

HOSPITALIDADE E HOSTILIDADE: O OUTRO-ESTRANGEIRO EM *EL CAMINO A ÍTACA* DE CARLOS LISCANO

Selomar Claudio Borges (UFSC)¹

Resumo: *Trabalhando com as noções de hospitalidade, hostilidade, o outro e o estrangeiro, a partir de Derrida, mas também de Lévinas, este artigo pretende indagar como assuntos tão importantes na contemporaneidade são discutidos e problematizados na ficção, em particular, no livro El camino a Ítaca do escritor uruguaio Carlos Liscano, cujo protagonista, na condição de estrangeiro desamparado de direitos numa Europa hostil, reflete a questão da acolhida ou não daquele que vem de fora do lugar.*

Palavras-chave: *hospitalidade; estrangeiro; imigrante; literatura uruguaia.*

Errância do estrangeiro

Meteco, na antiga Grécia, era o estrangeiro que se estabelecia em Atenas, e, devido a essa condição, não gozava de todos os direitos de cidadania. E mais, era aquele que *mudou de residência, o fora da casa*. Um não grego, portanto, um não cidadão, à semelhança de mulheres, escravos e ex-escravos. Visto que seu dinheiro era aceito, pagava imposto pelo direito de estar, direito ao *dentro da casa*. Contudo, podia enriquecer em Atenas, ainda que não raro fosse expulso em Esparta. E como regra, para se estabelecer, buscava a tutela de um *próstata*, espécie de tutor e protetor.

Com essa primeira imagem emerge o protagonista do livro *El camino a Ítaca* (1994) do escritor uruguaio Carlos Liscano. E por meio das noções de hospitalidade, hostilidade, o outro e o estrangeiro, a partir de Derrida, mas também de Lévinas, queremos aqui indagar as discussões e problematizações inseridas nesse texto ficcional, cujo protagonista, na condição de estrangeiro desamparado de direitos numa Europa hostil, reflete a questão da acolhida ou não daquele que vem de fora do lugar.

¹ Doutorando da Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Mestre em Literatura pela UFSC. E-mail: selomarborges@gmail.com.

Nele advertimos o personagem-narrador Vladimir como um viajante-fugitivo do seu lugar de origem e que sonha (e vemos que *literalmente* sonha) com um lugar de arrimo, de quietação. Suas buscas e fugas levam-no ao fundo do poço, à mendicância como estrangeiro. E na possibilidade de um retorno a um lugar que se aproxime àquele de seus sonhos, de retorno a uma origem em nada clara ou bem entendida, empreende um retorno à *casa*, a que lhe parece mais hospitaleira, a mesma que sem pudor rechaçou. No entanto, a *casa* em questão já não é o seu país de origem.

O incerto retorno de Vladimir se define no próprio título do romance: tal qual um Odisseu (ou Ulisses) contemporâneo, porém anti-herói sem pátria, errante como Leopoldo Bloom, sem fé na vida, em si ou nos demais; qual *pródigo*. Porém é a sua condição de estrangeiro desamparado de direitos, numa Europa hostil à sua hospedagem, que nos possibilita cogitar sobre a hospitalidade e a hostilidade, lendo com os postulados de Derrida.

Esse autoconcebido *meteco* – também *sudaca*² – expõe-se no reflexo do *outro*, ao argumentar e contra-argumentar sua condição. O fato é que o personagem Vladimir insinua, de forma nada romântica, refletir no espelho uma correlação do homem atual, numa Europa atual (ainda que não só nela), com respeito à acolhida ou à não acolhida daquele que vem de fora do lugar. Apesar disso, não pensemos num mimetismo que não nos interessa aqui discutir, senão justamente a força da literatura em trabalhar nos seus limites, na construção de filosofemas, por meio das reflexões de seus personagens, ou da *arreflexia* deles diante do tudo *estrangeiro*, de experiências e in experiências.

O outro estrangeiro como hóspede

Vladimir motiva abundantes especulações com respeito ao tema da hospitalidade, tanto pela sua falta de idoneidade ética e moral – é um pequeno traficante em seu país, machista, egoísta, etc. –, quanto pela sua própria capacidade de criticar o hospedeiro e o lugar estrangeiro. Beirando a crueldade nas observações, irônico, por vezes de um cinismo atroz, nunca se recobre, por sua vez, de vitimismo, já que ele mesmo é o maior alvo de seu bisturi crítico. Crítico de si, crítico do *outro*. O *outro* nas suas diversas facetas: os próprios pais com sua ideologia comunista, a Europa *civilizada*, os ricos, os pobres, os próprios estrangeiros. O *outro* também pode ser a figura espectral, tão recorrente nos livros de Liscano, ainda que neste apareça de forma muito mais sutil: “Yo no podía estar siempre escuchando al otro, al que a cada rato me pedía que me largara de un sitio, de una situación, ni bien las cosas empezaban a estabilizarse. No iba a ser fácil. No escuchar al otro nunca me fue fácil. Si él insiste yo junto mis cosas y me marchó, silbando bajito, haciéndome el distraído, bajo la lluvia” (Liscano 1994: 6).

² Adjetivo depreciativo, usado principalmente na Espanha, para referir-se ao sul-americano.

Porém, significativamente, o *outro* também é o *dono da casa*, com quem Vladimir se embate quase invisivelmente pelos países europeus por onde deambula. Esse outro seria, em princípio, o *dono do lugar* com o poder de hospitalidade, como diz Derrida. É aquele que hospeda ou dá hospedagem, é o que pergunta o nome do outro, zeloso de sua casa. É aquele que percebe o acento estrangeiro, o todo diferente que habita a língua.

