

Contribuições de Michel de Certeau para a História Cultural das Religiões

Contributions of Michel de Certeau to the Cultural History of Religions

Julia Rany Campos Freitas Pereira Uzun

 <https://orcid.org/0000-0002-8073-296X>

Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP

Carlos André Silva de Moura

 <https://orcid.org/0000-0002-5584-1398>

Universidade de Pernambuco - UPE

Resumo: Este artigo examina a contribuição de Michel de Certeau à História Cultural das Religiões, com ênfase na noção de *operação historiográfica* e em suas implicações epistemológicas. Partindo da constatação de que a escrita da história implica uma dupla distância — temporal e epistemológica —, o texto situa o pensador no contexto da virada teórica francesa dos anos 1960, momento em que a disciplina histórica buscava equilibrar rigor científico e dimensão literária. O objetivo central é compreender como o autor, a partir de uma posição marginal no campo acadêmico, elaborou uma crítica às pretensões de neutralidade do discurso histórico e propôs uma antropologia do crer. O recorte teórico-metodológico articula análise historiográfica, história das religiões e diálogo com a psicanálise. Ao deslocar a atenção para a linguagem, as práticas ordinárias e a mística, Michel de Certeau evidencia que a produção histórica é sempre atravessada por ideologias e condicionada por categorias próprias do presente. Nesse sentido, a mística é concebida simultaneamente como ciência nova, ciência experimental e ciência da enunciação, revelando-se um campo privilegiado para pensar a relação entre experiência subjetiva, ausência do divino e práticas discursivas. O artigo conclui destacando que a história das religiões deve ser compreendida menos como estudo das instituições religiosas e mais como análise da crença enquanto prática social, marcada por resistências, apropriações e usos cotidianos da fé. Tal perspectiva rompe com a dicotomia entre religião erudita e popular, conferindo centralidade às culturas ordinárias. Dessa forma, a obra de Michel de Certeau permanece atual ao propor uma reflexão crítica sobre os limites e as possibilidades da escrita da história, apontando a indissociabilidade entre religião, política e práticas do cotidiano.

Palavras-chave: Michel de Certeau; historiografia; História Cultural das Religiões; mística; culturas ordinárias.

Abstract: This article examines Michel de Certeau's contribution to the Cultural History of Religions, with particular emphasis on the notion of the historiographical operation and its epistemological implications. Starting from the premise that the writing of history entails a dual distance—both temporal and epistemological—the text situates the thinker within the context of the French theoretical turn of the 1960s, a moment when the historical discipline sought to balance scientific rigor with literary dimension. The central objective is to understand how the



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

author, from a marginal position within the academic field, developed a critique of the claims of neutrality in historical discourse and advanced an anthropology of belief. The theoretical and methodological framework articulates historiographical analysis, the history of religions, and dialogue with psychoanalysis. By shifting attention to language, ordinary practices, and mysticism, Michel de Certeau demonstrates that historical production is always permeated by ideologies and conditioned by categories rooted in the present. In this sense, mysticism is conceived simultaneously as a new science, an experimental science, and a science of enunciation, revealing itself as a privileged field for reflecting on the relationship between subjective experience, the absence of the divine, and discursive practices. The article concludes by emphasizing that the history of religions should be understood less as the study of religious institutions and more as an analysis of belief as a social practice, marked by resistance, appropriation, and the everyday uses of faith. Such a perspective breaks with the dichotomy between learned and popular religion, granting centrality to ordinary cultures. In this way, Michel de Certeau's work remains timely in proposing a critical reflection on the limits and possibilities of historical writing, underscoring the inseparability of religion, politics, and everyday practices.

Keywords: Michel de Certeau; historiography; Cultural History of Religions; mysticism; ordinary cultures.

Antes de saber o que a história diz de uma sociedade, é necessário saber como funciona dentro dela. Esta instituição se inscreve num complexo que lhe permite apenas um tipo de produção e lhe proíbe outros. Tal é a dupla função do lugar. Ele torna possíveis certas pesquisas em função de conjunturas e problemáticas comuns. Mas torna outras impossíveis: exclui do discurso aquilo que é sua condição num momento dado: representa o papel de uma censura com relação aos postulados presentes (sociais, econômicos, políticos) na análise. Sem dúvida, esta combinação entre permissão e interdição é o ponto cego da pesquisa histórica e a razão pela qual ela não é compatível com qualquer coisa. É igualmente sobre essa combinação que age o trabalho destinado a modificá-la (CERTEAU, 1982, p.68).

A epígrafe conduz à reflexão de Michel de Certeau acerca daquilo que ele definiu como *operação historiográfica*. A escolha desse termo já sugere a presença de uma dupla distância que separa a experiência vivida pelos sujeitos de sua transposição em forma escrita (*historio-grafia*). A primeira distância é de ordem temporal: o ato de escrever requer um tempo próprio, que não se confunde com o tempo da ação. A segunda é de caráter epistemológico: a História, enquanto disciplina institucionalizada, estabelece critérios específicos de validação, os quais lhe conferem reconhecimento científico no interior das diferentes áreas do saber.

De acordo com Roger Chartier, Certeau inaugurou um espaço inédito em um momento crucial para a transformação da disciplina histórica, dividida então entre a prática das séries – símbolo da sua cientificidade finalmente garantida – e suas características de gênero literário, reconhecidas por Paul Veyne e Roland Barthes. Ao deslocar os termos dessa antinomia, Certeau tentava determinar em quais condições o discurso construído de acordo com os procedimentos específicos do trabalho do historiador pode ser aceito, desenhando adequadamente a configuração histórica que se deu por objeto. Isso supõe a negação de



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

qualquer epistemologia da coincidência imediata ou da transparência entre o conhecimento e a verdade, entre o discurso e o real (CHARTIER, 1996, p.70).

Da mesma forma, tal perspectiva pressupõe pensar a operação histórica como um conhecimento, como uma operação que é científica, no sentido em que transforma algo que tinha seu próprio estatuto e seu papel (o documento, o arquivo) em um *outro* que funciona de forma diferente (o texto histórico). Assim, Certeau formula os termos de uma epistemologia da distância, pois coloca no centro de sua obra a análise precisa e atenta das práticas apropriadas pelos homens e mulheres de determinada época, à sua própria maneira, como os códigos e os lugares que lhes são impostos, ou bem subvertem as regras comuns para conformar práticas inéditas (CHARTIER, 1996, p.70).

