

Michel de Certeau: a “teologia da diferença” e a missão cristã

Fabio B. Josgrilberg

Ementa

Este texto tem por objetivo apresentar, de forma introdutória, algumas das idéias desenvolvidas por Michel de Certeau. É dada particular atenção ao que o autor denomina “teologia da diferença”, questão abordada neste artigo especialmente através de reflexões sobre as possibilidades e limites do “falar cristão”.

Palavras-chaves

Michel de Certeau, teologia, missão.

Le Dieu de ma foi ne cesse de tromper et de guider le désir qui cherche à le prendre. Il le trompe, car rien de ce que je sais n'est lui. Il le guide, car je ne l'attendais pas là où il vient... il n'est le Même qu'en resurgissant comme l'Autre

O Deus da minha fé não cessa de frustrar e guiar o desejo que busca compreendê-lo. Ele o frustra porque nada do que eu sei é ele. Ele o guia porque eu não o esperava lá onde ele vem... ele só é o Mesmo aparecendo como Outro¹ (Michel de Certeau)

¹ As traduções citadas são de minha autoria.

Uma das características marcantes do atual estágio do processo globalizante, alimentado pelas novas tecnologias de informação e comunicação, conforme as condições desenvolvidas pelo sistema capitalista, é o reforço dos mais variados fundamentalismos. Não se trata, no entanto, de ignorar o aumento das possibilidades de comunicação e do alcance geográfico das novas tecnologias que, sem dúvidas, propiciaram novas formas de solidariedades e de trocas simbólicas. Porém, esses mesmo fluxos, entre outras conseqüências, suscitaram crises de referências que, até então, estavam em aparente equilíbrio. Diante desse cenário, identidades historicamente construídas, segundo narrativas diversas, passam a ter uma carga política nova e ocupam parte do espaço aberto pelo esvaziamento das representações políticas modernas. Às vezes, o reforço das identidades provoca a fuga ao diálogo, visando a manutenção de um poder adquirido, e, em outras ocasiões, atua como uma resistência necessária. Como sugere Stuart Hall “o ressurgimento dos nacionalismos e de outras formas de particularismos no final do século XX [constitui] uma virada bastante inesperada dos acontecimentos”². Inesperada e decepcionante, especialmente para os que atribuem à globalização, nos moldes atuais e em seus diversos níveis e formas, um caráter redentor.

Esse renovar de fundamentalismos e ortodoxias também pode ser identificado nas relações entre as diferentes religiões. No caso brasileiro, extremismos influenciados também pela exposição midiática massiva do religioso transformam em um grande desafio a comunicação religiosa, o próprio conceito de missão e o de ser cristão. Não se trata, aqui, de uma questão de meios, mas da própria possibilidade de se organizar sentidos que garantam a comunhão em torno de um Deus que escapa às definições estáveis de líderes religiosos, teólogos(as), produtores(as) dos meios de comunicação, políticos(as), fiéis e ateus(éias).

² HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001, p. 96.

Diante desse cenário, pretendo retomar algumas questões levantadas por Michel de Certeau (1925-1986) que considero importantes para pensar as atuais relações religiosas em âmbito interpessoal, inter e intradenominacional. Autor influente nas áreas de Estudos Culturais e de Comunicação, mas também jesuíta e historiador da religião, com especial dedicação aos místicos medievais, Certeau nunca abandonou a questão de Deus³, mesmo em seus trabalhos que não são identificados de imediato com o pensamento teológico⁴. De fato, conhecer um pouco de sua visão teológica contribui, e muito, para entender suas observações sobre as mais diversas dinâmicas sociais, conceitos como os de “lugar” e “espaço”, populares entre estudiosos das mediações culturais e estudos da recepção⁵, ou mesmo a questão da alteridade na prática historiográfica.

