

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Juliana Rodrigues Lorenzatto

Ensaio sobre a hospitalidade: dádiva, deslocamentos e o fora de lugar

Porto Alegre

2015

Juliana Rodrigues Lorenzatto

Ensaio sobre a hospitalidade: dádiva, deslocamentos e o fora de lugar

Trabalho apresentado como requisito parcial para a
conclusão do Curso de Graduação em Psicologia pela
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Orientadora: Simone Zanon Moschen

Porto Alegre

2015

Agradecimentos

À Profa Simone Zanon Moschen, orientadora deste trabalho que, para além do incansável cuidado e da inabalável atenção na leitura de meu texto, emprestou-me suas palavras de maneira que pude encontrar meu próprio rumo na escrita. Muito obrigada pelos ensinamentos e, nessa caminhada, por tornar possível minha conclusão do curso.

Ao Instituto de Psicologia da UFRGS, instituição que possibilita minha formação como psicóloga.

Aos colegas do grupo de orientação do TCC, Samantha, Bruna, Thiago, Gilmar e Jeferson, pelas valiosas conversas e troca de experiências.

Aos colegas do grupo de pesquisa Identidades, Narrativas e Comunidades de Prática da PUC-RS, Nathália, Giovanna, Laura, Alice, João, Raphael e Ezequiel, pelos encontros e discussões que contribuíram muito para o desenvolvimento deste trabalho.

À Ana Maria, à Camila, à Mel, à Maria Danielle, à Dani, à Nati, à Diésica, à Lu, à Ana Laura e ao Lucas, pela valiosa amizade desde o início do curso.

À equipe do estágio CRM Patrícia Esber, Thaís, Pri, Renata, Neuza, Greice, Fran, Fer, Luísa, Livia, Pati, Andri, Cléo, pela partilha de muitos saberes ao longo deste ano e por compreenderem minhas preocupações de fim de curso.

À minha família, em especial, à minha mãe Maria Eda, por guiar meus passos à sabedoria, e à minha irmã Karina, pela imensurável importância na minha vida e pela certeza de tê-la sempre por perto.

Ao meu namorado, Thiago Katona, pelo apoio e carinho constante.

“Nas civilizações sem barcos os sonhos se esgotam”.

Michel Foucault, *Estética: literatura e pintura, música e cinema*

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo estabelecer uma reflexão acerca da hospitalidade. Para tanto, buscou-se referências em sociedades antigas afim de analisar como essa questão tem sido tratada no contexto brasileiro atual. Para fazer essa análise, utilizou-se essencialmente três temas: (i) a dádiva, a qual possui ligações com a oferenda e com o sacrifício presentes nos atos hospitaleiros; (ii) os deslocamentos, a partir do qual tratou-se da dialética da casa, explorando os discursos do olhar, do narcisismo e do espelho, os quais permitem uma abertura para a hospitalidade; (iii) e o fora de lugar, como forma de questionamento das condições sociais que determinam pessoas como pertencentes a não-lugares. De modo geral, é possível perceber que a hospitalidade pode fazer parte de um processo transformador que afeta tanto o hóspede quanto o anfitrião e a imigração é um exemplo desse processo.

Palavras-chave: Hospitalidade, dádiva, imigração, narcisismo

Sumário:

Fronteiras	8
Dimensões	9
Dádiva	11
Deslocamentos	17
Fora de lugar?	24
Considerações finais	30
Referências	31

Uma das temáticas que particularmente tem despertado meu interesse desde o início do meu curso de graduação é a relacionada com imigrantes e refugiados. Embora essa temática não seja tão explorada no currículo de psicologia da UFRGS, diferentes experiências acadêmicas possibilitaram meu engajamento com essa temática. Acredito que o primeiro contato com este tema tenha sido a partir de uma disciplina curricular de processos grupais, na qual atividades eram desenvolvidas pelo Grupo de Assessoria a Imigrantes e a Refugiados (GAIRE), no Serviço de Assessoria Jurídica Universitária da UFRGS. Essa disciplina tinha como proposta a observação de um grupo. Eu tinha conhecido o GAIRE em uma atividade sobre direitos humanos, e ao entrar em contato com os integrantes explicando a atividade da disciplina, eles aceitaram que eu os acompanhasse. Também tive oportunidade de realizar uma graduação sanduíche, na qual destaco a disciplina de Comunicação Intercultural, na Universidade de Lisboa, onde pude estudar temas referentes à interculturalidade e às relações entre estrangeiros. No primeiro semestre deste ano, iniciei um estágio voluntário no grupo de pesquisa “Identidades Narrativas e Comunidades de Prática” na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), participando do projeto de pesquisa “Imigração Haitiana no Rio Grande do Sul: Processos de Aculturação e Saúde Mental”. Atualmente, também estou desenvolvendo atividades voluntárias na Igreja Pompeia. Essa igreja é considerada referência em Porto Alegre - e talvez no estado do RS, pelo esforço em propiciar uma melhor qualidade de vida aos imigrantes, através de diversas atividades como: aulas gratuitas de português, indicação de vagas de emprego (a partir da parceria com empresas que divulgam suas vagas), e auxílio psicológico. Mais recentemente, iniciamos, junto com os integrantes da pesquisa que acompanho na PUCRS, grupos de apoio para os imigrantes com o objetivo de acompanhá-los (com um enfoque de uma clínica ampliada), em uma tentativa de atender às demandas que surgem ao longo dos encontros, destacando-se especialmente temas como trabalho, saudade da família e racismo. Estas diferentes experiências com a realidade dos imigrantes e refugiados têm despertado meu interesse sobre o tema da hospitalidade, o qual acabou se tornando o foco do meu trabalho de conclusão do curso. Muito além de um interesse pessoal, a temática da imigração tem alcançado uma repercussão mundial ao longo deste ano de 2015, especialmente pela situação de migrantes saindo de países do Oriente Médio em busca de novos lares na Europa, muitos na condição de refugiados. Essa questão migratória é bastante complexa, envolvendo fatores históricos, geográficos, políticos e culturais que vão muito além do propósito deste TCC, mas que certamente estão relacionados

com a forma com que cada nação lida com a questão da hospitalidade.

No caso do Brasil, sabe-se que o país tem sido campo de acolhida de imigrantes há bastante tempo. No entanto, a população que chega para viver no Brasil não é tão expressiva (aproximadamente 0,6% das imigrações) quando comparada com a entrada de migrantes em outros países. Há também uma distorção midiática quando se enfoca somente na chegada massiva de imigrantes, o que tem sido o caso para os haitianos, e senegaleses. Sem dúvida, o percentual de vinda dessas populações cresceu muito nos últimos tempos. No entanto, 66% dos imigrantes que vivem no sudeste do Brasil são argentinos, paraguaios e bolivianos. Percebe-se isso muito em função da facilidade de trânsito dessas populações entre as fronteiras, em função do Mercosul. Essa facilidade também existe dentro dos países-membro da União Europeia. Se por um lado esses acordos facilitam muito o fluxo de algumas pessoas, por outro lado acabam por restringir o fluxo daquelas que não fazem parte dos territórios beneficiados pelos acordos (como o Mercosul e a União Europeia). O fluxo entre fronteiras deveria ser um direito humano, porque todos os seres humanos deveriam ter o direito de migrar.

De modo geral, o povo brasileiro é considerado hospitaleiro. Entretanto, isso não passa de um estereótipo. Os estereótipos são criações, são idealizações de determinados costumes que incidem em mitos, e que muitas vezes não tem em nada a ver com a forma como essas ideias se sustentam. Uma pesquisa prévia realizada por Campos (2015) aponta o quanto o racismo ainda está impregnado na sociedade brasileira e o quanto o fator de estímulo ao imigrante é seletivo há séculos de história. A controversa aceitação de povos europeus migrando para cá, e a não aceitação da vinda de povos africanos, por exemplo, acaba comprometendo a qualidade da hospitalidade. A história brasileira está marcada por incentivar, em 1870, a vinda de imigrantes brancos. Em 1981, negros e amarelos não foram permitidos chegar ao Brasil, a fim de serem mantidos pelo Estado. As restrições podem ser percebidas com um forte peso do racismo presente na política de Estado brasileira. Atualmente, a onda de imigrantes que está sendo interpretada como um problema a ser enfrentado pelo Brasil é a que está relacionada com a vinda de haitianos, senegaleses e ganeses, entre outros povos de origem negra. Isso tudo sem considerar o fluxo constante e massivo de migrações feitas pelos sul-americanos no Brasil. A questão é que não se deveriam criar diferenciações entre os povos e todos deveriam ter o direito (humano) de ir e vir.