Como veremos, as próprias práticas da linguagem mística são emblemáticas dessas “artes de fazer” ou de “fazer com”, que desviam dos materiais dos quais se apoderam. Ao passar de uma língua a outra, ao usar a metáfora, que é uma maneira de confundir as fronteiras canônicas entre os campos do saber, ao retirar das palavras seus significados recebidos, o discurso mítico institui as condições de uma comunicação que não se assemelha a nenhuma outra. Assim conformado, mediante novos empregos e deslocamentos, pode tentar consignar uma experiência inédita: dizem em primeira pessoa a palavra que está em si, quando, por fim, se faz escutar aquele que fala (Le Nouvel Observateur, 1982, p.119).

Como ressalta Roger Chartier ao analisar o pensamento certeuniano, essa “epistemologia da distância” leva igualmente a um duplo cuidado. Por um lado, ela obriga a reconhecer que o passado não pode ser recuperado como presença, pois está definitivamente perdido — o que não impede, contudo, que seja interpretado ou ressignificado. Por outro lado, exige compreender que toda escrita histórica é construída a partir do presente, circunscrita às categorias analíticas do tempo do historiador e sustentada pelos vestígios documentais que chegaram até nós. Por esse motivo, Certeau insistia no emprego de categorias históricas em substituição a conceitos abstratos (CHARTIER, 1996, 59).

Essa formulação teve papel decisivo na reorientação epistemológica da historiografia francesa nos anos 1960. Ela emergiu de uma sensibilidade desenvolvida por Certeau em seu trabalho como historiador das religiões, campo considerado secundário e ideologicamente marcado, frequentemente colocado à margem do cânone historiográfico. Das margens, entretanto, ele percebeu que toda narrativa histórica é atravessada por ideologias, ainda que não explicitamente assumidas. Afinado às correntes que deslocavam a cultura da posição de mero tema para a condição de elemento constitutivo da análise histórica, Certeau incorporou a linguagem e as práticas ordinárias como dimensões essenciais da interpretação. Nesse quadro, a psicanálise e o interesse pelas culturas ordinárias (CERTEAU, 1995, p. 82) ganharam espaço em sua produção, pois evidenciavam modos de existência dos sujeitos no tempo.

Diante disso, surge a pergunta: por que retornar a Michel de Certeau hoje? Em que medida suas análises dialogam com a pesquisa contemporânea em história das religiões? Para responder a essas questões, este artigo está estruturado em três partes, além desta introdução. Na primeira, será feito um percurso sobre a trajetória intelectual de Certeau, enfatizando tanto seus objetos de pesquisa no âmbito da história das religiões quanto sua reflexão sobre a escrita da história. Na segunda parte, o foco recai sobre a mística, entendida como prática de interlocução, ciência da fala e espaço poético de instauração do vivido



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

(CERTEAU, 1987, p. 1983) — como se observa no episódio das possessões em Loudun, nas quais os demônios apenas adquiriam existência quando nomeados pelo inquiridor.

No terceiro momento, que assume caráter conclusivo, a atenção se volta para as culturas ordinárias: as práticas religiosas dos indivíduos comuns, marcadas por pequenas transgressões que refletem condições sociais, contextos regionais e exigências de adaptação. Nesse ponto, o interesse recai mais sobre a crença do que sobre a religião institucionalizada e sobre como Certeau concebe as culturas ditas populares. É importante notar que, ao longo de sua obra, Certeau transita de uma história das religiões para uma história — ou, mais precisamente, uma antropologia — da crença (BOUREAU, 2002, p. 128).

A mística como ciência: novidade, experimentação e enunciação.

Michel Jean Emmanuel de la Barge de Certeau manteve sempre uma relação marcada pela ambivalência em relação às instituições. Essa postura derivava de sua disposição em seguir um caminho próprio, de forte cunho místico, que frequentemente atravessava ou tensionava os limites impostos pelos territórios institucionais. Esse traço tornou-se visível tanto em sua vivência dentro da Igreja Católica quanto em sua carreira universitária e na seleção de objetos de estudo (DOSSE, 2002, p. 362).

Certeau formou-se em Teologia, recebeu a tonsura em 1948 e oito anos mais tarde ingressou oficialmente na Companhia de Jesus. Sua trajetória, no entanto, não se deu sem atritos. Um exemplo disso foi sua decisão de continuar viajando ao Brasil utilizando um passaporte com o sobrenome La Barge, mesmo após a ordem jesuíta lhe ter vetado tais deslocamentos. A interdição resultou de um artigo publicado na revista *Politique aujourd'hui*, em 1969, em que denunciava práticas sistemáticas de tortura, perseguições contra estudantes e professores tachados de subversivos pela ditadura civil-militar brasileira, além da invasão de universidades por forças policiais. Sua crítica às estruturas eclesiais também ficou registrada em *Le Christianisme éclaté* (1974), livro em que advertia sobre o risco de o cristianismo se distanciar tanto dos espaços tradicionais de culto quanto das experiências efetivas de religiosidade.

Apesar do reconhecimento intelectual crescente, sua posição acadêmica permaneceu durante muito tempo em patamares subalternos. Atuou como professor convidado no *Institut Catholique* de Paris entre 1966 e 1978; esteve vinculado ao *Centre d'Études et Recherches* a partir de 1970; e lecionou ainda em *Paris VIII–Saint Denis* e *Paris VII–Jussieu*. Somente em 1978 obteve uma cátedra plena na Universidade de San Diego, na Califórnia, função que exerceu até 1984. Nesse ano, conquistou, finalmente, o prestígio da Academia francesa, ao ser chamado para integrar a *École des Hautes Études en Sciences Sociales*. Sua permanência, porém, foi breve: Certeau faleceu em 9 de janeiro de 1986.