Conforme sugerido por Bauerschmidt, entres as características mais marcantes dos escritos teológicos de Certeau estão a constância de temas e sua preocupação com a viabilidade das comunidades cristãs⁶. Essa preocupação com o “falar cristão” é um dos fatores que torna relevante esta visita às idéias do autor, especialmente no atual estágio das relações religiosas. No entanto, ao destacar o aspecto teológico dos escritos de Michel de Certeau é importante salientar que não se pretende fazer dos textos do autor uma obra estável, sem tensões entre suas próprias idéias ou fissuras passíveis de críticas. Se o texto parece estável neste artigo, com aparência de uma obra acabada, deve-se ao fato de essa ser uma característica comum à palavra escrita, que tende ao equilíbrio, e ao esforço de resumir, segundo a leitura que faço, de parte de artigos e livros publicados ao longo de

³ Cf. GIARD, Luce, MARTIN, Herve and REVEL, Jacques. *Histoire, Mystique et Politique : Michel de Certeau*. Grenoble: Jerome Millon, 1991, p 10.

⁴ Não deixa de ser curioso o fato de na tradução inglesa, *The Practice of Everyday Life* (1984), de um dos livros do autor mais comentado na área de Estudos Culturais, *L'invention du quotidien I. Arts de faire* (1980; 1990), Certeau é apresentado com um ex-jesuíta.

⁵ Cf. Josgrilberg, Fabio B. “Michel de Certeau e mídia: táticas subvertendo lugares ou lugares organizando táticas?”, *Comunicação & Sociedade*. São Bernardo do Campo: PósCom-Umesp, n 23, p. 31-24, 1º. sem. 2002.

⁶ Bauerschmidt, F.C. “The Abrahamic Voyage: Michel de Certeau and Theology”, *Modern Theology*, 12:1 January, 1996. Blackwell: Oxford, 1996.

uma vida profícua de reflexões, pesquisas e produções acadêmicas. De fato, de Certeau permanece o *outro* que tento controlar através deste resumo, mas que escapa ao sentido literal.

Uma linguagem em crise

Os textos de Michel de Certeau, não raramente, possuem forte carga poética e diversas metáforas marcam seus escritos. O autor parece estar em constante luta contra o sentido literal. Não se trata apenas de uma opção estilística, mas de uma questão epistemológica e ética. Certeau localiza todo discurso (religioso, acadêmico, político, popular etc.) e suas “verdades” em um espaço comum: entre os limites e possibilidades da linguagem. Em seu texto mais conhecido sobre a dinâmica cultural e a circulação dos sentidos, *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*⁷, Certeau empresta à Wittgenstein o termo “linguagem ordinária” para definir esse local de coincidência entre os diversos saberes. No entanto, são os místicos medievais, especialmente Joseph Surin, que exercerão a principal influência sobre o autor, sendo Wittgenstein, ao que parece, uma influência posterior⁸. Como o próprio Certeau observa, o termo “mística” remete a um “tratamento da linguagem”⁹.

Os limites do que pode ser dito marcará todo discurso. Na prática historiográfica, por exemplo, inclusive a da história das religiões, o reconhecimento dos limites e possibilidades impostos pelo uso da linguagem levam Certeau a propor a adoção do conceito de “ficção” para caracterizar todo discurso; ficção não enquanto categoria oposta

⁷ CERTEAU, Michel de. *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*. 1980; Paris: Gallimard, 1990.

⁸ A psicanálise seria uma terceira influência de importância do trabalho do autor. Luce Giard, responsável pela obra de Certeau, identifica ainda uma influência hegeliana não no projeto universal, mas na relação entre as categorias. Cf. Giard, Luce, Martin, Herve and Revel, Jacques (1991).

⁹ CERTEAU, Michel de. *La fable mystique, vol. 1: XVIe-XVIIe siècle*. 1982; Paris: Gallimard, 1987, p. 10.

ao real, mas com um *status* de verossimilhança. Conforme ele observa, “ficção, em qualquer uma de suas modalidades – mítica, literária, científica ou metafórica – é um discurso que informa o real sem parecer que o representa ou creditar-se com a capacidade para tal representação”¹⁰. Lyotard trata de assunto semelhante ao discutir o conceito de impiedade em Platão quando retoma a idéia de que o “simulacro” é enganador se tomado como ídolo (*eidolon*). No entanto, se aceito como verossímil (*eikos*) ele é índice da verdade¹¹.

