

# A Hospitalidade no Pensamento da Desconstrução

## *Hospitality in Deconstruction Thought*

Dirce Eleonora Nigro SOLIS  
(UERJ)

### Resumo

O tema da hospitalidade foi suficientemente analisado por Jacques Derrida, pensador francês da desconstrução. Este artigo pretende investigar a questão da hospitalidade considerando a oposição radical, a aporia, entre a *lei* da hospitalidade incondicional, em sua singularidade universal, e as *leis* da hospitalidade condicional. Quem está apto à hospitalidade? Alguém que diz seu nome? Uma pessoa de direito? Um estrangeiro? Iremos explorar algumas das condições para responder a esta pergunta: a hospitalidade como questão de lugar, como questão de língua e como questão de nome.

**Palavras-chave:** hospitalidade, desconstrução, aporia, im-possibilidade, estrangeiro.

### Abstract

The theme of hospitality has been sufficiently analysed by Jacques Derrida, the French thinker of deconstruction. This article intend to investigate hospitality considering the radical opposition, the aporia, between *The Law* of unconditional hospitality in its universal singularity and *the laws* of conditional hospitality. Who is able to give or to receive hospitality? Someone who says his name? A person of rights? A foreigner? We will explore some of the conditions to answer to this: hospitality as a question of place, as a question of language and as a question of name.

**Keywords:** hospitality, deconstruction, aporia, im-possibility, foreigner.

Existe um desafio proposto no entendimento da *hospitalidade* em Jacques Derrida. Pensar a hospitalidade para o autor francês significa pensar esta possibilidade sem condições. No entanto, Derrida sabe que a hospitalidade sempre foi praticada com reservas, ou melhor, mediante certas condições. Existe,

então, uma diferença entre *pensar* a hospitalidade para fazê-la exequível tal como é pensada idealmente, sem limites, e *praticar* a hospitalidade na tradição e na história dos povos.

Em "Nada de Hospitalidade, Passo da Hospitalidade"<sup>1</sup>, o autor já mostrava a antinomia

<sup>1</sup> DERRIDA, J. 2003, 73)

insolúvel entre “de um lado, *A Lei da hospitalidade*”, aquela que não solicita identidade, nome e sobrenome e não quer nada em troca e “de outro lado *as leis da hospitalidade*, esses direitos condicionados e condicionais, tais como os define a tradição greco-latina, seja judaico-cristã, todo o direito e toda a filosofia do direito até Kant e Hegel em particular, através da família, da sociedade civil e do Estado”<sup>2</sup>.

A desconstrução costuma apontar em todas as temáticas que são objeto de seu interesse, as aporias que nelas aparecem. No caso da hospitalidade, a aporia reside justamente no fato de haver um domínio irreconciliável expresso como *A Lei singular, universal e ao mesmo tempo as leis, particulares, condicionadas*.

Derrida aponta que *A Lei e as leis* não constituem um par simétrico, mas obedecem a uma hierarquia de certo modo *estranha*: *A Lei incondicional da hospitalidade está acima das leis e neste sentido ela é “ilegal, transgressiva, fora da lei, como uma lei anômica, *nomo a- nomos*, lei acima das leis e lei fora da lei”*<sup>3</sup>.

O que interessa a Derrida é exatamente esta impossibilidade a respeito da hospitalidade incondicional, esta *impossibilidade* que torna presente a hospitalidade. Ela está situada em meio a duas antinomias que se complementam: a primeira, aquela da incondicionalidade e condicionalidade; a outra, aquela que coloca a indecidibilidade do par *real e ideal*, este último configurado como um *por vir*. Para Derrida, ideal seria a hospitalidade sem condição, aquela que está *por vir*.

Como tudo que diz respeito à desconstrução, a possibilidade da hospitalidade é sustentada por sua *im- possibilidade*. Dizer que a hospitalidade é impossível é diferente de uma contradição lógica, uma das regras do pensamento binário metafísico ocidental

e diferente também de dizer que ela nunca poderá acontecer.

A possibilidade de seu acontecimento, o início de seu acontecer se dá exatamente quando a hospitalidade ultrapassa os seus limites, torna-se uma espécie de dom *para além* da própria hospitalidade. A incondicionalidade seria, portanto, um dom pré-hospitalidade, um presente absoluto do hospedeiro com relação ao hóspede, um dom de sua própria propriedade, o que é no sentido da desconstrução, certamente im- possível.

É esta impossibilidade, com *excesso*, este agir em excesso, que interessa sobremaneira a Derrida a respeito do tema da hospitalidade. É este *ir além* na hospitalidade, algo que não está presente e, portanto, não existe, mas que está sempre *por vir*, que instiga Derrida.