O conjunto de pesquisas que desenvolveu revela sua fascinação pelo Outro, aquilo que Dosse qualificou como uma “cartografia da alteridade”. O episódio mais conhecido dessa orientação é o estudo do jesuíta Jean-Joseph Surin e das possessões em Loudun. Entre os místicos do século XVII, entretanto, a figura que mais lhe despertou identificação foi Jean de Labadie, considerado por muitos como um alter-ego intelectual de Certeau. Não por acaso, nos anos 1980, alguns chegaram a chamá-lo de “Certeau Labadie” (DOSSE, 2002, p. 526). Esse místico itinerante, de “nomadismo incansável”, fazia de suas errâncias uma viagem



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

interior que se materializava em deslocamentos geográficos, passando por várias tradições religiosas: foi jesuíta, jansenista, calvinista, pietista, quiliasta e milenarista (CERTEAU, 2015, p. 437-8).

Além da atração pelos místicos, o espaço, o estrangeiro e o selvagem constituíram temas recorrentes em sua escrita, especialmente ao analisar os séculos XVI e XVII. Esse período, atravessado pela expansão ultramarina, pela fragmentação da cristandade e pelas transformações sociais que acompanhavam o surgimento de uma nova política e de uma nova racionalidade, foi interpretado por Certeau como o terreno de gestação da modernidade.

Nessa virada de sentido, o enunciado perde centralidade diante do ato de enunciar. A linguagem deixa de ser mero código a ser decifrado e converte-se em campo de trabalho, onde importa mais o gesto de produção do que a interpretação de sentidos fixos (CERTEAU, 1994, p. 229-230). A problemática da enunciação sintetizou o esforço intelectual de Certeau ao lidar com a mística, pois lhe permitiu articular história e psicanálise e refletir sobre temas como posse, desapropriação, apropriação, erotização, domesticação e escuta da palavra, além do deslocamento do sujeito da condição de singular para a de múltiplo. Nessa perspectiva, a voz divina já não ressoava diretamente no mundo.

Essa trajetória de reflexão levou-o também a investigar as relações entre oralidade e escrita, concebidas como dimensões estruturantes da nova ordem social. Ele denominou esse contexto de “economia escriturária”. Nela, a escrita não se restringia a um instrumento de poder ou a ferramenta das ciências modernas: tornava-se forma de produção, transformação e armazenamento da língua, alterando o próprio mundo — uma economia marcada pela exclusão originária do universo mágico das vozes e da tradição oral (CHARTIER; HÉBRARD, 1998, p. 38).

A crítica à historiografia, alimentada pelas reflexões sobre a mística, abriu-lhe, ainda, um olhar renovado para as culturas ordinárias — aquelas vozes e práticas marginalizadas pela racionalidade moderna, classificadas como loucura, infantilidade, selvageria, ignorância ou simplesmente como “populares” (CERTEAU, 1982, p. 15). Foi a esse Outro, sequestrado por disciplinas como a etnologia, a história, a pedagogia e a psiquiatria, que Certeau deu o nome de “fantasma da historiografia” e buscou oferecer um lugar simbólico de reconhecimento (CERTEAU, 1982, p. 14). Nesse gesto, delineava-se o projeto de uma antropologia da crença, voltada a superar a oposição entre as crenças entendidas como objetos ou resíduos e o ato de crer reduzido a fenômeno psicológico e individual (BOUREAU, 2002, p. 134). Sua proposta era, em última instância, de ordem política.

Assim como Labadie, Michel de Certeau pode ser descrito como um *marcheur*, um caminhante. Sua vida foi feita de travessias: cruzou fronteiras geográficas, culturais, religiosas e disciplinares. A partir de 1966, percorreu a América Latina, visitando países como Venezuela, Chile, Argentina, Brasil e México. Aprendeu línguas como espanhol e português, frequentou terreiros de candomblé na Bahia, acompanhou as romarias de Frei Damião em Pernambuco, teve contato com povos indígenas como os Bororo do Mato Grosso. Também participou da fundação da Escola Freudiana de Paris e explorou campos diversos — antropologia, etnologia, comunicação, linguística e psicanálise. Sua obra reflete esse movimento incessante de trânsito e errância.

Nos escritos de Michel de Certeau, a mística aparece sob três registros complementares: como ciência nova, como ciência experimental e como ciência da



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

enunciação. Essa forma de abordagem resultou, em grande parte, de sua formação intelectual no seio da própria Igreja Católica, especialmente de dois mestres que marcaram sua trajetória. Entre 1946 e 1947, Certeau foi aluno de Jean Baruzzi, que empreendeu uma análise minuciosa do vocabulário de São João da Cruz para compreender as implicações linguísticas e teológicas de sua escrita (LE BRUN, 1988, p. 114). Anos mais tarde, entre 1954 e meados da década de 1960, participou dos seminários de Jean Orcibal na École Pratique des Hautes Études, onde se defendia que todo texto resulta de combinações, negociações e rearranjos, e não de um conjunto fechado de significados (JULIA, 1988, p. 105). Essa perspectiva levou Certeau a romper com a tradição da “história das ideias” e a conceber a história religiosa, antes de tudo, como uma história de textos — não apenas por serem eles a base documental disponível, mas porque constituem os últimos vestígios das experiências espirituais de que tratam (LE BRUN, 1988, p. 104).

Enquanto ciência nova, a mística não é entendida de forma universal ou atemporal, mas como um fenômeno específico do Ocidente, marcado pela transição do mundo medieval para a modernidade. Durante a Antiguidade e a Idade Média, o indivíduo encontrava-se fortemente vinculado a instituições e comunidades. Já com a modernidade, emerge a subjetividade como espaço central. É pela fala que o sujeito manifesta sua interioridade e expressa desejo. Nesse sentido, a mística surge como resposta às novas configurações históricas, uma vez que aquilo que era tido como crível sofreu profundas transformações. A religião, diante de uma “axiomática nova”, foi obrigada a operar “a serviço” de uma ordem secular e política (CERTEAU, 1982, p. 150-2).