Certeau, portanto, coloca em cheque a possibilidade de se dizer a Verdade, única, de sentido estável, imutável. Resumidamente, a produção do sentido é socialmente construída através de trocas, “jogos de linguagem”, onde o significado é definido pelo “uso” dos elementos constituintes da linguagem, conforme a definição dada por Wittgenstein¹². Por vezes, há garantia de acordo sobre referentes ou significantes, mas nem sempre sobre os significados. Existe uma negatividade implícita ao uso da linguagem¹³, uma impossibilidade lógica de os signos coincidirem com o real; haverá sempre aspectos da realidade que escapam ao sentido produzido socialmente. Toda a linguagem é marcada por um *outro* que lhe precede e escapa.

No caso específico do falar cristão, além dos aspectos intrínsecos ao uso da linguagem, Certeau coloca outras questões históricas em evidência: os limites das fronteiras mentais do cristianismo, as mudanças socioculturais e o bilingüismo¹⁴. Há, segundo o autor, uma tensão entre a “linguagem sociocultural da fé” e a “consciência moderna”. O(a) cristão(ã) se vê obrigado(a) a lidar com uma “tradição transmitida” e a “inteligência da realidade”¹⁵. Há um processo de a-

¹⁰ *Heterologies: Discourse on the Other*, trans. Brian Massumi. 1986; Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, p. 202.

¹¹ LYOTARD, Jean-François. *Le Différend*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1983, p. 42.

¹² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Investigations*. trad. G.E.M. Anscombe. 1953; Oxford: Blackwell Publishers 1997. PI 43.

¹³ BURKE, Kenneth. *Language as Symbolic Action*. Berkeley: University of California Press, 1966, p 5-6.

¹⁴ CERTEAU, Michel de. *L'étranger ou l'union dans la différence*. Paris: Desclée Brouwer, 1969; 1991, p. 150.

¹⁵ *Ibid.*, p. 167.

culturação que provoca um deslocamento das estruturas mentais. Embora a maioria dos artigos de Certeau tratados aqui datem das décadas de 60 e 70, essa condição do falar cristão não aponta simplesmente para um período histórico, mas também para a própria possibilidade humana de falar de Deus. As variantes históricas compõem apenas o cenário, interferindo, portanto, na ação de grupos específicos e problematizando ainda mais a questão.

A linguagem possui limitações intrínsecas quando procura expressar o significado de algo. Essa limitação de princípio incide, como visto acima, também sobre a linguagem teológica. É na pobreza do falar, seguindo a tradição mística, que Certeau identifica o momento de “privação”, de “desolação”, a graça que nos obriga a distinguir Deus daquilo que nós “sentimos ou pensamos, ou seja, daquilo que nós possuímos”¹⁶. Essa privação também é percebida em relação aos outros e na manifestação de Deus neles. A Alteridade surge e manifesta-se questionando o saber “conquistado”. Não é possível possuir Deus, “ele virá como um ladrão”.

Se a relação com Deus não é de posse, de controle pela linguagem, não é possível permanecer na falsa segurança da situação adquirida. É preciso ir além. Faz-se necessário, como veremos a seguir, ir além do *lugar* conquistado, entrar em movimento; cultivar uma fé dinâmica, estar aberto à novidade do Espírito. A Aliança não é passível de posse, mas estabelece-se uma fidelidade a ela¹⁷. A verdade está em movimento, mas não a relação com Deus.

Restabelecer a comunicação

Como, então, sustentar o discurso baseado no Absoluto como é o caso do cristão? O que é comunicado e qual possibilidade da própria comunicação? Como é possível falar da fé no Único se as verda-

¹⁶ Ibid., p. 143.

¹⁷ Ibid., p. 173.

des, e conseqüentemente as diferenças, florescem por todos os cantos? Certeau faz apologia de uma *teologia da diferença*, de uma fé dinâmica posta em movimento pelo encontro permanente com o Outro — o Estrangeiro, o Ladrão. Para ele, o reconhecimento do estado de penúria do falar cristão é o ponto de partida e a abertura de uma possibilidade. A pobreza é o “fundo de toda a comunicação”¹⁸.

A crise da linguagem, a impossibilidade do sentido estável sobre Deus e a ação divina, porém, não representam para o autor o fim do religioso ou, mais que isso, da fé e da possibilidade de ser cristão(ã). Antes, ela é índice de uma distância necessária e a força motriz de um movimento. A distância necessária revelada por Yahweh: “Eu sou aquele que é”, definição tautológica que remete a um mistério fundamental. Onde não há essa distância, Certeau é enfático, entre Deus e os homens e mulheres, não há cristianismo¹⁹. Sobre a Igreja, o autor é severo em sua crítica. Ao identificar a verdade com aquilo que ela diz, abolindo a distância, Deus não é mais do que a “justificação e ídolo de um grupo”²⁰. Onde não há distância, onde o sentido é estável, não há mistério. É preciso haver espaço para surpresas.

