



REFLEXÕES SOBRE UM NECESSÁRIO REENCANTAMENTO DA HOSPITALIDADE

IGOR GUATELLI

Universidade Presbiteriana Mackenzie, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo – Rua Itambé, 185a – Higienópolis, São Paulo – SP, 01239-001
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3937-8073>
igor.guatelli@mackenzie.br

Recebido: 16/02/2024

Aprovado: 23/07/2024

CHRIS YOUNÈS

École Spéciale d'Architecture – 254, Bd. Raspail – 75014 – Paris
chris.younes@clermont-fd.archi.fr

RESUMO

Invocações nacionalistas, desencantamentos democráticos, criação generalizada de áreas de exclusões desumanas, populações mantidas de fora mesmo dentro de seus territórios, conflitos inter-raciais, interculturais, religiosos, ao mesmo tempo vistos como avatares de civilidade. O mundo atual exige que nos debrucemos uma vez mais sobre a hospitalidade, uma hospitalidade ainda por vir, desconhecida, inominável, que certamente exigirá um exercício de reposicionamentos e deslocamentos do conceito de sujeito, cidadania, humanidade, política, justiça, fronteiras, dentro e fora. Mas, para esse exercício de um devir-hospitalidade, será necessário olharmos para trás para [re]pensarmos o presente e o futuro. Para tanto, filósofos que se dedicaram a teorizar sobre cidadania, o direito de existência do outro, a ideia de justiça a partir da chegada do outro e com o outro, pensadores como Kant, Lévinas, Ricoeur, Arendt, Derrida, Rancière foram convocados para nos ajudar nessa tarefa de pensar um [im]possível reencantamento de uma hospitalidade que governos não cessam de colocar em xeque por questionarem seus limites e virtude.

Palavras-chaves: Hospitalidade. Cidadania. Soleira. Arendt. Derrida.

ABSTRACT

Nationalist invocations, democratic disenchantment, widespread creation of dehumanizing exclusion areas, populations kept on the margins even within their territories, inter-racial, intercultural and religious conflicts seen as avatars of civility. Our contemporary world demands that we look once again to hospitality—a hospitality yet to come, unknown, unnamable, which will certainly require an exercise in repositioning and displacing the concepts of subject, citizenship, humanity, politics, justice, borders, inside and outside. But this exercise of becoming-hospitality will require us to look back to [re]think the present and the future. Thus, thinkers such as Kant, Lévinas, Ricoeur, Arendt, Derrida, Rancière and others who dedicated themselves to theorizing about citizenship, the other's right to exist, the idea of justice from the arrival of the other and with the other were called upon to help us think about an [im]possible re-enchantment of a hospitality that governments never cease to call into question by questioning its limits and virtue.

Keywords: Hospitality. Citizenship. Threshold. Arendt. Derrida.



INTRODUÇÃO

Que significado damos à hospitalidade nestes tempos sombrios e incertos? Em novembro de 2022, um episódio-retrato desse mundo ganhou manchetes de jornais; os meios de comunicação noticiaram a impossibilidade do navio humanitário Ocean Viking atracar num porto italiano antes de obter autorização para desembarcar no porto de Toulon. Duzentos e trinta e quatro “dispensáveis” homens, mulheres e crianças que solicitaram asilo foram tratados como indesejáveis. Esse episódio se assemelha à terrível lista de barcos de migrantes empurrados de volta para o mar e ao terrível número de mortes no Mediterrâneo. Éric Fottorino, premiado jornalista francês, questiona-se se os estados não viraram estados canibais. E como explicar que um crime de hospitalidade possa ter sido decretado na República Francesa, fundada nos princípios indivisíveis de liberdade, igualdade e fraternidade?

Assim como as histórias da Odisseia relatam uma longa série de boas-vindas dadas a Ulisses durante a sua viagem, algumas das quais, inclusive, originam as quebras de hospitalidade (entre os Lotófagos ou os Ciclopes, por exemplo) ou as muitas ambivalências (em Circe e Calipso). Em Filosofia, Levinas (1988, p. 114, tradução nossa) refletiu sobre como fazer com que um ato ético de hospitalidade significasse acolher absolutamente o rosto do outro, nomeadamente na sua alteridade irreduzível e infinita – uma dificuldade extrema que parece ser específica do ser humano: “Abrigar o outro homem na sua casa, tolerar a presença dos sem-terra e dos sem-abrigo no “solo ancestral” tão zelosamente, tão perversamente amado, é este o critério da humanidade? Sem contestação”¹.

Mas, se a hospitalidade foi pensada como incondicional na sua essência, ela é, de fato, condicional. De tal forma que a hospitalidade fica capturada, como magistralmente tratada por Derrida (2021) nos seminários que proferiu, na tensão contraditória, em uma espécie

de “co-implicação”, entre esses dois polos. O conceito de hospitalidade foi mapeado pelo autor em termos de fronteira, margem, “estranho familiar” [conceito emprestado de Freud], vizinhança, estranho, inimigo, lei, política, democracia, privado e público. O objetivo, para o filósofo, seria encontrar “esquemas” intermediários para garantir que o desejo e a lei da hospitalidade absoluta e justa fossem efetivamente determinados em revoluções e reformas, em transformações reais do direito e da política, para que, numa palavra, a hospitalidade absoluta se tornasse o mais habitável possível.

Entretanto, como medir a nova historicidade da hospitalidade face à multiplicação de recusas, abandonos, muros, enclaves e generalizados acampamentos? Qual bússola na incerteza e na desorientação? Por quais histórias, imaginações e alianças resistem então ao imundo, “*immonde*” [ao não-mundo] para responder ao grande desafio atual do inalienável pacto de hospitalidade na epopeia da humanidade? Que novo terreno comum para acolher pessoas deslocadas, refugiados, exilados, excluídos? Pode a utopia constituir um recurso tal como declarado por Ricoeur?