Fronteiras

O que será que nos move em busca pelo desconhecido? Por que civilizações buscam a ultrapassagem de fronteiras? Certamente as fronteiras vão além de percorrerem tempos e sociedades; elas devem percorrer linhas de pensamentos que atravessam nosso inconsciente.

O termo hospitalidade designa o conviver bem com os outros, quer sejam eles oriundos de outros continentes e/ou localidades, quer estejam eles próximos, como é o caso de vizinhos e familiares. Neste contexto, podemos pensar em uma lei não escrita que dita o bem viver, já que nós não somos obrigados ao acolhimento de outros em nossos aposentos. Por falar em leis, podemos pensar que a hospitalidade é regida por uma lei de correspondência mútua, já que ela se dá na troca entre o anfitrião e o hóspede, sendo assim a lei da hospitalidade é fundamentada por quem recebe e por quem é recebido.

Na antiguidade, limites de dias eram estabelecidos para a hospedagem de visitantes, com intuito de não sobrecarregar o anfitrião, o que poderia ter um efeito negativo na hospitalidade. Este limite normalmente era de três dias e, uma vez que este período era estendido, a hospitalidade poderia estar comprometida porque o hóspede poderia virar um comensal, e a relação inicialmente hospitaleira poderia se transformar em uma relação de hostilidade. Em diversas culturas, a hospitalidade seguia um rito que despendia, entre outras coisas, a oferta do bom convívio, de mesa farta e bons aposentos. Dessa forma, pode-se pensar que os três dias ditavam, “um tempo para acolher, um tempo para ficar e um tempo para partir” (Montandon, 2011).

A fronteira que estabelece a distância do desconhecido e/ou estranho, limita dois mundos: o externo e o interno. A linha que delimita essa fronteira é o ponto onde pode-se observar o limite tênue entre hospitalidade e hostilidade, uma vez que a hospitalidade é constituída por um fator intrusivo tanto no sentido geográfico quanto psíquico. Por um lado, ocorre a intrusão em um lar, no qual o hóspede terá que se sujeitar as normas locais. Por outro lado, ocorre a intrusão psíquica, a qual é demarcada pelas diferenças entre as personalidades dos envolvidos. De certo modo, existe uma obrigação para o anfitrião de acolher o que lhe bate à porta. Nesse ponto, o vínculo humano tende a ganhar um sentido, uma vez que a hospitalidade se forma a partir do contato com o estrangeiro. Ao mesmo tempo, existe uma necessidade de preservação das distâncias entre anfitrião e hóspede, a fim de garantir suas

singularidades. Se essas distâncias não forem respeitadas, a tendência é o enfraquecimento da hospitalidade e o fortalecimento da hostilidade.

Marie-Clarie Grassi (2011, p.46) cita Claude Raffestin (1997, p.166) o qual

“sublinha a instauração de uma (fronteira) limite, um aquém e um além de um território urbano difícil de transpor. A noção do limite é dupla, geográfica e antropológica. A hospitalidade é um rito que autoriza a transgressão do limite sem recurso a violência [...] Fora dessa comunidade material começa a estraneidade que é forçosamente hostil”

Como ultrapassar as barreiras que ditam espaços? Como identificar-se ao potencial anfitrião, que busca manter-se sob vigilância e salvaguarda, com questionamentos para o hóspede (nome, o que faz da vida, local de nascimento), os quais poderão ser determinantes na decisão da hospedagem? A transposição da barreira que separa estes espaços sem tornar-se vítima da opressão é certamente um desafio.

Dimensões

Esse trabalho será desenvolvido em três capítulos. Cada capítulo iniciará com uma cena referente a recortes de experiência. As cenas possuem um tom que circula entre a realidade e a ficção. Ademais, cada capítulo tem sua reflexão teórica à parte da cena enunciada.

A hospitalidade pode ser representada e analisada de diversas formas. Neste trabalho, 3 facetas serão exploradas separadamente, na forma de capítulos/dimensões, mas que não deixam de estarem interligadas umas às outras.

O primeiro capítulo versará sobre a dádiva. A partir de Benveniste (1995), serão analisados a origem do termo dádiva, as transformações histórico-sociais que sustentaram nas comunidades antigas formas de se relacionar; e as interferências dessas transformações no convívio hospitaleiro entre povos. Esse âmbito também será pensado a partir da troca que se tem com o estrangeiro, quando se doa algo de si.

Outra forma para se pensar a hospitalidade é a nível dos deslocamentos, das mudanças de lares e aposentos De acordo com Masagão (2009) citando Bachelard (2005) “nosso inconsciente está alojado. Nossa alma é uma morada. E quando nos lembramos das 'casas', dos 'aposentos' aprendemos a 'morar' em nós mesmos”. Existe uma experiência de si pelo que

percebemos que não somos, pela comparação do que o outro é. O estabelecimento desta conexão acaba favorecendo o surgimento da hospitalidade. Aprendemos a conviver conosco a partir das diferenças e dos embates com os outros. Esse campo também pode ser representado a partir de situações que nos colocam em choque com o que está distante de nós ou, em outras palavras, com o que é difícil de ter acesso. Nessa perspectiva, o texto “O Castelo” será utilizado para análise, a fim de ajudar a enunciar essa dimensão dos deslocamentos.

Por fim, a hospitalidade será pensada em seu avesso, como uma utopia dos que são tidos como fora de lugar, daquele que fica à mercê da cidade e dos anfitriões. Aqui figuram as pessoas tidas como errantes ou vagabundos, porque aqueles que não conseguem entrar nesse rol mítico de se apresentar como uma pessoa dentro dos padrões estabelecidos historicamente e socialmente, com um nome, profissão e origem, podem ficar excluídos dessa tal de hospitalidade. A eles caberiam os hospícios e as áreas periféricas das cidades, os não-lugares. O estranho que não compartilha da hospitalidade feita entre 'iguais', fica parado nas entradas. Esse estranho é produto da desordem urbana e é impedido de usufruir do centro social. Ele até pode ganhar acesso ao centro, mas não o conseguirá com facilidade. Os errantes estrangeiros são repelidos para longe das fronteiras que dão acesso à cidade e aos lares. Para tanto, será tomado para análise os textos Édipo Rei e Édipo em Colono a fim de trabalhar com essa questão do estrangeiro que possui a interdição de acesso à cidade.

Dádiva

Marc é um homem de nacionalidade haitiana. Ele tem 53 anos. Marc vive há três em Porto Alegre. Veio para o Brasil para tentar melhores condições de vida e, deixou sua família, uma mulher e duas filhas, no Haiti.

Marc só se comunica em creole. O creole é uma das línguas oficiais do Haiti, apesar do francês também ser uma língua oficial no país, muitas pessoas que nasceram lá só se comunicam em creole.

Marc há dias não estava se sentindo bem, mas não procurou um médico. No Haiti, as pessoas dificilmente recorrem a médicos quando sentem dores, tendem primeiro a recorrer a religião como forma de força superior protetora. O médico só tende a ser procurado quando estiverem em estado de saúde muito grave. Marc há dias vinha sentido fortes enxaquecas, e acabou parando no Hospital Pronto Socorro (HPS), em vistas de uma parada cardíaca. Após atendimento de emergência, os enfermeiros tentavam conversar com Marc e tentavam explicar como deveriam seguir com os procedimentos. Marc precisava assinar um papel para consentir exames clínicos. No entanto, Marc não entendia o que o enfermeiro, a médica e a psicóloga tentavam lhe comunicar. Tais profissionais, por não estarem sendo compreendidos pela fala, começaram a usar gestos. Marc começou a chorar desesperadamente, achando que precisava fazer um procedimento cirúrgico, a fim de colocarem nele uma ponte de safena, tal como o pai havia sido submetido. O choro desesperado era como se percebesse que receber um novo pedaço no seu coração fosse uma dádiva extremamente invasiva. Como seguir sendo ele mesmo com tais alterações? Marc ficou desesperado com o suposto intruso, que poderia ser a alteração dele mesmo. Por sorte, chamaram um médico haitiano, conhecido por alguns da equipe do HPS para se comunicar com Marc. O paciente foi informado do procedimento que precisava ser feito, e acalmado, pois, ainda, não era o caso para se recorrer a uma cirurgia.

(Uma situação como essa evidenciou a importância dos profissionais, que atuam na área da saúde, aprenderem a se comunicar, nem que seja de uma forma mínima, em creole. Aulas gratuitas estão sendo disponibilizadas para os profissionais dessa área como forma de melhor acolher os migrantes haitianos que chegam nos serviços de saúde).

