

CADERNO TEOLÓGICO

Religião, democracia e direitos humanos

periodicos.pucpr.br/cadernoteologico



A mística como dessubjetivação e impropriedade de si: análise de um relato sobre a monja Salê.

Mystics as desubjectivation and impropriety of self: Analysis of a report about the nun Salê

Nome: Marcelo Barreira [a] 

Diocese de Santo Amaro, São Paulo; Brasil

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Como Citar: Marcelo Barreira. A mística como dessubjetivação e impropriedade de si: análise de um relato sobre a monja Salê. Caderno Teológico, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 09, n. 02, p.5-15, jul./dez, 2024. DOI: <https://doi.org/10.7213/2318-8065.09.02.p5-15>

Resumo

A O objetivo desse artigo é colocar a loucura simulada da freira Salê como um sinal de que a inadequação do eu há de ser a chave para uma compreensão de reconhecimento. Nesse sentido, partimos metodologicamente da indeterminação da monja Salê, cuja história se narra num contínuo movimento de saída e êxtase. Movimento que se traduz num corpo público e comum como expressão da escória social, em sintonia com outros dissidentes, como os loucos. Assim, desde a dessubjetivação e a impropriedade do eu, a freira trabalha e vive onde se produz lixo — na cozinha do convento —, que é um dos lugares de escória social; lugar de multidão. No abismo da multidão, o seu corpo público inverte o que seria uma apropriação identitária da individualidade. Portanto, seu encontro com o Outro despoja-se de si e a coloca em desamparo e despossessão. O desamparo rompe com os predicados identitários do reconhecimento liberal que nomeia atributos individualizantes subjacentes ao conceito de “pessoa”, pressupondo uma normatividade identitária das autopropriedades com o seu viés contratual. Dessa análise, resulta que a indeterminação imprópria, como condição inegociável da subjetividade, torna-se uma válida contribuição para se repensar as políticas identitárias de reconhecimento.

Palavras-chave: Reconhecimento. Dessubjetivação. Impropriedade de Si. Certeau. Safatle.

^[a] e-mail: marcelobarreira@ymail.com

Abstract

The aim of this article is to present the simulated madness of the nun Salê as a sign that the inadequacy of the self must be the key to understanding cognition. In this sense, our methodological starting point is the indeterminacy of the nun Salê, whose story is told in a continuous movement of exit and ecstasy. A movement that is translated into a public and common body as an expression of social scum, in tune with other dissidents, such as the mad. Thus, since the desubjectivation and impropriety of the self, the nun works and lives where garbage is produced - in the convent kitchen - which is one of the places of social scum; a place of the crowd. In the abyss of the crowd, her public body reverses what would be an identity appropriation of individuality. Therefore, her encounter with the other deprives her of herself and leaves her helpless and dispossessed. Helplessness breaks with the identity predicates of liberal recognition that name individualizing attributes underlying the concept of "person" and presuppose an identity normativity of self-ownership with its contractual bias. From this analysis it follows that inappropriate indeterminacy, as an inexhaustible condition of subjectivity, becomes a valid contribution to rethinking identity politics of recognition.

Keywords: *Recognition. Desubjectivation. Impropriety of Si. Certeau. Safatle.*

Introdução

Michel de Certeau, em *A fábula mística* (2015), apresenta aí a inversão liminar da figura paterna do abade Pitéroum diante da monja egípcia chamada Salê (em grego, a idiota): alguém “sem nome” e trabalhadora da cozinha de um mosteiro de 400 irmãs que a menosprezam. Como veremos no relato abaixo, retomado por Certeau, a loucura simulada de Salê sinaliza a impropriedade de si como chave de um reconhecimento distinto daquele contratual e vinculado a uma lógica patriarcal:

Nesse mosteiro houve uma virgem que simulava a loucura e o demônio. As outras ficaram com nojo dela, tanto que ninguém comia com ela, o que ela tinha julgado preferível. Errando através da cozinha, ela fazia qualquer serviço. Era, como se diz, a esponja do mosteiro. De fato, ela cumpria o que está escrito: “Se alguém tem o propósito de ser sábio entre nós nesta vida, que ele se torne louco para tornar-se sábio”. Ela tinha amarrado um pano em volta de sua cabeça — todas as outras raspadas e usam capuzes —, e é com essa postura que ela fazia o serviço. Das 400 [irmãs], nenhuma jamais a viu mastigar alguma coisa durante os anos de sua vida; jamais ela se sentou à mesa; jamais ela repartiu o pão com as outras. Ela se contentava das migalhas de mesa que ela limpava e da água das panelas que ela areava, sem fazer injúria a ninguém, sem resmungar, sem falar de modo nenhum, ainda que atingida por golpes, injuriada, carregada de maldições e tratada com desgosto.