Pode ser que certas épocas clamem pela utopia, perguntamo-nos se não será este o caso do nosso presente, ao mesmo tempo que sublinha que o desenvolvimento de perspectivas novas e alternativas define a função básica da utopia dado o poder da ficção para reescrever a realidade e assim participar de uma crítica ativa da realidade sociopolítica”. (RICOEUR, 1997, p. 394, tradução nossa)².

Diante de um mundo em crise, assombrado por espectros de lógicas totalitárias que nos levam a novas e velhas formas imanentes de condução, submissão, subalternização, exclusão do indivíduo e de populações, de que formas podemos pensar outras realidades

¹ Do original: “Abrir l’autre homme chez soi, tolérer la présence des sans-terre et des sans-domicile sur un “sol ancestral” si jalousement, si méchamment aimé, est-ce le critère de l’humain ? Sans conteste.”

² Do original: “Il se peut que certaines époques appellent l’utopie, je me demande si ce n’est pas le cas de notre présent», tout en soulignant que «le développement de perspectives nouvelles, alternatives définit la fonction de base de l’utopie» étant donné le «pouvoir de la fiction de redécrire la réalité» et ainsi participer à une critique active de la réalité sociopolitique.”

sociopolíticas, outras cosmopolíticas? De qual direito de hospitalidade e de habitar o solo portam os errantes internos e externos aos territórios em que vivem ou chegam? Considerações estético-sociopolíticas são delineadas como campo desse devir-hospitalidade. Concordante e em diálogo com autores como o próprio Ricouer, além de Kant, Levinas, Arendt, Derrida, Rancière, e por meio da construção de intersecções e sombreamentos dos conceitos e das teorias estéticas e políticas por eles trabalhados, este artigo se debruça sobre o tema da hospitalidade para refletir a respeito do necessário reencantamento dessa prática.

Metodologicamente, trata-se de um ensaio atravessado por questões do saber filosófico, construído a partir da leitura crítica e cruzada de fontes primárias, com o consequente retrabalho de conceitos e teorias presentes nas obras selecionadas. A teoria assume um papel de meio para a construção de uma constelação temática em torno da hospitalidade e sua interpretação na realidade. O uso das obras mencionadas justificam-se pelo fato de os autores comentados terem adotado, cada um à sua maneira, a hospitalidade, a justiça, o cosmopolitismo, o compartilhamento e a emancipação como temas controversos e estruturantes de algumas de suas teorias. O caráter intrinsecamente conflituoso do conceito de hospitalidade, especialmente na atual conjuntura sociopolítica da humanidade, aponta as requisições conceituais necessárias para sua problematização.

Cidadania, preocupação com o mundo e com a condição humana a partir de Hannah Arendt³

Aristóteles, Rousseau e Marx desenvolveram análises que conduziram a programas, projetos ou utopias. Kant (2015) iniciou a perspectiva de um cidadão global engajado com a hospitalidade para com o estranho e o imprevisível em uma comunidade estética. Hannah

Arendt, diferentemente, oferece análises adequadas para preparar formas de resistência diante do pior, ou mesmo possibilidades de reconstrução de uma “vida política” sem prever o que poderia ser. É uma exploradora da “condição humana”, na qual identifica sua dimensão política. Porém, condição não é determinação para ela e o homem capaz de fazer política precisa dela para se tornar plenamente o que pode ser. Para Arendt, a espacialidade da política que se origina no espaço entre os homens não é uma metáfora, a política não é consubstancial ao homem ou à humanidade. Isso significa que não podemos fazer política, mas que a política resulta de uma determinada atividade que se relaciona com o espaço: abertura de um espaço público, de uma aparência que resulta na emergência de um mundo (GOETZ;YOUNÈS, 2009).

Mas, o que é mais constante é o “deserto” dos tempos sombrios. E não se trata necessariamente de uma questão de desastre e desolação, da catástrofe do totalitarismo. Não, trata-se da interrupção da política como possibilidade de ação e de discurso, como espaço aberto entre os homens, como mundo comum. Ou, mais precisamente, do encerramento da possibilidade de interrupção em que a política reside. A extraordinária hipótese de Arendt, segundo a qual a beleza e o julgamento estético abrem um espaço comum que é, se não político, pelo menos pré-político. Com a beleza, o mundo aparece, “o mundo que é habitado pelos homens” (ARENDDT, 1991, p. 200)⁴. Ao ler Kant, Arendt descobre que a beleza é uma condição de habitabilidade. Mas a beleza é percebida pela pluralidade dos homens; sendo algo político, pertence ao mundo, definido pela residência, habitabilidade, oferecendo aos mortais uma pátria imortal por meio da retransmissão de obras. Mas essa imortalidade não exclui uma fragilidade essencial.

³ A reflexão sobre Arendt parte de um texto de Benoît Goetz e Chris Younès intitulado “Hannah Arendt: Monde – Désert – Oasis”, publicado em GOETZ, Benoît; YOUNÈS, Chris. Hannah Arendt : Monde – Désert – Oasis. In: PAQUOT, Thierry; YOUNÈS, Chris. Le territoire des philosophes – XXe siècle. Paris: La Découverte, 2009. p. 29-46.)

⁴ Em seu curso sobre Política, Arendt escreve: “quando partimos da arte, dos oásis, para nos aventurarmos no deserto, ou mais precisamente para fazer recuar o deserto, podemos sempre referir-nos a Kant, cuja verdadeira filosofia política se encontra na Crítica da Faculdade de Julgar e brota do fenômeno da beleza”. (ARENDDT, 1991, p. 200, tradução nossa). Do original: “lorsque nous partons de l’art, des oasis, pour nous aventurer dans le désert, ou plus exactement pour rejouer le désert, nous pouvons toujours nous référer à Kant dont la véritable philosophie politique se trouve dans la Critique de la faculté de juger et a jailli du phénomène du Beau.”

