

Hospitalidade Ética, Hospitalidade Linguística¹

(Ethical Hospitality, Linguistic Hospitality)

Gonçalo Marcelo

Abstract

Taking the reflections of Jacques Derrida, Paul Ricoeur and Richard Kearney as its starting point, this paper explores the problem of hospitality in its connection with translation. First, it delves on the analyses of hospitality put forward by Derrida and Ricoeur, showing how the ricœurian approach results in a connection between linguistic hospitality and ethical hospitality. Then, in what it dubs the "work" of hospitality, it focuses on the work put forward by Richard Kearney in the context of the Guestbook project to foster the transition from the impossible to the possible, from hostility to hospitality.

Keywords: Ethics, hospitality, Kearney, Ricoeur, translation

Resumo

Partindo das reflexões de Jacques Derrida, Paul Ricoeur e Richard Kearney, este artigo explora a questão da hospitalidade na sua ligação com a tradução. Num primeiro momento, analisam-se as abordagens da hospitalidade de Derrida e Ricoeur, mostrando de que forma a abordagem ricœuriana tende para uma ligação entre a hospitalidade linguística e a hospitalidade ética. Num segundo momento, o qual designa como sendo "trabalho" da hospitalidade, o artigo foca-se no trabalho desenvolvido por Richard Kearney no

¹ Este artigo beneficiou do apoio da FCT através da bolsa de pós-doutoramento SFRH/BPD/102949/2014.

contexto do Guestbook project para promover a aposta no gesto de transição do impossível para o possível, da hostilidade para a hospitalidade.

Palavras-chave: Ética, hospitalidade, Kearney, Ricoeur tradução

Um tradutor habita um país intermédio,
um país que não existe no mapa, país
hesitante, país que é feito da invenção
vocal
de dois amantes aparentemente
incompatíveis. Se existissem mais
tradutores
o número de guerras diminuiria, quem
duvida?

(Tavares 2010, Canto VII, 46, 307)

1. Introdução

Este texto parte de uma questão aplicada, mas não necessariamente menor, da hermenêutica de Paul Ricoeur, a da tradução e das suas implicações éticas. É sabido que a tradução, ou a reflexão sobre a mesma, não ocupa um lugar de destaque na produção ricœuriana. Apesar de Ricoeur ter feito ele mesmo trabalho de tradução (com destaque óbvio para as *Ideen* de Husserl) a reflexão sobre a tradução é mais específica da sua produção tardia, de final do século XX, início do século XXI, tendo os textos principais sido republicados, com um inédito, em *Sur la traduction* (2004). Porém, a importância teórica (incluindo as implicações epistemológicas) e prática da tradução vem “enxertar-se” – para usar a metáfora da *greffe* tão cara a Ricoeur – no contexto da sua hermenêutica, e com consequências decisivas. O meu objetivo, neste pequeno artigo, é o de mostrar como, em Ricoeur

e num dos autores mais fecundos e originais que dele se inspiram, Richard Kearney, o problema da tradução desemboca na discussão sobre a hospitalidade – um tema difícil, mas de inegável importância, pelo desafio ético que coloca, e pela imagem de nós que nos devolve, consoante saibamos ou não estar à sua altura.

Assim, num primeiro momento, apresento de forma sucinta algumas abordagens da hospitalidade (sobretudo no contraste entre Derrida e Ricœur), mostrando de que forma se pode compreender a proposta ricœuriana no contexto da análise das implicações da tradução, e a ligação entre a hospitalidade linguística e a hospitalidade ética. Num segundo momento, ao qual chamo o “trabalho” da hospitalidade, para acentuar não só a dificuldade do mesmo mas o vínculo inerente com a prática (de que serve um valor se não for instanciado?) foco-me não só nos problemas que voltam a tornar urgente, hoje, a questão da hospitalidade, como também, e principalmente, no trabalho desenvolvido por Richard Kearney para promover a aposta nesse gesto de transição do impossível para o possível, ao qual Kearney chama hospitalidade.

2. Que Hospitalidade?

A hospitalidade é uma prática ancorada num valor ético. A sua importância, os seus gestos concretos, costumes e tradições específicos, a sua inserção no direito positivo e nas leis e condições (de imposição, de fronteira, de regulação de quem é ou não abrangido por ela) que a regulam variam de cultura para cultura, e de religião para religião. Este não é o contexto para desenvolver uma análise aturada dessas diferenças específicas, que seria impossível levar a cabo aqui. Contudo, é inegável a sua importância nas três “religiões do livro”, bem como na cultura que mais marcou a consciência filosófica ocidental, a grega. De facto, e para mencionar apenas de forma muito breve um exemplo desta última, é impossível