Eis que um anjo se apresentou ao santo homem Pitéroum, anacoreta que tinha feito suas provas e residia no [Monte] Porfírita. Ele lhe diz: Por que tu tens boa opinião de ti, por causa de tua vida religiosa e do lugar onde moras? Queres ver uma mulher mais religiosa que ti? Vai ao mosteiro das mulheres Tabennesiotas e lá tu encontrarás uma com uma faixa na cabeça. Ela é melhor que ti. Às voltas com essa multidão, ela jamais afastou seu coração de Deus, enquanto tu, que moras aqui, em pensamento vagabundeias pelas cidades.”

Ele que jamais tinha saído, partiu para lá. Pede aos superiores que entre no mosteiro das mulheres. Como era ilustre e já velho, eles não hesitaram em deixá-lo entrar. Uma vez dentro, ele pede que veja todas. Mas ela não se mostrava. Ao fim, ele lhes disse: “Tragam-me todas. Falta uma”. Elas lhe dizem: “Temos uma idiota (salê) dentro, na cozinha” — é assim que chamamos as doentes. Ele lhes diz: “Fazam-na vir também, para que eu a veja”. Elas foram chamá-la. Ela se recusa, talvez porque se dava conta do que acontecia, ou até porque ela tinha tido essa revelação. Elas a arrastam à força e lhe dizem: “O santo homem Pitéroum quer vê-la”. Ele tinha muita fama.

Quando ela chegou, ele viu o trapo em sua cabeça e, caindo aos seus pés, disse-lhe: “Abençoa-me, [Mãe (Amma)]”. Como ele, ela caiu também aos seus pés dizendo: “Abençoa-me tu, senhor (kurie)”. Elas todas fora de si. Elas dizem ao santo homem: “Pai (Abba), não entenda como injúria: é uma idiota (salê)”. Pitéroum disse a todas: “Vocês é que são idiotas (salai), porque ela é para mim e para vocês nossa mãe (Ammas) — chamam-se assim os guias espirituais — e eu rezo para achar-me digno dela no dia do julgamento”. A essas palavras, elas caíram aos pés do monge, confessando todos os tipos de coisas: uma tinha jogado nela a água da cozinha, a outra a tinha enchido de murros, a outra tinha inchado seu nariz... Enfim, elas todas tinham muitas injúrias a confessar. Tendo rezado por elas, ele foi embora.

Alguns dias depois, não podendo suportar a estima e a admiração de suas irmãs, abatida com suas desculpas, ela saiu do mosteiro. Para onde ela foi, onde ela se enterrou, como ela acabou, ninguém o soube. (PALLADIOS, in: CERTEAU, 2015, p. 51-52)

O relato começa e termina com saídas. Além daquela do abade, a segunda saída, a de Salê do mosteiro, é fidelidade a sua condição de errante. E em suas errâncias sem fim, exercita e pratica uma ascese por contínuas entradas e saídas de espaços comuns — como a cozinha e outros lugares de serviço — como não-lugares de propriedade. O estilo simulado de loucura da monja Salê tem como traço uma pujante estranheza, e isso graças à sua condição imprópria e comum, isto é: o seu não-reconhecimento comunitário é desdobramento de sua indeterminação posto que ela se localiza fora dos lugares instituídos e privilegiados de “sabedoria”.

A mística como dessubjetivação e impropriedade de si

Esse ultrapassamento, como excesso e movimento de saída, transversaliza o relato da monja Salê. Nesse excesso, eis a sua *hubris*. No entanto, tal excesso fecunda e faz circular processos de inversão liminar. Assim, no relato da Salê, proclama Certeau: “a troca, *inverossímil* segundo a ordem das coisas, é introduzida no *possível* pelo anjo atravessador de fronteiras.” (CERTEAU, 2015, p. 53, grifo do autor). O anjo mensageiro do relato “autoriza antecipadamente a transgressão que vai reunir os contrários. Já o seu dizer inverte o alto e o baixo.” E continua Certeau: “No limiar de uma operação destinada a transformar a disposição dos lugares” (CERTEAU, 2015, p. 54).

