

Hostis ou Hospes?
Olhar o Outro na Fotografia Contemporânea

Ana Cristina Oliveira e Cruz

**Dissertação de Mestrado em Ciências da Comunicação –
Cultura Contemporânea e Novas Tecnologias**

(Versão Corrigida e Melhorada após Defesa Pública)

Julho, 2020

Hostis ou Hospes?

Olhar o Outro na Fotografia Contemporânea

Ana Cristina Oliveira e Cruz

**Dissertação de Mestrado em Ciências da Comunicação –
Cultura Contemporânea e Novas Tecnologias**

(Versão Corrigida e Melhorada após Defesa Pública)

Julho, 2020

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Ciências da Comunicação, área de especialização em Cultura Contemporânea e Novas Tecnologias, realizada sob a orientação científica da Professora Doutora Maria Lucília Marcos

“Mas nós chegamos junto de ti como suplicantes, esperando que nos dê hospitalidade; ou que de outro modo sejas generoso connosco: pois tal é a obrigação dos anfitriões.”

(Homero, *Odisseia*, Canto IX)

AGRADECIMENTOS

À Professora Maria Lucília Marcos, por me cativar através das suas palavras, dos seus seminários e dos seus ensinamentos, ao longo de todo o meu percurso académico. A sua presença permitiu que no meu caminho encontrasse os autores que me interpelaram no sentido da presente dissertação, mas também de um pensamento além do escrito, que deixa sempre palavras por dizer.

À Professora Margarida Medeiros, por ter estimulado o meu interesse no âmbito da Fotografia e por se ter revelado constantemente disponível para uma partilha de ideias.

À Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, instituição à qual me orgulho de chamar “casa”, pelo acolhimento que ali encontrei desde o primeiro dia, em 2015, e que espero continuar a encontrar num possível e muito ansiado regresso. A todos os professores e a todos os colegas a quem tive o prazer de chamar “meus” no curso de Ciências da Comunicação, mas igualmente no de Filosofia.

Às amigas que nesta “casa” nasceram e encontraram um solo fértil para crescer, através de uma convivência de incessantes diálogos, que estimularam um constante pensamento crítico e proporcionaram um percurso académico inesquecível. Às amigas que continuaram a amadurecer fora do espaço académico, ainda mais tenho a agradecer.

À Universidade Católica de Louvain, em Louvain-la-Neuve, na Bélgica, por me ter acolhido quando eu própria fui estrangeira, ainda que num país que me é tão familiar. A todos aqueles com quem partilhei esta experiência e que, apesar da distância, permanecem.

À minha família, por todo o apoio incondicional. Ao meu pai, por saber tornar a distância um mero intervalo de espaço. À minha mãe, por estar sempre presente. Ao meu irmão, por me ter ensinado a crescer e crescer comigo, agora nas longas conversas.

Ao meu João, por acreditar mais em mim do que eu própria, com toda a sua paciência, o seu carinho e a sua compreensão.

Hostis ou Hospes?

Olhar o Outro na Fotografia Contemporânea

Ana Cristina Oliveira e Cruz

RESUMO

A presente dissertação propõe uma reflexão aprofundada no âmbito da alteridade, através da qual a instância do *outro* será pensada e repensada em algumas das suas múltiplas formas e inúmeras relações. A *relação* é o conceito-chave que permite compreender aquilo que se dissimula no âmago de tal problemática, uma vez que desvela a constelação de conceitos que lhe estão subjacentes e o modo como estes se articulam. Procurar-se-á seguir uma linha orientadora que, partindo de fenómenos de hostilidade, na hospitalidade encontre o seu fim – no duplo sentido do termo. Olhar o *outro* como *hostis* implica um fechamento em si mesmo, enquanto olhá-lo como *hospes*, apesar de uma raiz etimológica comum a ambos os vocábulos, revela uma abertura que, no limite da sua incondicionalidade, possui em si um risco invariável.

A partir deste extenso quadro teórico, a indagação em torno da alteridade será vocacionada para as representações do dispositivo fotográfico, através da observação crítica de uma seleção de fotografias da atualidade alusivas ao fenómeno migratório e consequente *crise dos refugiados*, presente desde 2015 até aos dias de hoje. Neste sentido, tratar-se-á de considerar não só as características essenciais da fotografia, mas também as suas potencialidades e limitações, sobretudo quanto à possibilidade de determinar a relação que, mediante o olhar, é estabelecida com aquele que é representado. O lugar do *outro*, à luz da contemporaneidade, urge ser repensado.