compreender a densidade da trilogia tebana de Sófocles sem ter em conta a centralidade da questão da hospitalidade na mesma. Antígona faz questão de honrar Polinices, insistindo nas suas cerimónias fúnebres, por uma questão de respeito à tradição e à lei divina, precisamente porque estas ditam hospitalidade para com os mortos. Antes, no *Édipo em Colono*, a fidelidade de Antígona para com Édipo, caído em desgraça, é igualmente uma questão de hospitalidade; e esta é, também, e de forma ainda mais evidente, uma das motivações centrais que levam Teseu a acolher e proteger Édipo e as suas filhas em Colono, rechaçando Creonte. Ricœur faz, aliás, da análise da *Antígona* uma das questões centrais do interlúdio que precede o nono estudo de *Soi-même comme un autre* (1990), dedicado ao «trágico da ação» (Ricœur, 1990: 281–290) e que aí aparece como um exemplo claro do fundo agonístico da ação humana, e do conflito entre deveres de diversas ordens – no caso de Antígona, lei divina *versus* lei positiva, humana – que clamam por uma sabedoria prática que possa decidir “em situação”, i.e., caso a caso.

No debate contemporâneo sobre a hospitalidade, para além de Ricœur, também não podemos deixar de mencionar Jacques Derrida, para quem este conflito entre leis – ou, na sua formulação, entre “a” Lei da hospitalidade e as “leis” de hospitalidade – também era, à sua maneira, decisivo. Derrida (1997) tem uma abordagem radical à questão da hospitalidade. Para ele, a hospitalidade só é verdadeira se for incondicional, hiperbólica (Dufourmantelle & Derrida, 1997: 119). A hospitalidade absoluta implica poder olhar para o estranho, o estrangeiro, e acolhê-lo sem qualquer tipo de contrapartida ou condição. Não envolve saber quem ele é, o seu nome, ou ao que vem (73). Supõe que o anfitrião se dê ao hóspede no seu todo, o receba todo e, no limite, se deixe tornar-se refém da sua alteridade, como na ética hiperbólica levinassiana (111). Para Derrida, «tudo se passa

como se a hospitalidade fosse impossível» (71) porque, na realidade, a hospitalidade, na sua forma pura, ultrapassa «todas as leis de hospitalidade, a saber as condições, as normas, os direitos e os deveres que se impõem [...] àqueles ou àquelas que acolhem ou são acolhidos» (*Ib.*). Derrida chega a falar de uma antinomia insolúvel entre a Lei da hospitalidade, e a instanciiação ético-jurídico-política das leis da hospitalidade. A primeira está acima das segundas e, no fundo, necessita delas (74) mas é também necessariamente negada por elas, insuficientes e parciais que são – transgride-as e mantém-se numa relação de tensão necessária e essencial com elas. E é portanto neste regime totalmente paradoxal, no qual a hospitalidade nem sequer é um dever (77), porque o transcende, que Derrida pensa a hospitalidade.

Como sempre, a abordagem de Ricoeur é mais matizada que a de Derrida. Ambos partem da questão da língua. Para Derrida, a hospitalidade começa por não se exigir ao estrangeiro que ele deva falar a nossa língua ou compreender-nos (21). Para ele, a linguagem é mais que uma marca identitária e um resto de pertença (81–82): é igualmente uma experiência de expropriação, uma experiência do estranho em nós, também ela paradoxal. Já Ricoeur propõe a ideia de *hospitalidade linguística* e liga-a à questão ética da hospitalidade. Derrida, como é seu apanágio, avança com o gesto radical da necessária impossibilidade e, a seu ver, isso só valoriza a hospitalidade, embora, claro, torne mais difícil conceber os atos concretos de hospitalidade, que nunca podem fazer economia destas múltiplas tensões. Nesse sentido, a hospitalidade derridiana está bem para lá de uma ética. Não faz economia do *ethos*, e até enfatiza a sua dimensão de escolha interior, mas não se deixa encerrar no mesmo. Ricoeur, pelo contrário, pretende manter a mediação entre a dimensão linguística e a dimensão ética. E é neste contexto que a tradução aparece como paradigma.