Em seu livro *Adieu à Emmanuel Lévinas*<sup>4</sup>, Derrida no intuito de trazer a questão da incondicionalidade da hospitalidade, insiste, tal como Lévinas, na precedência da hospitalidade à propriedade. Ora, a desconstrução desloca os pares binários conceituais da metafísica ocidental e esta precedência, ao invés de ser conceitual ou essencial, traduz-se no pensamento desconstrutor, como precedência, a meu ver, muito mais ética e de forma alguma, metafísica. E esta é uma inspiração de cunho levinasiano no pensamento de Derrida. Além disso, pensar esta precedência com relação à propriedade, só é aceitável numa lógica desconstrutora do logocentrismo. Há que haver uma expropriação originária para se pensar a incondicionalidade da hospitalidade.

Em “Le sujet est otage” na obra *Autrement qu’Être*, Lévinas<sup>5</sup> fala numa “*desposseção originária*”, uma espécie de expropriação que acaba por fazer

<sup>2</sup> id., *ibid.*

<sup>3</sup> id., *ibid.*

<sup>4</sup> id., 1977.

<sup>5</sup> id., *Autrement qu’Être*, 1976, p. 104.

do sujeito um anfitrião, um hóspede, mas ao mesmo tempo, um refém. Há uma quebra de simetria onde o que acolhe é também acolhido. A incondicionalidade subjacente ao acolhimento levinasiano, faz Derrida pensar a hospitalidade incondicional. Lévinas defende uma alteridade absoluta, infinita, irredutível e somente ela possibilita a hospitalidade sem condições. Há, então, uma dimensão que leva ao infinito inspirada em Lévinas, para que Derrida possa pensar a incondicionalidade da hospitalidade: a separação infinita como *ex-propriação* é a condição primeira para a hospitalidade: aceitar o “sim” do outro, eis a capacidade de acolher. Há que haver o princípio da hospitalidade infinita para que a hospitalidade concreta seja possível.

A hospitalidade incondicional, portanto, é um ideal de convivência e não existe como tal; não existe hospitalidade pura. Neste sentido está sempre *por vir*. Inventamos regras, leis, critérios a todo o instante; o hospedeiro e o hóspede agem, valoram, atuam sempre mediante condições e assim sendo, a hospitalidade instaura uma violência. É isto como força radical, como aquilo que *ex-propria* e incita a pensar numa antinomia aparentemente insolúvel. Quando Freud, por exemplo, afirma que “o eu não é senhor nem mesmo em sua própria casa”<sup>6</sup> autoriza-nos a falar da aporia da hospitalidade como violência: o *heimlich* (familiar) e o *unheimlich* (estranho, mas ao mesmo tempo que estranho, familiar) do inconsciente, que podemos transportar para o indivíduo e o cidadão, indicando na figura do hospes e do *hostilis*, a condicionalidade e incondicionalidade da hospitalidade.

O termo hospitalidade tem origem na palavra latina *hospes*, formado de *hostis* (estranho) e que significa também, o *hostis*, o inimigo, *hostilis*. Em seu escrito *Da Hospitalidade* (2003) Derrida, seguindo Benveniste assume a característica aporética da

hospitalidade, pois o estranho ou estrangeiro (*hostis*), ora é acolhido como hóspede (*hôte*), ora como inimigo (*hostilis*). Isto possibilitou a Derrida para denotar a presença da aporia, criar o termo *hospitalidade*.

Ao mesmo tempo em que hospeda, o hospedeiro se torna refém; ao mesmo tempo aquele que aceita a hospedagem, passando para a condição de hóspede, este também se torna refém. No primeiro caso, Derrida referindo-se ao trabalho de Lévinas, afirma que o hospedeiro acaba sendo acolhido pela visita do outro, torna-se hóspede dessa visita e sua propriedade se expropria, ou melhor, se despossui. O hóspede, por sua vez, aceita a acolhida, mas este aceite implica na observância de certas regras, sem as quais imediatamente ele será considerado um intruso desagradável, ou um inimigo.

A hospitalidade combina, pois, *hostis + pets* (*potis, potes, potentia*), configurando, então uma questão de poder. O hospedeiro seria, assim, aquele que exerce o poder, é o dono da casa, digamos, recebendo o estranho ou o estrangeiro. De certo modo só é possível falar em hospitalidade se há alguém que manda, que se apresenta como o dono, detém a propriedade. O hóspede é aquele que é recebido e que em tese deveria se submeter ao poder do hospedeiro, ou melhor, como já referimos anteriorente, às regras da casa, às regras de comportamento e consciência ditadas pelo dono ou dirigente da casa. Não seguir as normas faz do hóspede, conviva, viajante ou estrangeiro, um indesejável, um intruso.