PALAVRAS-CHAVE: Alteridade, Hostilidade, Hospitalidade, Deslocamento Forçado, Fotografia Contemporânea, Testemunho.

Hostis ou Hospes?

Olhar o Outro na Fotografia Contemporânea

Ana Cristina Oliveira e Cruz

ABSTRACT

The present dissertation proposes a deep reflection in the field of otherness, through which the instance of the *other* will be thought and rethought in some of its multiple forms and numerous relations. The *relationship* is the key concept that allows us to understand what lies at the heart of this problem, since it reveals the constellation of concepts that underlie it and the way in which they articulate. We will aim to follow a guideline that starting at the phenomena of hostility in hospitality finds its end – in the double sense of the term, the end also as a purpose. Looking at the *other* as *hostis* implies a closure in itself, while looking at it as *hospes*, despite an etymological common root to both words, reveals an opening that, in the limit of its unconditionality, has in itself an invariable risk.

From this extensive theoretical framework, the questioning around otherness will be aimed at media representations. Particularly for those of the photographic device, through the critical observation of a selection of recent photographs related to the migratory phenomenon and resulting *refugee crisis*, present since 2015 until today. In this sense, it will be a matter of considering not only the essential characteristics of photography, but also its potentialities and limitations, especially regarding the possibility of determining the relationship that through looking is established with the one who is represented. The place of the *other* in the light of contemporaneity needs to be rethought.

KEYWORDS: Otherness, Hostility, Hospitality, Forced Displacement, Contemporary Photography, Witness.

ÍNDICE

CONSIDERAÇÕES PRÉVIAS	1
INTRODUÇÃO	3
I. DA HOSTILIDADE À HOSPITALIDADE	8
I.I. <i>Hostis</i> ou <i>Hospes</i>	8
I.II. <i>Xénos</i> (ξένος).....	12
II. HOSPITALIDADE (IN)CONDICIONAL OU (IN)FINITA	16
II.I. Hospitalidade das Leis.....	16
II.II. Topografias da Hos(ti)pitalidade.....	22
II.III. Lei da Hospitalidade	30
II.IV. (Im)possibilidades da Hospitalidade	36
III. DUPLA HOSPITALIDADE	41
III.I. Língua e Tradução ou Carne e Tato.....	41
III.II. Visão	48
IV. DO OLHAR AO ACOLHER	51
IV.I. Olhares da Fotografia.....	51
IV.II. Fotografias e Hos(ti)pitalidade	57
IV.III. Outramente que Olhar	68
IV.IV. (Im)possibilidades do Testemunho	75
CONSIDERAÇÕES FINAIS	77
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	81

ÍNDICE DE FOTOGRAFIAS

- FOTOGRAFIA 1** – Refugees arrive by boat on the Greek Islands of Lesbos / Migrants arrive by a Turkish boat near the village of Skala, on the Greek island of Lesbos. The Turkish boat owner delivered some 150 people to the Greek coast and tried to escape back to Turkey; he was arrested in Turkish waters **65**
- FOTOGRAFIA 2** – Refugee children covered in rain capes wait in line to be registered. Most refugees who crossed into Serbia continued their journey north, towards countries of the European Union..... **66**
- FOTOGRAFIA 3** – Migrants and refugees beg Macedonian policemen to allow passage to cross the border from Greece into Macedonia during a rainstorm, near the Greek village of Idomeni **66**
- FOTOGRAFIA 4** – Laith Majid, an Iraqi, broke out in tears, holding his son and daughter after they arrived safely in Kos, Greece, on a flimsy rubber boat..... **67**
- FOTOGRAFIA 5** – My tent in the jungle **70**
- FOTOGRAFIA 6** – Camp is full of rubbish..... **71**
- FOTOGRAFIA 7** – The people of the camp think that the cats eat the rats, but the cats are afraid of the rats because they are so big!..... **71**
- FOTOGRAFIA 8** – Toilets very bad **72**
- FOTOGRAFIA 9** – In the jungle people don't have water. They use buckets to take water and they return to their tents, but it's very hard work **72**
- FOTOGRAFIA 10** – This is the food-line. I took the photo from far away because I was scared of the police. I thought that maybe police could break my camera..... **73**

CONSIDERAÇÕES PRÉVIAS

As considerações aqui apresentadas procuram esclarecer, ainda que sumariamente, a intenção investigativa, os pressupostos fundamentais, os tópicos de análise e os caminhos de investigação da presente dissertação, assim como a metodologia empregue no decurso da sua elaboração.