A impossibilidade de um único sentido, como sugerido acima, força então um movimento, um trabalho que restabeleça a comunicação, um comércio de significados, uma “dialética da revelação”. Parar é tentar controlar Deus, transformá-lo em ídolo. Para começar a pensar esse movimento, Certeau faz uso de uma metáfora em especial: a do *viajante*. “Um ser particular, entre tantos outros, contando um itinerário traçado, em diferentes países, no presente e no passado, pela experiência espiritual”²¹. Toda viagem parte de um *lugar*, de um ponto de partida. No caso da experiência espiritual, trata-se do momento onde Deus é percebido (*Dieu est là*)²², *evento* indizível, irre-

¹⁸ Ibid., p.144.

¹⁹ Ibid., p.154.

²⁰ Ibid., p. 15.

²¹ Ibid., p.2.

²² Ibid., p. 5.

duável à linguagem; *encontro* que marcará a diferença. Para Certeau, a experiência não é fonte do que se exprime, ou seja, redutível à linguagem; ela é, sim, um “antidiscorso”. A novidade do Espírito é um “rosto não-modelado” por uma doutrina ou passado²³. A irredutibilidade do Sentido é revelada, entre outras formas, pelo próprio trabalho negativo operado por Cristo. Em toda a narrativa dos Evangelhos, o Filho vem para restaurar uma relação com milagres, sermões e novas respostas a questões tidas como respondidas. O Cristo apresenta-se como irredutível ao saber organizado de qualquer grupo — fariseus, samaritanos, levitas ou qualquer outro. A relação com essa Alteridade que escapa à definição, mas que funda a linguagem, está no cerne da experiência espiritual. No dizer de Certeau, ao comentar a relação de Cristo com os judeus, “Ele é deles, mas Ele é outro”²⁴. Parafraçando: Ele é um de nós, mas Ele é outro.

O *lugar*, no entanto, é ponto de partida para um *itinerário*. Não marca, ao contrário do que se possa pensar, a conquista ou chegada a uma revelação estável, o fim da viagem. O lugar é, para Certeau, o início da caminhada: o saber, construído socialmente, adquirido através de uma tradição na qual Deus é percebido. O lugar determina o início de um trabalho de busca de Deus, *desejo* de Deus, mas não de posse de Deus. Deus permanece sempre além de onde Ele é procurado, ou seja, Estrangeiro.

O movimento da fé é, portanto, marcado por um aspecto místico — *Dieu est lá*, Deus está, o lugar – e outro escatológico – *Dieu n’est pas lá*, Deus não está, Ele vem. Dessa forma, para o autor, *lugar* e *itinerário* estão intrinsecamente articulados e não podem ser reduzidos um ao outro. A paz não está, então, no lugar ou na parada, mas na continuidade, na caminhada habitada por Deus²⁵, na fidelidade à Aliança e não na posse dela.

²³ Ibid., p. 180-183.

²⁴ Ibid., p. 175.

²⁵ Ibid., p 5-9.

É preciso ter claro que ir além do *lugar*, entrar no movimento alimentado pelo desejo de Deus, que está sempre além, *au-delà*, é abrir-se à diferença, às diferentes manifestações do divino que nem sempre são percebidas ou esperadas. Ainda que o sentido estável seja aparentemente mantido em um determinado grupo social, através de “estratégias”²⁶ de poder, a ação de Deus realiza um trabalho negativo, como observado um pouco antes, de desestabilização. Cristo, novamente, serve de exemplo dessa ação: sua aparição em Emaús diante dos discípulos que não o reconheceram; a frustração das expectativas do povo judeu quanto à autoridade que Ele exerceria; a parábola do Bom Samaritano (Lc 10.25); o oficial romano que fez Jesus exclaimar “Nem mesmo em Israel encontrei tamanha fé” (Lc 7.9). No Antigo Testamento a ação de Deus não é menos surpreendente como atestam as histórias de Raab, a prostituta usada por Deus na entrada do povo dos judeus na Terra Prometida (Js 2); Ciro em Is. 45, e tantos outros exemplos que marcam a surpresa da ação divina – Ele virá como um ladrão (Ap. 16.15).