É na suspensão da política, na retirada ou na abolição, que se origina a expansão dos desertos contemporâneos, processo denominado acosmismo, alienação do mundo, não o das esferas celestes, mas o da pluralidade humana. Só existe política porque os homens existem no plural e podem falar uns com os outros. Com efeito, assim que o papel da linguagem está em jogo, o problema torna-se político por definição, uma vez que é a linguagem que faz do homem um animal político. É isso que permite que a pluralidade dos homens se entenda e compartilhe a questão. Então surge um mundo entre eles. Arendt compara esse mundo a uma mesa na *Condição do Homem Moderno*, porque, tal como uma mesa, ele é um artefato (o que a Terra não é). A mesa, como o mundo, conecta e separa os homens. É a abertura de um interesse; ou mesmo um desinteresse, um jogo de palavras que Levinas cria, mas que também convém ao pensamento arendtiano.

Aliás, nesse interesse político, os humanos estão preocupados com outras questões que não os seus interesses privados. O espaço político é, portanto, reunião e separação. Arendt é fiel à sociabilidade insociável dos homens de Kant – sobre a qual não será possível nos aprofundarmos o suficiente neste artigo. Com efeito, nunca houve tanta confusão entre grupo social e entidade política, socialização e politização. Colocando em julgamento o niilismo moderno, o filósofo está fortemente comprometido com a preocupação com o mundo, o amor *mundi*. O consentimento e o desejo, o desejo de “viver juntos”, precedem qualquer instituição política – e isso é o que permanece amplamente esquecido.

Não nos surpreende que a condição essencial de um mundo partilhado seja esquecida. Essa experiência só pode ser entendida em linhas pontilhadas: experiência da cidade grega; experiência da Revolução Francesa; Budapeste, no ano de 1956; resistência ao fascismo e ao neofascismos; Maio de 68 e congêneres; as ZAD francesas; ocupações urbanas e luta por moradia nas metrópoles do mundo; coletivos artísticos urbanos periféricos nas grandes cidades brasileiras; ou comunas

insurgentes no México. Esses são os lugares e momentos em que a política vem à tona; na verdade, tal como os oásis, com os quais não devem ser confundidos, os acontecimentos políticos são descontínuos. Ao citar o início da *Investigação de Heródoto*, Arendt lembra que a obra existe para preservar o que havia de grande nas palavras e nas ações dos homens, mesmo que fossem “bárbaros”. Paul Ricoeur, que prefacia *A Condição do Homem Moderno*, sem dúvida tirou disso (tanto como de Aristóteles) uma das suas intuições sobre o carácter fundamental da narrativa. Trata-se de manter a permanência de um mundo comum.

Na própria experiência do desenraizamento, somos preservados da desolação pelo amor mundi, o qual nenhuma desolação, nenhum abandono, mesmo que “o deserto cresça”, pode fazer desaparecer para sempre. Os “deslocados” de hoje exigem menos compaixão e amor (o que não é um sentimento político para Arendt) do que pertencer a um mundo comum. Não há dúvida de que estão exigindo território. Um território mais habitável que os “campings” de Pas-de-Calais, no norte da França, as calçadas e os baixos de viadutos de nossas metrópoles brasileiras, que o *Bois de Vincennes*, lugar dos sem-abrigos no inverno parisiense, ou a Faixa de Gaza em todas as estações. E se a referência é, sobretudo, a uma questão de conforto e habitabilidade, procuramos dizer que essa dimensão não é separável do acesso a um mundo de aparências.

Reinventar outras formas de habitar a terra

Duas camadas se sobrepõem agora para o acolhimento de “pessoas deslocadas”: a do abrigo de emergência e a do estabelecimento de possíveis instalações. Qual ethos da hospitalidade selecionar para corresponder ao paradigma do cuidar, da exigência de atenção, da arte dos vínculos e das ações coletivas, dando gosto ao risco de conviver? A coprodução de modos de existência de outro tipo, envolvendo pessoas, sociedade civil e metamorfoses do direito internacional, revela-se inseparável de uma nova consciência radical capaz de abrir um horizonte comum. Para Rancière, (2022, p. 83) “O

radicalismo é antes de tudo uma forma de mudar a distribuição de lugares e identidades, espaços e tempos”, mas, de que parte viria, entretanto, essa abertura e tomada de consciência radical⁵ ?

A tomada de consciência é uma forma de emancipação e a capacidade de mantê-la aberta é uma democracia por vir, um porvir que começaria por uma outra hospitalidade, uma outra ética da hospitalidade. Ainda conforme Rancière (2022, p. 103), *“Emancipação é o ato de sair da condição a que foi atribuído, dos modos de ser, pensar e agir que estavam vinculados a essa condição”*⁶. E, como a hospitalidade só se constrói na presença do outro, com o outro, talvez possamos pensar na prática de concepção de improváveis junturas – junções e costuras – de distantes. Um de fora convidado a fazer parte daquilo que não lhe parece pertencer, um estrangeiro tornado um de-dentro por um ato de hospitalidade, sem ignorar as dificuldades dessas interações; uniões que restam disjuntas em seus próprios processos de integração, pré-condição para o reconhecimento das diferenças que precisam ser mantidas durante sua própria superação.