O *pressuposto fundamental* da nossa investigação é a relação entre *eu* e *outro*, sendo que a questão não reside na existência de relação, mas nas condições através das quais esta se estabelece, bem como os seus contornos e as suas implicações. A ter em consideração estarão as circunstâncias que a fotografia proporciona enquanto meio de acesso ao outro e, por isso, de constituição de uma relação.

O *fio condutor* da nossa análise foi organizado a partir das noções de hostilidade e hospitalidade. A intenção de nos distanciarmos de um pensamento dicotómico revela-se, desde logo, com a assunção de que estes dois termos, ao que parece radicalmente opostos, encontram uma génese comum. Note-se que o presente trabalho encontra o seu alicerce em pressupostos e quesitos que não são neutros, supondo, à partida, uma determinada leitura, interpretação ou entendimento dos fenómenos estudados.

Os *tópicos de análise* apresentam-se como resultantes de uma constelação de conceitos que vai sendo esboçada ao longo da investigação. As noções referidas anteriormente inauguram a possibilidade de pensar aquele que vem ao nosso encontro e a respeito do qual estes fenómenos têm lugar; este *outro* pode manifestar inúmeras formas e feições, diversas configurações e expressões, mas um traço permanece: o de ser distinto, singular e estranho em relação ao *eu*.

Os *caminhos* a serem tomados no decorrer da investigação parecem ser sugeridos por questões que vão emergindo do seio da problemática, mas também por autores cujo pensamento parece interpelar e, simultaneamente, requerer interpelação. Salientamos, por isso, que não há apenas um único caminho, mas diversos itinerários possíveis que são percorridos numa sequência que vai sendo construída. Por não haver uma vinculação completa e absoluta a somente uma perspetiva, a um só pensamento ou teoria, procura-se encetar um diálogo fértil entre vários autores e pensamentos.

A dissertação pode ser concebida em dois momentos distintos, apesar de não existir qualquer divisão formal, pois num primeiro momento procuramos fornecer, mais do que um enquadramento teórico, os fundamentos conceptuais que servirão de pressupostos para, posteriormente, se encetar uma reflexão no âmbito da fotografia.

Os *tópicos analisados* em primeiro lugar, como é o caso das múltiplas configurações do outro, ou a questão da hospitalidade, nas suas formas de condicional, incondicional e dupla, propiciam uma lente para as considerações subsequentes, podendo não estar novamente explícitos na escrita, mas mormente nos seus não-ditos. Ainda que a dissertação se constitua como um processo contínuo, no último capítulo a ênfase estará no dispositivo fotográfico enquanto meio de representação do *outro*, mas também de relação com o *outro*, assim como nos fenómenos migratórios representados.

Do *ponto de vista metodológico*, procurou-se seguir uma abordagem interdisciplinar, o que não poderia ser de outro modo no âmbito das Ciências da Comunicação. A pesquisa e a revisão literária, assim como a crítica de perspectivas, constituem-se como os principais métodos para a elaboração da presente dissertação. A observação de fotografias revela-se imprescindível para um estudo que encontra a fotografia vinculada a acontecimentos da atualidade. A seleção das imagens foi feita tendo em consideração o nosso propósito de investigação, abrangendo fotografias captadas por profissionais e não profissionais da fotografia.

De um modo geral, podemos considerar que o método da presente investigação incide, essencialmente, sobre a pesquisa qualitativa documental na medida em que obras, coletâneas de textos, teses, dissertações, artigos, mas também imagens fotográficas ou outros meios audiovisuais, são os principais recursos a serem utilizados. Considerando a natureza dos fenómenos estudados, a consulta de materiais como legislação, notícias ou relatos é também indispensável. A fase de recolha, leitura e análise literária teve lugar, sobretudo, durante uma estadia de três meses na Universidade Católica de Louvain, na região francófona da Bélgica. Durante este período, houve acesso a recursos bibliográficos predominantemente de língua francesa, sendo esta a língua original de uma parte considerável da nossa bibliografia.

Finalmente, procura-se esclarecer e sustentar a nossa opção face à apresentação das citações na dissertação. As citações diretas que constam do corpo do presente trabalho resultam de uma tradução própria somente quando não foi possível aceder a uma versão portuguesa, incluindo os casos em que não existe tradução em Portugal. Neste sentido, quando a citação resulta de uma tradução própria, a citação original encontra-se em nota de rodapé, imediatamente após a referência bibliográfica, para que se possa comparar ao original e evitar incorreções. Reconhecemos que qualquer opção face às citações é discutível, mas sustentamos a nossa opção pela uniformidade e coerência textuais.