Mas a hospitalidade incondicional, se, como diz Derrida, “tal coisa existe”, não quer restrição de espécie alguma. Qualquer regra a limitá-la seria uma violência. Para que ela seja viável, no entanto, é preciso compreendê-la através do viés desconstrutor. Ela estaria, assim, entre os indecidíveis de Derrida: o princípio da indecidibilidade (*indécidabilité*) diz respeito aos

<sup>6</sup> FREUD, Conferência XXVIII, p. 16.

elementos ou termos que ultrapassam as oposições binárias metafísicas e cujas múltiplas significações impossibilitam imediatamente qualquer decisão. O resultado é então expresso por “nem um nem outro”, contrariando os princípios lógicos de contradição e terceiro excluído presentes na tradição lógico-metafísica ocidental.

Assim é a hospitalidade incondicional. Possui característica aporética, antinômica, indecidível.

Derrida irá referir-se em *De L'Hospitalité* a dois aspectos da questão da hospitalidade: no que diz respeito ao estatuto da hospitalidade como aceitação do outro, acolhimento do estranho ou do estrangeiro com relação à casa, à morada e com relação à cidade ou ao Estado, temos a *pronazia*; e com relação ao hóspede indesejável, ao intruso que em última análise ameaça, cria-se a xenofobia (*ksénos*- o estranho, o estrangeiro), a recusa de aceitação do outro que se converte em aversão. Hospedeiro/hóspede torna-se uma antinomia insolúvel, que envolve múltiplas tensões. Derrida explica de que forma estas tensões xenófobas se tornam possíveis:

“Por todo o lado onde o “em-casa” é violado, por todo lado em que a violência é sentida como tal, pode-se prever uma reação privatizante, seja familiarista, seja, ampliando-se o círculo, etnocêntrica e nacionalista, portanto, virtualmente xenófoba: não dirigida contra o estrangeiro enquanto tal, mas, paradoxalmente, contra o poderio técnico anônimo (estrangeiro à língua ou à religião, tanto quanto à família ou à nação) que ameaça, junto com o “em-casa”, as condições tradicionais de hospitalidade. A perversão, a perversibilidade dessa lei (que é também uma lei da hospitalidade) é que pode tornar virtualmente xenófobo quem protege ou pretende proteger sua própria hospitalidade, o próprio lar que torna possível esta hospitalidade (...) Quero ser senhor em casa (...) para poder ali receber quem eu queira. Começo por considerar estrangeiro indesejável, e virtualmente como inimigo, quem quer que pisoteie meu *chez-moi*, minha ipseidade, minha soberania de hospedeiro. O

hóspede torna-se sujeito hostil de quem me arrisco ser refém”.<sup>7</sup>

Para haver acolhimento ou rejeição, pronazia ou xenofobia, a hospitalidade envolve também alguns aspectos importantes que seria interessante destacar: o lugar, a língua, o nome entre outros.

Derrida irá buscar na tradição de hospitalidade grega, nos mitos dos heróis, nas tragédias gregas e inclusive na escrita filosófica de Platão, estas relações da hospitalidade com estes aspectos a serem salientados e que até hoje são pertinentes para a questão. Todos eles são relevantes para a aceitação ou exclusão do hóspede, estranho ou estrangeiro sob a ótica do hospedeiro; são relevantes ainda para o esclarecimento do estado atual do problema da hospitalidade. As questões que derivam daí, de questões de simples acolhimento, revertem-se em questões políticas ou ético-políticas bastante sérias e preocupantes.

Vejamos primeiramente a questão do **lugar**:

O estrangeiro vem de fora, não pertence, portanto, ao lugar que ele vai, mesmo que temporariamente, agora ocupar. Em virtude de uma empatia particular ou familiar posso aceitá-lo, mas a relação com ele envolve logo a justiça, o devir-direito, o contrato.

Por exemplo, na Grécia clássica e mesmo até antes, no período pré-clássico, há uma tradição de hospitalidade que enxerga o estrangeiro como intruso, pois não pertence a Polis ou àquela comunidade, mas como hóspede ao qual se deve assistência e proteção. É uma tradição muito antiga abrir a casa ao estrangeiro que bate à porta. O *ksénos* pertencente à cidade considerada de mesma origem grega (povos indo-europeus que concorreram para a formação do povo heleno) possui *logos*; pode ser aceito como hóspede. Já um *bárbaro*, na origem aquele que apenas

fala de modo diverso, não possui *logos*, assim sendo, toda a reserva possível para com este último. Existe um patrono da hospitalidade na Grécia: Zeus Ksénos; um estatuto jurídico de hospedagem: àqueles de passagem ou visita, àqueles de convite, àqueles que são autorizados a residir entre os cidadãos (*metoikós*) e que como tais devem se inscrever no registro do *demo*.