Seguindo Rosenzweig, Ricœur pensa a tarefa da tradução como sendo, também ela, paradoxal, mas sem que o paradoxo implique impossibilidade. Para Rosenzweig e Ricœur, traduzir é «servir dois mestres»: por um lado o estrangeiro e a sua obra, por outro lado o leitor e o seu desejo de apropriação. E isto implica, simultaneamente, um voto de fidelidade e a suspeita de traição (Ricœur, 2004: 9). É neste contexto que Ricœur, invocando Benjamin, fala da árdua, difícil tarefa do tradutor mas também elogia, com Steiner, a condição em que vivemos “depois de Babel”. A hermenêutica ricœuriana, com o seu perspectivismo regrado e a sua abordagem aristotélica segundo a qual «o ser se diz de múltiplas maneiras» – cuja consequência é a valorização da polissemia e do pluralismo semântico – é tão avessa ao sonho de uma linguagem perfeita e completamente transparente, quanto o é a um saber absoluto de tipo hegeliano. A finitude da compreensão é contrabalançada por uma potencial quase-infinidade da interpretação, característica que é exponenciada pela própria diversidade das línguas. É assim que, tentando definir a “agónica” tarefa do tradutor e o voto de hospitalidade linguística, Ricœur caracteriza-a como sendo marcada por uma «correspondência sem adequação» (19). Ela pressupõe uma «traição criativa do original» mas uma «apropriação igualmente criativa da língua de acolhimento» e que resulta numa «construção do comparável» (66). Esta tarefa permanece sempre uma construção porque, claro está, nenhuma tradução é infalível ou única. E a marca dos grandes textos, como os “clássicos”, é que permitem sempre novas traduções. Cada nova geração deve poder apropriar-se deles de uma maneira que lhe toque e nunca se pode afirmar que exista uma “tradução definitiva” de autores como Homero ou Shakespeare, já para não falar da Bíblia.

O importante para Ricœur, nesta questão da tradução, é que ela é, desde logo, uma resposta ao problema do estrangeiro, do estranho, do *unheimlich*. O problema é sempre intersubjetivo. Como

Derrida assinala, a questão sobre o estrangeiro é também sempre uma questão *do* estrangeiro, isto é, simultaneamente, uma questão vinda do estrangeiro e endereçada a ele (Dufourmantelle e Derrida, 1997: 11). A relação intersubjetiva entre a ipseidade e a alteridade pode, evidentemente, declinar-se de diferentes maneiras. E, de facto, como veremos melhor na secção seguinte, a alteridade pode ser objeto de medo, rejeição e hostilidade, e mesmo investir o nosso inconsciente em figuras como as analisadas por Kearney (2003): estranhos, deuses e monstros. Ricœur exprime-o de forma clara: «os homens de determinada cultura sempre souberam que havia estrangeiros que tinham outros costumes e outras línguas. E o estrangeiro sempre foi inquietante: há mesmo outras maneiras de viver, para além da nossa? É a essa “prova [*épreuve*] do estrangeiro” que a tradução sempre foi uma resposta parcial» (Ricœur, 2004: 57).

Para Ricœur, a tradução, enquanto ato concreto de hospitalidade linguística, tem portanto uma ligação analógica com outras formas de hospitalidade. Ele entende-a como uma tarefa, não no sentido de uma «obrigação constringente» mas no «da *coisa a fazer* para que a ação humana possa simplesmente prosseguir, para falar como Hannah Arendt» (36). Sem tradução, não haveria compreensão interlinguística e portanto o tradutor, o *intérprete*, é um mediador. Sem tradução as diferentes comunidades linguísticas não comunicariam entre si. E a utopia de uma língua totalmente comum mais não faria que reduzir a diversidade. Daí que Ricœur tente estender o modelo a outras formas de hospitalidade, sublinhando a significação ética deste gesto:

Com efeito, parece-me que a tradução não levanta simplesmente o problema de um trabalho intelectual, teórico ou prático, mas um problema ético. Levar o leitor

ao autor, e o autor ao leitor, correndo o risco de simultaneamente servir e trair dois mestres, é praticar aquilo a que gosto de chamar a *hospitalidade linguística*. É ela que serve de modelo para outras formas de hospitalidade que me parecem ser-lhe aparentadas: não serão as confissões e as religiões como línguas estrangeiras umas em relação às outras, com o seu léxico, gramática, retórica e estilística, que é necessário *aprender* para as penetrar? (43)

Richard Kearney (2007), comentando a importância da tradução para Ricoeur, assinala que a hermenêutica ricœuriana funciona simultaneamente como uma filosofia *da* tradução e uma filosofia *como* tradução. Este segundo aspeto é exemplificado, para Kearney, pela mediação entre diferentes estilos filosóficos (e hermenêuticos) dentro da complexa filosofia ricœuriana. Mas, na filosofia da tradução de Ricoeur, opta por enfatizar não só o «paradigma linguístico» como também o «paradigma ontológico» (Kearney, 2007: 148), sendo este último entendido como o ato de tradução ao nível das relações intersubjetivas. No nível linguístico, Kearney sublinha a importância de Ricoeur demonstrar que a tradução é simultaneamente interlinguística e intralinguística. A este nível, entende-se a tradução em sentido restrito; é o ato de traduzir feito pelo tradutor especializado. Mas, em sentido lato, e dentro do paradigma ontológico, a tradução é entendida como o ato de nos traduzirmos a nós mesmos (i.e. compreender-nos / interpretar-nos a nós mesmos, no quadro de uma hermenêutica do si-mesmo, por meio do desvio das obras de cultura, símbolos, tradições, etc.) e também, de forma decisiva, de nos traduzirmos perante os outros.