Como qualquer estrangeiro, Vladimir não é incondicionalmente recebido pelo do lugar, claro está. Além disso, propõe-se a uma pretensa invisibilidade na condição de migrante ilegal, indocumentado. Derrida trata de diferenciar o estrangeiro do outro absoluto, o bárbaro. O primeiro passa por uma escolha, e nela está implicada a questão do nome:

[...] esse estrangeiro, então, é alguém que, para que seja recebido, começa-se por querer saber o seu nome; ele é levado a declinar e garantir sua identidade, como se testemunha diante de um tribunal. Alguém a quem se coloca uma questão e dirige uma pergunta: “Como te chamas?”, ou, ainda, “Se me disseres como te chamas, respondendo a esta pergunta tu respondes por ti, tu és responsável diante da lei e diante dos teus hospedeiros, tu és uma pessoa de direito”. (Derrida 2003: 25)

Para gozar do direito à hospitalidade, o estrangeiro tem de dizer seu nome, condição prévia, e “um nome próprio não é nunca puramente individual” (Derrida 2003: 23). Ao inscrever-se para o que envolve o direito do lugar, tem que firmar o contrato social e de direitos, estar inscrito com seu nome. Pressupõe isso a lei de hospitalidade, condicional, pactuada, recíproca. Limite que define que o estrangeiro, outro com nome próprio, tem que oferecer-se e oferecer algo. E o faz com seu *ethos*, por isso pensemos aqui no nome como veículo da cultura, da religião, da língua, da cor da pele, do sexo, dos bens, do capital.

Para Derrida, ao não se exigir reciprocidade, pactuacidade de direito, poder-se-ia aceitar o outro absoluto, o desconhecido total, anônimo, sem nome. Entraríamos no terreno da hospitalidade incondicional, o que, paradoxalmente, Derrida lembra que romperia com a lei da hospitalidade, essa do direito e do dever, lei por esses motivos perversível e perversedora. Lei destinada ao controle, seja do estrangeiro, seja do medo do outro radical, essa aparente ameaça constante ao hospedeiro.

A questão é pensar que Vladimir nem sequer é uma ameaça anunciada aos do lugar, já que ele é um quase invisível, alguém que não chegou a se apresentar, portanto não disse seu nome. Ao não ter nome passa a sobreviver dos restos do lugar, ou sustentado pela mulher a quem engravida, ou em trabalhos clandestinos nos quais será explorado incondicionalmente pelos legais e por outros ilegais. Sua relação com o outro do lugar é de servidão a menor preço, inclusive com os outros *metecos* ou quase invisíveis.

No jogo de infinita exploração do trabalho do sujeito quase inexistente há toda uma retórica do cinismo. Se nas políticas e democracias atuais se utiliza dos discursos apoiados na adulação, na mentira, distantes do dizer a *verdade* nua e crua, com os riscos que isso implica, Vladimir atua com um discurso do dizer o verdadeiro, porém cinicamente, com o que se entende por cinismo na atualidade. O cinismo como prática nas relações de poder, como diria Foucault em *O governo de si e dos outros* (2010). Assim, nota-se que a expropriação da dignidade do *meteco* sem documentos é justificada pela própria sobrevivência do sujeito *estabelecido* no lugar, justificativa com trânsito livre desde o pobre também indocumentado ao rico capitalista do lugar.

E Vladimir, exposto à situação, parece nem ao menos ser um *meteco*, senão um *quase meteco*. Situa-se num quase estar, num quase existir. Não existe enquanto cidadão, não deu entrada no país, não figura como número nas estatísticas. Ele entra, contudo, no jogo do poder. Diz Foucault:

[...] quando se fala de poder, as pessoas pensam imediatamente em uma estrutura política, em um governo, em uma classe social dominante, no senhor diante do escravo etc. Não é absolutamente o que penso quando falo das relações de poder. Quero dizer que, nas relações humanas, quaisquer que sejam elas – quer se trate de comunicar verbalmente, como o fazemos agora, ou se tratando de relações amorosas, institucionais ou econômicas –, o poder está sempre presente: quero dizer, a relação em cada um procura dirigir a conduta do outro [...] Mas a afirmação: “Vocês vêm poder por todo lado; então não há lugar para a liberdade”, me parece totalmente inadequada. Não é possível me atribuir a idéia de que o poder é um sistema de dominação que controla tudo e que não deixa nenhum espaço para a liberdade. (Foucault 2004: 276-277)

Mesmo sendo um quase inexistente, Vladimir é visto, é manipulado, entra em comunicabilidade, relaciona-se com o outro e com o lugar, propiciando um dos tantos paradoxos do seu estar-no-lugar. Pois, se por uma parte não existe como sujeito de direito, por outra existe como sujeito de fato, já que come, copula, fala, grita. A invisibilidade das relações não as excluem intrinsecamente.

A hostilidade para com o quase existente, no seu estar paradoxal, revela o medo e o ódio a isso que é de difícil definição, de difícil decisão a tomar, que se condena ao recalque. Vale lembrar que a palavra hospitalidade, que vem do latim *hospes* e daí *hostis*, tanto pode significar hóspede (*hôte*) quanto inimigo (*hostilis*). Por isso Anne Dufourmantelle comenta que esse *hostis* “responde à hospitalidade como o fantasma se faz lembrar aos vivos sem admitir o esquecimento” (Dufourmantelle apud Derrida 2003: 6). Vladimir é o *meteco* invisível qual fantasma que assombra: uns o veem, uns chegam a estabelecer contato com ele, no entanto, a quase totalidade o tem como um inexistente, ainda que o tema (temor do não existente?).

Para Vladimir é clara a situação sobre a não tolerância de sua pertença ao lugar do *outro* como *meteco*. E mesmo que o tratassem com tolerância, essa não seria uma condição de hospitalidade, segundo a avaliação de Derrida sobre a terminologia. Se a tolerância, com respeito à hospitalidade, não é seu oposto, pelo menos é seu limite. O filósofo recorre à história do conceito tolerância para demonstrar que ele nasce entre as guerras de religiões entre os cristãos, até se transformar numa *virtude cristã*, ou antes, *católica*. Se levada a outras esferas: que se aceite viver com o diferente em religião. Contudo, quando entrevistado por Giovanna Borradori, Derrida reflete sobre o fato de a tolerância estar sempre do lado do mais forte. Por isso, completa Borradori, assim vista a questão, pode-se pensar que a tolerância não inclui abertamente os deixados de fora, nem faz com que sejam mais bem compreendidos. Explica Derrida:

Si yo creo ser hospitalario porque soy tolerante, es que deseo limitar mi acogida, mantener el poder y controlar los límites de “mi casa” (*chez moi*), de mi soberanía, de mi “yo puedo” (mi territorio, mi casa, mi lengua, mi cultura, mi religión, etc.). La tolerancia sigue siendo una hospitalidad escrutada, sometida a vigilancia, avara, celosa de su soberanía. Digamos que, en el mejor de los casos, forma parte de lo que yo llamo hospitalidad condicional, la que practican generalmente los individuos, las familias, las ciudades o los Estados. (Derrida *apud* Borradori 2004)

Borradori lê nisso a vantagem da hospitalidade sobre a tolerância, já que se presta ao duplo registro de condicional e incondicional. A tolerância, por sua vez, faz com que o outro de fora esteja sob as condições do hospedeiro, portanto, de sua autoridade, lei e soberania, condições dessa hospitalidade, hospitalidade condicional. Por isso Derrida concebe uma hospitalidade diferente, de certo modo mais tolerante que a tolerância:

[...] la hospitalidad pura o incondicional no consiste en una invitación (yo te invito, yo te acojo en mi casa (*chez moi*) con la condición de que tú te adaptes a las leyes y normas de mi territorio, según mi lengua, mi tradición, mi memoria, etc.). La hospitalidad pura e incondicional, la hospitalidad misma se abre, está de antemano abierta a cualquiera que no sea esperado ni esté invitado, a cualquiera que llegue como visitor absolutamente extraño, no identificable e imprevisible al llegar, un enteramente otro. Llamemos a esta hospitalidad de visita y no de *invitación*. La visita puede ser muy peligrosa, no hay que ocultarlo; pero una hospitalidad sin riesgo, una hospitalidad garantizada por una póliza de seguro, una hospitalidad protegida por un sistema de inmunidad contra el totalmente otro, ¿es una hospitalidad verdadera? (Derrida *apud* Borradori 2004)

Com isso, o *direito de convidar* impõe as condições para as convenções internacionais e cosmopolitas, portanto é hospitalidade condicionada. Já o *direito de visitar* expõe o anfitrião a riscos, como base da hospitalidade incondicional. O próprio Derrida (apud Borradori 2004) percebe que este tipo de hospitalidade incondicional é inconforme com as ideias de um estado soberano, não podem ter estatuto político ou jurídico, já que não admite defesa sistemática ou imunidade contra o outro. Mas é através dela, com seu direito de visitar, que temos uma perspectiva crítica acerca dos limites do direito cosmopolita, tolerância e hospitalidade condicionada.

O outro indesejável

Que riscos impõe o *meteco* quase inexistente a seu anfitrião, no texto de Liscano? Mas antes poderíamos pensar na pergunta oposta: que riscos ele sofre na sua quase (in)existência em um lugar que não o deseja? Žižek (2011) lembra do estado de emergência imposto por alguns governos europeus para enfrentar a entrada ilegal de imigrantes. Sobre isso comenta acerca de um incidente em 2007, no qual migrantes africanos foram resgatados por pescadores tunisianos, na Sicília italiana, da morte por afogamento no mar. Entre os resgatados: mulheres e crianças famintas. Porém o impactante foi que, ao chegarem em terra firme, não só os africanos salvos foram presos, como também os pescadores, os quais de heróis em outros tempos ou em outros lugares, ali eram criminosos por salvarem pessoas (ou *quase pessoas*) que entravam ilegalmente no país. Temerosos de tal incriminação, outros pescadores, em semelhante situação, simplesmente deixam que os migrantes se afoguem, e ainda, muitas vezes, fazendo uso da violência. Žižek diz que fatos como esses mostram que “a noção de Agamben do *homo sacer*, o excluído da ordem civil que pode ser morto impunemente, está em plena ação no coração da própria Europa.” (Žižek 2011: 49). E não precisamos voltar no tempo: enquanto escrevemos este trabalho, países como Israel, por exemplo, estão em plena criminalização de imigrantes ilegais que fogem da guerra e da fome na África, bem como daqueles que de alguma forma os ajudam. Tudo isso nos lembra o *pária* indiano e o não contato com ele exigido.

Vladimir sabe que a sua aceitação como sujeito de relação vai até o momento da revelação do seu não nome, ou seja, de que é um indocumentado, sem direito legal de estar no lugar. Quando da revelação de sua impossibilidade de trabalhar legalmente, de firmar documentos, de ao menos dizer seu nome verdadeiro (de onde vem, sua cultura, sua língua, sua incapacidade de comunicar-se na língua do lugar), quando isso ocorre, a relação que se admite é semelhante àquela que se tem com alguém que deve estar em quarentena, ou seja, com restrições de lugar (onde morar) e sob olhar temeroso, de suspeita, de constante vigilância. Igualmente, deve sujeitar-se a trabalhos fantasmas (normalmente com infinitas horas de trabalho e baixo salário). Em síntese, é o outro bárbaro, a quem se lhe acresce um tratamento de quase escravo. Trata-se, em certa medida, do que Žižek recorta da literatura cultural recente

com o nome de *sujeito tóxico*. Este pode sim ser um imigrante. E não necessariamente necessita ter uma doença mortal para que o ponham em quarentena: pensemos que lhe basta simplesmente dar a impressão de risco ao nativo do lugar (ocupará meu emprego?, se unirá com meus familiares?, que cor de pele é essa?, que doenças poderá ter?, e que modos selvagens traz consigo?).

Podemos refletir sobre até que ponto o imigrante ilegal é o *homo sacer* de Agamben, essa obscura figura, vida humana sim, mas incluída na medida de sua exclusão, e ainda, de sua *matabilidade*. Porém antes, sobretudo pensar até que ponto nos reconfortamos nos braços do *soberano*, naquele que tem poder de proclamar e suspender o *estado de exceção*. Ou, antes ainda, até que ponto estamos anestesiados, passivos ante a violência extrema contra o outro indesejável. “O soberano é o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência traspassa em direito e o direito em violência”, diz Agamben (2002: 38).

