

# Michel de Certeau e a ficção da História

■ REGINALDO SOUSA CHAVES<sup>1</sup>

O anjo da morte, que em certas lendas se chama Samael e do qual se conta que o próprio Moisés teve de o afrontar, é a linguagem. O anjo anuncia-nos a morte – e que outra coisa faz a linguagem? – mas é precisamente este anúncio que torna a morte tão difícil para nós. Desde tempos imemoriais, desde que tem história, a humanidade luta com o anjo para lhe arrancar o segredo que ele se limita a anunciar. Mas das suas mãos pueris apenas se pode arrancar aquele anúncio que, assim como assim, ele nos viera fazer. O anjo não tem culpa disso, e só quem compreende a inocência da linguagem entende também o verdadeiro sentido desse anúncio e pode, eventualmente, aprender a morrer. (*Giorgio Agamben*)

## História e Psicanálise

O interesse de Michel de Certeau em torno da psicanálise está atrelado à sua relação com a Companhia de Jesus – enquanto jesuíta – e ao fato de ser um dos fundadores da Escola Freudiana de Paris, criada por Jacques Lacan – que ele, particularmente, admirava (Certeau, 2011a, p. 96) – em um contexto dramático de cisão do movimento psicanalítico na França. O historiador francês foi, certamente, um dos pontos de inflexão na recepção – em ampla situação – do discurso analítico na ordem jesuítica que tivera, anteriormente, um histórico de rejeição dos postulados freudianos.

Entretanto, do ponto de vista da produção de pesquisas, a psicanálise foi para Certeau um instrumento crítico marcadamente importante – como também foram a antropologia, a linguística e a filosofia. Como historiador da religião dos séculos XVI e XVII, o estudo da psicanálise legou um espaço de compreensão dos “fenômenos” da possessão, da crença, entre outros, como desvio necessário dos juízos morais-científicos sobre esse objeto de estudo.

Por outro lado, a relação história-psicanálise era aditiva de outro aspecto que ocupava um lugar relevante na produção intelectual de Michel de Certeau: a

1. Doutorando em História Social – Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor Assistente II da UESPI. Mestre em História do Brasil (UFPI). Especialista em História Cultural (UFPI).

epistemologia da história. Os processos estudados por ele em torno da operação historiográfica são um dos pontos altos da problematização da cientificidade da história – ou, em seus termos mais conhecidos, da “escrita da história”. Com efeito, aqui se revelam os mecanismos que tencionam e produzem um espaço de produção historiográfica marcado pela construção de um lugar imbricado por condicionamentos sócio-políticos, culturais e econômicos.

Desse modo, vemo-nos apartados das infundáveis controvérsias que orientavam os debates sobre a cientificidade da história, que giravam apenas em torno das supostas adequações teórico-metodológicas – “qual o melhor método ou teoria?” – para um problema muito mais “mundano”, porém, indiscutivelmente mais fértil, das relações de força que atravessam a prática historiográfica – e uma ponderação crítica dirigida às “ilusões” epistemológicas da história. É “o gesto que liga as ‘ideias’” aos lugares sociais, econômicos, culturais, uma conexão entre uma “teoria” e uma “prática” (Certeau, 2011b, p. 45).

Em uma orientação tão distante quanto possível dos álibis filosóficos, das verdades estabelecidas, dos valores eternos, Michel de Certeau afirma que “encarar a história como uma operação será tentar, de maneira necessariamente limitada, compreendê-la como a relação entre *lugar* (recrutamento, um meio, uma profissão, etc.), *procedimentos* de análise (uma disciplina) e a construção de um *texto* (uma literatura)” (Certeau, 2011b, p. 46). Deixava-se de escamotear as forças sociais premidas no lugar social do historiador e passava-se a questionar sua suposta autonomia intelectual.

Mas, outro ponto de partida – no qual nos deteremos – para a reflexão de Michel de Certeau sobre a produção do conhecimento histórico é aquele que enseja a emergência de outra dimensão de sua epistemologia da história: o encontro da história com a psicanálise, anteriormente mencionado no presente artigo. A referência a Sigmund Freud foi um componente na discussão sobre o lugar do saber histórico – para Certeau – situado entre a ciência e a ficção (Giard, 2011, pp. 07-41). Nesse próprio questionamento, ocupa um lugar de destaque a questão do redimensionamento da compreensão da ficção da história, bem como o modo como o Freud historiador construiu seus “romances históricos”.