Para Kearney, é o paradigma ontológico que verdadeiramente mostra porque é que a tradução importa (150). E Kearney analisa

assim a “ética da tradução” ricœuriana, entendida como um exercício de “hermenêutica aplicada”. Ao fazê-lo, recorda a importância de um pequeno texto de Ricœur, publicado em 1992 com o título “Quel éthos nouveau pour l’Europe?”. Nesse texto, Ricœur reflete sobre a experiência europeia como constelação pós-nacional e sobre a necessidade de encontrar os modelos certos para, visando a integração mas respeitando a diversidade, conseguir encontrar o equilíbrio certo entre a identidade e a alteridade. Ao fazê-lo, identifica e explica três modelos, sendo o primeiro deles, precisamente, o da tradução (Ricœur, 1992: 108–109). Kearney, ao comentar este texto, resume as “implicações éticas da tradução como um modelo hermenêutico de existência” da seguinte maneira: 1) o trabalho de tradução serve de modelo para uma *ética da hospitalidade* porque implica “repetir em imaginação e simpatia”, através da partilha de memórias e testemunhos (uma das funções da imaginação, descrita, por exemplo, na *Simbólica do Mal*) as histórias de vida dos outros – o que permite acolher, compreendendo-as, as histórias de pessoas provenientes de culturas diferentes da nossa, como pode ser o caso dos estrangeiros; 2) a hermenêutica da tradução ensina-nos a desenvolver uma «*ética da flexibilidade narrativa*», de troca de perspectivas diferentes sobre os mesmos acontecimentos históricos, estimulando o desenvolvimento de empatia pela perspectiva alheia, e atendendo às demandas de compaixão e justiça que dela emanam; 3) por sua vez, a ética da flexibilidade narrativa requer a aplicação do princípio da *pluralidade narrativa*, i.e., a possibilidade, por princípio, de «narrar de outra maneira»; 4) a função ética de “*transfigurar o passado*”, ou seja, de recuperar criativamente as «promessas não cumpridas do passado» – nesse caso, a “tradução” diferente do passado, pode, de alguma forma, fazer-lhes honra; 5) finalmente, uma das consequências da ética da tradução é a de apontar para, nalguns casos, a necessidade de “quebrar a dívida” do passado e

visar o perdão – nestas ocasiões, diz Kearney, a ética da justiça é tocada por uma poética do perdão, o que, em certo sentido, envolve ir ainda mais longe do que se vai quando se clama por hospitalidade ou empatia (Kearney, 2007: 155–159).

Como se pode constatar pelos parágrafos acima, quer para Ricoeur, quer para Kearney, a hospitalidade ética e a hospitalidade linguística implicam-se mutuamente. Traduzir é já um ato ético e o modelo da tradução serve para compreender a prática da hospitalidade e apontar para a sua necessidade. Importa agora ver, na próxima secção, a dificuldade deste labor da tradução em sentido lato, i.e., o problema prático levantado pela hospitalidade.

3. O Trabalho da Hospitalidade

Os três autores principais que são chamados à colação neste texto, Ricoeur, Derrida e Kearney, não tentam esconder os problemas e paradoxos associados à hospitalidade. E, para descreverem a tensão que atravessa esta tarefa difícil ou mesmo, para Derrida, impossível, recorrem a uma análise linguística da mesma, apontando para a sua etimologia contraditória e bifurcada, tal como foi demonstrada por Benveniste (1969). Benveniste assinala que a palavra *hostis*, que está na raiz de hospitalidade, continha dois extratos de significação opostos: hóspede e inimigo. Esta é a razão pela qual Derrida, sublinhando a dimensão aporética da hospitalidade, chega a cunhar o termo “hostipitalidade” [*hostipitalité*] (Dufourmantelle & Derrida, 1997: 44). Benveniste refere que o sentido mais primário da palavra era o de hóspede, e que a significação de inimigo é posterior. E indica que, em primeira instância, a interação com o *hostis* supunha uma relação de igualdade recíproca que envolvia confiança. Naquilo que, para Kearney, é um movimento absolutamente fundamental, o significado original de *hostis* pressupunha «a deposição das armas, a conversão da hostilidade em hospitalidade» (Kearney, 2015: 177).

Com a aparição dos Estados e a dissolução gradual das relações mais próximas entre pessoas ou comunidades e a substituição, em grande medida, das mesmas por relações mais abstratas entre Estados, a palavra *hostis* adquiriu então o significado de inimigo. «A partir daí, a hospitalidade ficou intrinsecamente ligada com a possibilidade de hostilidade e, portanto, tornou-se um drama de escolha e decisão» (*Ib.*). Tal como o *hostis* latino, o gótico *gast* exprime o mesmo movimento e evolução. Já os latinos *hospes* e *hospitis*, nota Benveniste, (cit. por Kearney 2015: 178) contêm a raiz *pet*, de *potestas* (poder). Assim, o anfitrião é entendido como alguém que detém o poder de decidir quem acolhe ou não, detendo portanto a prerrogativa da exclusão (*Ib.*).