No relato, o Pai se ajoelha diante da monja, extraíndo-a do indeterminável para colocá-la em seu lugar, o de pai. Ou seja, alguém de “grande renome” — que habita no valor simbólico de um monte sagrado fica diante de alguém “sem nome, a idiota”, que fica na cozinha, num esquecer-se e numa perda de si, de sua identidade. Salê, então, inverte a cadeia de significantes. Uma louca “sem nome” se transmuta em “mãe espiritual” (CERTEAU, 2015, p. 59), denunciando à comunidade conventual de 400 irmãs a insensatez de suas vidas. Assim, a idiota repete o monge, que lhe solicita: “Abençoa-me, [Mãe (*Amma*)].” E a monja “repete” o gesto do monge e as suas palavras: “Abençoa-me tu, senhor (*kurie*)”. (PALLADIOS, in: CERTEAU, 2015, p. 52) Contudo, a idiota, quando ecoa o monge, não chama o monge de “pai” (*abbas*) e, sim, ambigamente, de “senhor”. Essa alteração significa que, ao usar o termo “Senhor”, Salê se dirige não à pessoa de Pitroum, mas ao Outro (CERTEAU, 2015, p. 58). Essa alteração indica que a monja

fica em seu mundo, no infinito absoluto (desligado) do outro. Como “no sono”, dentro de um nada sem limites: subtraída aí, em alguma coisa que não forma palavra, mas que é desvio e distração em relação ao diálogo. Talvez ela seja realmente “louca” porque está aí perdida no Outro.” (CERTEAU, 2015, p. 58).

O nexo entre desamparo e liberdade, por sua vez, vincula-se pela capacidade de se afetar pelo Outro, isto é:

Capacidade de se deixar causar por aquilo que despossui o Outro. No desamparo, deixo-me afetar por algo que me move como uma força heterônoma e que, ao mesmo tempo, é profundamente desprovido de lugar no Outro, algo que desampara o Outro. Assim, sou causa de minha própria transformação ao me implicar com algo que, ao mesmo tempo, me é heterônomo, mas me é interno sem me ser exatamente próprio. (SAFATLE, 2015, p. 19)

Esse esvaziamento de toda determinação nos desampara e nos desampara por um excesso dessa perda no Outro. No relato da monja Salê, o uso de “Senhor” exige um algo a mais — um excesso; uma *hubris* — das irmãs diante da imagem simbólica de “pai”. Esse pai representa a totalidade identitária e a bênção do pai reforça a ordem simbólica da representação. No entanto, não interessa a Salê reparar ou substituir essa representação simbólica de “paternidade”. Nela, encontra-se a falta e incompletude da representação negativa pela carência constitutiva de sua nominação imprópria enquanto idiota. Salê, portanto, opera, pela falta, a irreparável substituição simbólica, no caso das irmãs, da figura do pai. Por conseguinte, o monge continua no seu posto de poder sagrado. Ela, porém, coloca-se como seu contraponto, numa crítica ao recorte clerical das instituições simbólicas de significação. Salê não preenche a “falta em ser”.

A monja recusa em assumir o caráter simbólico-institucional do “homem”, cuja virilidade tem o poder de abençoar. Entremeado pelos polos do excesso e do nada, o desejo nunca se esgota em algo. Desde o absoluto, o que falta à monja mobiliza seu desejo — na condição de não simbolizável. A idiota é o “outro”. Logo, a monja Salê é “mística” por não se estabelecer em um lugar; desse modo, ela faz de sua errância um deslocamento de significantes. Nessa errância se subverte “uma normalização das condutas e dos métodos” (CERTEAU, 2015, p. 320) da “civilidade”:

A organização da sociedade em espaços diferentes que remetem a relações de força (políticas, jurídicas ou retóricas) e não mais, essencialmente, a hierarquizações de estatutos ou de “estados”, o saber também se transforma e se elucida segundo a dupla formalidade de uma espacialização e de uma operatividade: ele será feito de regiões cuja diferença não é superável, e de métodos específicos a cada uma delas. (CERTEAU, 2015, p. 164)

Tais “práticas de espaço (entradas e saídas) modalizam o ato de *exceder*” (CERTEAU, 2015, p. 55). Esse movimento de saída, êxtase, transversaliza o relato da monja Salê, a idiota, com a loucura e a *hubris*, numa ótica plural de “excesso” — na coincidência entre “paixões contrárias” em “que o espírito (*noûs*) tenta controlar uma pela outra” (CERTEAU, 2015, p. 55). A monja Salê está “num excesso de que nada a distrai” (CERTEAU, 2015, p. 56).