Há, portanto, um lugar possível para os estrangeiros, por exemplo, em Atenas, quando como ricos comerciantes eles favorecem e muito a economia. Ao estrangeiro dispensam-se, portanto, cuidados. Existe em Atenas, então, um direito à hospitalidade.

Isto a ponto de Sócrates na *Apologia*, como bem lembra Henry Joly (1991), cuja obra póstuma é citada por Derrida<sup>8</sup>, solicitar aos juízes, seus acusadores, que o tratem como um estrangeiro no tribunal. Sócrates é obrigado a se colocar num lugar que não é o dele, pois é um filósofo, seu lugar e sua língua não são os dos tribunais; é acusado numa língua que ele diz não saber falar, não possui a técnica retórica de seus acusadores. O que Sócrates contesta é o fato de não ser tratado *nem como* um estrangeiro. Aquele não é o seu lugar; a erudição dos juízes não tolera a voz, o acento, a elocução socrática. Então, eis aí uma primeira violência segundo Derrida<sup>9</sup>: não pertencer ao lugar, não falar a mesma língua.

No modelo grego, não pertencer ao lugar, significa que o estrangeiro pode ser bem recebido, desde que não fira as leis fundamentais da casa, da cidade, da hospedagem. Um sofista estrangeiro em Atenas será recebido e permanecerá nela como estrangeiro desde que não fira as leis. Um cidadão, quando trai as leis da cidade, é considerado *menos* que um estrangeiro: é o caso de Alcibíades, enteado

de Péricles, quando trai Atenas, é o caso de Antígona na trilogia tebana de Sófocles, quando infringe a lei da cidade procurando sepultar o corpo de seu irmão Polinices; é o caso de Sócrates na visão de seus acusadores.

Lembrando o mito dos heróis. Derrida recorre em *Da Hospitalidade*<sup>10</sup> ao episódio da tragédia de Sófocles, *Édipo em Colona*, em que o herói tebano, cego, após ter descoberto a verdade sobre sua origem, saber que é o assassino do pai, Laio, e haver cometido o horror do incesto com Jocasta, é conduzido pela mão de Antígona, sua filha, ao exílio. Chega a uma terra desconhecida, senta-se numa pedra e é interpelado por um “estrangeiro” segundo o seu ponto de vista. Um estrangeiro (Édipo) sendo interpelado por um outro “estrangeiro”, assim Édipo se refere ao estranho que vem ao seu encontro. É que sob a ótica do estrangeiro, estranhos são sempre os outros. O “estrangeiro” ordena a Édipo que não sente naquela pedra, pois ela é um lugar sagrado, interdito a todos. Édipo, o agora *sem lugar, o fora-da-lei (ánomon)*, que, no entanto, roga para assim não ser tratado *ánomon*, figura que aqui se contrapõe ao estrangeiro, pergunta então em que lugar está? Édipo pede para ficar:

“(...) de que povo/ é esta terra? Quem irá oferecer/ a Édipo sem rumo uma mísera esmola?”<sup>11</sup>.

Ao “estrangeiro”, Édipo relata sua desdita, mas não culpa ninguém; ele cometeu a desmedida sem sabê-lo, mas se acusação há, que seja responsabilizada Tebas, a cidade:

“É a lei da cidade que sem querer e sem saber, levou-o ao crime, ao incesto e ao parricídio; essa lei terá produzido um fora-da-lei. No fundo, não há nada de espantoso. Encontra-se regularmente esta cena de parricídio ali onde se trata de

<sup>8</sup> id., *ibid.*, p. 75.

<sup>9</sup> id., *ibid.*, p. 15.

<sup>10</sup> id., *ibid.*, pp. 29-41.

<sup>11</sup> SÓFOCLES, 1997, p. 103.

estrangeiro e de hospitalidade, desde que o hospedeiro (host) assim o determina".<sup>12</sup>

Édipo suplica pela hospitalidade. Chega Teseu, 10º rei de Atenas, unificador da Ática, fundador mítico da democracia ateniense e, portanto, senhor de Colona, onde Édipo se encontra. Apiedado do cego, concede refúgio a Édipo, exilado de Tebas.

Teseu diz não esquecer que como Édipo, ele também foi criado no exílio como estrangeiro, arriscando sua vida em "terra estrangeira" desde suas provas iniciáticas.