Portanto, na tradição indo-europeia encontramos, nas mesmas palavras, a noção do estrangeiro que se torna num hóspede amigável e a do estrangeiro que se torna num hóspede hostil. Como afirma Kearney:

Não se pode falar de hospitalidade sem a possibilidade de hostilidade, e vice-versa. Em suma, *anfitrião* é um termo duplo que está na raiz quer da hostilidade, quer da hospitalidade. Qualquer uma se pode tornar na outra. A hospitalidade nunca é um dado adquirido; é sempre um desafio e uma escolha (*Ib.*).

Ora, é porque a hostilidade é sempre uma possibilidade e, infelizmente, muitas vezes, uma possibilidade que se verifica de facto quando aquilo com que lidamos é o estranho/estrangeiro, que a reflexão sobre as condições de possibilidade da hospitalidade se tornam prementes. Grande parte do trabalho de Kearney, sobretudo no contexto do Guestbook Project que mencionarei adiante, é o de quebrar ciclos de hostilidade. Isto é: o de refletir sobre o que é

possível fazer para instaurar hospitalidade em situações em que, de facto, a resposta ao estrangeiro é, por defeito, a de hostilidade. E, infelizmente, não existe falta de exemplos contemporâneos deste caso. Relembremos brevemente a realidade dos últimos anos.

Se nos desviarmos momentaneamente daquilo que é o foco deste texto, o da reflexão sobre a hospitalidade em sentido ético, primariamente individual, e fizermos um breve excursus sobre o alegado dever de hospitalidade consubstanciado nas práticas e leis de hospitalidade a um nível social (para adotar aqui provisoriamente a terminologia derridiana) rapidamente chegaremos à conclusão que a crise causada pela guerra na Síria não nos pode deixar otimistas em relação à prática efetiva da hospitalidade nos dias de hoje. É claro que os ciclos de hostilidade e guerra sempre fizeram parte da história da humanidade e não pode constituir surpresa que estes eventos marcantes gerem massas de deslocados; e também não se pode exigir, tendo em conta a tensão constitutiva entre hostilidade e hospitalidade a que tenho vindo a aludir, que o acolhimento seja sempre completamente pacífico, aberto, incondicional e total. Contudo, se pensarmos na integração da diversidade no contexto das sociedades ocidentais (julgar as outras, a este respeito, pela nossa bitola, seria um exercício exageradamente eurocêntrico e com limitações muito específicas) penso ser pacífico assumir que se deu um retrocesso significativo nas primeiras décadas do século XXI.

Se, de facto, o multiculturalismo era um ideal relativamente em voga no final do século XX, e se por exemplo se pode afirmar, embora com algumas reservas, que o processo de integração dos países da esfera da antiga União Soviética na União Europeia foi, na maior parte dos casos, um sucesso, a verdade é que o *Zeitgeist* contemporâneo é mais animoso. Infelizmente, estas sociedades, e neste momento foco-me na Europa, têm tido imensas dificuldades em estar à altura da capacidade de respeitar e conviver com a

diversidade do outro, sobretudo quando a figura da alteridade é identificada com o islão. É claro que os eventos marcantes do 11 de setembro de 2001, bem como a panóplia de episódios terroristas conotados com o “fundamentalismo islâmico” que se lhes sucedeu na década e meia seguinte na Europa e nos E.U.A., dificultaram este processo. Mas é também evidente que a própria Europa não está isenta de responsabilidades na resposta aos mesmos. Quer a tentação securitária quer a tentativa de reduzir estes problemas a esquemas que por vezes roçam uma simplicidade maniqueísta, com recurso a narrativas que reforçam o alegado “choque civilizacional” e, portanto, a oposição estanque entre “nós” e “eles”, têm reforçado os processos de fechamento identitário e de recrudescimento da hostilidade, às custas da hospitalidade. E isso tem-se visto de forma particularmente aguda na crise síria.

Parte deste problema, se pensado na esfera estritamente política, é hoje insolúvel. Isto porque, antes de mais, como indica Derrida, a nível político as possibilidades da hospitalidade são indissociáveis de uma reflexão sobre as fronteiras:

Hoje, uma reflexão sobre a hospitalidade pressupõe, entre outras coisas, a possibilidade de uma delimitação rigorosa dos limiares ou das fronteiras: entre o familiar e o não familiar, entre o estrangeiro e o não estrangeiro, o cidadão e o não cidadão mas, ainda antes, entre o privado e o público, o direito privado e o direito público, etc.