O existir da Salê extasia nas errâncias do gênero literário místico (CERTEAU, 2015, p. 71). Errâncias entremeadas pelos polos do excesso e do nada:

pôr em risco a inteligibilidade e desafiar as convenções, mas nesse caso estarei agindo dentro de um horizonte histórico-social ou sobre ele, tentando rompê-lo ou transformá-lo. Mas só me torno esse si-mesmo por meio de movimento ex-tático, que me retira de mim mesma e me coloca uma esfera em que sou desapossada de mim mesma e constituída como sujeito ao mesmo tempo (BUTLER, 2015, p. 148).

Essa despossessão indicada por Butler, no relato da monja, é possível por ela ser atravessada pelo estranho e misterioso Outro, revelando-se à comunidade conventual como a “loucura interior de ‘todas’” (CERTEAU, 2015, p. 58). A “saída” de si e *hubris* como excesso e injúria à instituição monástica, exige um algo a mais das irmãs para se reparar simbolicamente a figura do pai (CERTEAU, 2015, p. 59). Esse pai antagoniza com a incompletude da idiota. Convém traduzir uma “totalidade” pela bênção do pai que restaura a ordem simbólica da representação. Representação negativa pela carência constitutiva da nominação imprópria da idiota. A representação subjetiva,

porém, opera na falta. O uso de palavras como “objeto de desgosto” (CERTEAU, 2015, p. 59) é “coisa” muda e “faltosa” (CERTEAU, 2015, p. 58).

Salê circula significantes da cadeia equivalencial na ordinariedade da *communitas* conventual. Circularidade que transmuta uma louca em “mãe espiritual” (CERTEAU, 2015, p. 59). No entanto, a falta da monja mobiliza seu desejo — na condição de não simbolizável por não “converter-se em santa” (CERTEAU, 2015, p. 59) — como resto do Real. Ela não participa “da circulação do significante” (CERTEAU, 2015, p. 59) por se situar fora do discurso comunitário (CERTEAU, 2015, p. 60). Ela metaforiza o significante vazio, pois: “Com “ela” não há nada a dizer nem a fazer” (CERTEAU, 2015, p. 60); em outras palavras: “a sabedoria é sempre ‘não isso.’” (CERTEAU, 2015, p. 60)

No (não)lugar de um espaço vazio transcorre a “interioridade” de um modo “místico” de uso. A “perda do gozo” ou “falta em ser” abre a linguagem à pluralidade de significantes. O Outro abriga a palavra na independência da linguagem perante o condicionamento das falas institucionais. Para romper com esse condicionamento é indispensável acolher o Outro como demanda significante emergente, infinita e absoluta. A monja Salê canaliza, então, o nome de um Outro. Assim, é enfeitiçada pelo segredo de um outro que se situa fora do discurso institucional.

Restrita à animalidade e à abjeção, a monja Salê se situa no não-lugar da multidão, isto é: fora da cela monástica ou do palácio patriarcal. Ela se alheia da rede simbólica de poder clerical, os *litterati*; no entanto, sua “foraclusão” (LACAN, 1999) renova simbolicamente instituições “esquecidas” da alteridade. A loucura de Salê transforma a linguagem do saber por meio de significantes excessivos, estranhos e flutuantes calcados na experiência do absoluto. O saber lexicalizado pelas instituições de sentido esquecem a “experiência” fundante e originária, exigindo-lhes assumir uma noite quanto a seus processos culturais e simbólicos de “significação” a partir da ausência do Outro em sua estranheza, transformando, pelo impróprio, o próprio do instituído.