Certeau observa, então, que a mística deixou de ser apenas um qualificativo para o aprofundamento teológico existencial e passou a ser substantivo, isto é, designação de uma nova ciência dedicada à compreensão da busca espiritual. A emergência da modernidade não representou somente uma reorganização social, mas uma inflexão civilizacional que possibilitou o nascimento dessa disciplina. O colapso das bases ontológicas e cosmológicas que sustentavam a sociedade medieval abriu espaço para novas experiências religiosas, entre elas a questão da separação entre ser e linguagem (CERTEAU, 2002, p. 158).

Mas a mística é, também, como afirmou Jean-Joseph Surin, uma ciência experimental. Para Certeau, trata-se de um conjunto de procedimentos, metáforas e modos de ação que permitem ao místico organizar sua consciência e orientar seus movimentos espirituais (CERTEAU, 2015, p. 190). Essa experimentação aparece, por exemplo, nos esforços para distinguir os diferentes “espíritos”: elabora-se uma tipologia, criam-se listas de regras, produzem-se códigos de interpretação. A partir disso, os místicos estabelecem itinerários normativos, definem hierarquias de operações religiosas e constroem biografias de ascensão espiritual. Com base em métodos, princípios e um vocabulário específico, aproximam-se de um objeto ausente, movidos pelo desejo (CERTEAU, 2015, p. 190-1). Nessa linha, Certeau se aproxima de Surin ao considerar a mística uma “ciência da experiência, sabedoria prática, literatura existencial”, delimitando assim sua singularidade.

A experiência do vocabulário espiritual segue a experiência cultural, porque a experiência espiritual, no entanto, está totalmente comprometida com as questões levantadas ao homem por sua história e pela consciência de que ela tem em forma coletiva; não se localiza em outra parte.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Mesmo evidente ou demonstrável, esta homogeneidade não basta para dar conta de tudo: no interior de um sistema coletivo, a espiritualidade oferece um caráter particular; designado pela experiência. “Ciência da experiência”, sabedoria “prática”, literatura “do existencial”: de tal forma se circunscreve sua especificidade. (CERTEAU, 2006, p. 57-8).

Ao analisar a mística cristã, Certeau ressalta que o essencial não pode ser fixado em termos tangíveis: ele se afirma justamente na perda — a perda do corpo de Cristo (reconfigurada pela perda de Israel). A morte, nesse sentido, é fundadora: do desaparecimento emergem a Igreja como novo corpo coletivo e os textos canônicos como corpus normativo (GEFFRÉ, 1991, p. 171). O princípio ausente, contudo, assume também uma dimensão performativa, pois as autoridades religiosas se estruturam a partir daquilo que lhes falta. Nenhuma instância de poder — seja Escritura, tradição conciliar ou figura papal — pode pretender ser centro único ou totalidade; todas se relacionam com o Outro que as legitima:

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 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 os demais faz e diz a natureza de sua relação com o Outro que a autoriza (CERTEAU, 2006, p. 215)

A terceira dimensão é a da enunciação: a mística configura-se como uma ciência da fala que deseja ser, ela própria, uma forma de falar, um exercício de interlocução. Nessa perspectiva, teoria e prática se confundem no uso da fábula. O termo, vindo do latim *fabulari* (do verbo *fari*, “falar”), é compreendido por Certeau como dispositivo capaz de instaurar inícios e, simultaneamente, narrá-los (CERTEAU, 2002, p. 163).

A linguagem mística opera, sobretudo, por meio do oxímoro e do paradoxo. O oxímoro consiste no emprego intensivo de metáforas que buscam expressar o indizível, apontando para a inadequação entre o real e sua representação. Ele cria um “espaço do indizível” (CERTEAU, 2015, p. 229). O paradoxo, por sua vez, trabalha tensões internas segundo a lógica do “nem isto nem aquilo”, instaurando um entre-dois (*entre-deux*) que conecta polos opostos e constrói um campo simbólico de reconciliação das diferenças (CERTEAU, 2005, p. 145-150).

Importa destacar que a mística não buscou substituir a crise da modernidade por um novo sistema doutrinário, nem erigir um corpo de tradições paralelo. Ao instaurar um *modus loquendi* (um estilo de falar) articulado a um *modus agendi* (um conjunto de práticas), deslocou a centralidade da experiência religiosa para o “eu locutor”, que revela a ausência (BUARQUE, 2013, p. 170). A fábula mística encena a passagem do “eu que se dirige ao Outro” para o “eu que fala no Outro”. A questão do ser e da consciência se transforma em questão da fala, inscrita numa estrutura dialogal: “tu és o outro de ti mesmo” (CERTEAU, 2015, p. 267).

Essa ênfase no ato de falar ressalta a primazia da interlocução sobre o objeto enunciado. As práticas religiosas organizam-se, em grande medida, como processos de



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

escuta e resposta: confissões, liturgias, exorcismos. O que se estabelece é sempre uma alteridade regulada pela dialética presença-ausência. Por isso, a enunciação insere os sujeitos religiosos em um campo de comunicação social, abrindo espaços interpretativos. A antropologia do crer proposta por Certeau, assim, concentra-se nas condições de intersubjetividade (PANIER, 1991, p. 41-42).

Este movimento aponta para outra margem da linguagem mística observada por Certeau: a prioridade dada para o ato de conversar, à fala frente ao seu objeto – ou seja, a enunciação. Toda a linguagem religiosa se organiza a partir de processos de escuta e resposta – seja nas confissões, nas liturgias ou nos processos de exorcismo. Tais movimentos remetem à existência de uma alteridade que sempre se relaciona ao binômio presença-ausência. Logo, essa alteridade permite que o discurso místico inscreva os sujeitos religiosos em uma comunicação social, abrindo espaços para interpretação, de tal forma que a antropologia do crer de Certeau se direcione para a questão do sujeito e para as condições de intersubjetividade na comunicação social (UZUN; VIDAL, 2024, p. 60)

O caso das vinte freiras ursulinas possuídas em Loudun, em 1634, é exemplar. O “teatro diabólico” se realiza quando as religiosas, em diálogo com o exorcista, nomeiam seus demônios. Quando não conseguem fazê-lo, transgridem os limites de mobilidade. O ato de nomeação, portanto, é condição para que o exorcista organize um sistema de enunciados, estabeleça tipologias demoníacas e elabore tratamentos específicos. Esse processo gera documentos que, no entanto, filtram a voz das possuídas pela mediação institucional, produzindo uma ausência (CERTEAU, 2000).