(Dufourmantelle e Derrida, 1997: 47). E a verdade é que, a este nível, não podemos ignorar as dificuldades do modelo de Estado-nação. Embora este não seja o local para desenvolver este tópico, cabe mencionar que uma das utopias possíveis da hospitalidade é a da abolição das fronteiras, no sentido da possibilidade de uma

circulação verdadeiramente livre, se possível à escala global. Contudo, na ausência de tal cenário, aquilo que encontramos hoje é uma lógica que ainda é a de delimitação estrita dos critérios de inclusão ou exclusão ancorada numa noção de cidadania que é soberanista e ligada aos Estados nacionais, que faz depender os direitos de participação política desta condição, e que é em geral pouco acolhedora dos migrantes – mesmo os forçados, como os requerentes de asilo, cuja obtenção de estatuto de refugiado muitas vezes se transforma num processo complicado e que exclui grande parte dos que a ele se sujeitam.

À data de escrita deste artigo, estima-se que a guerra civil síria, a qual teve início em março de 2011, tenha gerado cerca de 11 milhões de deslocados sendo que, destes, a esmagadora maioria se situava na própria Síria ou se tenha deslocado para países próximos; estima-se que quase 5 milhões de sírios tenham migrado para a Turquia, Líbano, Jordânia, Egito e Iraque enquanto apenas cerca de 1 milhão requereu asilo junto da União Europeia (Syrian Refugees, 2017). O drama destes deslocados, juntamente com o de outros deslocados do médio oriente, vidas precárias arriscadas em embarcações periclitantes a atravessar o mediterrâneo, é real. E, contudo, o mínimo que se pode dizer, e ainda assim de forma eufemística, é que a União Europeia revelou estar aquém das suas responsabilidades. O acolhimento na maior parte dos países europeus tem sido difícil; e mesmo nos países que foram exemplares na vontade de acolher os refugiados, caso notório da Alemanha, essa decisão teve custos políticos relativamente elevados. De facto, e de forma concomitante a este processo, tem-se assistido a uma ascensão do nacionalismo e de um populismo de extrema-direita que só têm contribuído para exacerbar o sentimento de hostilidade.

Uma vez mais, e como sublinham os autores que acompanhamos neste texto, a tensão entre a hostilidade e a hospitalidade é real, e

fazer com que o fiel da balança penda para a hospitalidade é, como afirma Kearney, sempre uma questão de escolha e, acrescente-se, de esforço e labor contínuos. E é neste contexto, o da hostilidade como resposta inicial e primária ao estranho, ao estrangeiro, que gostaria de enfatizar a proposta de quebrar o ciclo da hostilidade através das práticas de hospitalidade, tal como aparece no trabalho de Kearney.

Richard Kearney pensa a hospitalidade como resposta ética a uma situação intersubjetiva que, frequentemente, é marcada por uma história difícil; e a resposta que dá a esta situação difícil passa, de acordo com a sua própria filosofia hermenêutica da imaginação, por uma proposta que apela à imaginação narrativa. Esta pode ter diferentes aplicações. Em primeira instância, ela pode desempenhar um papel importante no diálogo intercultural e inter-religioso (Kearney, 2014a e 2014b). Neste contexto, Kearney discute as teorias da hospitalidade de Derrida e Habermas. Reconhece a importância de ambas mas assinala, por um lado, as dificuldades práticas da abordagem derridiana e, por outro, as insuficiências da abordagem habermasiana de uma ética discursiva que gera normas racionais e leis universais (Kearney, 2014a: 148). Para Kearney, a via da estrita razão secular habermasiana, que acolhe a possibilidade da crença religiosa mas cuja justificação requer uma “tradução secular” para poder ser institucionalmente válida, é insuficiente. Habermas pretende que as sociedades democráticas liberais sejam acolhedoras quer da consciência religiosa quer da consciência secular e que a interação entre ambas seja um processo de aprendizagem mútua. Mas Kearney entende que este processo, em Habermas, é de sentido único: visa-se fazer passar a religião por uma pedagogia que a reconduz à racionalidade normativa mas a razão secular pouco ou nada se transforma. Kearney aponta para o “excesso de sentido” da consciência religiosa, que ultrapassa os limites da racionalidade normativa (Kearney, 2014b: 147). Na consciência religiosa

manifesta-se uma parte da alteridade que, sendo estranha e sagrada, é sempre parcialmente inassimilável (148): «Não é certo que a esfera pública habermasiana possa realmente acolher deuses estranhos» (*Ib.*).

Para Kearney, portanto, é preciso ultrapassar uma visão eurocêntrica do pluralismo religioso, centrada apenas nas tradições religiosas que são características definidoras da Europa (como o Cristianismo) e as favorece em relação às tradições que nos são mais estranhas, menos familiares (*Ib.*). O reconhecimento da alteridade, mesmo da alteridade mais estranha tem, por isso, de ser levado a sério. Sem esse movimento, não poderá haver verdadeira hospitalidade inter-religiosa. Nas palavras de Kearney:

A aposta hermenêutica da hospitalidade radical é, portanto, que na pertença profunda a uma convicção de fé que é exclusiva da fé de cada um, pode nascer a humildade para se contrabalançar a violência da exclusividade através de uma generosidade da atenção (151).