INTRODUÇÃO

A presente dissertação delinear-se-á em torno das noções de hostilidade e de hospitalidade, com o propósito de fazer emergir uma série de questões no decurso do trabalho investigativo, particularmente a seguinte: *Como é que a fotografia pode ter impacto no modo como olhamos o outro e, sobretudo, como o acolhemos?* Não obstante, a fotografia, enquanto matéria de análise, não se constitui como ponto de partida desta dissertação, estando mesmo ausente do texto num primeiro momento.

Primeiramente, parece-nos apropriado fazer um enquadramento conceptual que dê ênfase a uma explanação sobre os gestos que estão intimamente relacionados com a hospitalidade e com a hostilidade. Um aprofundamento da hospitalidade não seria possível sem recurso ao que é tido como o seu antagónico: a hostilidade. Os primórdios da palavra hospitalidade, proveniente do latim *hospes*, encontram no seu seio o termo *hostis*, segundo uma análise feita por Émile Benveniste. Este termo significava estrangeiro, estranho e inimigo, mas também anfitrião ou hospedeiro e hóspede, à semelhança do termo francês *hôte*. Contudo, este último significado foi desaparecendo, sendo o seu uso substituído pelo termo *hospes* para designar o hóspede, o estrangeiro ou o estranho, mas sem qualquer conotação negativa. Jacques Derrida, mas também Richard Kearney, constituem-se como autores fundamentais para pensar a passagem da hostilidade para a hospitalidade, assim como o significado que esta proximidade entre ambos os termos pode ter, havendo a referência derrideana a uma *hostipitalidade*.

Derrida, enquanto devedor do pensamento de Emmanuel Lévinas, revela-se imprescindível para aprofundarmos os fenómenos mencionados anteriormente. A emergência da noção de hospitalidade obriga ainda ao pensamento de uma hospitalidade condicional e, por isso, a uma revisitação do conceito de hospitalidade cosmopolita, como elaborado na filosofia kantiana. Nos meandros da hostilidade e da hospitalidade, encontramos ainda outra noção interpelante – a de tolerância. A tolerância surge como ambígua neste âmbito, pois não sendo hospitalidade no verdadeiro sentido do termo, como veremos adiante, não se constitui também como uma atitude verdadeiramente hostil, na perspetiva que propomos analisar. Derrida, através do seu método de desconstrução, incita a um questionamento da tolerância, enquanto conceito teórico pré-estabelecido, tornando profícuo repensar o uso deste termo enquanto significante de uma atitude que se deve ter em relação ao outro, ao estranho, ao estrangeiro, entre tantas outras formas que a alteridade pode assumir na figura de um terceiro.

A hospitalidade, na sua forma incondicional, apresenta-se como contraposição à tolerância, que se puder ser concebida como alguma forma de hospitalidade seria, no limite, condicional. Ambos os modos de hospitalidade serão explicados com maior detalhe e profundidade ao longo da dissertação, sendo sublinhada a importância da hospitalidade incondicional por implicar uma atitude de acolhimento que vai muito para além da tolerância, das condições e dos limites impostos, chegando mesmo a implicar riscos para aquele que acolhe. A partir da filosofia levinasiana, mas também através de Derrida, procurar-se-á uma compreensão da hospitalidade enquanto relação estruturalmente assimétrica que a partir do *outro* absolutamente *Outro*, convida o *eu* a assumir uma responsabilidade ética. A hospitalidade incondicional constitui-se, então, como conceito operatório que, pela sua radicalidade, extravasa os limites políticos e jurídicos, tendo como horizonte a ética, a moral como filosofia primeira¹. Os traços desta relação, que instaura uma responsabilidade ética por outrem no encontro *face-a-face*, serão pensados de modo preeminente com recurso ao pensamento deste autor.