Também o exorcismo é, essencialmente, um empreendimento de denominação, destinado a reclassificar uma estranheza fugidia de uma linguagem estabelecida. Visa a restabelecer o postulado de toda linguagem, a saber, uma relação estável entre o “eu” locutor e um significante social, o nome próprio. O que está em causa é a articulação da enunciação com o enunciado – dito de outra maneira, o contrato que enuncia, entre o sujeito e a linguagem (CERTEAU, 1982, p. 275).

Quanto aos processos de exorcismo, Certeau ressalta que a definição de um nome próprio aos demônios, como feito por Jean de Labadie em Loudun, confere uma ordem nas práticas sociolinguísticas e determina o lugar desses sujeitos em uma “linguagem possuída”, pois efetua um desvio. Essa denominação, que culmina na criação de listas de demônios identificáveis (pois tipificados) apresenta a estranheza do sujeito – eu é o outro – e, por isso, torna-se necessário dar-lhe um nome próprio. Quando este outro desconhecido passa a ser nominado dentre as possibilidades descritas por uma listagem socialmente prevista, o contrato é restaurado, retomando-se o princípio da ordem das coisas, do saber e da terapêutica (CERTEAU, 1982, p.275).

Certeau conclui que a enunciação em si mesma constitui um ato de fé. A experiência religiosa não pode ser reduzida a um inventário de crenças vinculadas a sistemas históricos; ela deve ser entendida como investimento pessoal em uma proposição enunciada como verdadeira. Em outras palavras, crer é ato performativo. Nesse sentido, a escrita religiosa



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

aparece como prolongamento da profissão de fé: porque acredita, o sujeito religioso se torna enunciador e leitor de um discurso (PANIER, 1985, p. 292).

As culturas ordinárias e o interesse pelo popular

As pesquisas de Michel de Certeau sobre a mística nos séculos XVI e XVII acabaram conduzindo-o a um interesse cada vez maior pela história da crença, sensibilizando-o também para a “cultura popular” (CERTEAU, 1994, p. 75-90). Esta, em seus trabalhos, é sempre pensada em plural e concebida como ordinária, ou seja, cotidiana, marcada pelas práticas concretas dos sujeitos comuns.

Nesse sentido, o pensamento de Michel de Certeau vincula-se ao de um conjunto de intelectuais que ganharam notoriedade como membros integrantes da nova cultura proclamada como origem dos sucessos do movimento de Maio de 1968, na França (RIGBY, 1991, p. 152). O retorno ao estudo da vida cotidiana não trata apenas da busca por novos textos e contextos culturais para interpretação e valorização, mas também de um esforço para definir uma investigação sobre a forma como colocar em prática a vida cotidiana. De acordo com o autor, a cultura popular, que surge no seio da vida cotidiana, evidencia as formas de utilização dos produtos que vêm sendo impostos por uma ordem econômica dominante (CERTEAU, 1997, p. 259-270).

A vida cotidiana se torna, assim, o cenário de uso dentro de um sistema que, longe de ser seu próprio, foi construído para a propagação de outros. O que caracteriza a vida cotidiana é a criatividade que surge desse impasse. Não apenas para fazer ver o ser humano frente a essa criatividade, mas também (e fundamentalmente) essa criatividade nasce para criar atos de aprendizagem, de assimilação e de reiteração. Em outras palavras, fala-se de uma poética da vida cotidiana, visto que ela precisa desenvolver uma ampla capacidade de invenção para manter-se dia após dia. Como exemplo, Certeau observa como, por meio dos materiais utilizados no artesanato, o cotidiano potencializa e valoriza a suposta criatividade e engenhosidade da bricolagem. Assim, o processo criativo agrega um novo significado ao seu conceito, onde criatividade é o ato de recombinação e reutilização de materiais heterogêneos (CERTEAU, 1997, p. 49).

No entanto, essas assimilações não são apenas produtos da vontade individual ou das ações das pessoas, mas também produtos de uma cultura vista como heterogênea, da cultura no plural. A heterogeneidade da cultura se afirma não apenas pela atividade inventiva nascida dessas justaposições feitas pelos sujeitos, mas também pela persistência teimosa do corpo, das memórias da infância e da história cultural. Essa “resistência do cotidiano”, nas palavras de Michel de Certeau, é uma resistência nascida da diferença, da alteridade – e, por alteridade, entende-se aqueles trabalhadores que estão em desacordo com as máquinas que realizam seu trabalho, aquelas tradições que diferem daqueles que as promovem, aquelas visões que são diferentes dos fundamentos que regem o presente em que se vive e se coexiste (RAMÍREZ, 2012, p. 109).

Certeau iniciou esse processo de afastamento em direção a um olhar mais sensível sobre o cotidiano em 1968, por meio de sua participação em resposta aos eventos da Primavera de Paris. Esse processo foi muito mais importante em sua trajetória do que as afirmações que sugerem – ou até mesmo o desafio a que foi submetido nesses termos diante



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

uma multidão que o tornou poético, ainda que um tanto oculto. Mas manter-se às margens, novamente, resulta, para Certeau, em manter-se vivo. Essa vida silenciosa e silenciada tornou-se uma forma de discurso. E esse discurso explodiu dentro das relações que fomentou com a força da alegria e a pompa da gravidade. Porque as categorias nascidas no cotidiano causam a destruição do imprevisto e fomentam laços inexplicáveis de solidariedade (CERTEAU, 1994, p. 13).

Escrita no verão de 1968 como uma declaração política, a descrição dos eventos de Maio começa a condicionar alguns temas que aparecerão continuamente em suas investigações sobre as culturas populares e a vida cotidiana, como a criatividade da assimilação, a poética da experiência e as artes de fazer cotidianas. É claro que esse momento de cultura emergente, por meio da captura da expressão, poderia ser visto como a sublimação da vida cotidiana. Por isso, Michel de Certeau propõe observar e investigar a invenção poética em um plano mais próximo da cultura cotidiana. Para Certeau, “a vida cotidiana já é extraordinária, como um carnaval exuberante e incessante” (CERTEAU, 1997, p. 117).