Para Kearney, o universal do entendimento só se pode obter através da aceitação da complexidade, diversidade e ambiguidade de cada fé singular, e a ética da “hospitalidade radical”, neste caso, obriga a que cada outro singular seja tido em conta no diálogo. Não se trata de obter um “consenso fácil” nem de ignorar as convicções em conflito (156). Assim, acolher a alteridade é também estar preparado para descobrir no outro algo que a nossa própria tradição ainda não descobriu (Kearney, 2014a: 150). É a exposição mútua às diferentes tradições que permite, até, uma melhor compreensão daquilo que nos é próprio (151).

Todo este processo de aprendizagem mútua através da hospitalidade requer um ato hermenêutico de abertura e expansão

imaginativa. Mas não é só no domínio do diálogo inter-religioso que ele funciona. Merece igualmente ser mencionado o ambicioso e inovador Guestbook Project. Partindo da ambiguidade entre a hostilidade e a hospitalidade como resposta ao desafio da interação com o estrangeiro, e dos pressupostos hermenêuticos da narratividade, da partilha de histórias (quer em termos de identidade pessoal, quer de identidades coletivas) Richard Kearney e a sua equipa apostam que é possível quebrar o ciclo da hostilidade através de uma partilha narrativa, feita na imaginação, mas cujos objetivos são práticos.

Aquilo que o Guestbook Project tenta fazer é convidar membros de comunidades com uma história de divisão, conflitos e problemas (em sítios como Jerusalém, Irlanda do Norte, Sérvia, Ruanda, etc.) a promover uma reconciliação possível através de uma partilha imaginativa. O alvo principal do projeto são os jovens que, muitas vezes, não têm experiência direta de hostilidade com o alegado “inimigo” mas que são marcados pelo trauma do sofrimento imposto às suas famílias ou comunidades. Este processo implica um duplo movimento. Primeiro, o do reconhecimento do trauma. A reconciliação só é a sério se o trauma, e as razões para a hostilidade que nele subjazem, não forem minorizadas ou escondidas. A aposta é a de que a hostilidade se pode converter em hospitalidade *apesar* do trauma, e não que o evento traumático não aconteceu ou não tem importância. Assim, o primeiro momento é convidar os participantes no projeto a contarem a história da animosidade para com a alteridade. Cada um ouve o seu “inimigo” contar o porquê da hostilidade para consigo (Marcelo, 2017: 786).

Porém, o passo decisivo é o seguinte: depois de ouvirem a primeira história, os participantes são convidados a tecer, em colaboração, uma nova narrativa, de reconciliação. A hostilidade existe mas não é absolutamente necessária. Se, através da partilha

de histórias, eu posso desenvolver empatia para com outrem e, para usar a expressão ricœuriana, passar a ver-me a mim-mesmo como “um outro”, isto é, olhar para mim através da perspetiva do outro e também reconhecer a legitimidade da sua perspetiva, então talvez eu possa compreender que ele tem tantas razões para ser hostil quanto eu mas que, no fundo, essas razões não têm de perpetuar indefinidamente o ciclo de hostilidade. Talvez, nesse momento, a empatia permita que a hostilidade se converta em hospitalidade. E é aí que se imagina uma nova história na qual o impossível se torna possível através de um «salto imaginativo» (787). A ferida não desaparece, mas é, de alguma forma, cicatrizada, refigurada. A marca permanece, mas não impede a vivência em comum. Sendo que a parte mais decisiva da aposta é que se esta reconciliação é possível na imaginação, então também o deve poder ser na realidade (788). Assim, o papel da imaginação é enfatizado como sendo crucial para a hospitalidade, a paz e a reconciliação:

Isso é uma parte integral do significado do Guestbook: não se pode ter uma solução política, constitucional, legal ou económica a não ser que também se tenha uma solução poética. É preciso imaginação tal como é preciso direito, é preciso narrativa como é preciso uma constituição. Ou, como diriam alguns, fé no impossível (*Ib.*).

Na prática, isto funciona com a submissão de vídeos que são feitos pelos jovens e colocados on-line na página do Guestbook Project. A esperança implícita é que eles possam, tornando-se “virais”, inspirar a transição do impossível para o possível, também na realidade.