Ora, o “lixo” — a cozinha conventual da monja Salê — é um dos lugares da escória social, um lugar da multidão. Aí, nessa sua condição “originária”, antecede-se quaisquer determinações identitárias por desorganizar normatividades que se abrem à multiplicidade de um corpo comum e desviante àquela subjetividade mercadológica, reduzindo-se a monja a uma “selvagem” ou deficiente mental. A indeterminação repensa a individualidade — “sobre o qual repousam uma economia liberal e uma sociedade democrática” (CERTEAU, 2015, p. 10) —, negociando sistemas particulares de interesses. Sobre o “homem selvagem”, elucida Certeau:

Invenção genial dos séculos XIV e XV e que se adiantou (e, sem dúvida, modelou) na descoberta ocidental dos “selvagens” do Novo Mundo, no século XVI. Uma vez mais, nesse caso, um discurso precedeu e organizou uma experiência. Apesar da variedade de suas representações, ele erige a silhueta do desejo selvagem, alternativamente cruel e sedutor, que vem das florestas frequentar os mercados e os lares, lá onde a burguesia principiante aprende a ascese de uma racionalidade produtiva. O homem ou a mulher selvagem introduz no simbólico o que a cidade exorciza, no momento em que os carnavales excluídos das cidades como muito dispendiosos se transforma em sabás noturnos de bruxos e de bruxas. Não é surpreendente que os discursos místicos dos desejos insensatos, rejeitados pela razão de Estado que serve como modelo a tantas instituições, façam igualmente retorno sob a figura do selvagem. Sob essa forma, ele aparece — ele não pode aparecer — senão como vencido. Mas esse vencido fala do que não se pode esquecer. (CERTEAU, 2015, p. 322)

Assim, como o selvagem ameaça a “racionalidade produtiva” da burguesia, o vagabundo — um “profeta de uma mensagem para a qual não há mais lugar.” (CERTEAU, 2015, p. 320) — se perde por suas ruas e seus becos com a companhia de anti-heróis: pobre, idiota, iletrado, mulher etc. O elemento de intersecção a tantos grupos

desprivilegiados é a salutar indeterminação da multidão como o não-lugar e o “resto” de um “corpo público” não determinado por “identidades particulares”. A multidão se torna o “lugar paradoxal do absoluto” (CERTEAU, 2015, p. 72). Sem mosteiro ou palácio, o corpo público evoca a indeterminação e loucura da multidão. A multidão é o outro, o não-lugar de um “corpo neutro” (*neuter*), o “resto”, fora dos lugares instituídos e privilegiados de se manter a sabedoria (CERTEAU, 2015, p. 72-73). A multidão

É um *corpo público*: qualquer um, qualquer coisa, todos e cada um, em relação às identidades particulares que se distinguem desse fundo indeterminado. É um corpo *originário* que figura como começo indefinido em relação aos efeitos que produzem o poder e o querer de “sair dele”. (CERTEAU, 2015, p. 73, grifo do autor)

A multidão é “originária” porque é universal e antecede quaisquer singularidade ou determinação. Assim, nela, a ausência de determinação fixa da identidade desorganiza normatividades, abrindo-se à multiplicidade de um corpo comum e desviante — o “sair dele” da citação acima de Certeau — ao do indivíduo moderno e seu caráter de fundamento fantasmático da democracia liberal. Por conseguinte, o ponto central nessa indeterminação é uma “perda do definido em um não lugar onde as identidades funcionam entre elas como semelhantes.” (CERTEAU, 2015, p. 68) Mesmo os gêneros “homem” e “mulher” se relativizam no plano místico! Nos séculos IV-VI, mulheres como Pelágia e Marina travestiam-se de homem com a pretensão de “abrir a diferença e de transpor a lei de ‘um ou outro’” (CERTEAU, 2015, p. 67) da lógica binária para instaurar o “um e outro” (CERTEAU, 2015, p. 68) de um corpo enquanto “não lugar absoluto e absolvido da diferença.” (CERTEAU, 2015, p. 68)

Essa performatividade de gênero segue, assim, um aforisma do *Evangelho de Tomé*: “Que o macho não seja macho e que a mulher não seja mulher” (CERTEAU, 2015, p. 67). Performaticamente se abole a diferença de gênero: “Uma relação com o corpo permite práticas do infinito ou, se preferirmos, colocações em prática efetivas e espaciais do inanalisável. Ela margeia. Ela interrompe o desvanecimento do Outro em simulacros que se trocam indefinidamente.” (CERTEAU, 2015, p. 69) Tal performatividade se ambienta numa indiferença universalizante às diferenças da “multidão”: “Todos travestidos, homens ou mulheres, sábios ou loucos, máscaras e derrisões de identidades, desaparecem em um entre-dois público e comum.” (CERTEAU, 2015, p. 67). O corpo se desloca triplamente:

1. O masculino e o feminino (não identificáveis na diferença sexual); 2. A oralidade-furo (alimentação, latrinas etc.) e o lixo-disseminação (cozinha, banhos etc.) que são correlativas com a gênese e com a perda dos corpos; 3. Enfim, a ascese, encargo do outro pelo corpo. Essas três modalizações conduzem ao absoluto de uma vida “comum”. Isto é, ao gesto de “perder-se na multidão”. (CERTEAU, 2015, p. 70)

No abismo da multidão “as diferenças se apagam.” (CERTEAU, 2015, p. 68) Certeau cita Evagro: “eles querem ser homens com os homens e mulheres com as mulheres, e participar de um e de outro sexo sem ser eles mesmos de nenhum.” (EVAGRO, *apud*: (CERTEAU, 2015, p. 68) Por conseguinte, nesse corpo indefinido, os “loucos da cidade” se isolam como “corpo público”. A multidão não assume o horizonte restritivo de uma autonomia moderna da vontade como domínio de algo próprio de si. Em analogia ao fetichismo da mercadoria, a autonomia se torna um fetiche do sujeito. Uma determinação substantiva da subjetividade autônoma funciona como objeto de propriedade

que “produz valor” e circula contratualmente. No entanto, o “eu” da monja Salê foge de uma circulação prévia de sentidos perante o Real não simbolizável, precipitando-se no abismo do desconhecido para onde ela desapareceu como consta no fim de seu relato: “não podendo suportar a estima e a admiração de suas irmãs, abatida com suas desculpas, ela saiu do mosteiro. Para onde ela foi, onde ela se enterrou, se enterrou, como ela acabou, ninguém o soube.” (PALLADIOS, in: CERTEAU, 2015, p. 51-52).

O corpo de Salé não é mercadoria, mas corpo público. No abismo da multidão, o corpo público se contrapõe a uma apropriação identitária de si da individualidade. Em sintonia com essa contraposição, a proposta safatleana de reconhecimento não-predicativo não se pauta por determinações enquanto propriedades de si. O encontro com o Outro nos surpreende por nos despossuir do que nos é próprio desde algo que nos move pelo desamparo como despossessão pelo Outro. O desamparo rompe com os predicados identitários do reconhecimento liberal circunscritos normativamente e que nomeia atributos individualizantes subjacentes ao conceito de “pessoa”, que pressupõe uma normatividade identitária de propriedades de si de viés contratual. Assim, a indeterminação impropriável como condição inexaurível do humano repensa as políticas identitárias de reconhecimento, cuja normatividade gera um laço social desde uma lógica de autonomia.

Eliminando tais circunstâncias, de caráter “contratual”, a performatividade da monja inverte a externalidade para se efetuar o “sujeito de querer” (CERTEAU, 2015, p. 275) Logo, a característica performativa se dá enquanto liminaridade:

Ele é operatório nesse sentido de que ele metamorfoseia o locutor em sujeito de querer. Sua performatividade consiste em *instaurar um lugar* (de sujeito) e a autonomia de uma interioridade (“mística” por definição, escapando ao labirinto dos controles sociais) mais do que em estabelecer uma convenção dialogal. Por isso, o *volo* cria também uma *diferença* em relação aos textos e aos códigos, uma alteridade *a priori* insuperável ou, o que equivale ao mesmo, uma solidão que é a que ela diz e se marca na linguagem sem aí se articular. É ainda um performativo, mas de uma espécie estranha que se ausenta de todo contrato senão este, imediato, de uma relação de si consigo sob a modalidade do indeterminado (sem objeto), do “sem-fundo” (*Gruntlôs*), do “sem nome” (*Namelôs*), isto é, do desconhecido. (CERTEAU, 2015, p. 275, grifo do autor)

O “sujeito” dessubstantivado emerge pelo *volo*, termo latino que se traduz pelo “eu quero” da monja Salê. O “sujeito” passa a ser “um (não)lugar” ou espaço vazio onde transcorre a “interioridade” de um querer por meio desse modo “místico” de uso performativo da linguagem em que o querer puro “introduz no espírito e na linguagem uma vacância dos conteúdos determinados.” (CERTEAU, 2015, p. 276).