Para compreendermos como a noção de dádiva permite pensar as relações de hospitalidade, será feita uma retomada da construção teórica de Benveniste (1995) acerca dos usos e, conseqüentemente, dos sentidos da palavra dádiva, a partir das línguas indo-européias. Essa análise é indispensável para percebermos como o uso dessa palavra está associado à forma como foi se constituindo a hospitalidade nas sociedades.

Benveniste (1995) aponta que existem pelo menos cinco palavras na língua grega que poderiam ser traduzidas como dádiva. Ao analisá-las, ele percebeu que todas essas palavras vão ao encontro do termo *dom*, as quais seriam originárias “da pura noção verbal”, “o dar”, e à “prestação contratual, imposta pelas obrigações de um pacto, de uma aliança, de uma amizade, de uma hospitalidade”. A raiz da palavra “dar” nas línguas indo-europeias é **do-*. No entanto, em contraponto ao significado dar, a raiz *da-* nas línguas dos hititas significa “tomar”. A raiz para a palavra dar em hitita é *pai-*. Assim, enquanto a maioria das instituições (não apenas as instituições clássicas do direito, do governo, da religião, mas também aquelas, menos aparentes, que se desenham nas técnicas, nos modos de vida, nas relações sociais, nos processos de fala e de pensamento) provindas do indo-europeu possui uma raiz com um significado em comum, existe um deslocamento desse significado na língua hitita que pode ser interpretada com um sentido que se transformou na forma gestual existente entre dar e tomar (por exemplo, o ato de estender ou recolher o braço). A questão da transformação dos usos e sentidos das palavras parece ser recorrente nas línguas antigas e também nas línguas atuais. Existem ainda diversos termos que vão ganhando novas versões e atualizando-se de forma diferente da raiz originária. Este tipo de modificação tem grande influência de fatores histórico-sociais, os quais acabam determinando, de certo modo, as relações estabelecidas entre as pessoas ao longo do desenvolvimento das sociedades. Um exemplo mencionado por Benveniste (1995), é o termo da língua inglesa, o “take to”, o qual significa “tomar (para dar) a”. Esse exemplo é interessante pois representa uma ponte que liga os dois sentidos opostos antes mencionados: dar e tomar.

Seguindo com a análise do sentido tomar na língua germânica, o termo *niman* se aproxima do *emo* do latim. A raiz latina *em-* poderia se aproximar da raiz germânica **nem-* (linguistas usariam artifícios como **(e)n+em* ou *ni+em* para relacionar as raízes). No entanto, ambas se afastam nos significados. O germânico contém a ideia de receber e acolher, enquanto que o latino sugere puxar, agarrar, arrancar. No latim também pode-se verificar que o sentido de *emo* é “puxar de lado” e também se especifica para o sentido de “comprar”.

Assim, pode-se assumir que a variação do uso do termo foi sendo feita em função do significativo puxar para si. Dessa forma, a partir desse (possível) objeto puxado para si poderia ser fixado um preço. Essa relação existe em função da atitude gestual (ato físico) e não em relação à fixação de um valor ou preço a ser pago.

Perrot (2011) recorre a Mauss (1966) para justificar que a condição sociológica da dádiva tem a ver com uma construção que se dá de forma coletiva. Mauss (*ibid*) aponta que a dádiva é um sintoma social. Isso porque ao analisar sociedades arcaicas, ele percebeu que as trocas entre os clãs aconteciam na forma de presentes e eram obrigatórias. Levando em consideração o estabelecimento de um contrato do bem viver nas aldeias e de um laço social que permitia com que as pessoas trocassem/estabelecessem vínculos.

A forma de obrigação livre proposta por Mauss (*ibid*) vai ao encontro do que Benveniste (1995) sugere acerca das discrepâncias produzidas entre dar e tomar. Se alguém presenteia seus hóspedes, o anfitrião será digno de ter uma retribuição. A dádiva está na representação dessas trocas, desses contratos, que se produzem a partir das coletividades, das festas, dos ritos entre clãs.

Dessa forma, Mauss (*ibid*) estabeleceu três tempos que definem o momento da dádiva, os quais consistem em dar, receber e retribuir. No primeiro tempo, existe alguém que irá convidar, ofertar seus mais preciosos dons. Num segundo momento, o hóspede irá usufruir da hospitalidade. Por fim, o que foi prestigiado com uma boa hospedagem deve retribuir a gentileza a seu anfitrião. Enfatiza-se que essa relação não se estabelece no nível da troca de favores, mas numa relação de dádivas. Diferentemente do favor que se caracteriza pela ação voluntária de alguém a outrem, a dádiva pertence a um campo de significância que pode ser pensada como uma oferenda e como um sacrifício.

Os grupos sociais ao se aproximarem nesses momentos para dar, receber e retribuir, vão criando vínculos amigáveis. Essas aproximações também podem ser vistas como uma forma diferente da guerra, já que essas demonstrações de hospitalidade podem favorecer os grupos a terem um convívio mais harmonioso. Essas relações entre grupos podem fortalecer o vínculo entre eles. Sabe-se que existe um limite muito tênue entre optar pela guerra ou não. No entanto, esses três tempos fazem com que uma relação política seja principiada a fim de distinguir quem são os amigos e os inimigos, quem são os que compactuarão com esse sistema de dádivas e os que não participarão dele.

As relações de hospitalidade e hostilidade estão vinculadas à forma como povos se

relacionavam na antiguidade. À exemplo disso, Benveniste (1995) cita o matrimônio como um exemplo de troca de dádivas, presente nos povos indo-iranianos, e um rito, o *potlatch*, presente em comunidades indo-européias. Esses exemplos podem ajudar na compreensão de como a hospitalidade estava presente e de que forma ela se manifestava em diferentes comunidades.

Um exemplo de Benveniste (1995) de como as relações de dádiva são pactuadas socialmente é apresentado na sua análise de sociedades indo-iranianas. Nessas sociedades, há uma vertente linguística em que hóspede é *ērman* < *aryaman*. O termo *aryaman* carrega um sentido de hospitalidade presente em um grupo muito específico, os Arya. Esse grupo funda a hospitalidade na troca de dádivas que é feita pelo matrimônio. Nessa tribo, o deus hospitaleiro chama-se *Aryaman*, e ele está relacionado ao casamento. A hospitalidade está presente na crença de que o deus *Aryaman* é quem acolhe as pessoas na tribo a fim de casarem-nas. *Aryaman* está presente quando chega uma mulher pertencente a outro clã, para assim introduzi-la no convívio da nova morada.

Já o *potlatch* tratava-se de uma manifestação social, uma espécie de disputa na qual as pessoas ostentavam muito. O intuito era realizar uma festa para mostrar o quanto eram detentores de riquezas passíveis de serem perdidas. Nessas festas, despendia-se boa parte da fortuna guardada. Quem ofertava essa exibição suntuosa tinha uma vantagem de ser prestigiado, respeitado. Na verdade, o principal objetivo do *potlatch* era de provocar os convidados a ofertarem festas cada vez mais exorbitantes para manter esse grau de rivalidade. A aparente rivalidade poderia estar sendo estimulada devido ao fato de que um indivíduo estaria abrindo mão de suas riquezas a fim de acolher o outro. Isso acabaria por levar à perda de si mesmo, do que o caracteriza, configurando-se numa perda do próprio narcisismo.

Não se sabe ao certo quais consequências essa competição poderia acarretar. Contudo, observações feitas por Mauss (*ibid*) apontam que não se deve considerar em primeiro plano um espírito combativo por si só. Essa relação de provocação deve ser pensada como uma forma de hospitalidade. Existe uma dádiva ao proporcionar aos convidados uma mesa farta, pois deveria haver uma retribuição (novo exibicionismo). Porém, essa retribuição estava sustentada na capacidade de suportar a perda da riqueza.

Nessa relação de reciprocidade, um estudo feito por Benveniste (1995) a respeito da origem de palavras, aponta um outro exemplo, o caso dos romanos. Pode-se verificar que essas dádivas só eram feitas entre pessoas que compartilhavam a mesma condição social.

Benveniste (1995) apresenta a diferenciação entre estrangeiro de peregrino, apontando que o estrangeiro tinha direitos iguais aos romanos, enquanto os peregrinos não possuíam esses direitos. Isso indica que existe uma condição para a hospitalidade, que é feita entre o reconhecimento de indivíduos que compactuam de formas sociais equivalentes.