Avançando um passo, Richard Kearney sugere que talvez um modelo semelhante pudesse ser usado para revitalizar o ideal

européu e tentar ultrapassar alguns dos problemas a que aludi nesta secção. Recordando a proposta de Ricoeur de elaboração de um novo *ethos* para a Europa, Kearney volta a mencionar a partilha de narrativas. Primeiro, é necessário que nos recordemos da experiência europeia de sofrimento e trauma, que a reconheçamos. Segundo, também é fundamental invocar o «poder terapêutico das histórias, as narrativas de cura» (789). E retoma a crítica da secularização exacerbada: ser verdadeiramente hospitaleiro para com a alteridade implica que as pessoas que conosco entram em diálogo possam aparecer em toda a sua complexidade, incluindo as suas identidades religiosas. Para Kearney, em suma, «a Europa precisa, hoje, de uma pedagogia da partilha narrativa. É esse o futuro da Europa a nível do coração, da narrativa, do afeto, da *phronesis*» (790). É esta, portanto, a via da filosofia da imaginação: a hospitalidade passa pela partilha narrativa. Voltando ao nosso ponto de partida: a hospitalidade ética passa igualmente por uma hospitalidade linguística, na qual a tradução da experiência do outro também visa a compreensão mútua.

4. Conclusão

Nada do que foi afirmado neste breve texto evidenciou que a hospitalidade é fácil. Pelo contrário, se levada ao seu extremo, como na abordagem derridiana, ela revela-se impossível. E tudo concorre para mostrar não só a relativa raridade das práticas generalizadas de hospitalidade, como a dificuldade que as atravessa. Mas também não se pretendeu sugerir que todo e qualquer ato de hospitalidade seja constitutivamente impossível (apesar do que Derrida possa ter afirmado sobre o assunto), apenas que eles são difíceis e estão atravessados por tensões e resistências que importa pensar, para melhor os ultrapassar.

Existe, de facto, uma ética da hospitalidade, por mais difícil que ela possa ser quando se tenta colocá-la em prática. Ela tem, como vimos, um aspeto linguístico que pode parcialmente ser capturado através da prática da tradução, entendida em sentido lato, e posta ao serviço da compreensão e interpretação mútuas. Quando é que o trabalho da hospitalidade se poderá dar por terminado? Não é certo. Tal como não o é que possam ser encontradas as reformas institucionais corretas para se conseguir formular políticas de hospitalidade mais adequadas. Talvez a hospitalidade *tout court* esteja votada à condição de utopia. Mas voltar ao núcleo ético da hospitalidade, mostrar porque é que, e em que medida, a hospitalidade é um valor ético importante a ser respeitado, é já meio caminho andado no sentido da promoção de uma melhor hospitalidade; mais que não seja porque permite ir avançando no conflito narrativo de interpretações contra as narrativas de exclusão e tentativa de identificação de bodes expiatórios, que só contribuem para perpetuar os ciclos de hostilidade. E, afinal de contas, que um ideal seja utópico não o desqualifica – pelo menos se essa utopia puder ir-se tornando realista, e o ideal, mobilizador.

Referências bibliográficas

Benveniste, E. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. I: économie, parenté, société; II: pouvoir, droit, religion. Paris: Minuit.

Dufourmantelle, A. & Derrida, J. (1997). *De l'hospitalité: Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*. Paris: Calmann-Lévy.

Guestbook Project. Disponível on-line em <http://guestbookproject.org>

Kearney, R. (2015). Hospitality: Possible or Impossible? *Hospitality and Society*, 5(2/3): 173–184.

- Kearney, R. (2014a). Hospitality, the Foundation of Dialogue. *The Japan Mission Journal*, 68(3) [ed. Joseph O'Leary]: 147–154.
- Kearney, R. (2007). Paul Ricoeur and the Hermeneutics of Translation. *Research in Phenomenology*, 37: 147–159.
- Kearney, R. (2003). *Strangers, Gods and Monsters. Interpreting otherness*. London: Routledge.
- Kearney, R. (2014b). Translating Across Faith Cultures: Radical Hospitality. In Kemp, P. and Hashimoto, N. (Eds.) *Nature and Culture in our Time – Eco-ethica*, vol. 3, 145-156.
- Marcelo, G. (2017). Narrative and Recognition in the Flesh. An interview with Richard Kearney. *Philosophy & Social Criticism*, 43(8): 777–792.
- Ricoeur, P. (2013). *A Simbólica do Mal*. Trad. H. Barros e G. Marcelo. Lisboa: Edições 70.
- Ricoeur, P. (1992). Quel éthos nouveau pour l'Europe? In Koslowski, P. (Ed.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*. Paris: Cerf, 107–116. Disponível on-line em: http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/quel-ethos-nouveau-pour-l-europe.pdf.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (2004). *Sur la traduction*. Paris: Bayard.
- Sófocles. (2007). *Antígona*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Gulbenkian.
- Sófocles. (1996). *Édipo em Colono*. Trad. Maria do Céu Zambujo Fialho. Coimbra: Minerva.
- Syrian Refugees. A Snapshot of the Crisis – In the Middle East and Europe. Disponível on-line em <http://syrianrefugees.eu>
- Tavares, G. M. (2010). *Uma Viagem à Índia. Melancolia Contemporânea (um itinerário)*. Lisboa: Caminho.