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”²⁷. Como o autor bem observa, Paulo, João e Pedro já divergiam em suas percepções da ação de Deus (*complexio oppositorum*). No entanto, *todos* manifestavam Sua Presença. A não-identidade é, como sugere Certeau, o “modo pelo qual se elabora a comunhão”²⁸.

A experiência, individual e coletiva, é definida por Certeau como uma “originalidade que nasce, signo pessoal e coletivo de uma

²⁶ Certeau define “táticas” como atividades que fazem uso das referências de um lugar próprio, controlado por estruturas de poder (Certeau 1990, p.64). Os movimentos táticos transformam o lugar próprio em espaço (lugar praticado). As atividades que controlam o lugar são definidas pelo autor como “estratégias” (Certeau 1990, p. 59). Cf. *L'invention du quotidien 1. Arts de faire* (1990).

²⁷ *L'étranger*, op. cit., p. 10.

²⁸ *Ibid.*, p. 18.

novidade do Espírito”²⁹. A “vida em espírito”, diz Certeau, o regime de Pentecostes que define a Igreja, atesta também “a presença designada e vivida em relações fraternais” e “não apenas a submissão a um mestre”. Como o autor nos lembra, retomando a descrição do evangelho de João, “o discurso sobre a verdade define um processo que vai de uma experiência à sua elucidação em comum ... de uma diferença à instauração de um reconhecimento recíproco”³⁰.

O risco do relativismo

As idéias de Certeau, tanto em Teologia, quanto na área de Estudos Culturais e Comunicação, podem levar muitas vezes a um aparente relativismo. Em Estudos Culturais, os movimentos *táticos*³¹ em um espaço controlado por estruturas de poder, conforme a análise feita, podem sugerir uma liberdade enganosa para aqueles(as) que estariam em uma posição mais fraca. A leitura, por exemplo, que exerce os movimentos táticos em relação ao texto escrito, é um exemplo – interessante, inclusive, para analisar outras formas de relação com narrativas. Até onde vai a liberdade de interpretação do leitor? Certeau reconhece a fragilidade da posição do leitor, que não possui o espaço a partir de onde ele lê³². O que Certeau pretende, no entanto, é mostrar como a *prática* da leitura, movimento em relação ao texto estático, oferece possibilidades criativas e aproveita-se de brechas no aparente sentido literal. Não se trata apenas de uma relativização da posição menos favorecida do leitor vis-à-vis as estruturas que organizam os significados, mas uma mudança de ênfase no objeto de pesquisa.

Em Teologia, a acusação de um pluralismo liberal, uma espécie de “politicamente correto” religioso ou de relativismo também é

²⁹ Ibid., p. 180.

³⁰ Ibid., p. 181

³¹ Cf. *L'invention du quotidien*, op. cit., p. 64.

³² Ibid., p. 251.

um risco, conforme Bauerschmidt observa³³ – embora ele mesmo descarte essa possibilidade e levanta a hipótese apenas a título de exemplo de leituras que podem ser feitas sobre Certeau. O próprio Michel de Certeau reconhece o risco da posição que defende em sua “teologia da diferença”, ou seja, “relativização recíproca de grupos e indivíduos diferentes”. “Não há mais, na experiência do encontro, referência privilegiada”. No dizer de Certeau, a “relação” se torna o “lugar problemático”, “nosso lugar teológico, a linguagem que nos permite falar de Deus”³⁴.

Embora Bauerschmidt reconheça em Certeau a tentativa de evitar o relativismo, ao destacar o esforço deste na construção de uma “ciência da singularidade”, especialmente em *A invenção do cotidiano I. Artes de fazer*, ele questiona se “Certeau está correto em esvaziar Jesus de *todo* conteúdo particular e apresentar a prática cristã com um ato puramente formal de partida, de alteração de rumo”³⁵. Pare ele, Bauerchmidt, “Jesus é mais do que um signo vazio que marca o ponto de partida da prática cristã”³⁶. A leitura que faço desse “esvaziamento” seguindo alguns autores e correntes que lidam com teorias da linguagem e freqüentemente citados por Certeau (Ludvig Wittgenstein, Émile Benveniste, Retórica, psicanálise), sugere, no entanto, uma outra forma de ver a questão. O que Bauerschmidt encara como “esvaziamento”, talvez possa ser entendido como impossibilidade lógica da linguagem de oferecer um sentido literal, estável, a qualquer referente. O que não implica em ausência de sentido, mas aponta para mobilidade de significados construídos socialmente, determinados, segundo o vocabulário de Wittgenstein, por “jogos de linguagens” que se entrecruzam. Significados atualizados no momento de enunciação, conforme o modelo proposto por Benveniste, e dependentes de uma língua (*langue*) organizada.