No entanto, essas relações provêm de termos arcaicos que vão se perdendo no tempo, assim como acontece com as variações no uso de palavras. A variação das línguas que surge de uma grande mãe indo-européia vai tomando suas cores com a passagem do tempo, o que acaba levando ao surgimento de outras vertentes de línguas provenientes da raiz original. Na análise indo-européia como um todo, tem-se o deslocamento espacial e gestual dos povos hititas, os quais acabam sendo expressos na forma de como concebem sentido às coisas e à própria dádiva. Nas raízes de línguas mais recentes, como germânica e latina, tem-se similaridades de significados compartilhados entre a língua hitita e a dos latinos (ato gestual de puxar) e das outras indo-européias a germânica (receber, acolher). O inglês, um dos idiomas mais disseminados, consegue expressar um sentido que transita entre os elaborados pelos latinos e pelos germânicos. É como se a terminologia do inglês apresentasse um significado intermediário, em que o sentido de tomar para dar a outro permite um duplo significado. As transformações que acontecem com o uso da linguagem influenciam mudanças nas relações entre povos da antiguidade e da atualidade.

Os exemplos citados acima da *potlatch* e do *Aryaman* sustentam essa relação na qual a dádiva é utilizada para se pensar a hospitalidade. Atualmente, tem-se algumas ideias, a partir do estudo e da comparação com povos mais antigos, de como a hospitalidade poderia acontecer. A dádiva estava presente na relação de reciprocidade das perdas das pessoas que intercambiavam formas de *potlatch* e, pode estar presente nas comunidades que estão dispostas a ferir o próprio narcisismo como uma resistência a esse mundo que se torna cada vez mais promotor do ideal de completude. A dádiva poderia estar presente no ato de acolher (dar-tomar) existente no ato do casamento contemplado por *Aryaman*, por exemplo, e está presente na forma como as pessoas vivem, nas relações familiares e de convivências contemporâneas. O rito do casamento que simboliza a acolhida da mulher pelo casamento presente nos povos Aryamans não está mais presente com as mesmas significações atualmente. Pode ser que ele esteja presente em sociedades específicas não dominadas pelo pensamento ocidental. Mas é fato que os ritos hospitaleiros adquiriram outras formas de instaurar significação.

A dádiva acontece muito mais num plano psíquico do que físico. Os artifícios que representam a dádiva podem ser demonstrados concretamente, através das festas, do matrimônio, da acolhida em um lar. No entanto, o que está em questão é a identidade das pessoas. Trata-se do encontro que acontece entre o que doa algo e o que recebe e também é o encontro entre o que está aberto a abrigar algo do que o outro compartilha.

Nessa linha de pensamento, Perrot (2011) cita Godbout para apontar que “é possível sentir a sua identidade de maneira não narcísica”. A dádiva constrói, num campo faltoso, uma significação para o indivíduo. A dádiva é um acontecimento. “O objeto da dádiva nunca é “isso” (Lacan, *ibid.*) é um “nada”, um puro significante (Duvignaud, *ibid.*)”. A dádiva se constitui numa perda, mas não de um objeto em si, e sim na do sujeito que almeja sua “autonomia, completude, plenitude identitária” (Perrot, 2011).

A existência da dádiva está relacionada ao fato de o anfitrião ser responsável pela oferta de hospitalidade, de estabelecer um vínculo, de acreditar despreziosamente nessa condição de reciprocidade como mencionada na *potlatch*. Despreziosamente porque a retribuição se fazia pelo caráter do convívio, não se esperava uma retribuição. A retribuição era a condição de alguns aspectos da existência da hospitalidade, mas a qual não pode ser pensada somente por esse ângulo. Talvez ela pudesse ser analisada levando em consideração que, antigamente, o acolhimento do estrangeiro estava ligado ao fato de ser uma forma de contato entre seres que dispunham de um status social similar. Isso fazia com que as dádivas acontecessem num plano mais mental do que material, já que o que estava em jogo era a forma como cada um ofertava e perdia o seu bem viver. Nicolas (*ibid.*) aponta que “a dádiva aparece como o âmago da questão da hospitalidade dar é renunciar à (é sacrificar a) completude (ilusória ou moral) do Ego”. Em vista dessa renúncia tem-se um ponto aberto da própria identidade, onde o estrangeiro poderá se alojar. Daí o importante papel da hospitalidade como uma forma de os povos criarem vínculos entre si, criarem leis de convivência, e enlevarem-se a partir do contato com o estrangeiro.

Deslocamentos

Abdullah é um jovem palestino de 19 anos, chegou no Brasil há 2 meses e está morando em Porto Alegre. Abdullah perdeu os pais em um dos conflitos armados entre Israel e Palestina. Tem um irmão que permanece na Palestina.

Abdullah se comunica em árabe e em inglês. Seus pais transmitiram a língua árabe, e o inglês aprendeu a falar com os amigos. Na palestina estudou alguns anos e não seguiu os estudos, tendo o equivalente ao ensino fundamental daqui. Por saber se comunicar em inglês, dava aulas de inglês, sendo isso seu único trabalho remunerado.

O jovem palestino apresenta um olhar triste de quem para sua idade já viveu coisas muito duras. Não expressa sorrisos. Seus olhos parecem que jorram lágrimas, apesar dele não chorar. Abdullah teve que se deslocar para o Brasil, em busca de refúgio, pois sabia que sua família estava sendo perseguida.

Abdullah começou a estudar a língua portuguesa, com uma voluntária, que lhe dá aulas gratuitas. Encaminhou papéis para fazer a carteira de trabalho. Quer um emprego para conseguir pagar o aluguel e para repassar uma quantia para o irmão que ainda está na Palestina. Diz que no momento gostaria de fazer qualquer tipo de trabalho remunerado, mas seu sonho mesmo é virar um soldado. Aponta que não quer ser policial, pois policial só cuida dos bens. Gostaria de ser um soldado para defender as pessoas. Como se a defesa de pessoas existisse de forma incondicional. O soldado não deixa de lutar por um tipo de população. Mas, percebe-se que ele quer se haver com as origens, como que uma salvação, para um destino que fez com que ele perdesse referências muito importantes, seus pais foram mortos brutalmente e ele tenta buscar respostas para tais acontecimentos.

Se o sujeito imaginar a própria imagem como sendo plena, pode-se pensar que ele está se fechando ao estrangeiro. Ao abrir a fenda, tal como exposto pela *potlatch*, o sujeito não será visto como alguém que se satisfaz somente com suas identificações passadas, ele estará disposto a renunciar a estrutura de si frente à satisfação narcísica que poderia constituir-lo. No entanto, ao contrário do exposto, na satisfação narcísica a imagem pode ser vista como plena. Isso poderia acontecer se o sujeito, ao contemplar-se em um espelho, deixasse o olhar passar despercebido. Para observar-se como pleno é preciso que ocorra um desvio do olhar. Se o olhar não estiver presente, a satisfação narcísica estará. Dessa forma, para enxergar-se pleno, uma imagem idealizada de si é refletida no espelho. A plenitude no espelho cria uma ideia de completude narcísica.

A “abertura” provocada pelo “furo” frente ao narcisismo acaba favorecendo a hospitalidade. A abertura pode ser pensada tanto pela relação narcísica, quanto pela relação despertada pelo olhar e pelo espelho. Quando se perde algo que constitui o próprio narcisismo, perde-se algo que fazia parte do próprio espelhamento, pois frente ao espelho, a sua imagem especular é vista com uma fenda.

Um desvio possível de ser observado nessa relação entre narcisismo e espelho se dá no campo do olhar, nas configurações que se estabelecem quando o olhar entra em cena. Como apontado por Masagão (2009), “Na dialética da aparência, no além da aparência não há coisa em si, há olhar. Se o olhar é avesso da consciência como podemos imaginá-lo? Podemos dar corpo ao olhar.” Se o olhar ganha corpo, significa que será engendrada uma falta, e essa falta se dá pela dimensão do real que não consegue ser integrado imaginariamente, carecendo de representação. A dimensão do imaginário é apresentada de forma simbólica pela linguagem. Na transformação das dimensões imaginário - simbólico ocorre uma perda. O olhar como objeto da pulsão faz-se presente quando consegue ser sustentado pela perda, justamente pela impossibilidade de uma representação totalizante.

Além disso, ao sugerir que podemos dar corpo ao olhar, Lacan (2005) pressupõe que a imagem pode ser vista de uma forma dupla, uma vez que a imagem pode ocultar o vazio, assim como pode evidenciá-lo. Sendo assim, essa dupla potência se direciona ao contato de formas que podem dar acesso ao simbólico e/ou ao real.

“[...]O homem encontra sua casa num ponto situado no Outro para além da imagem de que somos feitos.