Neste ponto, podemos dizer que Certeau se afasta da obra de Henri Lefebvre, ao reconsiderar a vida cotidiana como potencial transcendência dos limites impostos pela norma. Mas ele se afasta dela para sobreviver. Por isso, seria necessário esclarecer as possíveis semelhanças e diferenças entre ambas. Para os estudos culturais franceses, a contribuição de Michel de Certeau não poderia ter sido realizada sobre a poética dos cotidianos sem o aporte dado pela *Crítica da vida cotidiana*, publicada por Lefebvre em 1947. O pensador francês de orientação marxista defendia que a vida cotidiana precede a filosofia e não pode ser compreendida sem ela, enquanto, para a filosofia, o cotidiano designa aquilo que não é filosófico. E aquilo que não é filosófico nasce da filosofia por meio do materialismo histórico. Como marxista, Lefebvre parte do materialismo histórico como maiêutica para revelar que a vida cotidiana nasce do mundo científico, que busca compreender o mundo real. Assim, para Lefebvre, o centro da vida cotidiana é ocupado pelo indivíduo e pela práxis concreta. Descrever e analisar o cotidiano nos leva a mostrar sua dualidade, sua decadência e sua fecundidade (LEFEBVRE, 1968, p. 22).

Quando Lefebvre escreveu sua *Crítica*, ele revelou a vida cotidiana que emergiu na modernidade capitalista, caracterizada por sua "ausência de estilo" e sua "conduta prosaica". Em sociedades anteriores, como a inca, a asteca, a grega ou a romana, todos os detalhes que nada mais são do que gestos, palavras, ferramentas, utensílios, trajes e assim por diante, compartilham a marca de um estilo onde nada ainda havia sido prosaico, nem mesmo o cotidiano, onde a prosa e a poesia da vida permanecem idênticas. Nossa própria vida cotidiana é definida pela busca por um estilo que teimosamente nos escapa até que, inexorável e irreversivelmente, invade tudo, incluindo a literatura, a arte e os objetos. E em todos eles, a poesia da existência foi despejada (LEFEBVRE, 1968, p. 29). Essa situação é, para Lefebvre, a colonização da vida cotidiana pela prosa. A prosa é a marca da modernidade, caracterizada por uma alienação do universo que foi penetrado. Não apenas do local de trabalho, mas também da vida cotidiana, o meio mais importante. Os meios para superar essa condição são fornecidos pela vida cotidiana, mas nunca sob a disciplina que a própria vida aceitou como ortodoxa. Eles seriam fornecidos apenas por aqueles métodos que a vida cotidiana considera heterodoxos e, conseqüentemente, alienados (RAMÍREZ, 2012, p. 110).



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Por sua vez, em sua *Invenção*, Certeau articula uma questão que poderia comprometer a certeza dessa análise. É verdade que, por um lado, essa disciplina ortodoxa da vida cotidiana é onipresente e tem sido aceita de forma cada vez mais clara e ampla pela sociedade contemporânea. Mas, por outro, é mais urgente afirmar como toda essa sociedade resiste a ser reduzida a essa disciplina, que foi organizada por sistemas disfarçados de procedimentos de natureza popular, o que não são. E esses procedimentos constituem um estilo cuja implementação implica uma evasão da vida cotidiana a fim de silenciar aqueles processos que organizam o estabelecimento da ordem socioeconômica vigente (CERTEAU, 1997, p. 307). No entanto, o pior é que esse estilo se disfarça de resistência à constante tentativa de colonização a que a vida cotidiana é submetida. Esse é o perigo que essa ambiguidade determina em seu conteúdo.

A posição de Lefebvre, que defende uma versão matizada da vida cotidiana, sustenta a ideia de transformação cultural. Esse conceito contrasta com a necessidade de reprodução cultural defendida por Michel Foucault que, neste caso, se une aos postulados de Michel de Certeau para enfatizar claramente a ameaça, tanto imediata quanto futura, representada pela predominância da lógica capitalista na vida cotidiana. Certeau e Foucault defendem a impossibilidade da colonização completa da vida cotidiana pelo sistema, através da continuação da resistência permanente à lógica temporal do capitalismo democrático, e da eclosão da estética do heterogêneo como primeiro passo em direção a uma poética do sentimento (FOUCAULT, 2014, p. 75).

A diferença entre Certeau e Lefebvre também se evidencia nos resultados políticos derivados da vida cotidiana. Para Lefebvre, o resultado dessa análise é uma práxis revolucionária que se beneficiará desses momentos de sensibilidade, momentos em que germinam as sementes de uma sensibilidade, possibilitando uma realidade diferente a cada dia. Para Certeau, a instrumentalização da política deve, necessariamente, ser suspensa. Segundo Certeau, a primeira lição que aprendemos com Maio de 1968 é o fracasso de uma poética popular baseada na mensagem oficial de uma reforma política organizada, que visa gerar uma reconquista da expressão pelas autoridades e revela o declínio real e verdadeiro de suas possibilidades (CERTEAU, 1974, p. 29-31). A escrita dos selvagens que caracterizou os protestos de 1968 e dos anos seguintes oferece uma espécie de movimento em forma de cultura, pois seus participantes não podem mais reivindicar seus postulados sociopolíticos dentro de quadros de referência tradicionais (112). Para o poder estabelecido, tais demandas são irrupções na vida cotidiana, irrupções que não têm chance de serem ouvidas pela política tradicional e afiada.

Desde maio de 1968, a política tradicional era, precisamente, o inimigo mais oficial, sem nada a dizer em resposta aos grafites que haviam surgido nos muros de Paris. Até maio de 1968, direita e esquerda, *gaullismo*¹ e *gauchismo*², haviam se tornado uma só (RIGBY,

¹ Gaullismo foi um movimento nacionalista francês surgido ao término da Segunda Guerra Mundial, sob a liderança do general Charles de Gaulle, que defendia a construção de uma França forte e independente, com o poder controlado pelo chefe do Executivo (em detrimento do Parlamento), buscando a formulação de uma política externa independente (desalinhada dos Estados Unidos e da União Soviética) e a maior participação das forças produtivas nas decisões políticas e econômicas.