Podemos pensar essas metamorfoses radicais, as reinvenções e os reencantamentos – termos muito presentes no campo da estética – da ideia de habitar, acolher, de hospitalidade a partir de práticas cotidianas estético-políticas como forma de enfrentamento, por um lado, do crescente deserto distópico que avança sobre as relações sociais, por outro, das zonas securitárias que as fazem – as relações sociais – germinar como desertos territoriais utópicos que avançam sobre as cidades e nos habita? Como propõe Rancière, pensar novas formas de simbolização de alguns elementos e práticas do nosso cotidiano, capazes de promover o nosso comum e a ideia de compartilhamento com a chegada do outro. A travessia do deserto desse outro dispensável até sua chegada e recepção só pode ocorrer a partir de uma experiência compartilhada. De que

formas de compartilhamento não dadas ou parametrizadas por lógicas hegemônicas e alienantes poderíamos partir para pensar outras formas de habitar com o outro? Como atravessar as fronteiras que nos impõem o inóspito, o não-mundo?

Uma outra estética da hospitalidade

Ao nos aproximarmos do pensamento de Rancière, apreendemos que o universo da percepção estética pressupõe, de certa forma, impasses acerca das divergências sensíveis a que cada objeto visual pode estar sujeito. Se aproximados por uma intertextualidade que não parta da enganosa noção de parentescos ou semelhanças admissíveis a priori, a chance de montagens anacrônicas, heterogêneas – e não diacrônicas – pode potencializar o surgimento de movimentos intervalares, intermediários, conflituais propícios a um método de leitura, interpretação e significação que escapa às antinomias rígidas do mero ser e não ser da coisa. Pela intertextualidade, ou por heteróclitos agenciamentos de pessoas, de coisas, de situações, podemos pensar em um ser-com [outros] que parta da diversidade e da heteronomia para a construção de um inusual território comum, do compartilhamento, mesmo que conflituoso.

Para Rancière (2022), o desentendimento é a condição para a partilha justamente por não prescindir do negativo que falta a cada uma das partes. Hospitalidade iniciada por uma disjunção. Partes que passam a trabalhar em uma relação construída pela falta de um sentido ajustado por suas existências positivas, sem sobras; o intervalo gerado passa a ser a sobra de cada uma delas, é a abertura que obscurece as estáveis posições de cada um. Sem o negativo da ausência, daquilo que sempre falta ou deve faltar a algo, a uma imagem, a uma dita “cultura” ou identidade, quase sempre muito positivadas pela história, nada se percebe ou se admite além do já percebido e dado como limites e traços naturais.

⁵ Do original: “La radicalité c’est d’abord une manière de changer la distribution des places et des identités, des espaces et des temps.”

⁶ Do original: “L’émancipation, c’est le fait de sortir de la condition à laquelle on était assigné, des manières d’être, de penser et d’agir qui étaient attachées à cette condition.”

Oposições binárias não devem conduzir apenas a sínteses funcionais, a perturbações acumuladas pela aproximação, pois, pelos emparelhamentos, podem iniciar um processo de devir como abertura a um outro imprevisto, uma transformação até um momento em que as dificuldades de [re]conciliação se tornem ponto de sustentação de um porvir do objeto, do pensamento, do ser não vislumbrados *a priori*. É no ato de hospitalidade e da chegada e presença do outro que se abre a possibilidade de enriquecimento do si-próprio.

Uma contra-história pode emergir dessas aproximações inauditas, desajustadas, inícios de injunções e disjunções não dadas. Enfim, alianças difíceis que abrem fissuras em uma história supostamente coesa, encadeada em sua aparente linearidade sem sobras, entendida como imperativo categórico histórico. Interstícios são campos minoritários capazes, pela abertura, de provocar opacidade naquilo que, aparentemente, aparece com clareza irreduzível ao outro. O acolhimento do que chega, do que vem de fora, é a chance da ocorrência de fissuras em realidades totalizantes aparentemente coesas.

Tal hospitalidade pode ser o início de [inadmissíveis] casamentos culturais, um casamento não completo e ajustado entre as partes que a originam (ao menos duas), que não chega a destruir os positivos que as configuram, mas pode chegar a desestabilizar e provocar desordem em seus próprios sentidos ao se colocar como união e separação ao mesmo tempo. Um e outro talvez não possam mais ser vistos sem a fissura que agora os separa, unindo-os por um lapso espaço-temporal. Deslizamentos ontológicos, semânticos são provocados por essa fissura, essa ausência entre um e outro, um com e contra o outro.

O pensamento francês *fin-de-siècle* nos ajuda nessa missão de pensar a alteridade a partir de problemáticas juntas, junções e rupturas, ou talvez a partir da disjunção, do *out-of-joint*, como inicialmente problema-

tizado por boa parte da obra de Derrida e, mais recentemente, no campo social, por um de seus discípulos e seu ex-aluno, Paul B. Preciado, além do próprio Rancière. Podemos dizer que cada um a seu modo problematiza a noção de unidade, afinidades e complementaridades no processo de construção do pensamento a partir de fissuras semióticas, resultando em um abalo temporário dos signos e seus estáveis significados. Fissuras em um pensamento dado como coerente, coeso, formatado são a negatividade constitutiva de interstícios, pelas quais torna-se possível passar ao que ainda resta ser pensado.