Violência na guerra sim, contra o terrorismo também, pensa-se, como que justificando a morte do outro indesejável. Mas e quando o outro bárbaro vai se moldando com o estigma do outro matável? Pensemos no que diz Agamben de que o estado de exceção deixa de ser referido a uma situação externa e provisória de perigo factício e tende a confundir-se com a própria norma. Estado que, portanto, não deve mais ser visto como de *exceção*, já que não mais se refere, como se observa, a uma situação extraordinária de emergência, mas como forma de controle das vidas. Diz ainda Agamben:

[...] o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea. Esse deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo ameaça transformar radicalmente – e, de fato, já transformou de modo muito perceptível – a estrutura e o sentido da distinção tradicional entre os diversos tipos de constituição. O estado de exceção apresenta-se, nessa perspectiva, como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo. (Agamben 2004: 13)

Assim sendo, o governo norte-americano, por exemplo, que cria o *indefinite detention*, pode também manter preso o estrangeiro (*alien*) suspeito de atividades que ponham em perigo a *segurança* do país, ainda que ele não goze do estatuto de prisioneiro de guerra, nem o de um acusado comum segundo as leis norte-americanas. Diante disso, produz-se um “ser juridicamente inominável e inclassificável”, observa Agamben (2004: 14). Recordemos, então, a Guantánamo norte-americana. Recordemos, novamente, as leis de alguns estados nos Estados Unidos de criminalização dos imigrantes ilegais e de quem os auxilie. O *sujeito tóxico*, nesses casos, leva muitas vezes a inocultável marca (indesejada, talvez indesejável) de sua aparência hispânica.

Por outro lado, pergunta-se Žižek se o sujeito livre e autônomo não leva algo de tóxico na sua constituição intrínseca. Talvez, continua o pensador esloveno, na

própria ideia de pai ou mãe, mediador que sujeita o sujeito à autoridade no próprio processo de estabelecê-lo como livre e autônomo, a limpeza não tóxica é improvável. Portanto,

[...] em última análise, o tóxico é o Próximo como tal, o abismo de seu desejo e de seu gozo obsceno. Então a meta suprema de todas as regras que governam as relações interpessoais é pôr em quarentena ou neutralizar essa dimensão tóxica, reduzir o Próximo a um semelhante. Assim, não basta procurar os componentes tóxicos contingentes no (outro) sujeito, porque o sujeito *como tal* é tóxico em sua própria forma, em *seu* abismo de Alteridade [...] Quando pensamos que conhecemos realmente um parente ou amigo íntimo, é comum acontecer de essa pessoa fazer de repente alguma coisa – uma observação inesperadamente vulgar ou cruel, um gesto obsceno, um olhar frio e indiferente quando esperávamos compaixão – que nos leva a perceber que, na verdade, não a conhecemos; tomamos consciência de ter um completo estranho à nossa frente. Nesse momento, o semelhante se transforma em Próximo [...] O medo do Outro “tóxico” é, portanto, o anverso (e a verdade) de nossa empatia pelo outro reduzido a semelhante. (Žižek 2011: 48-52)

Vladimir parece desprezar tudo e todos, num sintoma niilista. Inclui o seu desprezo também pelo mesmo outro *meteco*, que como ele é o não desejado na casa alheia. Contudo, seu veneno se destila mais é no outro do lugar, e no próprio lugar. Mesmo assim, ele não parece querer tomar a casa por assalto, apenas encontrar um lugar para estar, longe do seu lugar de origem, porém ciente de que não pode não ser o que ele é, e não levar onde quer que seja o que carrega. Derrida (2003) reflete sobre o estrangeiro como representação do filho parricida, que ameaça a autoridade do chefe de família, do pai, do dono do lugar, que é o que tem *poder de hospitalidade*. Porém, o estrangeiro só poderia representar a tese do perigo parricida se ele estiver, de alguma maneira, em família. Para tanto, para ser acolhido, para ter direito à hospitalidade, ele, o estrangeiro, tem de preencher as condições. Vladimir não as preenche, não diz seu nome, em alguns países não fala a língua do lugar, e se fala é com acento menosprezado. Ele é a ameaça que vem de fora, mas não na hospitalidade, e sim na hostilidade. Ele é o outro absoluto.

Ainda para Derrida, a acolhida do outro, como já dissemos, de alguma forma é condicionada. A hospitalidade incondicional careceria de ser acolhida político-jurídico pelos países, por exemplo. Isso não significa a defesa da não acolhida do outro:

Todas las éticas de la hospitalidad no son las mismas, sin duda, pero no hay cultura ni vínculo social sin un principio de hospitalidad. Este ordena, hace incluso deseable una acogida sin reserva ni cálculo, una exposición sin límite al arribante. Ahora bien, una comunidad cultural o

lingüística, una familia, una nación, no pueden no poner en suspenso, al menos, incluso traicionar este principio de hospitalidad absoluta: para proteger un “en casa”, sin duda, garantizando lo “propio” y la propiedad contra la llegada ilimitada del otro; pero también para intentar hacer la acogida efectiva, determinada, concreta, para ponerla en funcionamiento. De ahí las “condiciones” que transforman el don en contrato, la apertura en pacto vigilado; de ahí los derechos y los deberes, las fronteras, los pasaportes y las puertas, de ahí las leyes sobre una inmigración, cuyos “flujos”, según se dice, hay que “controlar”. (Derrida: 1997a)

Duas hospitalidades, heterogêneas enquanto se pode ir de uma à outra, como num salto, como diz Derrida, salto além das normas e das regras. No entanto, indissolúveis ao não querer expor-se ao outro ou à sua chegada sob certas condições, inclusive de recebimento e de dom, ou seja, como numa reinscrição da hospitalidade incondicional.