É neste ponto que gostaria de iniciar certas considerações sobre a leitura que o pensador francês faz da obra freudiana *Moisés e o Monoteísmo*<sup>2</sup> que, segundo

2. Consultamos três versões para o português. A consagrada edição da Imago, na tradução do inglês de Maria Aparecida Moraes Rego, e as mais recentes, diretamente do alemão, de Renato Zwick pela L&PM e de Paulo César de Souza pela Companhia das Letras. Sobre os problemas políticos e epistemológicos que envolvem as traduções das obras de S. Freud, indicamos o livro de Paulo César de Souza (2010).

ele próprio, foi realizada “com uma demanda de historiador” (Certeau, 2011b, p. 378). O meu propósito é compreender de que maneira esse trabalho do Freud historiador se apresenta, no seu “estilo tardio” (Said, 2004, p. 58), como ponto de partida em Michel de Certeau para a compreensão da ficção da História. O escopo desta pesquisa se direcionou para a leitura do texto que encerra a obra *Escrita da História* de 1975, mais precisamente o capítulo *A ficção da História*, em que o pesquisador francês realiza uma interpretação cerrada dessa importante obra freudiana.

Este estudo propõe essas notas, tendo em vista que o que foi dito a respeito de Jacques Lacan cabe, certamente, a Michel de Certeau: que sua linguagem “se utiliza” da astúcia de uma escrita que “dá sempre mais o que pensar do que achamos ter compreendido – como se cada frase tivesse um *resto*, que escapa da compreensão unívoca. A coisa dita é tomada num dizer que ultrapassa seu imediatismo e não se esgota na captação teórica inicial” (Badiou; Roudinesco, 2012, p. 23).

### **O discurso em ruínas: *Moisés e o Monoteísmo***

No último livro de Sigmund Freud publicado em vida, no ano de 1939, é possível divisar uma forma-conteúdo inquietante e um tema histórico igualmente perturbador. Em um texto já clássico sobre o tema, o historiador Yosef Hayim Yerushalmi oferece a seguinte síntese de *Moisés e o Monoteísmo*:

O monoteísmo não é de origem judaica, mas uma descoberta egípcia. O faraó Amenófis IV estabeleceu-o como religião do Estado sob a forma de uma adoração exclusiva ao deus-sol, ou Aton, chamando-se a si próprio a partir de então Aquenáton. A religião de Aton, segundo Freud, caracterizava-se pela crença exclusiva em um Deus, pela rejeição do antropomorfismo, da magia e da bruxaria, e pela negação absoluta de uma vida posterior à morte. Com a morte de Aquenáton, porém, sua extraordinária heresia foi rapidamente desfeita, e os egípcios voltaram a seus antigos deuses. Moisés era um sacerdote ou nobre egípcio, e não hebreu, e um ardoroso monoteísta. A fim de salvar a religião de Aton da extinção, ele se pôs à frente de uma tribo semítica oprimida que então vivia no Egito, libertou-a da servidão e criou uma nova nação. Deu-lhe uma forma ainda mais espiritualizada, desprovida de imagens, da religião monoteísta e, a fim de a pôr à parte, introduziu o costume egípcio da circuncisão. Mas a rude massa de antigos escravos não podia suportar as severas exigências da nova fé. Os israelitas formariam uma aliança de compromisso com tribos semíticas na Madiã cuja divindade impetuosa e vulcânica, chamada, Iahweh, se tornou então seu deus nacional. Em consequência, o deus de Moisés fundiu-se com Iahweh e os feitos de Moisés foram atribuídos a um sacerdote madianita também chamado Moisés. Todavia, ao longo de um período de séculos a tradição submersa da verdadeira fé e seu fundador reuniu força suficiente para se reafirmar e emergiu vitoriosa. Iahweh daí em diante foi dotado com as características universais e espirituais

do deus de Moisés, embora a lembrança do assassinato de Moisés permanecesse reprimida entre os judeus, reemergindo apenas em uma forma muito disfarçada com a ascensão do cristianismo. (Yerushalmi, 1992, pp. 25-29)

Segundo Certeau, esse livro tão controverso de Freud “se situa nessa articulação da História com a ficção” (Certeau, 2011b, p. 332). Trata-se de uma narrativa histórica que se apresenta como uma construção-desconstrução ininterrupta da escritura, um universo da linguagem em ruínas.