Hospitalidade do não-dispensável

E se o campo da estética se tornasse um laboratório experimental para a prática de outra hospitalidade? A estética como um ato político, a estética de uma política voltada à complexa construção de outra hospitalidade advinda de uma estética política definida, como discorre Rancière (2011, p. 134, tradução nossa) em sua obra *Aisthesis*:

A articulação de três relações: um ser-junto, um ser-ao lado e um ser-contra. Esta configuração complexa torna impossível definir limites. A política é uma esfera de experiência na medida em que é impossível circunscrever o seu espaço e traçar as suas fronteiras⁷

Outra hospitalidade advinda das tensões entre as diferentes e conflituosas intensidades de uma proximidade relacional que sugira rompimentos com hierarquias sociais impostas. Uma hospitalidade construída por aproximações inauditas, ato em que indivíduos entram em ressonância a partir de uma experiência sensível, pautada pela partilha; uma forma de compartilhamento que atenua, esmaece ou apaga as fronteiras – culturais, sociais, religiosas, comportamentais – de origem ao introduzir uma estética do traço. Em consonância com o pensamento de Derrida, entendemos que uma estética do traço poderia ser compreendida

⁷ Do original: "l'articulation de trois relations: un être-ensemble, un être-à-côté et un être-contre. Cette configuration complexe rend impossible de lui donner des frontières définies. La politique est une sphère d'expérience dans la mesure même où il est impossible de circonscrire son espace et de tracer ses frontières."

como a superação das diferenças ontológicas entre seres, excedendo-os como simples presenças diferidas. *Um être-ensemble, être-à-côté, être-contre* [um estar-junto, estar-ao-lado, estar-contra] capaz de promover apagamentos das identidades específicas e disseminações e contaminações constitutivas de um outroi [outrem], de um qualquer outro. O reencantamento da hospitalidade precisaria passar por uma superação dos traços identitários originários daqueles implicados em atos de recepção e acolhimento. O traço de um outro é também sinal de apagamento de traços originários estigmatizantes daquele que chega. O traço como inscrição de diferenças no interior da identidade supostamente originária. É pelo intervalo, pelo espaçamento que será possível outra política da soleira, um passo em direção a uma revisão do que e de quem parece ser indispensável diante da lei. Por essa outra soleira, aconteceria a constituição de identidades que só podem emergir da e com a presença do outro, na presença do outro.

Soleira inapropriada

Segundo Jean Luc Nancy, “*Destinerrance* é um dos maiores termos do idioleto de Derrida”⁸ (PERETTI et al., 2018, p. 192). *Destinerrance* é um conceito de Derrida que une destinação e errância. A destinação está ligada à idéia de *envoi* [envio], mas um envio de um ser que não é enviado para uma destinação determinada, senão como envio como tal, onde o envio em-si faz superar a idéia de origem e destinação. O envio, pensado como perda da origem e destinação, torna-se o durante de uniões e vínculos inesperados, imprevisíveis. Sem origem como identidade a ser preservada, resguardada ou estigmatizada, e sem destinação a ser garantida, talvez esteja na idéia de errância a chance de construção de vínculos renovados e imprevisíveis; no envio, o ser torna-se um ser-em-movimento, livre para articulações imprevistas.

Acompanhando os argumentos de Nancy sobre o movimento destinerante da *différance* no pensamento derridiano, “*nada permanece, nada se identifica, nada se apresenta e nada se junta sem divergir, tornando-se anônimo, ausente e disseminador*”⁹ (PERETTI et al., 2018, p. 194). Em suma, nada ou ninguém se junta a algo ou alguém sem deixar de ser para tornar-se outro. Uma estética da expropriação de si-próprio para ser-outro ao ser-com, para usar um conceito de Heidegger. Não mais a preservação de identidades invioláveis, mas um ser contaminado pelo além de si, um ser para além de si-próprio, enfim, um ser contaminado pelo outro, um ser suplementar. Sem um recomeço, sem uma destinação determinada, o horizonte comum talvez passe por uma reconsideração da extensão do que pode vir a ser um ser-com, um ser com outros, um ser-comum.

O ser-comum pressupõe cruzamentos, contaminações, inscrições de traços no interior daquilo que parece ser próprio de alguém ou algo. O multilinguismo, o sempre mais que uma língua ou a própria língua, evocado por Derrida em algumas de suas obras, seria a condição para um exercício de uma hospitalidade ainda por vir, uma hospitalidade baseada em uma estética da miscigenação, do enxerto de um no outro, de uma língua na outra. Entretanto, esses cruzamentos e acolhimentos só podem ocorrer na preservação do que parece ser específico e, portanto, insuperável e intransponível em cada língua. Soleiras, espaçamentos, intervalos entre coisas precisam existir para que cruzamentos e intersecções ocorram.

Através de cada língua busca-se algo que é o mesmo, mas que nenhuma das línguas pode alcançar separadamente. Elas só podem pretender alcançá-lo, e prometê-lo a si próprios, através do co-emprego e co-implantação dos seus objetivos intencionais, todos os seus objetivos intencionais complementares. Esta

⁸ Do original: “Destinerrance c’est un des termes majeures de l’idiolexique.”

⁹ Do original: “Rien ne subsiste, rien ne s’identifie, rien ne se présente et rien ne se rassemble sans se différer, s’anonymer, s’absenter et se disséminer.”

co-implantação para o todo é uma redistribuição porque o que se pretende alcançar é a “linguagem pura” (dir Keine Sprache), ou linguagem pura. (DERRIDA, 1987, p. 232, tradução nossa)¹⁰.

Consoante a Derrida, uma outra hospitalidade só pode vir a partir de múltiplas vozes, ou a partir da indiscernibilidade daquilo que parece ser o próprio de alguém, de algum povo ou cultura. Promover a indiscernibilidade preservando-se as diferenças, como pensar a hospitalidade a partir desse aparente paradoxo? Que bordas seriam essas, capazes de garantir individualidade estimulando miscigenações?