Esse lugar representa a ausência em que estamos. Supondo-se, o que acontece, que ela se revele tal como é – ou seja, que revele ser a presença em outro lugar que produz esse lugar como ausência -, ele se torna o rei do jogo, apodera-se da imagem que o sustenta, e a imagem especular transforma-se na imagem do duplo,

com o que esta traz de estranheza radical [...] (Lacan, 2005, p.58)

A perda narcísica está relacionada com o que diante das idealizações pode ser de certa forma renunciadas. Esta perda tem a ver com a dimensão do imaginário, ao passo que a perda que se tem sustentada pelo olhar está relacionada com os resquícios que a imagem enfrenta ao transpor-se do imaginário. Enquanto uma tem a ver com a condição de perder algo de si frente ao imaginário, a outra tem a ver com uma perda que se produz pela natureza da transposição em vista das limitações constituintes frente aos campos simbólico e real.

Uma forma de acesso a essa fronteira que beira entre o olhar, o ser olhado e o produzir o olhar, ocorre através da arte. Essa forma possibilita a representação de uma dimensão do imaginário para o simbólico, e a pintura é um dos melhores exemplos. A arte da pintura faz com que a perda seja minimizada quando comparada com a perda que se tem por meio das palavras. A arte nos permite esse contato em função de conseguir dar conta de algo que por vezes fica difícil de ter acesso pelo campo da fala. A arte sustenta um lugar de modelagem que pode evidenciar o vazio que resulta da representação que simboliza as palavras em função das coisas. Do rasgo que se faz presente no significante, o qual dá acesso ao real. De todo modo, mesmo com o uso de artifícios como a arte, não se consegue ter a simbolização de todo real. Isso se deve porque a realidade não pode ser capturada pela arte. O que pode ser obtido são representações da realidade. A arte é uma ferramenta muito poderosa ao nos colocar em contato com “a Coisa que habita o espaço do exílio” (Masagão, 2009), local que intimamente nos acompanha. No entanto, a arte não consegue dar voz à sua libertação. Ao dar formato e cor ao espaço do exílio (real) a arte permite que possa ser elaborado o que fica preso pelas limitações do campo da linguagem (simbólico).

A abertura para o estrangeiro se faz presente quando a condição de si frente ao narcisismo, ao espelho e ao olhar pode se modificar. A manifestação do espelhamento no campo simbólico estará relacionada com a forma na qual cada um enfrenta o próprio narcisismo. Trata-se de um espelhamento que se dá no campo do olhar e das identificações próprias do sujeito. Frente a essa triangulação, caso ocorra um rompimento, poderá se produzir uma abertura frente ao estrangeiro. Tal abertura permite a manifestação da hospitalidade.

A perda narcísica que dá margem para que surja a hospitalidade está relacionada com significações passadas. As transformações possibilitam que cada um (re)aprenda a conviver consigo mesmo, em sua morada mais íntima. De outra forma, as situações que fazem com que

peças escolham ou necessitem migrar também permitem que ocorram modificações de sua morada interna – externa. Essa morada possibilita novas formas de enxergar a vida e o mundo.

A busca e saída para um novo lar pode provocar um rompimento dos elementos que faziam parte do familiar. A hospitalidade aparece como algo que ajudará a criar condições para que as pessoas que buscam novos territórios consigam reestruturar suas vidas. A busca por novos horizontes pode propiciar uma abertura para novas identificações. A abertura permite a dialética da casa entre o que se estabelece a partir de uma origem, dos traços familiares, e entre o que emerge como estranho. As figuras do hóspede e do anfitrião compartilham com essa dialética devido ao fato de que ambos possuem identificações fundantes da própria origem. No entanto, estar aberto ao novo implica e proporciona reverberações diversas. Quem sabe o hospitaleiro será convocado a acolher um migrante, enquanto o ser que migra pode ter que se deslocar por não possuir outras alternativas (por exemplo, quando refugiados de uma guerra). Esse deslocamento não se limita à mudança geográfica, mas também gera consequências psíquicas como, por exemplo, àquelas geradas pela renúncia da origem. A dialética da casa pode ser evocada tanto pelo discurso da hospitalidade como pelo discurso do que emerge de estranho, e a qual pode ser pensada tanto pela imagem que está carregada de formas familiares, como pelas formas que se passam ocultas, trancafiadas em segredo. A casa é, por excelência, o espaço da intimidade, no qual temos que aprender a viver. Aprender a morar em si mesmo tem a ver com a relação singular atribuída tanto ao hóspede quanto ao anfitrião.

Em se tratando da dialética da casa, e de como isso implica questões da própria origem, pode-se pensar no livro “O castelo” de Franz Kafka. Tal livro consegue evocar um pouco da angústia frente a uma aldeia despossuída de uma origem. O personagem principal, estrangeiro na aldeia, também é representado como desprovido de uma origem. Paralelamente a isso, referente a história de vida de Kafka, sabe-se que o escritor nasceu no ano de 1883 em Praga, época na qual Praga pertencia ao Império Austro- Húngaro. Além disso, o autor possuía descendência judaica. Na sua obra “O Castelo”, encontra-se presente um vazio original. Esse vazio poderia estar presente na arte de Kafka como reflexo da situação histórica e social em que ele se encontrava, já que o período de sua produção literária coincidiu com o período entre guerras, inclusive presenciando sua cidade destruída. Sabe-se que a guerra também tem um poder imenso capaz de demolir memórias. Além disso, por causa da

Alemanha nazista, Kafka frequentemente se deparava com a aceitação e/ou negação da sua descendência judaica. Apesar de talvez não ter ideia da manifestação simbólica que operava em si, fruto de sua história de vida, a arte de Kafka permitiu revelar e evidenciar aspectos do autor na constituição dos seus próprios personagens.

No romance “O Castelo”, apesar de os personagens não serem regidos pelas leis fundantes de suas existências, eles eram regidos por outras leis que precisavam ser respeitadas. As fronteiras poderiam ou não ser ultrapassadas (fronteiras por vezes psíquicas). Havia uma lei que delimitava a fronteira da possível hospitalidade. Tal como o trecho a seguir trata, como um estrangeiro era visto e como os anfitriões operavam naquela localidade.

Era tarde da noite quando K. chegou. A aldeia jazia na neve profunda. Da encosta não se via nada. névoa e escuridão a cercavam, nem mesmo o clarão mais fraco indicava o grande castelo. K. permaneceu longo tempo sobre a ponte de madeira que levava da estrada à aldeia e ergueu o olhar para o aparente vazio. Depois caminhou à procura de um lugar para passar a noite; no albergue as pessoas ainda estavam acordadas, o dono não tinha quarto para alugar mas, extremamente surpreso e perturbado com o hóspede retardatário, propôs deixá-lo dormir sobre um saco de palha na sala e K. concordou. Alguns camponeses ainda estavam sentados tomando cerveja mas ele não queria conversar com ninguém, pegou pessoalmente o saco de palha no sótão e deitou-se perto da estufa. Estava quente ali, os camponeses quietos, ele os examinou ainda um pouco com os olhos cansados e em seguida adormeceu. Mas pouco tempo depois já foi despertado. Um jovem, em trajes de cidade, rosto de ator, olhos estreitos, sobrancelhas fortes, encontrava-se ao seu lado com o dono do albergue. Os camponeses também ainda estavam lá, alguns tinham voltado suas cadeiras para ver e ouvir melhor. O jovem desculpou-se muito cortesmente por ter acordado K., apresentou-se como filho do castelão e depois disse:

— Esta aldeia é propriedade do castelo, quem fica ou pernoita aqui de certa forma fica ou pernoita no castelo. Ninguém pode fazer isso sem permissão do conde. Mas o senhor não tem essa permissão, ou pelo menos não a apresentou. K. tinha erguido a metade do corpo, alisado os cabelos para trás com os dedos; olhou os dois de baixo para cima e disse:

— Em que aldeia eu me perdi? Então existe um castelo aqui?

— Certamente — disse o jovem devagar, enquanto aqui e ali alguém balançava a cabeça em relação a K. — O castelo do senhor conde Westwest.

— E é preciso ter permissão para pernoitar? — perguntou K. como se quisesse se convencer de que não tinha por acaso sonhado com as recentes informações. (p.3,4)

O castelo remete a uma lei de hospitalidade, uma vez que somente quem tem a permissão do conde tem o direito de pisar naquelas terras. Os moradores da aldeia dificilmente conseguem chegar perto do castelo. K., após ter obtido permissão de ficar na aldeia, tenta de muitas maneiras subir ao castelo, mas parece que caminha em círculos, pois o acesso não é fácil nem permitido.