Kearney afirma que existe um debate contemporâneo na filosofia, que envolve duas abordagens diferentes face a esta problemática. Para além da abordagem desconstrucionista derrideana, poderemos ainda olhar a temática através da hermenêutica de Paul Ricœur², algo que procuraremos fazer neste âmbito. A ideia de uma dupla hospitalidade³ merecerá também ser perscrutada, uma vez que é desenvolvida pelo mesmo autor, tendo como grandes referências os filósofos supramencionados e respetivas abordagens. A hospitalidade, no seu sentido duplo, implicaria não só o toque, o acolhimento físico através da carne, mas também a palavra, o acolhimento linguístico, sobretudo através da tradução⁴. Esta hipótese, que contempla tanto a língua como o tato, suscitará uma interrogação sobre a visão que, por sua vez, nos orientará para a importância deste sentido no acesso ao outro, particularmente em situações de distância. Deste modo, a análise teórica em torno da alteridade e da hospitalidade, nas suas mais diversas formas, serve de base para uma reflexão sobre o outro enquanto representado por um dos principais dispositivos que encontra no olhar o seu *modus operandi*: a fotografia.

¹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini : Essai Sur l'extériorité* (Paris: Librairie Générale Française, 1990), 340.

² Richard Kearney, «Hospitality: Possible or impossible?», *Hospitality and Society* 5, n. 2 (2015): 173–84, https://doi.org/10.1386/hosp.5.2-3.173_1.

³ Richard Kearney, «Double Hospitality — Between Word and Touch», *Journal for Continental Philosophy of Religion* 1 (2019): 71–89, <https://doi.org/10.1163/25889613-00101005>.

⁴ Richard Kearney, «Linguistic Hospitality — The Risk of Translation», *Research in Phenomenology* 49 (2019): 1–8, <https://doi.org/10.1163/15691640-12341407>.

Através da fotografia, procura-se questionar até que medida a representação do outro, através do olhar de outros que fotografam, mas também do seu próprio olhar que fotografa, molda o nosso próprio olhar e, mais ainda, os contornos de uma relação e de um eventual acolhimento. A partir de teóricos como Roland Barthes, mas também Susan Sontag e Ariella Azoulay, encontrar-nos-emos sempre entre uma conceção da fotografia enquanto técnica de captação do real e, por isso, prova, vestígio ou traço do real, e uma compreensão da mesma enquanto produto construído pelo ser humano; não só por aquele que a capta, mas também por aquele que a olha e interpreta, atribuindo-lhe determinado sentido. O momento da receção, em que aquele que olha e interpreta se constitui como espectador, será tido como crucial ao longo das nossas considerações. As fotografias selecionadas para observação consistem em captações resultantes dos fenómenos migratórios a que se tem assistido nos últimos anos, e que adquiriram particular visibilidade nos anos de 2015 e de 2016. Desde essa altura que a *crise dos refugiados*, como foi denominada pelos *media* ocidentais, figura regularmente na agenda mediática e política europeia, tendo sido nesse mesmo ano que o número de refugiados a chegar ao continente europeu não teve precedentes: cerca de um milhão⁵. Este fenómeno ficou marcado pelos milhares de pessoas que perderam a vida ou desapareceram nas travessias do Mar Mediterrâneo, na tentativa de chegar à Europa.

Neste momento, estes movimentos migratórios continuam a ser uma realidade, uma vez que os fatores que deram origem a estes fluxos forçados, provenientes sobretudo do Médio Oriente e do Norte de África, não cessaram. A Europa continua, assim, a assistir a uma grave crise humanitária, que agora se verifica não só nas regiões de onde estas pessoas são oriundas, mas também no próprio território europeu. É por isso pertinente encetar uma reflexão sobre a condição dos migrantes e refugiados enquanto *outros*, tendo como pano de fundo o enquadramento teórico que vai sendo elaborado ao longo da dissertação. Neste sentido, Kearney admite a possibilidade de um crescente medo face ao outro, ao estranho, ao estrangeiro, ao imigrante, que pode fomentar manifestações de indiferença, intolerância e hostilidade por parte daquele que o deveria acolher. O autor apresenta não só hipóteses para tal estar a acontecer, mas também caminhos para uma possível resolução – através da partilha de narrativas⁶. A suspeita face ao outro ainda é

⁵ Os dados atualizados relativos a esta situação podem ser consultados no site da UNHCR (United Nations High Commissioner for Refugees): <https://www.unhcr.org/europe-emergency.html>.

⁶ Richard Kearney, Daniël P. Veldsman, e Yolande Steenkamp, «Across Oceans: A Conversation on Otherness, Hospitality and Welcoming a Strange God» *Debating Otherness with Richard Kearney: Perspectives from South Africa*, 2018, 307–42, <https://doi.org/10.4102/aosis.2018.bk94.15>, 331–332.

sentida relativamente aos migrantes e refugiados que chegaram, e que continuam a chegar, à Europa. Kearney salienta a necessidade de haver alguém que se sinta verdadeiramente em casa, um autêntico anfitrião, para receber o hóspede⁷. Quer isto dizer que, enquanto as inseguranças, os receios, os medos de uns forem direcionados a outros, não será possível uma verdadeira hospitalidade, um verdadeiro acolhimento.