² O *gauchismo*, por sua vez, é o conjunto de movimentos de tendência libertária, antiautoritária e contra o consumismo, liderado por grupos à esquerda (*à gauche*), que contestava a política de Charles de



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

1991, p. 96). A escrita popular que brotava nos muros falava de demandas por diferenciação, por aceitação tanto da realidade quanto da diversidade cultural. Esses *slogans* ressoavam com uma gama de atividades culturais e referências políticas que lembravam o surrealismo com um toque de anarquismo. Sejam esses desejos recapturados por reformistas, seja por marxistas ressurgidos de sua própria autocrítica, Certeau permaneceu preocupado com o eco do desejo de analisar o que é, esse algo pelo qual a sociedade clama.

Para ilustrar esse olhar, Certeau frequentemente recorria a exemplos simples e locais, como os relatos de lavradores em Pernambuco ou as romarias associadas a Frei Damião. A partir da escuta atenta desse Outro, ele buscava compreender os modos pelos quais as pessoas comuns circulam pelo mundo, elaboram escolhas, constroem relações de poder e inventam formas de escapar ao domínio.

Nos depoimentos dos camponeses pernambucanos, por exemplo, emergiam dois tipos de espaços. O primeiro, de caráter polemológico, era constituído pelas lutas constantes contra figuras de poder — ricos, autoridades policiais ou elites regionais. O segundo, de natureza utópica, se manifestava nos milagres atribuídos a Frei Damião, que puniam simbolicamente os adversários. Essa distinção revela dois traços fundamentais da leitura certeuniana da cultura popular: ela nunca ocupa um território próprio, desenvolvendo-se sempre em terreno alheio; e está inevitavelmente atravessada por conflito. Desse modo, sua lógica intrínseca é marcada pela resistência e pela apropriação — práticas que operam na fissura das relações de poder desiguais.

Para analisar esse funcionamento, Certeau recorre ao par conceitual estratégias/táticas. As estratégias pertencem a espaços de poder ou de saber já constituídos — podem ser instituições, sistemas científicos ou estruturas organizadas —, e têm como característica fundamental a capacidade de dominar o tempo: projetam o futuro e produzem interpretações do passado. Nesse sentido, estão ligadas à operação historiográfica, pois também organizam a memória e a previsão. As táticas, em contrapartida, são práticas dos que não possuem lugar próprio. Executadas no campo do inimigo, dependem do momento oportuno, do instante fugaz que permite escapar ao controle estratégico. Enquanto as estratégias se associam às estruturas permanentes, as táticas vinculam-se às conjunturas, ao presente imediato.

Esse enfoque na vida popular, observa Certeau, inspira-se igualmente em uma teoria da enunciação (RIGBY, 1991, p. 80). O ato de falar, mais do que simples uso da língua, constitui uma apropriação singular de um repertório comum, realizado no espaço relacional entre falante e ouvinte. Cada enunciação instaura um presente e, por isso, remete diretamente à questão da temporalidade. Para Certeau, é justamente o “agora” — essa presença situada no mundo — que organiza as práticas cotidianas (CERTEAU, 1985, p. 15).

Transportada para o universo religioso, essa perspectiva permite ver que os usos populares da religião não configuram deturpações, mas sim ressignificações criativas. O foco, portanto, deve recair sobre a transformação do funcionamento da religião a partir da ação ordinária dos crentes. Nessas práticas, resistência e apropriação não são desvios, mas forças

Gaule, gerando movimentos massivos de ocupação das ruas e greves. Mesmo sem derrubar o general, o gauchismo conseguiu abrir portas para uma série de mudanças sociais, influenciando a luta pela igualdade, pela liberdade de expressão e pelo feminismo.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

positivas de criação de sentido. É nesse ponto que se afirma uma antropologia da crença: uma abordagem que reconhece o ato de crer como gesto político, produto tanto de heranças imemoriais quanto de astúcias deliberadas.

Considerações finais

As manifestações religiosas populares — procissões, festas, folias de reis, afoxés — são vistas por Certeau como culturas ordinárias. Nelas se tornam visíveis as apropriações e reinvenções, as “artes de fazer” que dão novos significados às tradições. Esse caminho permite identificar aquilo que não se encaixa nos discursos hegemônicos da história e da sociedade, desenvolvendo territórios de diferença e conferindo estatuto epistemológico a objetos muitas vezes marginalizados ou excluídos.

Com essa abordagem, Certeau rompe com a tradicional divisão entre religião erudita e religião popular. Ao reconhecer que toda manifestação religiosa está situada historicamente em uma ordem social específica, ele desfaz a hierarquia implícita que atribuía maior valor às práticas institucionalizadas em detrimento das não oficiais. Para ele, as procissões ou festas populares não são simples resíduos, mas expressões vivas de religiosidade cotidiana, inseparáveis de seu contexto histórico.

Essa postura traz lições valiosas para os estudiosos das religiões. Em primeiro lugar, é necessário evitar anacronismos: a mística ou a religiosidade de uma época não se repete em outra, pois é sempre produto de um contexto singular. Em segundo, é indispensável investigar os procedimentos de experimentação e de conformação das práticas religiosas. Isso inclui desde as antigas listas de demônios até os modos atuais de incorporação em religiões de matriz africana ou o uso das mídias por igrejas neopentecostais. Tais procedimentos são os que mantêm vivas — ou conduzem ao desaparecimento — determinadas tradições.

Além disso, Certeau lembra que estudar religião significa lidar com a ausência, com o silêncio do sagrado e com os modos de acesso elaborados pelos fiéis. Daí a importância de compreender a mística — e, de maneira mais ampla, a religiosidade — como uma prática de enunciação, como um modo de dizer o indizível.

Essa chave interpretativa conduz ao reconhecimento de que os crentes, ao reinventarem continuamente sua relação com o sagrado, tornam-se agentes políticos de suas culturas. Suas práticas religiosas, feitas de pequenas táticas de resistência e apropriação, subvertem a ordem instituída e criam significados. Para Certeau, religião e política, longe de estarem apartadas, são faces complementares de uma mesma experiência.