A questão da imigração está intimamente relacionada à da hospitalidade, no entanto, são dimensões diferentes, como lembra Derrida. A legislação que melhor se adapte às prévias discussões políticas de determinado país serão decisões na tentativa de enfrentar uma situação concreta. Apesar de tudo, não passam disso. Nessa esfera não há critérios prévios, nem normas preliminares, é o debate pela legislação eficaz, ou menos má. Aí, pelo menos, deve estar a responsabilidade política. Já a reflexão sobre a hospitalidade não pré-determina ações, as ações políticas fazem parte de uma invenção e reinvenção no seio de sua própria responsabilidade:

Si ambos sentidos de la hospitalidad [*o incondicional e o condicional*] permanecen irreductibles uno al otro, siempre es preciso, en nombre de la hospitalidad pura e hiperbólica, para hacerla lo más efectiva posible, inventar las mejores disposiciones, las condiciones menos malas, la legislación más justa. Esto es preciso para evitar los efectos perversos de una hospitalidad ilimitada cuyos riesgos he intentado definir. Calcular los riesgos, sí, pero no cerrar la puerta a lo incalculable, es decir, al porvenir y al extranjero, he aquí la doble ley de la hospitalidad. Esta define el lugar inestable de la estrategia y de la decisión. Tanto de la perfectibilidad como del progreso. Este lugar se busca hoy en día, por ejemplo en los debates sobre la inmigración. (Derrida 1997a)

Toca o debate sobre o outro estrangeiro outra questão: a do que carrega consigo esse outro. Plasmada está a figura do sujeito com seu *ethos*, na qual parece sobressair, por vezes, toda uma cultura exótica que aos olhos do lugar pode ser bastante sedutora. As cores e sabores de locais distantes no imaginário podem, intencionalmente, afastar a situação real que se revela pela falta de recursos

financeiros, cuidados médicos, talvez sanitários, de um outro estrangeiro que, antes de simplesmente sê-lo, é sim, ou também, um excluído, um refugiado. O narrador do livro de Liscano comenta:

Yo le miraba la cara al hijo de puta [*um personagem do lugar que explora seu trabalho*] y por un momento me hacía acordar a algunos que había conocido, siempre hablando de los buenos pobres, de los que no tienen nada que perder. Pero cuando tienen un pobre delante les parece que ese ejemplar concreto no encaja con la definición que han aprendido. Están contra la pobreza, que es un concepto, pero no quieren saber nada con los pobres cuando vienen de a uno. Un poco sucios, con caries en los dientes, los pobres reales les dan un poquito de asco, y les inspiran una pizca de desprecio por haberse dejado caer tan bajo. Al pobre de verdad siempre le sobra o le falta algo. (Liscano 1994: 139-140)

Percebe-se que não somente a exploração do desvalido, mas também as boas intenções do cidadão altruísta se chocam com a realidade presente do outro sem recursos. O altruísmo pode, em especial nas sociedades capitalistas, ser uma forma que se assemelha a um jogo virtual, ou a uma espécie de relação em que os partícipes são vistos de longe, sem contato. Žižek (2011) faz alusão aos cidadãos (especialmente os muito ricos, mas podemos pensar em incluir toda burguesia com razoáveis recursos) que se trancam em um *mundo-vida* privativo, com medo da vida social externa e de todos aqueles habitantes dela que podem expô-los a riscos (doenças, violência, etc.). Há, em casos ainda não tão comuns, verdadeiras comunidades isoladas do convívio com a *classe baixa* (o que equivale a pensar que em seu *mundo* não existe tal classe). Comunidades que estariam *livres*, portanto, da cultura *perniciosa* outra. No entanto, não indo tão longe, o exemplo citado por Vladimir é cada vez mais notório, numa visível divisão de classes sem inter-relação. Lembremos, ainda, que o capitalismo alimentou, e alimenta, o sonho (ilusão) de que *o sucesso só depende de nós*, motivo mais do que suficiente para o cidadão de posses olhar com desprezo o excluído.

A alteridade inquietante: sedutora, ameaçadora. O outro estrangeiro, para ser aceito no lugar do outro hospedeiro, tem que cumprir o requisito de apresentar-se. Porém, desde o início, de alguma maneira, apresenta-se, ainda que o faça sem que se cumpra o contrato do contratante (sem dizer o nome ao hospedeiro). O bárbaro nem sempre é somente o imigrante ilegal, pode ser aquele de quem não se sabe nada, ou num quase saber do outro que chega.

Responsabilidade pelo outro

Como causas possíveis do rechaço ao estranho, a ignorância é uma delas. Ou será que o um se olha no espelho e se assusta de sua imagem? Já pela passagem antes

transcrita do livro, podemos pensar que o outro do outro, um terceiro que nos é desconhecido e não reconhecível, passa pelo processo de seu desconhecimento, bem como do não cumprimento do contrato, qual seja, dizer seu nome (entenda-se seu *ethos*) de maneira inteligível. O acolhimento do outro tem o limite que impomos. O risco a uma abertura total ao outro que nos é estranho é premente, mas é sempre uma escolha.

Para Lévinas, o outro é o outro absoluto: correr o risco de seu acolhimento deve ser a ação primeira, um ato de responsabilidade. Ao me constituir, o outro me joga no jogo da responsabilidade, sou responsável por ele também: “[...] desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin ni siquiera tener que tomar responsabilidad en relación con él; su responsabilidad me incumbe. Es una responsabilidad que va más allá de lo que yo hago” (Lévinas 2000: 80). Longe de ser ingênuo ou utópico, é um pensamento que Lévinas sustenta por toda sua obra, o que nos é impossível demonstrar aqui neste trabalho. No entanto, alertamos para que seus enunciados não sejam tomados fora do contexto de suas argumentações. Sobre a importância do pensamento de Lévinas, Derrida comenta:

[...] las repercusiones de su pensamiento han cambiado el curso de la reflexión filosófica de nuestro tiempo, así como de la reflexión sobre la filosofía: sobre qué es lo que la relaciona con la ética o, según otra idea de la ética, con la responsabilidad, la justicia, el Estado y, por lo demás, con otra idea del orden, una idea que sigue siendo más actual que cualquier innovación, porque precede absolutamente al rostro del Otro. (Derrida 1995)

Para Lévinas, portanto, a hospitalidade incondicional é uma questão ética, não simples moral de virtudes. Expressa-se no *rostro do outro*, figura com a qual trabalha: “Entiendo la responsabilidad como responsabilidad para con el otro, así, pues, como responsabilidad para con lo que no es asunto mío o que incluso no me concierne; o que precisamente me concierne, es abordado por mí, como rostro” (Lévinas 2000: 79). Se o outro não é visitado em seu rosto não há paz possível. Hospitalidade e acolhimento andando juntos. Se me relaciono com o rosto do outro, se falo com o outro ou o escuto, abre-se a dimensão de respeito até esse outro.