Margens da hospitalidade

Voltemos ao caso do navio Ocean Viking do início do texto. Desde o “descobrimento” da América, há mais de 500 anos, nossa história, de americanos e europeus, tem sido pautada por travessias [de mares, oceanos] e margens, com os barcos, botes, navios podendo ser entendidos como modalidades de torre de babel, territórios multilinguísticos e multiculturais oriundos, como vetores e como resistência humanitária, de projetos de dominação a serviço da construção de submissões, subalternidades e apagamentos sob o selo de processo civilizatório. Apesar das travessias conjuntas, nunca estivemos no mesmo barco coletivamente e de forma miscigenada. Sob a égide do florescimento da era burguesa, insociáveis sociabilidades forjadas em travessias garantiram um projeto de modernidade, cujos efeitos colaterais assistimos em reprise, anualmente, não circunscrito apenas ao Mar Mediterrâneo, mas por toda parte, por terra entre países, entre regiões, entre estados, entre cidades, dentro de um mesmo Estado, como temos visto recentemente.

Pessoas naufragam nas calçadas e ruas de nossas cidades. Nossa modernidade não cessa de criar as populações de fora para que, ao admiti-las, quando admitidas, possa torná-las estranhos de dentro, um eternamente de fora mesmo estando dentro. De que hospitalidade estamos falando? Arremedos de lugares de convívios plurais, simulacros de hospitalidades multiculturais e linguísticas são encontrados em shoppings centers, grandes museus, centros culturais, catedrais, pontos turísticos e até mesmo em academias de ginástica; apenas retratos de uma persistente lógica de inclusões exclusivas. No outro extremo, territórios fortificados e funcionais garantem a reprodução e atualização da sociedade de castas, agora caracterizadas pelas populações de fora e de dentro, mesmo, aparentemente, todos estando no exato barco, no mesmo cosmo-barco¹¹. A respeito da disseminação de enclaves e zonas na contemporaneidade, Derrida (2021, p. 276, tradução nossa) ressalta:

Então, do que tratamos da última vez [no último encontro do seminário]? Não só a zona e o enclave, mas também a zona dentro do enclave, o enclave dentro da zona. A zona no enclave, o enclave na zona, é isso que, pertencendo sem pertencer ao território, à estadia, portanto ao ethos, permanece unheimlich, estranho, estranhamente perturbador, estranhamente familiar, familiarmente estranho: o estrangeiro na família ou também a família ou familiar no estranho. Através das figuras, figuras tópicas e trópicas, da zona as zonas, os cinturões [zon em grego, zona em latim, “zona” é a mesma palavra] e a Zona Fora da Lei onde nem podemos mais falar dos subúrbios) e no enclave dividido e clivável (mais ou menos do que no abismo), testamos as diferenças de sotaque ou inflexão que poderiam afetar o significado de uma fórmula como “em casa-com o outro”, “estar-em-um-com-o outro”¹².

¹⁰ Do original: “À travers chaque langue quelque chose est visé qui est même et que pourtant aucune des langues ne peut atteindre séparément. Elles ne peuvent prétendre l’atteindre, et se le promettre, qu’en co-employant au co-déployant leurs visées intentionnelles, ‘le tout de leurs visées intentionnelles complémentaires’. Ce co-déploiement vers le tout est un repliement car ce qu’il vise à atteindre, c’est ‘le langage pur’ (dir reine Sprache), ou la pure langue.”

¹¹ Como afirma Peter Sloterdijk (1999, p. 62), “o velho e bom cosmopolitismo se transforma num nomadismo cosmopata.”

¹² Do original: “Qu’avons-nous donc traité la dernière fois ? Non seulement la zone et l’enclave, mais aussi la zone dans l’enclave, l’enclave dans la zone. La zone dans l’enclave, l’enclave dans la zone, voilà ce qui, appartenant sans appartenir au territoire, au séjour, donc à l’ethos, reste unheimlich, uncanny, étrangement inquiétant, étrangement familier, familièrement étrange : l’étranger dans la famille ou tout aussi bien le familial ou le familier dans l’étrange. À travers les figures, figures topiques et tropiques, de la zone les zones, les ceintures [zon en grec, zona en latin, le « zona » est le même mot] et La Zone hors la loi là où l’on ne peut même plus parler de banlieue) et de l’enclave clivée, clivable (plus ou moins qu’en abyme), nous avons mis à l’épreuve les différences d’accent ou d’inflexion qui pouvaient affecter le sens d’une formule telle que « chez-soi-chez-l’autre », « être-chez-soi-chez-l’autre.”

Mas esse perverso e onipresente zoneamento das populações, capaz de gerar exclusões inclusivas, inclusões exclusivas, enclaves e guetos [atualizações dos navios negreiros?] dentro de zonas, “cinturões” geradores de estrangeiros e estranhos dentro da própria terra, involuntariamente e contra o seu desejo, também cria outras modalidades de travessia, mais modestas, não de mares, oceanos, mas de soleiras urbanas, domésticas.

Estamos falando, sobretudo, das chamadas “ocupações” e dos espaços dos coletivos artísticos, ambos espalhados pelas metrópoles do Brasil e de alguns países da Europa [na França, particularmente as chamadas ZAD¹³, *zones à défendre*, lugares de luta pelo território]. Plurais por princípio, instáveis, construídos pelo entrelaçamento de unidades e pelas brechas, fendas dele originadas, tal como uma jangada – não a “esférica jangada grupal” de Sloterdijk (1999, p.51) – esses lugares poderiam ser entendidos como territórios-jangada, ou jangadas sociais. Tal como o navio de resgate Ocean Viking, o território de acolhimento incondicional, as ocupações, os abrigos e os espaços criados e conquistados por coletivos artísticos e de resistência política ancoram, na cidade e no campo, como frágeis jangadas e torres de babel, mas dessa vez com projeto político e social. São territórios multilinguísticos, multiculturais, multiétnicos, realizam travessias jurídico-legais, sociais, culturais que têm como uma das estratégias a concepção de outra estética domiciliar da soleira. Uma soleira que se torna um dispositivo de superação de fronteiras e zoneamentos garantidores de desiguais distribuições populacionais.