Neste texto está ausente qualquer resolução ou reconciliação. Há uma exasperação “pela complexidade e uma disposição para deixar os elementos inconciliáveis do trabalho assim como estão: episódicos, fragmentados, não terminados (isto é, sem polimento)” (Said, 2004, p. 59). O fundador da psicanálise realiza uma “autoanálise da construção” do texto, o que resulta em uma ficção teórica. Como se Freud estivesse conjugando impossibilidade/possibilidade da escritura: “Escrever. Não posso. Ninguém pode. É preciso dizer não se pode. E se escreve” (Duras, 1994, p. 47).

Por isso, Freud nos diz em *Moisés e o Monoteísmo*: “A meu senso crítico, este livro, que tem sua origem no homem Moisés, assemelha-se a uma dançarina a equilibrar-se na ponta de um dedo do pé” (Freud, 1997, p. 52). Ao que Certeau, por sua vez, indaga: “(...) que inquietante estranheza traça a escrita freudiana no ‘território do historiador’, no qual entra dançando?” (Certeau, 2011b, p. 332).

O livro *Moisés e o Monoteísmo* é, como o próprio Freud reconheceu, um “romance histórico”, “*quebrado*, meio romance, meio história” (Certeau, 2011b, p. 334). Sobre esse “romance histórico”, Certeau insiste que o corpo do texto é um dos motivos principais da obra, e não apenas a asserção de que Moisés era um egípcio. Dessa forma, Freud expõe a tessitura da produção da escritura e traz à superfície a construção do discurso em seus fragmentos, falhas, cortes, voltas e resistências – elementos que constituem o texto. Como diz Yerushalmi: “O texto de Moisés e o monoteísmo parece refletir as dificuldades que Freud teve enquanto escrevia. Está permeado de desculpas, hesitações e repetições” (Yerushalmi, 1992, p. 27).

Para Certeau, essa escritura em desmoronamento possui todas as implicações para a História, já que se trata, nessa obra de Freud – assim como em seus “casos clínicos” – do que ocorre quando se pretende constituir um quadro científico construindo com seus enunciados uma temporalidade – exigência da psicanálise. Nessa conversão, os elementos romanescos e poéticos se insurgem como inseparáveis de uma ficção teórica. A importância da historicidade é o que leva a uma arte poética. Sigmund Freud chegou a se declarar surpreso ao se

deparar com as “evidências de que seus relatos clínicos eram lidos como se fossem novelas” (Fuks, 2014, p. 30).<sup>3</sup> Como nos diz Betty Fuks:

Em sua obra *História e Psicanálise*, Michel de Certeau mostrou com riqueza de argumentos que o discurso freudiano é “novela”, “ficção”, que retorna ao mundo da ciência. O autor se fixa em evidenciar o quanto, desde o início da psicanálise, a maneira como Freud tratava seus pacientes não apenas rompeu com o “olhar científico” pretendido para o tratamento da “alma”, como também operou mudanças sobre o modo de escrever do inventor da psicanálise. Diz Certeau que, em Freud, “O ‘estilo’ da novela se converte no da escritura teórica”. (Fuks, 2000, p. 110)

Freud pensava estritamente os eventos psíquicos não dentro de um quadro sincrônico, mas a partir de um modelo que incorpora a diacronia e, portanto, a narrativa. “Em suma, sem romance, não há historicidade” (Certeau, 2011a, p. 96). Assim, Freud expõe para a História que ela é também um *writing*, uma construção escritural que é uma organização performativa de significantes que articula o heteróclito em um tempo discursivo diegético, guardando o silogismo apenas na aparência (Certeau, 2011b, pp. 89-108). Um discurso misto: narrativo e silogístico, um entre-deois, *entre-deux*, entre a ciência e a ficção.