³³ BAUERSCHMIDT, F.C. “The Abrahamic Voyage: Michel de Certeau and Theology”, *Modern Theology*, 12:1 January, 1996. Blackwell: Oxford, 1996. p. 18.

³⁴ *L'étranger*, op. cit., pp. 186-7.

³⁵ Bauerschmidt, op. cit., p. 21.

³⁶ Idem.

No caso da linguagem cristã, a “linguagem de base”, no dizer de Certeau, é “a regra de fé neotestamentária”, o “momento único quando se revela o mistério da união na diferença”, o “evento” que marca uma ruptura. No entanto, já se trata de um evento pluralista, pois diversos autores e teologias (João, Pedro, Paulo) atestam esse momento, embora ele seja historicamente definido. Mas, para Certeau, “não é possível reduzir sua verdade à forma que ela recebeu por uma primeira vez”³⁷. Novamente, não se trata de ausência de sentido, mas o fato de que “a Presença que ultrapassa o que sabemos dela coloca ela mesma em causa a interpretação que nós damos aos seus feitos e ao conhecimento que já temos da verdade”³⁸. A organização em torno dos sentidos, tarefa fundamental a qualquer grupo social, se dá através de um “equilíbrio móvel”, onde o Estrangeiro ocupa um lugar inicial (Cristo) e surpreende a cada vez. Trata-se de um modelo circular, que garante o dinamismo e força o movimento da fé.

Certeau dedicou grande parte de seus escritos à tarefa de mostrar como os sentidos organizados socialmente por estruturas diversas de poder, seja em Teologia ou em qualquer outro campo da cultura, estão sujeitos a intervenções que interferem no aparente equilíbrio adquirido. Talvez essa ênfase na alteridade que precede e rompe o sentido tenha levado o autor a dedicar menos tempo à análise sobre a identificação em torno de uma memória adquirida³⁹. Luce Giard, responsável pela obra do autor, observa que Certeau lamentava o fato de não ter dedicado tempo suficiente à questão da memória, o que seria talvez um projeto para um terceiro volume de *L'invention du quotidien*⁴⁰. Novamente, Certeau não ignora a organização dos significados através da linguagem, mas busca salientar como eles são atualizados. Em seus escritos posteriores, seu principal interlocutor foi provavelmente Michel Foucault e as descrições dos aparelhos disci-

³⁷ *L'étranger*, op. cit., p. 176.

³⁸ *Ibid.*, p. 203.

³⁹ Uma das tentativas mais claras de descrição da organização de significados feitas por Michel de Certeau encontra-se em “Le croyable, ou l'institution du croire”. *Semiotica*, 54: 1/2 (1985), pp. 251-266.

⁴⁰ *L'invention du quotidien*, op. cit., p. XXII

plinares. Se tomarmos o modelo de Benveniste como exemplo, e este é apenas um dos referenciais utilizados por Certeau, não há como separar *langue* (a língua organizada) de *parole*, a fala. O momento de *enunciação* refere-se a uma “apropriação da linguagem”, “a uma determinação de um presente” e de um “interlocutor com quem se estabelece um contrato”⁴¹. Na linguagem religiosa, Certeau identifica fé à expressão, à *parole*, à expressão que diferencia os interlocutores⁴² e coloca em movimento a relação dos significados sobre a verdade.

Missão e fé: o desafio da comunicação

O reconhecimento da diferença e da crise da linguagem cristã coloca um desafio: restabelecer a comunicação e a circulação de significados. No dizer de Certeau, “nós somos encarregados de anunciar, de realizar e aumentar o *admirabile commercium* que manifesta entre irmãos o mistério do homem-Deus”⁴³ – comércio no sentido de troca, reciprocidade, de diálogo. A crise desse comércio, para Certeau, é a “crise da verdade”.