E mesmo que chegasse no Castelo, não necessariamente ele conseguiria falar com quem ele gostaria, como era o caso do Klammer, uma das pessoas que ele tenta encontrar

insistentemente. Tal como aponta a conversa entre Olga, uma moradora da aldeia, e o senhor K.:

Com certeza Klamm nunca vai falar com alguém com quem não queira falar, nunca, por mais que esse alguém se esforce e por mais intoleráveis que sejam seus avanços; mas só esse fato — o de que Klamm nunca irá falar com ele, nunca o deixará aparecer diante dele — já é suficiente: por que, na realidade, não poderia suportar a visão de alguém? Ao menos não é possível prová-lo, uma vez que isso nunca chegará a ser testado. (p.117)

Os próprios moradores da aldeia que subiam ao Castelo questionavam-se sobre o sentido de as pessoas serem quem elas nomeiam ser. Os moradores da aldeia e K. conseguiam ter notícias das ordens que eram elaboradas no Castelo pelos superiores e, algumas vezes, chegam até a conhecer pessoas ditas influentes, representantes do conde. No entanto, muitas vezes se questionava o fato da legitimidade dessas pessoas. Tinha-se dúvidas quando se chegava no questionamento de se as pessoas eram quem elas apontavam ser e da legitimidade do posto que ocupavam.

Afinal, é um serviço do castelo o que Barnabás faz?, perguntamo-nos então; certamente ele entra nas repartições, mas será que as repartições são o castelo propriamente dito? E mesmo que as repartições pertençam ao castelo, é nelas que Barnabás tem permissão para entrar? Ele vai às repartições, mas é apenas uma parte de todas elas, depois existem barreiras e atrás delas há ainda outras repartições. Não o proibem de continuar andando pura e simplesmente, mas ele não pode prosseguir se já encontrou seus superiores, que despacharam com ele e o mandaram embora. Além disso, lá a pessoa é sempre observada, ao menos é o que se acredita. E mesmo que ele continuasse a caminhar, no que isso ajudaria, se lá ele não tem um trabalho administrativo e não passa de um intruso? [...] Barnabás conversa com funcionários, recebe mensagens. Mas que funcionários, que mensagens são essas? Agora, como diz, está à disposição de Klamm e recebe os encargos diretamente da parte dele. Ora, isso já seria muito, mesmo servidores de nível mais alto não conseguem ir tão longe; seria quase demais, e o angustiante está justamente aí. Pense só: estar à disposição imediata de Klamm, falar com ele em pessoa! Mas será que é de fato assim? Bem, é assim, mas por que então Barnabás duvida de que o funcionário que lá é designado como Klamm seja realmente Klamm? (p.182)

Esse processo de não saber quem as pessoas de fato eram e quais eram suas origens, está relacionado com a busca incessante de K. em meios e estratégias de acessar o Castelo, como se buscasse algo que sustentasse sua própria existência. Isso poderia ocorrer e se acentuar em partes, porque ninguém na aldeia, incluindo o senhor K., possuía uma origem que os constituía.

Os que viviam na aldeia tinham costumes que se mostravam imperativos quando comentavam ao Senhor K. o que ele poderia ser ou não na aldeia. Esses costumes fizeram com que Senhor K. entrasse em conflito consigo mesmo.

Os conflitos presentes no senhor K. são evidenciados pelo olhar de Frieda e, assim, percebidos por ele. A partir de sua cegueira, notou que existia algo em si a ser resolvido:

A cerveja foi servida por uma jovem que se chamava Frieda — uma moça que não atraía a atenção, pequena e loira, de traços tristes e maçãs magras, mas que surpreendia pelo olhar, um olhar de especial superioridade. Quando o olhar incidiu sobre K., pareceu-lhe que já havia resolvido questões relativas a K. de cuja existência ele próprio ainda não tinha nenhum conhecimento; era esse olhar, porém, que o convencia de que elas existiam. K. não parou de fitar Frieda de viés nem quando ela já falava com Olga. As duas não pareciam ser amigas, apenas trocavam poucas palavras frias. K. (p.41)

A maneira como se percebe o olhar que o outro projeta em si mesmo e/ou a maneira como a constituição narcísica produz sentidos e rupturas, podem conduzir relações de hospitalidade. A imagem projetada no espelho e a abertura ao outro são disparadores frente ao reconhecimento de quem se é e do que pode ser modificado frente ao hóspede e ao anfitrião.

Os exemplos do Castelo e da *potlatch* têm em comum as possibilidades de nos colocar em contato com o que pode emergir de estrangeiro, seja por buscar origens, seja por contestá-las. Tais exemplos permitem estender a reflexão acerca das migrações no Brasil. Precisamos estar abertos à possibilidade de perdas das figuras idealizantes, que sustentam nossa origem, para estarmos abertos tanto ao estrangeiro que habita em nós, como ao estrangeiro que clama uma morada. Estar abertos implica em uma perda, a fim de que o contato com o migrante permita uma fenda ao narcisismo.

Fora de lugar?

Asamoah é um ganês. Ele tem 32 anos. Está vivendo em Porto Alegre há 1 mês. Comunica-se nas línguas waale e ewe, línguas locais de Gana, e em inglês. Está desempregado e morando em um albergue. Compartilha o quarto com vários moradores de rua. Sente-se solitário e com poucas pessoas com quem consiga se comunicar.

Asamoah começou a frequentar os grupos na Igreja Pompéia, onde se faz um acolhimento psicossocial. Está precisando arranjar um emprego, pois gostaria de mudar-se para algum outro lugar, mesmo que seja compartilhando o quarto, mas gostaria de poder conversar com outras pessoas. Asamoah diz que é muçulmano, e que sua religião não permite que ele faça qualquer tipo de trabalho, por exemplo, em festas ou em locais que precise servir as pessoas com bebidas alcoólicas. No seu país ele trabalhava na confecção de roupas, a djellaba, uma roupa tradicional usada tanto por homens quanto por mulheres muçulmanos (as).

Asamoah comunica-se bastante com Ana Luísa, uma brasileira estudante de psicologia que o auxilia no grupo de imigrantes. Ana Luísa é prestativa e tenta ajudar o ganês nesse processo inicial de busca de emprego, e de comunicação em português. Por vezes, percebe-se que Asamoah confunde a ajuda de Ana Luísa com outra coisa. Sabe-se que as mulheres muçulmanas não possuem um contato tão próximo com homens sem ser na própria casa. Asamoah tem o telefone da Ana Luísa e usa o whatsapp para mandar muitas mensagens, com assuntos que extrapolam o conteúdo do contato profissional que a Ana Luísa pretende estabelecer. Pelas mensagens, Asamoah fica elogiando a beleza da Ana Luísa, e quando ela não responde, quer saber se ela está triste. Sabe-se que pelo fato de estar fora de um país que possui a maioria da população muçulmana precisa conhecer e respeitar as leis dos outros lugares. Ter respeito às diferenças existentes entre as diferentes nações é fundamental para a convivência fora do lugar de origem.

Enquanto existem sujeitos que podem produzir uma fenda no seu próprio narcisismo, existem outros que estão presos à completude imaginária, permanecendo fechados às imagens idealizantes. As pessoas que estão abertas ao novo tendem a ser mais hospitaleiras. Por outro lado, as que se fecham tendem a viver e a criar sítios de convivência que se manifestam não somente nos locais nos quais elas frequentam e moram, mas também nas políticas que defendem, ou seja, no convívio social.

O termo “fora de lugar” vem para dar uma borda para aqueles que ficam fora ou dentro de certos circuitos sociais, taxando alguns tipos de sujeitos como abarcados no rol dos excluídos: escravos, doentes, loucos, velhos, imigrantes. Como se a eles ficasse destinado um não-lugar ou um qualquer lugar que não fosse “minar” a imagem da elite “produtiva”.

No entanto, para pensar o fora de lugar é preciso refletir, primeiramente, o conceito de hospitalidade que cada um pode adotar. O que faz com que seres humanos sejam taxados como fora de lugar? Seria a simples migração? Se fosse, é porque se adota um parâmetro meramente físico, geográfico? Mas, mesmo pensando nesses parâmetros, existe um fora e um dentro? Quem sustenta as fronteiras? Ao considerarmos que existem pessoas que não possuem um espaço possível na cidade estamos incluindo ou excluindo? A inclusão não seria uma ilusão?