Em geral esta é uma das características de vida de boa parte dos heróis gregos: são estranhados desde o seu nascimento. Édipo, enfeitado pelo pai, será criado em terra estrangeira (pelos reis de Corinto); Teseu, filho do rei de Atenas, Egeu, mas com um pai mítico, Poseídon, é criado longe do pai terreno e só vai ser reconhecido em sua fase adulta, num episódio que envolve também, uma asilada, Medéia, que quer usurpar o lugar, o trono, de Teseu. Tanto Édipo quanto Teseu ao retornarem as suas cidades de origem, são considerados "estrangeiros" em sua própria terra: Édipo é o estrangeiro que decifrou o enigma da Esfinge e que em virtude disso ganha o direito ao trono de Tebas, desposando a rainha. Teseu entra incógnito em Atenas, um conviva estrangeiro, que só será reconhecido pelo pai ao mostrar que portava a espada paterna. Há, portanto, similaridades na vida dos dois heróis, que os colocam em momentos significativos como "estrangeiros" e certamente, isto irá sensibilizar o hospedeiro, Teseu, com relação ao hóspede, Édipo.

O lugar estranho pode se apresentar também, como o lugar possível para a morte, conforme discute Derrida em *Da Hospitalidade*:<sup>13</sup> quando o exilado,

o imigrante gostaria de voltar à terra natal para morrer ou ser sepultado, mas há impedimento ou quando algum infortúnio ocorre e não há como regressar. Édipo em Colona sabe que morrerá no exílio, mas resolve fazer da localização de sua sepultura um segredo. Só o hospedeiro sabe o lugar, mas por um juramento, Teseu se compromete a não revelar a última morada de Édipo. O herói ático promete ao herói tebano que quando for o momento ele passará o segredo ao mais valoroso homem e este da mesma forma a outro e assim sucessivamente. Qual o significado de morrer no estrangeiro aqui? O segredo será a tentativa de preservar a origem do herói. O estrangeiro Édipo, sepultado em terra estranha, não quer ser lembrado como "em terra estranha". Não será esquecido por Tebas.

E neste caso, o hospedeiro se torna um refém do hóspede, pois não poderá revelar este segredo. Antígona e Ismênia, as filhas de Édipo, serão também reféns do pai morto. Não poderão visitar a sepultura nem prantear o pai no lugar. Édipo, por sua vez, torna-se um clandestino, já que não se pode revelar onde está e esconde "nos infernos" seu "último dia de vida".

No contexto contemporâneo, não pertencer ao lugar, significa que, antes de mais nada, o estrangeiro só é recebido diante de condições cada vez mais restritas. Se ele constitui ameaça econômica, política ou social aos habitantes por direito, do lugar, os inúmeros exemplos que no chegam diariamente, justificam a sua exclusão como intruso, indesejável. É o caso dos clandestinos, refugiados e dos "sem abrigo" de todos os lugares.

Derrida irá analisar esta situação em seu texto *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort*<sup>14</sup>. Embora possamos questionar do ponto de vista da filosofia política a viabilidade de ainda se poder falar em cosmopolitismo nos dias atuais, este texto

<sup>12</sup> DERRIDA, J. *ibid.*, pp. 36-37.

<sup>13</sup> *id.*, *ibid.*, p. 85 e segs

<sup>14</sup> *id.*, *ibid.*, pp. 13-14.

de Derrida é dirigido ao primeiro congresso sobre as cidades- refúgios, ocorrido no Conselho da Europa em Strasbourg -março de 1996-, por iniciativa do Parlamento Internacional dos Escritores. Neste texto, Derrida fala sobre as cidades- refúgio (vinte e quatro no total , àquela ocasião, compreendendo os Estados Unidos e a Europa) e sua fala é um convite às cidades para se engajarem neste projeto, uma vez que não existe uma legislação internacional sobre o asilo, mais especificamente o asilo às pessoas “deslocadas” (retiradas à força ou expulsas de seus lugares de origem), ou mesmo o asilo político. Esta legislação é sempre particular, localizada ou regional.

Eis a proposta sobre as cidades- refúgios:

“O nome “cidades- refúgios”, nós o sabemos, parece se inscrever em letras de ouro na constituição mesma do Parlamento internacional dos escritores. Desde nosso primeiro encontro, pedimos a abertura de tais cidades- refúgios pelo mundo. E isto bem parece, com efeito, com uma nova cosmopolítica. Nós empreendemos suscitar, através do mundo, a proclamação e a instituição de numerosas “cidades- refúgios” e sobretudo autônomas, tão independentes entre elas e independentes dos Estados quanto possível, mas cidades –refúgios, contudo, aliadas entre elas segundo as formas de solidariedade a inventar. Esta invenção é tarefa nossa; a reflexão teórica ou crítica é indissociável das iniciativas práticas que começamos e que já temos êxito em fazer funcionar na urgência. Quer se trate do estrangeiro em geral, do imigrante, do exilado, do refugiado, do deportado, do apátrida, da pessoa deslocada (*deplacée*) (tantas categorias a distinguir prudentemente), convidamos estas novas cidades- refúgios a mudar de direção (*infléchir*) a política dos Estados, à transformar e a refundar as modalidades de pertencimento da cidade ao Estado, por exemplo numa Europa em formação ou nas estruturas jurídicas internacionais ainda dominadas pela regra da soberania estatal, regra intangível ou talqualmente suposta , mas regra também cada vez mais precária e problemática. Isto não pode e não

deveria mais ser o horizonte último das cidades- refúgios. É possível?”<sup>14</sup>