Desse modo “sem modo”, a passagem dos reformadores do século XVI — de um uso adjetivo para um substantivo do “místico” ou da pessoa mística —, paradoxalmente, significa uma ruptura com a substantividade de um si em prol de uma vida com o aleatório da impropriedade de si; conforme analisa Certeau a respeito do Prefácio de *La Science Expérimentale*, obra publicada em 1663 e escrita por Jean-Joseph Surin (2016):

Quando a autonomia do “interior”, explicitada pelo *volo*, se marca da linguagem em um *eu* locutor, ela aparece *ligada* ao que ela não é. O *eu* não é um próprio. Sua possibilidade de falar depende, como para a criança, de uma palavra que o previne e de uma espera que ele postula. A estratégia textual que distribui e hierarquiza os lugares do dizer (os apóstolos, o autor, os

destinatários etc.) desemboca finalmente nesse ponto de fuga, o eu, onde só se fala em nome do outro. O início da experiência mística se traça assim na própria operação (pedagógica e quase militar) pela qual o discurso toma posição. Todo o aparelho dos procedimentos textuais parece envolver, para proteger sua fragilidade ou permitir a confissão (proibida), a contradição interna do falante — ou do suposto “autor”. Na posição forte do texto, o *eu* é uma espécie de lapso. Ele se contenta em representar o que fala, ou de se substituir o que faz falar. Ele só pode “tomar o lugar” que outros constituem, o que fundou a enunciação passada dos apóstolos e/ou a que abre a escuta “atenta” de crentes. Sob essas duas formas (que remetem elas mesmas à Voz divina), ele fala no lugar do outro, em vez do outro. (CERTEAU, 2015, p. 296-297, grifo do autor)

Conclusões

Um reconhecimento identitário de formas de vida se dão positivamente a modo de propriedade, estabelecendo as fronteiras de uma nomeação das formas possíveis do desejo; com isso, determinando e pré-definindo subjetividades autônomas pelo reforço moralizante de um comportamento produtivo. No entanto, à guisa de conclusão, sem esperar retribuição ou mútua equivalência protocontratual e para além de toda a significação dita do “possível”, a incomensurabilidade existencial de Salê expressa no movimento de saída da monja Salê, a idiota, torna-a monstruosa a sua condição conventual diante de seu “excesso” pelo Outro, mas essa sua condição aponta para a potência política da “mística” pelo esvaziamento de toda determinação própria de um si da subjetividade pelo afeto do desamparo trazido pelo Outro.

A autonomia como “zona de franqueza” (CERTEAU, 2015, p. 273) implica uma indeterminação do “sem modo” divino como ação ética transgressora da ordem factual: “O eu se mostra em sua dependência em relação ao outro” (CERTEAU, 2015, p. 296). Uma zona de franqueza testemunha a transgressão de um estilo narrativo da experiência do Outro-divino. Uma transgressão desapropriante do eu-falante. A decisão inaugural de se ouvir o Outro, indeterminando-se, deixando-se levar pela prima intentio do dizer desse Outro, estimula uma conspiração simbólica como horizonte liminar de transformação do si por um ato de desejar não mais apropriado por um plano objetal do desejo, um plano que parte de algo passado ou futuro consciente de si. A indeterminação acontece. Esse presente do acontecimento é sempre inaugural, mesmo ao ser uma repetição da experiência originária do amor, sempre inaugural por conta da paradoxal falta do desejo que opera o acontecimento inaugural num novo contexto de ação.

O *volo* exprime a prima intentio como volitivo absoluto. Esse querer puro se potencializa por indeterminação. Não haver domínio perfeito sobre si próprio é uma reivindicação ética que não passa pelo ascetismo do autoconhecimento como purificação e renúncia, mas pela ausência de forma representativa da alma. A indeterminação e falta de controle de si exclui a nomeação subjacente à representação conceitual da subjetividade, liberando o desejo das identificações empírico-imaginárias. O anti-eu é o gozo real e esse gozo do real é o nada; o impossível de si. Logo, a indeterminação encaminha a subjetividade para além do limite do possível, acessando o nada não-reificado e paradoxalmente construtor de identidades não-predicativas e, assim, potentes existencial e politicamente.