### **Estrangeiro em sua própria língua**

Por outro lado, o flagrante de urdidura, como um dos motes de *Moisés e o Monoteísmo*, fica evidente, também, na medida em que é o “judeu Freud” quem escreve sobre o nascimento histórico da tradição mosaica e do monoteísmo, “como alguém totalmente implicado na escrita da obra” (Fuks, 2014, p. 45). Como ele mesmo afirma: “Privar um povo do homem a quem se enaltece como o maior de seus filhos não é algo que uma pessoa empreenda com gosto, ou de maneira leviana, sobretudo quando ela mesma pertence a esse povo” (Freud, 2014, p. 33).

Com as asseverações de que Moisés era egípcio, que um não-judeu criou o judaísmo, que a identidade judaica está entre o exílio e o pertencimento, o próprio e o impróprio, o eu e o outro, Freud mostrou, em plena ascensão do nazismo alemão, que há uma fenda não apenas na identidade judaica, mas em qualquer identidade que se pretenda una, imutável, baseada em elementos naturais (solo, raça, sangue, por exemplo), renegando suas divisões e diferenças constitutivas com o outro. O fundador da psicanálise não se apaziguava com quaisquer identidades germânicas ou sionistas (Said, 2004).

3. Para uma extensa discussão sobre os laços entre ficção e psicanálise ver Paulo César de Sousa (2010, pp. 107-112). Conferir nessas páginas, por exemplo, o modo como o capítulo XXIII do romance *Helena*, do literato brasileiro Machado de Assis, é lido “ironicamente” como uma interpretação psicanalítica *avant la lettre*.

Coube, portanto, ao “velho” Freud – tardio e de uma escrita retorcida e refratária – discutir sobre a cultura judaica a partir do horizonte onde o totalitarismo antissemita anuncia uma racionalidade de violência para a história, “momento em que o regime hitlerista começava a persegui-lo” (Roudinesco; Plon, 1998, p. 519). Exatamente por isso, ele escreve–segundo Certeau–na língua do outro, como um exilado, como Franz Kafka o fez. Assim, uma outra rachadura no discurso freudiano encontra relação com o fato de que o inventor da psicanálise não está em “casa” em sua própria língua. O judeu Freud fala como estrangeiro na língua que é a sua própria, mas que, ao mesmo tempo, é imprópria.

A língua alemã de seus algozes o faz estrangeiro em seu “lar”, não apenas pelo fato de ter sido obrigado a fugir para a Inglaterra para escapar do regime nazista, mas também por ter experimentado o exílio, o êxodo e a errância da letra judaica onde o “ato de escrever não se funda na relação imediata com o objeto, mas em sua ausência; a escrita procura inscrever o que já não está lá” (Fuks, 2014, p. 42). “A língua”, nos diz Certeau, “não é a ‘casa do ser’ (Heidegger), mas o lugar de uma alteração itinerante” (Certeau, 2011b, p. 344).

A exibição do lugar do devir-judeu de Freud tem importantes implicações para seu romance histórico, pois, constantemente, há a burla da distribuição do “presente” daquele que escreve e do “passado-objeto”. Para Certeau, o “lugar de onde Freud escreve e a produção de sua *escrita* entram no objeto do qual ele trata” (Certeau, 2011b, p. 338). Não há “*lapsus* da pertença” ao lugar:

Uma lacuna trabalha o texto (e a “ficção” se introduz na “história”) a partir do momento em que o discurso não tem mais como condição tácita a denegação (*Verleugnung* [renegação ou desmentido da realidade<sup>4</sup>]) da instituição, o ocultamento da pertença a uma família, a uma sociedade ou a um povo, quer dizer, o esquecimento da dívida, e quando, inversamente, não tem mais como função repetir a pertença e ser genea-logia familiar ou social como o era a “apresentação sacerdotal” que, entre os judeus, queria “estabelecer uma continuidade entre o presente e os tempos primitivos mosaicos”, “denegando” (*Verleugnen*) o corte entre eles. Este texto não se autoriza nem a partir de um não-lugar nem da “verdade” de um lugar. Não é ideológico como discurso, assim dito, associal. Nem doutrinal como discurso sacerdotal que pretende falar sempre do mesmo lugar originário e fundador. (Certeau, 2011b, pp. 345-346)

As consequências para os historiadores são que, comumente, o que ocorre entre eles não é apenas a negação (*Verneinung*) de sua pertença a um lugar, mas

4. Novamente, chamamos atenção para o fato de que M. de Certeau não se refere aqui ao conceito freudiano de negação (*Verneinung*), mas ao de “desmentido da realidade” (*Verleugnung*), que possui implicações epistemológicas diversas. Para uma discussão sobre o conceito de *Verleugnung* ver: Paulo César de Sousa (2010), Vladimir Safatle (2010) e Roudinesco e Plon (1998, p. 656).

que, ao contrário do que faz o autor de *Moisés e o Monoteísmo*, “desmentem a realidade” (*Verleugnung*) dessa pertença.