O acontece, entretanto, é que o Estado, e mais especificamente o Estado- nação, lembra Derrida a partir da crítica de Hannah Arendt<sup>15</sup>, é incapaz de fornecer uma lei para os que perderam a proteção do governo nacional, e entrega, então, o problema dos refugiados, dos imigrantes clandestinos forçados, às mãos da polícia.<sup>16</sup> Derrida chama a atenção para o que passou a se chamar na Europa de “delito de hospitalidade”, ou melhor quando o hóspede estrangeiro é perseguido, preso ou expulso do país que anteriormente o recebeu, ou mesmo onde ele se encontra clandestino. Os estrangeiros em situação irregular, os “sem documento” passam a ser tratados na maioria dos países de hoje como malfeitores, bandidos, casos de polícia e seus atos como atos de delinqüência ou de terrorismo.

E mais adiante, Derrida continua:

O termo “cidade-refúgio”, nós o escolhemos, sem dúvida, porque ele é reconhecido historicamente, nos diz respeito e diz respeito a qualquer um que cultive a ética da hospitalidade. *Cultivar a ética da hospitalidade*, esta linguagem não seria, além disso, tautológica? Apesar de todas as tensões ou contradições que possam marcá-la, apesar de todas as perversões que a rondam, não temos cultivado mesmo uma ética da hospitalidade. A hospitalidade é a cultura mesma e não é uma ética entre outras. Assim como ela toca ao *ethos*, a saber à morada, ao *chez soi*, ao lugar da morada familiar, tanto como a maneira de aí estar((*ser*), à maneira de se reportar a si mesmo e aos outros, aos outros como aos seus ou como aos estrangeiros, a *ética da hospitalidade*, ela é de lado a lado co- extensiva à experiência da hospitalidade, não importa o modo como a abrimos ou a limitemos. Mas por esta razão mesma, e porque o *l'être –soi chez soi* ( a ipseidade mesma) supõe um acolhimento ou uma inclusão do outro da qual procuramos nos apropriar, controlar, dominar, segundo diferentes modalidades da violência, há uma história da hospitalidade, uma

<sup>14</sup> id., *ibid.*, pp. 13-14.

<sup>15</sup> ARENDT, H. 1984, . 239 e segs.

<sup>16</sup> DERRIDA, J. 2003, p. 39.

perversão sempre possível da Lei da hospitalidade ( que pode parecer incondicional) e as leis que vem limitá-la, condicioná-la, inscrevendo-a num direito. E é nesta história que eu gostaria, de maneira bastante modestamente preliminar, de selecionar algumas referências para o que nos importa aqui.”<sup>17</sup>

Derrida lembra o texto bíblico, os *Números* (XXXV 9-32), texto segundo ele, fundador da jurisprudência sobre o direito cidadão à imunidade e à hospitalidade na tradição hebraica:

“Deus ordena a Moisés de instituir as cidades que serão, diz a letra mesma da Bíblia, “cidades de refúgio” ou de “asilos”, e primeiro “seis cidades de refúgio”, em particular para “estrangeiro ou hóspede residente entre eles”.<sup>18</sup>

Prossegue Derrida, lembrando que Strasbourg foi eleita uma das cidades francesas, que se enquadra nesta perspectiva apontada de cidade-refúgio:

“Dois belos textos foram consagrados em francês a esta tradição hebraica da cidade-refúgio e eu gostaria de lembrar aqui que, de uma geração a outra, os autores destes ensaios são dois filósofos ligados a esta cidade de Strasbourg, a esta generosa cidade – fronteira, cidade eminentemente européia, cidade capital da Europa, a primeira de nossas cidades-refúgios. Trata-se das meditações que Emmanuel Lévinas em 1982 (...) e Daniel Payot em 1992 (...) intitularam precisamente “Les villes- refuges” ou “Des villes- refuges”.<sup>19</sup>

Derrida ira apontar ainda um cruzamento de inúmeras tradições ocidentais, européias e não européias a respeito das cidades que acolheriam ou protegeriam aqueles que aí se refugiassem, chegando até a identificação da tradição cosmopolita de certo modo presente num certo estoicismo grego e no cristianismo paulino cuja herança vai ser absorvida pelas Luzes e “à qual Kant deu, sem dúvida, sua

formulação filosófica mais rigorosa em seu famoso artigo “Sobre a Paz Perpétua”<sup>20</sup>, onde o filósofo alemão afirma que: “O direito cosmopolita deve se restringir às condições da hospitalidade universal”.<sup>21</sup>