E claro, o outro também é o estrangeiro: “[...] mi posición de *yo* consiste en poder responder a esta miseria esencial de otro, en descubrirme recursos. El Otro que me domina en su trascendencia es también el extranjero, la viuda y el huerfano con los cuales estoy obligado” (Lévinas 2002: 228).

Porém, é certo também que a hospitalidade em Lévinas não se resume à acolhida ao estrangeiro, como infere Derrida. Este recorda que desde o momento que *eu* me abro, dou acolhida à alteridade do outro, ou seja, em posição hospitaleira. E mais:

Incluso la guerra, el rechazo, la xenofobia implican que tengo que ver con el otro y que, por consiguiente, ya estoy abierto al otro. El cierre no es más que una reacción a una primera apertura. Desde este punto de vista, la hospitalidad es primera. Decir que es primera significa que incluso antes de ser yo mismo y quien soy, *ipse*, es preciso que la irrupción del otro haya instaurado esa relación conmigo mismo. Dicho de otro modo, no puedo tener relación conmigo mismo, con mi "estar en casa", más que en la medida en que la irrupción del otro ha precedido a mi propia ipseidad. (Derrida 1997b)

Desde o momento em que o narrador Vladimir se introduz no espaço físico (mas sobretudo imaginário ou imaginado) da nação que não é sua, transpassa a fronteira em tudo o que ela pode implicar. Fronteira que ao ser ultrapassada reclama questões como legalidade, perigo, e também justiça, que para Lévinas:

[...] la justicia tan sólo tiene sentido si conserva el espíritu del desinterés que anima la idea de la responsabilidad para con el otro hombre. En principio, el yo no arranca de su "primera persona"; él sostiene al mundo. La subjetividad, al constituirse en el seno del movimiento mismo en el que a ella le incumbe ser responsable del otro, va hasta la sustitución del otro. Asume la condición - o la incondición - de rehén. La subjetividad como tal es inicialmente rehén; responde hasta expiar por los otros. (Lévinas 2000: 83-84)

Lévinas, portanto, propõe uma postura ética radical com respeito ao outro. O rosto é, para ele, alguém que se expressa em sua desnudez. E essa expressão do outro me busca a mim, ao mesmo tempo que se coloca sob minha responsabilidade. Diz Lévinas que o eu só é o singular e identificável desde a impossibilidade de ser substituído, mesmo que, precisamente por isso, opere-se a responsabilidade pelo outro, uma *responsabilidade do refém*, que é, por sua vez, uma experiência de *substituição*. Ou seja, o outro é individualizado na responsabilidade de mim para com ele.

O outro e a língua outra

Em outra convergência, Lévinas pensa que a linguagem, na sua essência, constitui-se de amizade e hospitalidade, no seu trabalho de referência ao outro. Contudo, Derrida lembra que se espera que o hóspede se ajuste à língua do lugar que o recebe. Se o hóspede não fala a mesma língua do outro do lugar talvez não seja respeitado, numa questão de limites e direitos; o outro, portanto, é também aquele que:

desajeitado ao falar a língua, sempre se arrisca a ficar sem defesa diante do direito do país que o acolhe ou o expulsa; o estrangeiro é, antes de tudo, estranho à língua do direito na qual está formulado o dever de hospitalidade, o direito ao asilo, seus limites, suas normas, sua polícia, etc. (Derrida 2003: 15)

Primo Levi (1983) relata que o assunto da língua era uma questão de vida ou morte nos campos de concentração de Auschwitz. Italianos e gregos, por exemplo, morriam muito facilmente devido a não entenderem as ordens dos militares alemães. Simples exigências como trocar de sapatos, ordens simples não entendidas diariamente. Sempre atrasados no cumprimento das ordens dadas. Não era tolerado que não se entendesse uma ordem, e todas deveriam ser cumpridas. Os que ficavam para trás se candidatavam antecipadamente à morte nas câmaras de gás.

Vladimir não fala nem entende a língua da Suécia, país onde se refugia e de certa forma, foge ao ter uma filha indesejada com Ingrid, sueca do lugar, a quem havia conhecido no Rio de Janeiro e que depois o recebera em Estocolmo. Ele e Ingrid se comunicavam em um elementar francês, mas sabe o narrador da dificuldade de ser um outro quase sem fala.

Desse choque de falta de entendimento é fácil que se instale o rechaço de ambas as partes. Se por um lado o de longe pode parecer atraente e sedutor, com seu exotismo, também está o limite do conhecido e, portanto, do entendido como perigoso ou não perigoso. É o caso de Vladimir, que não é entendido, nem entende o seu hospedeiro, não é aceito, nem quer aceitar o outro diferente que traz consigo sua língua. Línguas diferentes, que têm em comum ser também o depositário dos prejuízos, dos julgamentos prévios, da tentativa de exclusão (em vão) da diferença. A língua, ainda, agrega tradições, regras e costumes, com diz Derrida, porém pensemos também nas tradições, regras e costumes que nos são estranhos, distantes, desconhecidos. Aí também está a jogar com a hospitalidade, no que se ouve, no que é falado, no que se fala; como língua, impõe-se limites.