É uma operação de clivagem onde o saber está impotente diante da crença, emergindo uma ilusão de autonomia do historiador. O saber historiográfico deve atentar para sua condição de pertencimento às relações de produção, se desejar não escamotear a operação historiográfica. Aliás, como alerta Michel de Certeau, no marxismo e no freudismo “não existe análise que não seja integralmente dependente da situação criada por uma relação, social ou analítica” (Certeau, 2011b, p. 64). Sem apontar o *lugar*, a história corre o risco de se fazer legendária, atópica, um não-lugar que a proíbe “de falar da sociedade e da morte, quer dizer, proíbe-a de ser história” (Certeau, 2011b, p. 64).

Portanto, Freud ocupa “seu lugar na escrita” com “cartas na mesa”, assumindo sua condição de estrangeiro na língua do outro que busca exterminá-lo: “O que quer que ele seja, não poderia estar autorizado pelo solo onde escreve: nem ‘sua língua’, nem ‘sua’ cultura, nem ‘sua’ competência científica autoriza o texto”. O “testamento” perturbador do inventor da psicanálise “é consagrado à análise das relações que a escrita mantém com o lugar”, “a incerteza do lugar, ou a divisão” que “não é o que é necessário eliminar para que o discurso se organize”. O sujeito que enuncia/anuncia em *Moisés e o Monoteísmo* nunca está plenamente autorizado. O estilo anticartesiano do texto revela que dúvida e método estão entrelaçados (Certeau, 2011b, p. 348).

### **A ficção da História**

Finalmente, a ficção da história – em Michel de Certeau – ganha contornos em duas faces. Primeiramente, podemos dizer que o discurso em Freud, a sua “escrita da história”, inscreve-se no lugar vazio deixado pelos acontecimentos. Assim, a escrita é *exilada* na medida em que o que ela pretende e deseja se retira, lançando-a na errância-erro do ausente. O começo da escrita da história se inicia com uma separação irreparável. Não obstante, ela busca devorar esse espaço vazio com o corpo da letra: o *canibalismo* do discurso. O real é banido do discurso, “tudo se passa, também, como se a escrita adotasse a dupla característica do Tempo: perder o lugar (trata-se de um exílio) e devorar a vida (trata-se de um canibalismo)” (Certeau, 2011a, p. 108).

Para Certeau, é Stéphane Mallarmé quem melhor indica essa ausência, pois seu poema *Esposar a Noção* transgride a convenção social segundo a qual o real é a lei. O poeta francês opõe-se a ela com seu nada atópico, revolucionário e poético:

E convém que nada exista aí para que eu a examine com minudência  
e acredite nela totalmente  
Nada – nada.

(Mallarmé *apud* Certeau, 2011a, p. 110)<sup>5</sup>

É a linguagem – jogo de ausência da presença e presença da ausência – que produz esse vazio irreparável que é sua essencial condição. Ao nomear um objeto não restituímos seu ser em sua representação e o fazemos presente em sua inteireza de existir. O que ocorre, na verdade, é o apagamento do objeto nomeado – e sua ausência se completa com a presença material da palavra. Ao escrever, não evocamos uma coisa, mas a ausência dessa coisa apagada (Blanchot, 1997).