Kant, ao formular deste modo o direito cosmopolita à hospitalidade universal, ele o entende como um direito natural, original e inalienável em seu fundamento: todos os seres racionais têm a posse comum da superfície da terra. O lugar da hospitalidade universal, condição da paz perpétua entre os homens, é a superfície da terra. Se de um lado isto é inclusivo aos homens, por outro lado, e aí está a verdadeira intenção do liberalismo kantiano, está excluído deste direito natural, tudo aquilo que é erigido, construído sobre esta superfície. Então, diz Derrida, habitat, cultura, instituição, Estado, tudo o que no mesmo solo, não é mais solo, não pode ser incondicionalmente direito. Logo, ao hóspede não há o acesso, o uso e o estabelecimento sem condições. Kant institui então a fronteira, a nação, o estado. o espaço público e o político como limites ao hóspede que chega. A partir desta delimitação, Kant irá excluir da questão da hospitalidade o direito de residência, para aceitá-la apenas como direito de visita (*Besuchsrecht*). Em virtude do direito à posse comum da superfície da terra, não há como negar este último, no entender de Kant. Trata-se, portanto, de um direito. Assim, o estrangeiro que visita, não pode ser tratado como um inimigo, mas pleitear o direito a permanência seria uma outra história, que poderia passar por um tratado particular, ou dependente da soberania estatal.<sup>22</sup>

Com relação ao lugar, portanto, a hospitalidade relaciona-se com o *ethos*, habitat, morada, o espaço do mundo habitável para o homem;

<sup>17</sup> id., 1997c, pp. 41-43.

<sup>18</sup> id., *ibid.*, pp. 43-44.

<sup>19</sup> id., *ibid.*, pp. 45-46.

<sup>20</sup> id., *ibid.*, pp. 47-48

<sup>21</sup> KANT, E. *Sobre a Paz Perpétua* in DERRIDA, op. cit., p. 48.

<sup>22</sup> DERRIDA, op. cit., pp. 51-55.



a estada, da *Sittlichkeit*, da moralidade objetiva, considerando as três instâncias presentes na filosofia do direito de Hegel: família, sociedade civil e Estado.<sup>23</sup> Então a tradição, os costumes, o comportamento habitual, o modo de agir, tudo isto será solo seguro do *ethos* que determinará a aceitação ou a rejeição do hóspede, estranho ou estrangeiro seja na família, na sociedade ou com relação ao Estado.

A questão da **língua**: o hóspede, na maioria das vezes, não é respeitado por não falar a mesma língua ou não possuir a mesma linguagem. Espera-se do hóspede que ele se adeque à fala do lugar, entendendo-se aí não apenas a língua, mas os costumes, as tradições, as regras de um modo geral.

Sócrates não fala a mesma língua que seus acusadores, mas pede, no episódio da **Apologia**, que o respeitem com a um estrangeiro, pois a este é facultado falar a mesma língua em Atenas.

O estrangeiro muitas vezes, radicado em outro país, não abre mão de sua língua, compreende a língua que o hospeda, mas só se comunica em sua língua materna, pois ela significa o último elo com a sua origem e as suas tradições; é o elo último do pertencimento quando nada mais resta. Língua materna, diz Derrida, já é a língua do outro.<sup>24</sup>

“ Se nós dizemos, aqui, que a língua é a pátria, a saber, isso que os exilados, os estrangeiros, todos os judeus, que os errantes do mundo levam na sola de seus sapatos, não é para evocar um corpo monstruoso, um corpo impossível, um corpo cuja boca e língua arrastariam os pés e mesmo sob os pés. O que nomearia, de fato, a língua, a língua dita materna, aquela que carregamos conosco, aquela que nos carrega do nascimento à morte? Não parece aquele lar que não nos abandona nunca? O próprio ou a propriedade, pelo menos o *fantasma* da propriedade que, no mais perto de

nosso corpo, e nós sempre ali voltamos, daria lugar ao lugar mais inalienável, uma espécie de habitat móvel, uma roupa ou uma tenda? A tal língua materna, não seria ela uma espécie de segunda pele que carregamos, um *chez-soi* móvel? Mas também um lar inamovível, já que ela desloca conosco?”<sup>25</sup>

A língua materna, se desloca com o indivíduo e só é língua a partir e com ele. É, diz Derrida, o “falarouvir-se”, é o “falarouvir” um e outro, o que parte do sujeito e dele se separa, conservando e deixando paradoxalmente sempre o seu lugar de origem. Tal é a antinomia sempre evidenciada pela desconstrução.