A hospitalidade ou inhospitalidade depende do contexto em que ela está sendo analisada. A hospitalidade depende das leis dos países, das políticas que são adotadas, das formas como as pessoas se relacionam consigo e com os outros. “A hospitalidade [...] perturbadora, intempestiva, ela resiste, porém, como a loucura, a todas as razões, a começar a *razão de Estado*” (Rosello, 2011 *apud* Schérer, 1993). Assim, pode-se pensar que a hospitalidade se faz pelas pessoas e pelo Estado no qual as pessoas vivem. Tratando-se do papel do Estado apontado acima, a hospitalidade está imbricada em um mito e em uma razão de ser ou não ser. Ela é perturbadora, pois coloca em jogo poderes. A existência da hospitalidade está interligada à forma como os Estados construirão ela e de como as pessoas que vivem nos locais lutarão por ela. A razão de estado tenta se acalantar em uma razão oposta à da loucura, a fim de instaurar uma ordem e um modelo de hierarquias, de sujeições, e de subjugações. A hospitalidade se aproxima da loucura quando caminha na contramão desse jogo de poder estatal.

A loucura ocupa um status similar da errância pois, tanto as pessoas tidas como loucas, quanto as ditas vagabundas, possuem em seu cerne uma condição da utopia do fora de lugar.

Isso porque, historicamente, os espaços destinados a essas pessoas foram postos à margem das cidades, como uma simbologia dos que precisam se regularizar à razão de Estado e, por oferecerem riscos à ordem, acabavam ficando afastados. Isso significaria que elas estariam sendo colocadas em um não-lugar. No entanto, a loucura aponta o que há de mais presente na cidade, sendo muito mais um sintoma que se manifesta de dentro do que algo que possa ficar às margens. Dessa mesma forma de errância, os migrantes em alguns momentos podem apontar a naturalidade de como os povos nasceram e de como vivem, sendo as migrações eventos naturais. Há milhares de anos, o nomadismo era um fator relevante para a sobrevivência. Há discursos de pessoas que são contra a migração atual de povos que chegam ao Brasil por justificarem como não sendo o momento ideal. Mas existe um tempo ideal para isso? Claro que não. Não é porque um país enfrenta problemas (crescentes ou decrescentes) de pobreza que se devem fechar as fronteiras. Na verdade, a miséria é um problema que afeta o âmbito físico e psíquico, principalmente de pessoas que são racistas e xenofóbicas. Essa miséria de espírito é uma das misérias que deveria ser combatida.

Os limites de inclusão e exclusão de indivíduos são maleáveis. Podemos estar incluídos em alguns circuitos e excluídos de outros e vice-versa. As diferentes formas de nos agruparmos nos faz estar dentro e fora de vários espaços. Pertencemos a um grupo de pessoas que procura o médico só se estiver em condições de extrema necessidade, mesmo não sendo necessariamente pertencente ao grupo de migrantes. Pertencemos ao grupo que sofre racismo e, não necessariamente somos senegaleses. Há também que atentar para a forma como esses grupos são vinculados na mídia. Essa divisão de quem pode estar na margem dos incluídos ou dos excluídos trata-se de um poder que a mídia tem sobre a formação de opinião das pessoas e que o Estado possui ao estabelecer políticas para as pessoas, como os espaços de vulnerabilidade. Em alguns casos, políticas assistencialistas, como aquelas que atentam para a categoria vulnerabilidade, podem ser uma ferramenta para incluir ou para excluir grupos que são alvo de atenção da manutenção da dita “ordem”. Essa divisão também acarreta um certo apagamento do protagonismo das pessoas. Os que não possuem poder de voz por dominarem outras línguas ou por serem analfabetos, são apagados do protagonismo social.

Ao evidenciarmos a questão de que existem pessoas passíveis de habitar um local de exclusão, fora de lugar, acomodamos as questões referentes de que em nós também pode habitar um estrangeiro, um desconhecido, um deslocado. A ideia da exclusão evidencia essa forma de entendimento, que coloca à prova o ser mais íntimo que existe em nós. Seria como

se quiséssemos delegar ao outro o que está fora de nós. E o que estaria fora? Seria como se estivéssemos em uma posição cômoda ao nos tranquilizarmos com o fato de que a vida difícil dos miseráveis não nos pertence, como se a miséria fosse uma manifestação que contempla apenas grupos bem delimitados em certos pontos espaciais da cidade. A miséria pode estar no espírito de pessoas que não necessariamente fazem parte do grupo dos excluídos. Podemos saber forjar nossa existência miserável.

O Édipo em Colono de Sófocles (1990) ilustra a utopia do fora de lugar quando Édipo chega em Colono fugindo de si e de Tebas. Nesse caso, Édipo estava marcado pela hereditariedade, pagando uma dura sentença por ter um destino amaldiçoado. Nessa maré de excluídos, podemos pensar que o próprio texto Édipo figura um dito miserável, pois Édipo teve de fugir da cidade tebana que o acusava de parricida. Tudo começa quando Édipo, em Édipo Rei (1990), ao descobrir pelo oráculo que seu destino seria matar seu pai e casar com sua mãe resolve migrar para outra localidade para bem longe dos pais, mal sabendo que era filho adotivo. Sua exclusão será evidenciada a partir da peste que assola a cidade de Tebas. O povo tebano estava morrendo por causa de alguém (Édipo) que estava causando um grande mal a cidade. No entanto, os crimes cometidos por Édipo foram crimes que aconteceram num estágio imaginário, uma vez que Édipo não tinha consciência da sua origem. Num acesso de fúria e de incompreensão, Édipo arranca os próprios olhos, como violência e simbologia da própria vida sem viseiras. Como consequência, somente quando Édipo é expulso de Tebas é que a epidemia tem seu fim. Édipo vai ser acolhido em Colono e coloca-se em dívida com a própria vida e com o próprio destino.

*vendo-te aqui na deplorável condição
de um estrangeiro permanentemente errante,
um mendigo amparado apenas pela filha
que nunca imaginei ver reduzida assim
a tais extremos de penúria — infortunada! —,
guiando-te e proporcionando-te alimento,
levando a vida de pedinte nessa idade,
sem conhecer o casamento é à mercê
em seu caminho de qualquer estuprador. (p.144)*

Podemos perceber que a exclusão que se cria com esse afastamento e com essa justiça que é feita para Édipo, é fruto de uma sociedade que precisa nomear as causas de seus infortúnios. Para tanto, devem-se encontrar culpados para isso. Estes culpados podem ser os migrantes ou podem ser os jovens delinquentes, pois fica mais fácil estereotipar determinadas

figuras a fim de combatê-las, ao invés de tentar compreender os sintomas apresentados pela sociedade. Ao invés de se criar formas de integração, acaba se criando formas de exclusão. Também, é claro, para Édipo, dívidas do inconsciente, fruto do ocultamento da sua história, da sua origem.

Édipo terá seu corpo enterrado em um não-lugar, às margens do solo de Colono sem o conhecimento da filha, somente Teseu e um ancião terão conhecimento, pois Édipo precisa de alguém que o oriente. E apesar da inospitalidade que recebeu da cidade tebana, em Colono, Édipo é acolhido pelo rei Teseu, podendo, frente a ausência de um lugar, fixar seu corpo e sua história às margens da cidade de Colono.

*e pela derradeira vez meu pobre corpo
está sentindo-te presente. Parto agora
para ocultar meu último dia de vida
nas profundezas infernais. Sede felizes,
tu, o melhor de todos os anfitriões,
tua Pátria, Teseu, e todos os teus súditos!
Não me esqueçais, porém, nos vossos dias prósperos,
mesmo depois de minha morte, se quiserdes
ser venturosos para sempre, todos vós! (p.185)*

Édipo foi privado de domicílio em Tebas, mas não em Colono. O ser fora de lugar é determinado por nossas decisões, nossas marcas, nossos rastros. As decisões perante o que iremos tomar como parâmetro para guiarmos nossa vida. As marcas que vão estruturando nossa identidade por onde pisamos e os rastros que permitem que a utopia do fora de lugar se estabeleça. Passar percebido ou despercebido de acordo com o peso que se carrega nas costas, de acordo com a incumbência que lhe é relegada. Até porque vistas a esse peso, para Édipo, seria difícil ocupar fisicamente Tebas sem de fato habitá-la. Os lugares onde vivemos precisam ser experimentados, para que se decida onde de fato gostaria de se habitar. Ter um local, mesmo sendo um dito não-lugar, onde se possa fixar, indica uma vontade mínima de dignidade frente a tantos acontecimentos difíceis de serem assimilados. Para tanto, Édipo confia a sua morte e o local dela apenas ao rei Teseu e seus guardiães. Seu único desejo nessa altura da vida é ter uma morte em paz, talvez por isso acabe sendo enterrado em um jardim devotado à deusa Demetra (deusa da agricultura, protetora do casamento e da gestação). Tal escolha antecipa a escolha de um fim de um ciclo onde seus restos mortais assegurarão terra fértil à Colono, e onde tenta se reconciliar com suas origens, em vista dos cuidados de proteção que são atribuídos à deusa.