REFERÊNCIAS

BOUREAU, Alain. Croire et croyances. In: DELACROIX, C.; DOSSE, F; GARCIA, P.; TREBITSCH, M. *Michel de Certeau. Les chemins d'histoire*. Paris: Editions Complexe, 2002, p. 125-140.

BUARQUE, Virgínia. A contribuição de Michel de Certeau à História das ideias religiosas. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Ano VI, n. 16, maio 2013. p. 170. Disponível em



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/22632/12701> Acesso em 02 jul. 2025.

CERTEAU, Michel de. *A Cultura no Plural*. Campinas: Papyrus, 1995.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CERTEAU, Michel de. *A Fábula mística: séculos XVI e XVII*. Volume 1. Trad. De Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano. Volume I: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

CERTEAU, Michel de. *L'étranger ou l'union dans la difference*. Nouvelle edition introduite et établie par Luce Giard. Paris: Éditions du Seuil, 2005.

CERTEAU, Michel de. *La debilidad de creer*. Buenos Aires, Katz, 2006.

CERTEAU, Michel de. *Mystique et psychanalyse (entretien avec Mireille Cifali, 1983)*. In CERTEAU, Michel de. *Les Cahiers Espace-Temps – histoire/psychanalyse. Mises à l'épreuve*. CNRS, n. 80/81, 2002, p.156-175.

CERTEAU, Michel de. *Mystique et psychanalyse*. In GIARD, Luce (ed.) *Michel de Certeau*. Paris: Editions du Centre Pompidou, 1987.

CERTEAU, Michel de. *Teoria e método no estudo das práticas cotidianas*. In SZMRECSANY, Maria Irene (org). *Cotidiano, cultura popular e planejamento urbano (Anais do encontro)*. São Paulo, FAU-USP, 1985, p. 3-19.

CERTEAU, Michel de. *The possession at Loudun*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2000.

CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano. Volume II: Morar, cozinhar*. Petrópolis: Vozes, 1997.

CHARTIER, Anne-Marie e HÉBRARD, Jean. *A invenção do cotidiano: uma leitura, usos*. *Projeto História*, n. 17, nov. 1998.

CHARTIER, Roger. *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*. Buenos Aires: Manantial, 1996.

DOSSE, Françoise. *Michel de Certeau, le marcheur blessé*. Paris: La Découverte, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2014.

GEFFRÉ, Claude. *Le non lieu de la théologie chez Michel de Certeau*. In GEFFRÉ, Claude (org.) *Michel de Certeau ou la Difference Chrétienne*. Paris: Du Cerf, 1991.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

JULIA, Dominique. Une histoire en actes. In GIRARD, Luce (org.) *Le Voyage Mystique, Michel de Certeau*. Paris: RSR, 1988.

LE BRUN, Jacques. De la critique textuelle à la lecture du texte. *Le Débat*. n. 49. Paris, mars-avril, 1988. p. 109-116.

LEFEBVRE, Henry. *La vie quotidienne dans le monde modern*. Paris: Gallimard, 1985 (Collection Bibliothèque des Idées).

PANIER, Louis. Pour une anthropologie du croire. In GEFFRÉ, Claude (org.) *Michel de Certeau ou la Différence Chrétienne*. Paris: Du Cerf, 1991.

PANIER, Louis. Sémiotique du discours biblique et questions christologiques. *Laval théologique et philosophique*. v. 41, n. 3. Québec, 1985, p.292. Disponível em: <https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/1985-v41-n3-ltp2123/400188ar/> Acesso em 05 jul. 2023.

RAMÍREZ, Eugenio Enrique Cortés. La poética sentimental de Michel de Certeau. *Thèlème. Revista Complutense de Estudios Franceses*. Madri, v. 27, 2012. p.105-115. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/THEL/article/view/38926> Acesso em 20 jul 2025.

RIGBY, Brian. *Popular & Modern Culture in France. A Study of Cultural Discourse*. New York, Routledge, 1991.

UZUN, Julia Rany Campos Freitas Pereira; VIDAL, Diana Gonçalves. In: OLIVEIRA, Gustavo de Souza; MOURA, Carlos André Silva de; UZUN, Julia Rany Campos Freitas Pereira; SANTOS, Mário Ribeiro dos. *Ensino de História e religiões: laicidades e coexistências*. Recife: EDUPE, 2024.

Notas de autoria

Julia Rany Campos Freitas Pereira Uzun. Possui licenciatura em História e em Pedagogia, com especialização em Gestão Escolar, Psicopedagogia Clínica e Institucional e Design Instrucional. É mestra e doutora em História Cultural pela Universidade Estadual de Campinas – Unicamp e realizou pós-doutorado em História da Educação pela Universidade de São Paulo – USP. Durante o mestrado, realizou intercâmbio no Colegio Mexiquense de Toluca – México. E-mail: professorajuliahistoria@yahoo.com.br

Carlos André Silva de Moura. Possui graduação e mestrado em História pela Universidade Federal Rural de Pernambuco – UFRPE e doutorado em História pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Realizou pós-doutorado em História na UNICAMP, com estágio como Investigador Visitante Sênior no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa – ICS/UL. É professor associado (livre-docente) do curso de História da Universidade de Pernambuco – UPE (Campus Mata Norte) e docente dos Programas de Pós-Graduação em Ensino de História (UPE) e em História da UFRPE. E-mail: casmcarlos@yahoo.com.br



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Como citar esse artigo de acordo com as normas da revista

UZUN, Julia Rany Campos Freitas Pereira; MOURA, Carlos André Silva de. Contribuições de Michel de Certeau para a História Cultural das Religiões. *Sæculum* – *Revista de História*, v. 30, n. 53, p. 197-212, 2025.

Contribuição de autoria

Não se aplica

Financiamento

Não se aplica

Consentimento de uso de imagem

Não se aplica

Aprovação de comitê de ética em pesquisa

Não se aplica

Licença de uso

Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC BY-NC 4.0](#). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

Histórico

Recebido em 10/09/2025

Aceito em 04/02/2026



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](#)