Quando Édipo faz detentor do segredo de sua sepultura, o seu hospedeiro Teseu, não deixando que o lugar seja revelado nem as suas próprias filhas, a língua de origem e todas as tradições que ela carrega, estão preservadas num *calar-se*.

Se a língua traz a condição do pertencimento primeiro, por outro lado ela é também experiência de ex-propriação. Derrida aponta as tecnologias contemporâneas do telefone, fax, e-mail, internet que são experiências de deslocação da casa, de desenraizamento do lugar,<sup>26</sup> de ex-propriação, mesmo que a língua se desloque acompanhando o indivíduo que utiliza estes meios.

Voltando ao estrangeiro, a questão da vinda do estrangeiro. Em que língua, pergunta Derrida devemos interrogá-lo? Já que falar a mesma língua não é apenas uma operação lingüística, mas abarca toda uma cultura, o *ethos* em geral.<sup>27</sup> Um estrangeiro que não fala a minha língua pode muitas vezes ter muito mais afinidades comigo, pois partilha de um mesmo endereçamento cultural que um brasileiro como eu e que por razões políticas, sociais econômicas me parece mais distante.

<sup>23</sup> id., 2003, p. 39.

<sup>24</sup> id., *ibid.*, p. 79.

<sup>25</sup> id., *ibid.*, pp. 79 e 81.

<sup>26</sup> id., *ibid.*, p. 81.

<sup>27</sup> id., *ibid.*, p. 115.

A língua, portanto, é um traço fundamental para a hospitalidade.

Há ainda a questão do **nome**: Hospitalidade incondicional não quer saber o nome, o endereço, a profissão. No entanto, para que seja exercido um certo direito à hospitalidade, o que se pergunta imediatamente é: "Qual é o teu nome?"

Ao dizer o seu nome, ao se identificar, o hóspede se torna responsável diante da lei e diante daquele que o hospeda; ele se torna uma pessoa de direito e como tal deverá ser respeitada.

O direito à hospitalidade supõe que se saiba sobre o lugar de origem, a casa, mas também a linhagem, a família, o grupo étnico ao qual pertence. Supõe que seja dito o nome próprio:

"Justamente por estar inscrito num direito, um costume, um *ethos* e uma *Sittlichkeit*, essa moralidade objetiva (...) supõe um estatuto social e familiar dos contratantes, a possibilidade de que possam ser chamados pelo nome, de ter um nome, de serem sujeitos de direito, dotados de uma identidade nominável e de um nome próprio. Um nome próprio não é nunca puramente individual".<sup>28</sup>

É claro que "dizer o seu nome" implica em diferentes aceitação e tratamentos do hóspede por parte de quem hospeda: o embaixador, o príncipe, o intelectual, o auditor, a pessoa comum, mas também o refugiado, aquele que busca asilo político, todos podem se constituir em figuras de direito. Porém o clandestino, não. Este não pode revelar a sua identidade e será sempre desconsiderado, expulso, repatriado.

Tais são algumas das circunstâncias imprescindíveis para que, aquém das exigências para a postulação de uma incondicionalidade, a hospitalidade sob determinadas condições possa existir.

## Referências Bibliográficas

ARENDR, Hannah.(1984). *Les Origines du Totalitarisme. L'Impérialisme*. trad fr. Martine Leiris. Paris: Fayard-Seuil.

DERRIDA, Jacques. (1986). *Schibboleth*. Paris: Galilée.

\_\_\_\_\_. (1987). *Psyché. Invention de l'Autre*. Paris: Galilée.

\_\_\_\_\_. (1992). *Donner la Mort. in: L'Ethique du Don*. Paris: Métalié- Transitions.

\_\_\_\_\_. (1997a). *Anne Dufourmentelle invite Jacques Derrida à répondre De L'Hospitalité*. Paris: Calman- Lévy.

\_\_\_\_\_. (1997 b). *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris:Galilée.

\_\_\_\_\_. (1997 c). *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée.

\_\_\_\_\_. (2001 ). *Papier machine*. Paris: Galilée.

\_\_\_\_\_. (2003). *Anne Dufourmentelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. trad. Antonio Romane. São Paulo: Ed. Escuta.

FREUD, Sigmund (1976). *Edição Standard das Obras Completas de Freud*. Rio de Janeiro: Imago. 19 vols.

JOLY, Henry (1991) *La question des étrangers*. Paris: Vrin.

KANT, Immanuel. (2008) *À Paz Perpétua*. Porto Alegre: L&PM

LEVINAS, Emmanuel.(1976) *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*. La Haie: M. Nijhoff.

SÓFOCLES (1997). *A Trilogia Tebana*. trad. Mário Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 6ª ed.