*Queremos ver, nós mesmas, o sepulcro
de nosso pai.
TESEU
Mas isto é interdito!
ANTÍGONA
Que estás dizendo, rei, senhor de Atenas?
TESEU
O próprio Édipo deu-me a incumbência
de não deixar qualquer mortal chegar
às vizinhanças daquele lugar
e de impedir que até com sua voz
alguém pudesse perturbar a paz
do túmulo sagrado onde ele jaz;
terei, se respeitar a sua ordem,
uma Pátria livre de provações.
Dessas promessas foram testemunhas
o nosso deus e o próprio Juramento,
filho do grande Zeus que ouve tudo. (p.195)*

Dessa forma, ao nomearmos os sujeitos que estão excluídos ou incluídos, mexemos com as configurações históricas das sociedades. Históricas porque no período que vivemos formas passadas de estabelecimento de leis são utilizadas. Leis que regem o convívio entre as pessoas na cidade. Leis que regem a origem de cada ser.

Vivemos no tempo do paradoxo neoliberal. O neoliberalismo conduz à flexibilidade e livre circulação dos bens, dos serviços e dos capitais, mas enrijece a flexibilidade quando se trata da livre circulação de pessoas. A utopia do fora de lugar permeia esse campo da cultura que prega um não pertencimento da carne e do osso humano, mas de um pertencimento dos valores monetários, das riquezas que são demonstrações de quem ganha mais, ao contrário do próprio rito da *potlatch* de quem está disposto a perder mais.

Muitas vezes, viver em errância acaba sendo uma sentença, tal como o texto de Édipo prega. Trata-se daquele que não se ajustou às normas sociais, daquele que está prejudicando o bem maior da sociedade, como se uma única pessoa tivesse todo esse poder. Também a utopia do fora de lugar abarca o louco, o que por culpa de sua hereditariedade manifesta-se como um desajustado às normas sociais. Como fruto de uma sociedade que cria os não lugares para, por fim, poder condenar alguns a pertencerem a esses não lugares.

Considerações finais

A hospitalidade acontece como uma relação que permite a ligação entre as pessoas,

instaura leis que regulamentam as relações e provoca uma mudança no hóspede e no anfitrião. As pessoas criam formas de se relacionar que podem ou não ser hospitaleiras. Àquelas que se permitem estar abertas ao novo tendem a ser mais hospitaleiras. As leis criadas para o bom convívio social podem criar barreiras para o hóspede, para o estrangeiro e para o errante que bate na nossa porta. Estar aberto ao desconhecido implica suportar a própria identidade de maneira não narcísica. Neste contexto, a dialética da casa propõe um discurso que transforma o hóspede e o anfitrião, a fim de que ambos, cada um em seus aposentos ou compartilhando o mesmo espaço, estejam abertos ao estranho.

A inospitalidade está presente quando a aproximação entre hóspede e anfitrião é percebida de maneira violenta, favorecendo a disputa e a guerra. A inospitalidade também está presente quando um indivíduo procura se distanciar e estabelecer espaços periféricos para os errantes, loucos e migrantes. As barreiras que se estabelecem podem ser aparentemente espaciais, mas na verdade estão intimamente relacionadas com aspectos psíquicos das pessoas.

A dádiva do viver sugere formas de conduzir a vida em comunidade de modos mais hospitaleiros. Os duros deslocamentos feitos pelos migrantes podem ser acalentados por pessoas abertas a acolhê-los. As “moradas” tanto do hóspede quanto do anfitrião precisam estar abertas para sustentarem modificações internas e externas. Os migrantes (e demais excluídos) não pertencem a não-lugares. Afinal, todos nós estamos em busca de um “lugar”, e a prática da hospitalidade pode permitir com que se reaprenda a viver consigo mesmo.

Referências:

BENVENISTE, É. **O vocabulário das instituições indo-européias**. Trad. Denise Bottmann. Campinas- SP: Editora da UNICAMP, 1995.

BACHELARD, G. A poética do espaço. São Paulo: Martins Fontes, 2005. *apud* MASAGÃO, A. M. A casa assombrada: ensaio sobre o olhar. **Revista Estudos Hum(e)anos**. Rio de Janeiro, n. 1, dez. 2009.

CAMPOS, G. B. de. **Dois séculos de imigração no Brasil: A construção da imagem e papel social dos estrangeiros pela imprensa entre 1808 e 2015**. 2015. 539f. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Comunicação, Rio de Janeiro.

DUVIGNAUD, J. Le don du rien: essai d'antropologie de la fête. Paris: Stock, 1977. *apud* MONTANDON, Alain. **O livro da hospitalidade**: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. In: PERROT, D. Dádiva. Hospitalidade e reciprocidade. Trad. Marcus Bagno e Lea Zylberlicht, São Paulo: Editora Senac, 2011.

GODBOUT, J. Le don, la dette et l'identité: homo donator vs homo **economicus**. Paris: La Découverte/ MAUSS, 2000. *apud* MONTANDON, Alain. **O livro da hospitalidade**: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. In: PERROT, D. Dádiva. Hospitalidade e reciprocidade. Trad. Marcus Bagno e Lea Zylberlicht, São Paulo: Editora Senac, 2011.

KAFKA, F. **O Castelo**. Trad. Torrieri Guimarães, 2ed, São Paulo: Editora Martin Claret, 2000.

LACAN, J. **O Seminário, livro 10**: a angústia; texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; versão final Angelina Harari e preparação de texto André Telles; trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2005.

_____ In: La chose freudienne. Em *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966 *apud* MONTANDON, Alain. **O livro da hospitalidade**: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. In: PERROT, D. *Dádiva*. Hospitalidade e reciprocidade. Trad. Marcus Bagno e Lea Zylberlicht, São Paulo: Editora Senac, 2011.

MASAGÃO, A. M. A casa assombrada: ensaio sobre o olhar. **Revista Estudos Hum(e)anos**. Rio de Janeiro, n. 1, dez. 2009. Disponível em <[http://revista.estudoshum\(e\)anos.com/a-casa-assombrada-ensaio-sobre-o-olhar](http://revista.estudoshum(e)anos.com/a-casa-assombrada-ensaio-sobre-o-olhar)>. Acesso em 18 set. 2015.

MAUSS, M. Essai sur le don. Em *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966. *apud* MONTANDON, Alain. **O livro da hospitalidade**: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. In: PERROT, D. *Dádiva*. Hospitalidade e reciprocidade. Trad. Marcus Bagno e Lea Zylberlicht, São Paulo: Editora Senac, 2011.

NICOLAS, G. Du don rituel au sacrifice suprême. Paris: La Découverte/ MAUSS, 1966. *apud* MONTANDON, Alain. **O livro da hospitalidade**: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. In: PERROT, D. *Dádiva*. Hospitalidade e reciprocidade. Trad. Marcus Bagno e Lea Zylberlicht, São Paulo: Editora Senac, 2011.

MONTANDON, A. **O livro da hospitalidade**: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. In: Prefácio. *Espelhos da hospitalidade*. Trad. Marcus Bagno e Lea Zylberlicht, São Paulo: Editora Senac, 2011.

_____ In: GRASSI, M. *Hospitalidade*. Transpor a soleira.

_____ In: GRASSI, M. *Hóspede*. Uma figura da ambiguidade e do estranho.

_____ In: Perrot, Danielle. *Dádiva*. Hospitalidade e reciprocidade.

_____ In: Rosello, Mireille. *Imigração*. Discursos e Contradições.

RAFFESTIN, C. Réinventer l'hospitalité. Em Communications, n. 65, (L'hospitalité), 1997. *apud* MONTANDON, Alain. **O livro da hospitalidade**: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. In: GRASSI, M. Hospitalidade. Transpor a soleira. Trad. Marcus Bagno e Lea Zylberlicht, São Paulo: Editora Senac, 2011.

SCHÉRER, R. Zeus hospitalier: éloge de l'hospitalité. Paris: Armand Colin, 1993 *apud* MONTANDON, Alain. **O livro da hospitalidade**: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. In: Rosello, Mireille. Imigração. Discursos e Contradições. Trad. Marcus Bagno e Lea Zylberlicht, São Paulo: Editora Senac, 2011.

SÓFOCLES. **A Trilogia Tebana**: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona. Trad. Mário de Gamakury, vol.1, Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1990.