Essa potência da subjetividade pelo afeto do desamparo é potente porque nos recria e cria relações. Não é o amor como sistema de trocas que nos potencializa, que trabalha com uma lógica de semelhanças e que requer sempre uma lógica identitária com características próprias de uma personalidade como pressuposto para tais trocas. Esse amor, porém, frustra ao partir de signos preestabelecidos de reconhecimento. Tal afeto exige um tipo de demanda geradora de frustração. Eis uma repetição impotente porque não valoriza o acontecimento, mas a repetição

de um passado já definido. A performatividade do desamparo, ao contrário do afeto do amor como descrito acima, rompe com uma política identitária do eu como propriedade de si, com suas características específicas.

A potencialidade do impróprio pelo afeto do desamparo nos livra do que antes fui ou do que antes me definia desde o outrem de uma relação. A estranheza produzida pelo impróprio nos liberta. Esse afeto, porém, exige o trabalho de uma despossessão de si. O estranhamento não nos aliena mas cria uma abertura ao que não se dispôs a mim nas circunstâncias de tempo e espaço de determinadas relações de causalidade e previsibilidade enquanto mercadoria a ser negociada no sistema simbólico-capitalista de trocas afetivas, produtivas e publicizáveis. A negociação identitária de afetos na esfera pública, bem como nas redes sociais, aprisiona-nos pelo que capitaliza de nossa imagem coletiva desde um desejo de outrem colocado como objeto para meu próprio desejo. Ora, o desejo do desejo de outrem se transforma no desejo que faz do outrem um “eu ideal” oferecido a nós como mercadoria para que também meu eu se coloque como mercadoria. O desamparo, ao inverso, transfigura-se numa força heterônima e centrípeta a nos deslocar o desejo para a sua falta, seja a falta de outrem para mim e seja a objetivação de meu desejo para mim mesmo. Tal força atua em minha interioridade distintamente a um próprio, como se fosse uma autonomia da vontade.

Enquanto meio e causa de disposição e absorção das contingências, rompe-se com os predicados e as propriedades de minhas determinações formais, que reforçam nossa autosoberania, autonomia e autocontrole. Ao nos surpreender quanto ao nosso próprio, essa força de deslocamento e estranhamento irrompe para nos movermos instavelmente pelo vento caótico do espírito. Daí a indiferença à diferença predicativa de cada indivíduo como oportunidade de ir além de uma negociação contratual.

O maior risco do reconhecimento predutivo da diferença identitária do indivíduo liberal é o assujeitamento pelo reforço produtivo. Esse reforço intensifica objetos do desejo num excesso destrutivo que, por sua vez, reforça a particularidade de um objeto consumido como satisfação de uma demanda para meu eu com a pretensão de preencher a falta do desejo, determinando a subjetividade a uma ordem simbólica com sua representação substantiva. Para que esse assujeitamento não se opere, a vida do desejo há de se abrir como impossibilidade de se satisfazer a demanda. A recusa da demanda objetificante reconhece o desejo pelo paradoxo de uma falta. Tal reconhecimento antipredutivo advém de um excesso alternativo, não mais destrutivo. O excesso do Outro-estranho frustra a demanda.

Nessa dialética entre demanda e desejo, o Outro causa o desejo, desalienando-o. Essa desalienação passa do desejo de reconhecimento - de “amor” no sentido contratual - para o reconhecimento do desejo em sua falta. O fracasso em se reconhecer os objetos de amor da demanda ocasiona falta e vazio no sujeito, libertando o self do assujeitamento reificante no eu. Assim, o self pelo Outro-divino apresenta uma investidura radical independente da exclusividade das particularidades de cada indivíduo em suas propriedades. Para Lacan, místicos, como a monja Salê, “experimentam a ideia de que deve haver um gozo que esteja mais além” (LACAN, 2008, p. 82). Está aqui a dimensão experiencial do divino ligado ao Real, próprio ao discurso místico, sendo esse “mais além” distinto da crença numa entidade sobrenatural.

Referências

CERTEAU, M. *A Fábula Mística: Séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Forense, v. 1, 2015.

LACAN, J. *O seminário. Livro 5. As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

SAFATLE, V. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SURIN, J.-J. *Ecrits autobiographiques : Triomphe de l'amour divin sur le puissances de l'Enfer* (1654-1660) ; *Science expérimentale des choses de l'autre vie* (1663). Jérôme Millon: Grenoble, 2016. Collection "Atopia".