Aceitar a “pobreza da comunicação”, como observado anteriormente, os limites da linguagem, também requer a revisão de alguns conceitos. O objetivo da missão já não é mais “conquistar”, mas “de reconhecer Deus lá onde, até aqui, ele não fora percebido”; movimento de partida para um lugar desconhecido, “tal qual Abraão (He 11.8) para escutar em terra desconhecida a palavra humana de Deus”⁴⁴. Mais uma vez, esse movimento de partida pode ser marcado pelo risco de relativismo. Porém, a questão pode ser vista de outra maneira. Também não seria relativismo evitar o encontro? Tal qual as opções politicamente corretas de certos “ecumenismos” que acei-

⁴¹ Ibid., p. 56.

⁴² *L'étranger*, op. cit., p. 142.

⁴³ Ibid., 136.

⁴⁴ Ibid., p. 15-16.

tam o outro, mas evitam o diálogo. Pior que isso seria simplesmente relegar à condenação, de forma inquisidora e autoritária o que é estrangeiro. É preciso estar atento, seguindo as observações de Certeau, ao fato de a presença de Deus preceder a ação do(a) missionário(a) que, visto dessa forma, vai ao encontro da Palavra.

Estabelecer a comunicação, de forma aberta à novidade do Espírito, não é relativismo, mas tarefa necessária à caminhada cristã. Abrir-se ao outro, ao estrangeiro, não é abandonar a memória, mas rever, atualizar a linguagem e os significados diante da presença do Outro. Existe uma reciprocidade necessária. Como observa Certeau, o povo judeu é convidado a compreender sua eleição divina, mas entendendo também que os gentios são chamados. O autor cita Paulo (Rm 9.11) como exemplo de que as diferenças não são suprimidas, mas, por outro lado, “elas não cessam de enviar cada um (judeus e gentis) à exigência de uma conversão conforme sua situação”. É esse o “movimento da fé”⁴⁵, a caminhada em direção ao Outro; movimento que, nos dias atuais, vai na contramão dos fundamentalismos e sectarismos presentes em diversas comunidades, cristãs ou não.

Referências Bibliográficas

- BAUERSCHIMDT, F. C. “The Abrahamic Voyage: Michel de Certeau and Theology”, *Modern Theology*, 12:1 January, 1996. Blackwell: Oxford, 1996.
- BURKE, Kenneth. *Language as Symbolic Action*. Berkeley: University of California Press, 1966.
- DE CERTEAU, Michel. “Le croyable, ou l’institution du croire,” *Semiotica*, 54: 1/ 2 (1985), pp. 251-266.
- _____. *L'étranger ou l'union dans la différence*. Paris: Desclée Brouwer, 1969.
- _____. *L'écriture de l'histoire*. 1975; Paris: Gallimard, 1993.
- _____. *La fable mystique, vol. 1: XVIe-XVIIe siècle*. 1982; Paris: Gallimard, 1987.

⁴⁵ *L'étranger*, op. cit., p. 176.

- _____. *L'invention du quotidien, 1. Arts de faire*. 1980; Paris: Gallimard, 1990.
- _____. *Heterologies: Discourse on the Other*, trans. Brian Massumi. 1986; Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- _____. *The Practice of Everyday Life*, trans. Steven Rendall. Berkeley: University California Press, 1984.
- GIARD, Luce, Martin, Herve and Revel, Jacques. *Histoire, Mystique et Politique : Michel de Certeau*. Grenoble: Jerome Millon, 1991.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001.
- JOSGRILBERG, Fabio B. "Michel de Certeau e mídia: táticas subvertendo lugares ou lugares organizando táticas?", *Comunicação & Sociedade*. São Bernardo do Campo: PósCom-Umesp, ^a 23, p. 31-24, 1º sem. 2002.
- LYOTARD, Jean-Francois. *Le Différend*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1983.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Investigations*, trans. G.E.M. Anscombe. 1953; Oxford: Blackwell Publishers, 1997.

Fabio B. Josgrilberg

Mestre em Estudos da Mídia pela Concordia University, Montreal, Canadá, doutorando em Ciências da Comunicação pela USP