Por outro lado, a autoridade do discurso tende a uma operação compensatória do banimento do “real”. Mas, paradoxalmente, é em nome do outro-passado<sup>6</sup>, ausente, que se confere a autoridade ao discurso. E, no entanto, esse mesmo outro encena o banimento do real no discurso. Assim, a *ficção da História* nos é apresentada quando a escrita da História deixa “de ser o discurso que dá a coisa ou que sustenta um lugar” (Certeau, 2011b, p. 348). É nesse teatro escritural, no qual os signos freudianos resvalam na ausência de referente e no lugar em que se manifestam, que o discurso historiográfico encontra os fios da ficção que ele recusa. Em termos finais, podemos recorrer às seguintes assertivas de Certeau sobre o fundador da psicanálise:

Freud tem um sentimento bem vivo dessas instabilidades. Ele é lúcido: sabe que, ao deixar o campo da profissão que lhe confere autoridade, ele cai no romance. Mas tal descoberta o afasta precisamente dessa “seriedade”. Astucioso, ele tergiversa entre o “nada” da escrita e a “autoridade” que a instituição fornece ao texto: às vezes, ele confessa ser romancista, maneira de marcar também o que ele sabe da aparência que a instituição acrescenta ao texto; outras vezes, ele reivindica sua posição acadêmica de professor e empenha-se em permanecer o “Mestre” de sua Associação. Seu esforço nesse sentido, é tanto mais intenso pelo fato de que, à semelhança do *Gato Félix*, ele avança para fora do chão validado pela profissão psiquiátrica; ele tem necessidade de garantir um suplemento de instituição exatamente onde ela está ausente de seus discursos para que estes, supostamente, detenham o saber. Em vez de renunciar (eis o que seria um “luto” mallarmeano) a uma posição que dê crédito à aparência de referencialidade, ele deseja essa posição por *saber* que, sem ela, seria apenas um romancista. (Certeau, 2011a, p. 113)

5. Na tradução brasileira de Júlio de Castañon Guimarães lemos: “e é preciso que não / haja nada para que / eu a estreite e / acredite nisto totalmente / Nada – nada” (Mallarmé, 2012, p. 59). Para uma discussão sobre esse poema e outros da “fase hermética”, ver Guimarães (2012).

6. Para M. de Certeau, a estrutura da cultura moderna ocidental possibilitou a emergência de saberes heterológicos que se fundam na fabricação do seu outro – o selvagem, o povo, o louco, a criança, etc. – como a etnologia, a psiquiatria e a pedagogia. Para a historiografia moderna, o corte instaura o passado-outro (Certeau, 2011b, pp. XVI-XVII).

Desse modo, Freud possibilitou para os historiadores – avizinhando-se da morte através desse aprendizado escritural – um questionamento do “lugar onde a historiografia se autoriza, o território do qual ela é o produto textual” (Certeau, 2011b, p. 378).

#### ■ Bibliografia

- AGAMBEN, Giorgio. *Ideia da prosa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- BADIOU, Alan; ROUDINESCO, Elisabeth. *Jacques Lacan, passado presente*. Tradução: Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Difel, 2012.
- BLANCHOT, Maurice. O Mito de Mallarmé. In: *A parte do fogo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- CERTEAU, Michel de. *História e Psicanálise: entre a ciência e a ficção*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011a.
- \_\_\_\_\_. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011b.
- DURAS, Marguerite. *Escrever*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- FUKS, Betty B. *O homem Moisés e a religião monoteísta – três ensaios*. O desvelar de um assassinato. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Freud e a judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- \_\_\_\_\_. *O homem Moisés e a religião monoteísta*. Porto Alegre: L&PM, 2014.
- \_\_\_\_\_. Moisés e o monoteísmo. In: *Moisés e o monoteísmo. Compêndio de Psicanálise e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- \_\_\_\_\_. Totem e Tabu. In: *Obras psicológicas completas standard*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- \_\_\_\_\_. Cinco lições de Psicanálise. In: *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- GIARD, Luce. Um Caminho não Traçado. In: CERTEAU, Michel de. *História e Psicanálise: entre a ciência e a ficção*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- GUIMARÃES, Júlio de Castañon. Anotações. In: MALLARMÉ, Stéphane. *Brinde Fúnebre e outros poemas*. Rio de Janeiro, 7Letras, 2012.
- MALLARMÉ, Stéphane. *Brinde Fúnebre e outros poemas*. Rio de Janeiro, 7Letras, 2012.
- ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *Em defesa da psicanálise: ensaios e entrevistas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- SAFATLE, Vladimir. *Fetichismo: colonizar o outro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- SAID, Edward. *Freud e os não-europeus*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- SOUSA, Paulo César de. *As palavras de Freud: o vocabulário e suas versões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- YERUSHALMI, Yosef Hayim. *O Moisés de Freud: judaísmo terminável e interminável*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.