Podemos pensar também na língua como refúgio. Ouvir a própria língua, talvez da própria boca, como um desejo de retorno a um lugar que, quem sabe pela distância e pelo tempo, é agora também um pouco estranho, mas que ainda é desejado como seu lar. Nisso, pensemos, está também o caminho a Ítaca. Por isso destacamos o que o narrador Vladimir conta ao recordar:

[...] conocí a una vietnamita que en sueco solo sabía decir "arroz", y era arroz lo único que comía [...] Yo no sé si cuando uno está loco dice de verdad lo que siente o también hace como todo el mundo, se inventa mentiras para sostener alguna forma de vida social. Pero de la vietnamita lo único que se podía saber era que quería arroz y no quería nada más. Tal vez tampoco era eso, y *quería Vietnam, quería la aldea, la choza, el lugar de donde un día había salido* [...] La mujer hablaba un dialecto de Vietnam y en el hospital no tenía contacto con nadie. Estaba

más sola que los otros pacientes. Se le notaba, la soledad, esa cosa que deforma el cuerpo, lo encoge, lo aplasta con todo el peso del mundo. La tenía concentrada en los ojos, en la cara. Pequeñita, la soledad en el alma. Tal vez pensaba todo el día qué hacer para sacársela de dentro. (Liscano 1994: 93-4, grifo nosso)

É por isso que Derrida diz que “[...] os exilados, os deportados, os expulsos, os desenraizados, os apátridas, os nômades anônimos, os estrangeiros absolutos, continuam muitas vezes a reconhecer a língua, a língua dita materna, como sua última pátria, mesmo a sua última morada” (Derrida 2003: 79). A língua própria, a da pertença, é o próprio, propriedade, que está sempre conosco, o que se carrega junto onde quer que se vá. No entanto:

Se ela [a língua] parece ser mesmo isso, e por isso mesmo, a primeira e última condição de pertencimento, a língua é também a experiência da expropriação, de uma irreduzível *exapropriação*. A língua dita “materna” já é uma “língua do outro”. [...] O próprio ou a propriedade, pelo menos o *fantasma* de propriedade que, no mais perto do nosso corpo, e nós sempre ali voltamos, daria lugar ao lugar mais inalienável [...] Porque isto que não me deixa, a língua, é também, *na realidade, na necessidade*, para além do fantasma, isto que não cessa a partir de mim. A língua só é *a partir de mim*. (Derrida 2003: 79; 81)

Com isso podemos retornar à questão das condições da hospitalidade: no dever de dirigir-se ao outro que se hospeda na língua, e que também hospeda o outro a partir da língua própria. Ao endereçar-me ao outro hospedeiro, devo lançar-me a partir da língua do outro. A isso se referia Derrida ao iniciar uma conferência (“Do direito à justiça”) na língua do seu hóspede (o inglês). Leis que governam as relações de hospitalidade, obrigações que não se pode controlar. No desejo de fazer-se ouvir, falar a língua do outro. No desejo, pensa-se, de ser julgado de forma *mais justa*. Logo “[...] no sentido da justiça, um sentido que diremos, sem refletir demasiadamente por enquanto, jurídico-ético-político: *é mais justo falar a língua da maioria, sobretudo quando, por hospitalidade, esta dá a palavra ao estrangeiro*” (Derrida 2010: 6, grifo nosso). Que não sejamos mal-interpretados no nosso falar estrangeiro, que não nos arisquemos a não sermos compreendidos, como que numa forma de nos defender antes de sermos acusados de algo.

Já Vladimir parece estar duplamente afastado da relação com o outro do lugar: por uma parte não compartilha a mesma língua, por outra não compartilha a mesma, digamos, cultura. Derrida diz, e já referimos isso, que a língua não é apenas uma operação linguística, há algo do *ethos* em geral nela. Assim sendo, Vladimir poderia parecer mais acolhido sem a condição prévia da mesma língua se compartilhasse, de maneira menos conflituosa, com a cultura da casa do outro. Sabe-se, contudo, que ele arrasta consigo essa disformidade desde antes, pois já na sua errância está implicada

a prévia hostilidade com os próprios pais e com o país de origem. Sempre mordaz à ideologia paterna (seus pais eram dirigentes comunistas) e aos desejos deles (ele abandona os estudos de medicina), embrenha-se em pequenos tráficos de drogas, por isso não goza da acolhida moral dos pais. Ao mesmo tempo, uma raiva contida lhe envenena constantemente, ao lembrar-se dos anos perdidos pelos pais na dedicação deles à ideologia fracassada.

Mas quando o *meteco* partilha da *mesma cultura*, o resultado é outro, mas não satisfatório. Se Vladimir não precisa se esconder do outro diferente na cultura, como o faz na Suécia, ou escapar da extradição por ser um indocumentado na Espanha, é explorado até o máximo pelos outros *metecos* ou *sudacas*, ou mesmo pelos seus *próstatas*. Como que seu estrangeirismo determina toda e qualquer relação que possa ter com o outro (semelhante ou não). E o mais paradoxal parece ser sua certeza que mesmo voltando a seu país, levará consigo essa marca estrangeira para sempre.

Em parte, as razões da desconfiança e da exploração por parte do outro, levando-se em conta seu estrangeirismo, na língua ou no *ethos*, devem-se também às diferenças sociais ou econômicas. Ou melhor, devem-se à situação dos usos e costumes (linguísticos ou modais) no presente daquele que é julgado por ser de fora (fora dos costumes, fora da língua, fora das mesmas condições econômicas, etc.). Derrida pensa que se não partilhamos a mesma língua, mas sim partilhamos *cultura*, ou certas posturas sociais e econômicas de identidade, poderíamos ser *menos estrangeiros* a não compatriotas, mas que compartilham do mesmo *status*. De modo contrário, pareceremos mais distantes se a questão da língua é pensada no seu sentido estrito: um intelectual que não fala a minha língua poderá parecer-me mais estranho que um camponês, ou vice-versa, por exemplo. Ainda poderíamos pensar que a questão passa pela língua como coextensiva à cidadania. Enfim, muitas questões estão implicadas na acolhida ou não do outro, e essas necessariamente relacionam-se com a língua. Por isso Derrida, lembrando-se novamente de Lévinas (sempre esse espectro), diz que *a língua é hospitalidade*.

Na língua, portanto, está um corpo maior de uma tradição que se leva consigo, de memória, de nomes. Como pedir ao que chega que renuncie a isso? E como pedir àquele que recebe o outro de fora (fora também de sua língua) que renuncie a entendê-lo no seu próprio idioma? Não ter em conta a incongruência da exigência de uma renúncia total, ou da exigência dos limites de aceitação do próprio por parte do outro, nas fronteiras do que é direito e dever, seria fazer vistas grossas à questão sempre presente neste debate: a aceitação da alteridade, e o conseqüente respeito à noção da diferença.