Soleiras pensadas como convite a qualquer outro, convite quase irrestrito, não como oferta, mas como território de proximidades e vínculos sem prévios endereçamentos, porque todo convite, quando endereça-

do, já é uma forma de exclusão. Como propôs Derrida, *inviter* [convidar] sem *éviter* [evitar], direito de visitaçao, de permanência sem convite, *visitation* sem *invitation* [visitação sem convite]. Soleiras como dispositivo para construção de outras disposições políticas e legislativas. Há, portanto, uma relação entre a incondicionalidade e condicionalidade, não de oposição, mas de junção.

Muitos desses lugares tornam-se zonas de convergência, compartilhamento e mistura de domínios, com junções flexíveis e maleáveis o suficiente para não se tornar uma trincheira às avessas, um ser-com o meio [a água, a cidade], com outros, por vezes à deriva, sempre como territórios da ação, com alguma resistência. Como as jangadas, troncos unidos com frestas necessárias para resistir e se adequar ao meio são lugares construídos pelo entrelaçamento de unidades individualizadas funcionando como conjunto cooperativo. Os territórios de ocupações e coletivos se formam pela singularização de cada um que chega e se coloca com outros, mantidos por juntas capazes de preservar as individualidades coletivas. Alteridade sem alienação de si, uma outra morada é concebida como lugar de coletividade de indivíduos, uma plurivocidade coesa, mas não uníssona.

As jangadas sociais são enclaves “desenclavados”, pequenos insulamentos de convite, acolhimento e recepção de qualquer um que chega com a soleira como um dispositivo de construção da generosidade e destruição das lógicas comunitárias imunitárias. Uma estética que opera pela lógica de exterioridades inclusas. Adjacente à incondicionalidade de hospitalidade imaginada por Derrida, uma prática que convida e deixa entrar, adentrar, antes de perguntar, antes de querer saber de onde vem, quem é, qual o seu nome, religião, credo. Primeiro a indiscernibilidade. Entrar, ficar, regressar, porosidade territorial; a soleira é a fenda entre os troncos de uma jangada.

¹³ ZAD, acrônimo de Zones à Défense, coletivos de autodefesa territorial. A sigla é a manipulação de outro acrônimo de mesma sigla, ZAD – Zone d’Aménagement Différencié, zonas criadas com o propósito de imprimir vastas operações fundiárias em áreas rurais e periurbanas. As zonas à défense, por outro lado, são caracterizadas por ocupações coletivas de territórios na França por meio de acampamentos para proteger terras contra ações destrutivas e exploratórias do Estado e do Mercado, sempre com uma perspectiva de acesso coletivo à terra. Oriundas de coletivos de agricultores nos anos 70 que se recusavam a ceder suas terras, mas também memória, ou espectro de maio de 68, são barricadas de resistência. A mais famosa e exitosa ZAD foi a de Notre-Dame-Des-Landes, próxima a Nantes, que, durante duas décadas, entre o final dos anos 90 e meados dos anos 2010, lutou contra a construção de um grande aeroporto na região. Em 2016, após um referendo na região aprovar a construção do aeroporto, o que parecia um processo irreversível, houve uma grande mobilização da população francesa. Dezenas de milhares de pessoas se encaminharam para a região, montaram acampamentos e construíram galpões. Apesar da força policial mobilizada, riscos permanentes de expulsão, luta nos tribunais, em janeiro de 2018, saiu o veredito favorável a não construção do aeroporto.

Territórios que se oferecem como a casa do outro, espaçamento entre a memória do domiciliar e do urbano, comum por vir. Territórios-bordel, lugares contra codificações, etimologicamente, são territórios na borda, de borda, às margens, entre o condicional e o incondicional, espectro de casa e cidade ao mesmo tempo, lugar de memória daqueles que não tem lugar, naufragos urbanos. Ainda conforme Derrida (2021, p. 280, tradução nossa):

Não há hospitalidade sem memória, e uma memória que não recorda, que não recorda para além de toda a contemporaneidade em geral, que, portanto, não recorda os mortais e os mortos, não é memória. Uma hospitalidade que não estivesse pronta para se oferecer ao fantasma, seria ainda hospitalidade? Existe hospitalidade sem spectralidade, existe anfitrião, anfitrião ou convidado ou Gast, sem fantasma ou Geist]¹⁴.

Os territórios-jangada se tornam portos daqueles que estão à deriva na cidade, naufragos no espaço público. A hospitalidade doméstica se transforma em hospitali-

dade pública, cosmopolítica. O cosmopolítico começa por outra estética da soleira e por outra prática de visitação, convite à entrada do outro sem pré-condições, uma entrada gratuita. Sem o apagamento das feridas, uma prática de encantamento a partir do rosto do outro, ética pensada a partir de Eros. A soleira é mesa e ponte política, alavanca para uma forma diversa de habitar o mundo. Pela soleira, uma esperança anticonformista e não resignada se instala.

Por esses entre-lugares, entendidos aqui como zonas intermediárias e descodificadas, nem dentro nem fora, inicia-se uma ação com o outro, na chegada e presença de qualquer outro, esperança de pequenas e possíveis revoluções ético-urbanas. Seguindo Levinas, citado por Derrida (2021, p. 83-84) em seu seminário, o estranho é o terceiro que chega e interrompe o face a face. O terceiro rompe binarismos [oposições são capazes de orientar, demasiadamente, práticas sociais], institui o nem um nem outro, coletividades disjuntas, difíceis e indisciplinadas tessituras a partir de uma vida política plural, partilhada de maneira instável, não taxonômica, versão radical da vida ativa de Arendt.

