

PISANI, Francisco. *Literatura e Psicoanálisis: Aproximaciones y Escenas de loliterario en la obra de Freud*. Tesis (Licenciado en Psicología). Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, 2007.

PORTO, Henrique. *Para especialistas, apelo realista faz o sucesso dos filmes de exorcismo*. 21 jan. 2012. Disponível em: <<http://g1.globo.com/pop-arte/noticia/2012/01/para-especialistas-apelo-realista-faz-o-sucesso-dos-filmes-de->

exorcismo.html>. Acesso em: 18 nov. 2018.

QUADRAT, Samantha Vis. A preparação dos agentes de informação e a ditadura civil-militar no Brasil (1964-1985). *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 28, n. 47, p.21-41, jan/jun 2012.

RIZZI, Philipo. De Certeau, um “sujeito de inquietação verdadeira”. *IHU*, 12 jan. 2016. Disponível em: <<http://ihu.unisinos.br/noticias/550739-de-certeau-um-qsujeito-de-inquietacao-verdadeiraq>>. Acesso: 12 jun. 2018.

ROYANNAIS, Patrick. Michel de Certeau: l’anthologie du croire et la théologie de *La Faiblesse de Croire. Recherches de Science Religieuse*. Out.-dez. 2003. Tome 91/4.

SANTNER, Eric L. *A Alemanha de Schreber: uma história secreta da modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

SCHREBER, Daniel Paul. *Memórias de um doente dos nervos*. Traduzido do original alemão por Marilene Carone. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. *Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito*. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, abr. 2014.

TOMASELLI, Tovar. Daniel Paul Schreber e a psicose. Sob a Lente da Psicanálise. *Redepsi*, 2007. Disponível em: <<http://www.redepsi.com.br/2007/10/13/daniel-paul-schreber-e-a-psicose>> acesso em 18 nov. 2018.

VARGAS, Joana Domingues. Em busca da “verdade real”: tortura e confissão no Brasil ontem e hoje. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, jun. 2012.

VAZ, Rafael Araldi. Possessão demoníaca e subjetivação religiosa no processo de romanização na Serra Catarinense (Primeira República). XXVIII Simpósio Nacional de História. *Anais...* Florianópolis, 2015. Disponível em: <http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1443215499_ARQUIVO_Artigo_Anpuh_2015.pdf>. Acesso em: 18 nov. 2018.

WIRTH, Lauri Emilio. Religião entre o instituído e as vivências votidianas: chaves de leitura a partir de Michel de Certeau e Veena Das. *Caminhos*, Goiânia, v. 14, n. 1, p. 275-290, jan./jun. 2016.