La lengua es eso mismo que no se deja poseer, pero que, por esta misma razón, provoca toda clase de movimientos de apropiación. Porque ella se deja desear y no apropiarse, pone en movimiento toda clase de gestos de posesión, de apropiación. El desafío político de la cosa es que justamente el nacionalismo lingüístico es uno de esos gestos de apropiación, un gesto ingenuo de apropiación [...] El idioma es lo que

resiste a la traducción, pues lo que aparentemente está atado a la singularidad del cuerpo significante de la lengua o del cuerpo a secas pero que, a causa de esa singularidad, se sustrae a toda posesión, a toda reivindicación de pertenencia. [...] Algunos, para combatir al servicio de la causa justa del antinacionalismo, piensan que hay que precipitarse hacia la lengua universal, hacia la transparencia, hacia el borramiento de las diferencias. Me gustaría pensar lo contrario. Pienso que tendría que haber un tratamiento, un respeto del idioma, que no sólo se disocie de la tentación nacionalista, sino de lo que liga la nación a un Estado, al poder de un Estado. Creo que hoy se debería poder cultivar las diferencias lingüísticas sin ceder a la ideología o a la política Estados-nacionalista o nacionalista [...] a partir del momento en que respeto y cultivo la singularidad del idioma, es que lo cultivo como “mi casa” y “la casa del otro”, es decir que el idioma del otro (el idioma ante todo es otro, incluso para mí, mi idioma es otro) es respetable y por consiguiente debo resistir a la tentación nacionalista que es siempre una tentación imperialista o colonialista de desbordamiento de fronteras. (Derrida 2001)

Difícil eleição a de Vladimir, no seu possível retorno ao único refúgio desejado, desejoso de aliviar sua renúncia total de reação diante da vida. Mesmo não querendo renunciar ao sonho de voltar ao seio da paz desejada no lugar inexistente, ou melhor, do lugar existente em seu sonho, a possibilidade do único lar possível, ao lado da mulher sueca, Ingrid, das filhas dela, e também da filha dos dois, Ramona. Nessas mulheres a possibilidade da acolhida, com tudo e apesar de tudo. Possibilidade de ser acolhido sem tantas condições, sem que se lhe exijam a fala numa língua determinada. Desejo de pensar que apenas o querem ter na casa, como hóspede, talvez como outro acolhido.

Pensem nós nas eleições diárias no mundo de fato. Pensem nas condições que impomos e que nos são impostas no e com o outro, o outro do lugar nosso ou de fora dele.

HOSPITALITY AND HOSTILITY: THE OTHER-FOREIGN IN *EL CAMINO A ÍTACA* BY CARLOS LISCANO

Abstract: Working with the notions of hospitality, hostility, the other and the foreigner, from Derrida, but also from Lévinas, this paper intends to inquire how important issues in the contemporary society are discussed in fiction, particularly, in the book *El camino a Ítaca* by the uruguayan writer Carlos Liscano, whose protagonist, in the helpless condition of foreigner without civil rights in a hostile Europe, reflects about the matter of acceptance or the lack of it, of the person that comes from some unfamiliar place.

Keywords: hospitality; foreigner; immigrant; Uruguayan literature.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

BORRADORI, Giovanna. Deconstruir el terrorismo: Derrida. In: _____. *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Tradução: J. J. Botero. Buenos Aires: Taurus, 2004. Edição digital em "Derrida en Castellano". Disponível em: <<http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/borradori.htm>>, acesso em 1 jun. 2012. Não paginado.

DERRIDA, Jacques. *Adiós a Emmanuel Lévinas*. Oração fúnebre pronunciada durante o enterro de Emmanuel Lévinas, 28 dez. 1995. Edição digital em "Derrida en Castellano". Disponível em: <<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/adiou.htm>>, acesso em 02 jun. 2012. Não paginado.

_____. El principio de hospitalidad. *Le Monde*. Paris, 2 dez. 1997a. Entrevista concedida a Dominique Dhombres. Edição digital em "Derrida en Castellano". Disponível em: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/hospitalidad_principio.htm>, acesso em 02 jun. 2012. Não paginado.

_____. Sobre la hospitalidad. *Staccato*. Entrevista ao programa televisivo de France Culturel produzido por Antoine Spire, 19 dez. 1997b. Edição digital em "Derrida en Castellano". Disponível em: <<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/hospitalidad.htm>>, acesso em 02 jun. 2012. Não paginado.

_____. La lengua no pertenece. *Europe*. Entrevista concedida a Évelyne Grossman, edição dedicada a Paul Celan, ano 79, n. 861-862, jan-fev. 2001. Edição digital em "Derrida en Castellano". Disponível em: <<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/celan.htm>>, acesso em 20 jun. 2012.

_____. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.

_____. Do direito à justiça. In: _____. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. 2 ed. Tradução: Leila Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: _____. *Ditos e escritos: ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Univesitária, 2004. v. 5, pp. 264-287.

_____. *O governo de si e dos outros*. Curso no Collège de France (1982-1983). São Paulo: Martins Fontes, 2010.

LÉVINAS, Emmanuel. La responsabilidad para con el otro. In: _____. *Ética e infinito*. 2 ed. Tradução: Jes's María Ayuso Díez. Madri: La balsa de la medusa, 2000, pp. 79-86.

_____. *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. 6 ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.

LEVI, Primo. *Back to Auschwitz*. Parte 2. Documentário produzido pela televisão italiana RAI, 1983. Disponível em:

<<http://www.youtube.com/watch?v=IA7Xa2ANx2c>>, acesso em 03 jun. 2012.

LISCANO, Carlos. *El camino a Ítaca*. Montevideu: Cal y Canto, 1994.

ŽIŽEK, Slavoj. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo, 2011.

ARTIGO RECEBIDO EM 13/08/2012 E APROVADO EM 26/10/2012.