¹⁴ Do original: “Il n’y a pas d’hospitalité sans mémoire, et une mémoire qui ne se rappelle pas, qui ne se rappelle pas par-delà toute contemporanéité en général, qui donc ne rappelle pas le mortel et le mort, n’est pas une mémoire. Une hospitalité qui ne serait pas prête à s’offrir au revenant, serait-ce encore une hospitalité? Y a-t-il de l’hospitalité sans spectralité, y a-t-il de l’hôte, du host ou du guest ou du Gast sans ghost ou sans Geist ?”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um reencantamento da hospitalidade provavelmente implique numa reconsideração das bordas, das margens. Território transicional entre um de fora, à deriva, e um estar-dentro, com os outros, um ser-com os outros não prescritivo. Ser-com-outros, não prescritivo, pressuporia interações construídas pela plurivocidade, pelo compartilhamento dissonante, por possibilidades [destoantes] de agir com outros que a vida em comum desejada solicita. Uma hospitalidade que teria, como fundamento, um exercício autêntico de cidadania, e possível apenas a partir da constituição de uma morada como território universal de experiências coletivas voluntárias, contingenciais, inauditas.

A soleira é o meio do exercício de uma hospitalidade não estrita, restrita, não endereçada. Em um verdadeiro ato de hospitalidade não pode haver convite endereçado a alguém. Qualquer destinação antecipada cria uma população de dentro, pertencente a ele, e uma população de fora. Ao contrário, a lógica da soleira é a chance de uma “adestinação”, neologismo criado por Derrida para definir um lugar em que alguém chega, ou deveria chegar [arriver à destination], mas também lugar sem destinação [adestination] a priori, lugar de ninguém, não privilegiado, portanto, lugar de qualquer um.

Território-soleira é o território no qual dentro e fora confundem-se. Nem um, nem outro, um dentro-fora e fora-dentro que provocam a perturbação do que seria apropriado a uma propriedade. A soleira pode ser a resistência aos enclaves, espaços fortificados e exclusivos, enfim, ao dentro como propriedade imune ao de fora. Territórios-soleira, assim como os territórios-jangada, acolhem o de fora para construir um den-

tro-fora, um dentro inseguro. Lugar inseguro, como sugere Derrida (2022) por não estar seguro de nada, do que seria de sua propriedade, do que lhe deveria ser próprio como fundamento, pressuposto.

O reencantamento da hospitalidade suscitaria uma superação das noções mais convencionais e tradicionais de “identidade”, “pertencimento”, “propriedade”, do que seja próprio de algo, de um lugar ou de alguém. Ao invés de preservação, manutenção, um território que se abre à alteração pela afecção do outro inesperado. “Clandestinização” da propriedade pela chegada do não aguardado. Pelas margens da propriedade, praticar improváveis tessituras sociais e espaciais. Uma hospitalidade erigida e testada por territórios de insegurança social, num certo sentido.

Em consonância com o pensamento de Derrida (2022), propomos que a hospitalidade deve ser gratuita, não conduzida por interesses, privados ou do Estado, ligados ao trabalho, ao comércio, a um programa específico, mas à graça, ao lazer, ao lúdico e ao improvisado. E, por isso, é arte, ação desinteressada. A hospitalidade oferecida a qualquer outro precisa ser uma hospitalidade sem contrapartida ou cálculo. Hospitalidade como exercício de um espaçamento que adia identidades e propriedades contaminando-as, atravessando-as pela presença não prevista do qualquer outro e, por isso, desprogramando-as. Ante a evidente inadequação de tal premissa nos dias de hoje, mas, talvez por isso, o seu necessário reencantamento é a experiência necessária do impossível. Uma experiência da possibilidade do impossível que nos falta; condição de impossibilidade possível.

REFERENCIAS

ARENDT, Hannah. *Juger*. Sur la philosophie politique de Kant, suivi de deux essais interprétatifs par Ronald Beiner et Myriam Revault d'Allonnes. Paris: Seuil, 1991. Versão em francês de Myriam Revault d'Allonnes do original em inglês.

DERRIDA, Jacques. *Hospitalité*: volume 1 Séminaire (1995-1996). Paris: Seuil Bibliothèque Derrida, 2021.

DERRIDA, Jacques. *Hospitalité*: volume II Séminaire (1996-1997). Paris: Seuil Bibliothèque Derrida, 2022.

DERRIDA, Jacques. *Des tours de Babel in Psyché: Inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.

GOETZ, Benoît; YOUNÈS, Chris. Hannah Arendt : Monde – Désert – Oasis. In: PAQUOT, Thierry; YOUNÈS, Chris. *Le territoire des philosophes – XXe siècle*. Paris: La Découverte, 2009. pp. 29-46.

KANT, Immanuel. Critique de la faculté de juger [Kritik der Urteilkraft, 1790]. Edição e tradução Alain Renaut. Paris: GF Flammarion, 2015.

LEVINAS, Emmanuel. *À l'heure des nations*. Paris: Éd. de Minuit, 1988.

PERETTI, Cristina et al. *Derrida Lector de Heidegger*. Coimbra: Palimage, 2018.

RICOEUR, Paul. *L'idéologie et l'utopie*. Paris: Seuil, 1997.

RANCIÈRE, Jacques. *Penser l'émancipation*. Paris: éditions de l'aube, 2022.

RANCIÈRE, Jacques. *Aisthesis: Scènes du régime esthétique de l'art*. Paris: Galilée, 2011.

SLOTERDIJK, Peter. *No mesmo barco: ensaio sobre a hiperpolítica*. Tradução Claudia Cavalcanti. São Paulo: Liberdade, 1999.

O artigo está vinculado à pesquisa “Habiter en devenant: autres demeures”, coordenada pelo Prof Dr. Igor Guatelli e financiada pela MSH Paris Nord no biênio 2021/22, número do projeto: 21 4 C 1.