As fotografias que vemos todos os dias são responsáveis pela produção de percepções e, por isso, facilmente conseguem criar uma imagem favorável ou desfavorável do outro. Ao mesmo tempo que observamos imagens que revelam a vulnerabilidade destas pessoas que fogem de regiões de conflito e de condições deploráveis, somos também confrontados com notícias de atentados terroristas perpetrados por “outros”. Deste modo, não são raras as vezes em que ambos os fenómenos, mesmo que de forma equívoca e errónea, surgem como correlacionados. Importa, por isso, ter em consideração as potencialidades, mas também as limitações dos *media*, em particular do *medium* fotográfico, uma vez que este se encontra no cerne da análise teórica a ser desenvolvida, sobretudo pelas propriedades que o diferenciam dos restantes meios.

A problemática da fotografia, neste domínio, poderia ser abordada a partir de diversos ângulos. De modo bastante sucinto, a questão poderia ser desenvolvida do ponto de vista do fotojornalista e dos meios de comunicação, implicando a ética e a deontologia da profissão; a partir da perspectiva daquele que é fotografado, implicando também um recurso à legislação, mais relacionada com os direitos de imagem da pessoa retratada; dando ênfase ao momento de receção e observação das imagens fotográficas por parte do espectador. Não direi que nos cingimos estritamente a apenas uma abordagem, mas certamente que a atenção estará centrada nos efeitos que as imagens podem suscitar aquando da sua receção. Embora a responsabilidade ética, mas também profissional, daquele que capta a fotografia seja inegável, a crescente difusão de imagens fotográficas revela a pertinência de pensar a responsabilidade ética também daquele que, através deste dispositivo, observa à distância os acontecimentos representados. De sorte que a imagem é somente um meio de acesso a estes acontecimentos, a estas situações que ocorrem a todo o instante, em diversos lugares do mundo, existe o potencial de nos fazer sentir algo e, mais ainda, pensar algo em relação às mesmas. A fotografia pode ser o meio pelo qual se estabelece um primeiro contacto, uma primeira relação com o outro.

⁷ Ibid., 333.

Mais do que simplesmente servir de prova, interessa-nos o carácter da imagem fotográfica enquanto testemunho, reprodução de uma entre muitas vivências, representação dos traços de uma entre várias narrativas. Assim como podemos questionar a possibilidade de a fotografia impor sobre a sociedade uma responsabilidade ética, obrigando a responder ao que, ou a quem, através da mesma se encontra representado. As imagens fotográficas de sofrimento, de violência ou de catástrofes são uma referência para as teses de vários autores presentes nesta dissertação, mas também para o decurso do próprio trabalho investigativo, se tomarmos o caso dos migrantes e refugiados tendo em consideração tais categorias. A questão que se coloca é, assim, se as fotografias resultantes de fenómenos de violência que, por conseguinte, se constituem como representações de sofrimento, interpelam o espectador a agir ou se o tornam mais complacente face aos mesmos.

Quando assistimos a determinados acontecimentos através de imagens, salvaguardamos alguma distância, uma vez que temos o poder de decidir se queremos ou não olhar para as mesmas, sendo esta decisão acompanhada do nosso sentido de responsabilidade. Porém, quando somos confrontados com tais acontecimentos e o encontro com o *outro* é inevitável, a decisão de abrir ou fechar a porta da nossa casa, de acolhê-lo ou recusar a sua entrada, torna-se impreterível. No seio do pensamento levinasiano encontramos a subjetividade como acolhedora de *Outrem*, enquanto hospitalidade⁸. O rosto do *Outro*, enquanto manifestação radical da alteridade e da diferença absoluta, não só nos convida, como nos obriga a assumir uma responsabilidade ética. A indiferença face ao *Outro* torna-se uma impossibilidade no interior de tal pensamento ético, uma vez que o seu acolhimento se revela imperativo.

Em última instância, os espaços de um movimento entre hospitalidade e hostilidade vão sendo descritos, as fronteiras, tanto terrestres como imaginárias, vão sendo repensadas para que, com sorte, algumas possam ser abolidas, sobretudo aquelas que limitam tanto a liberdade de pensar, como o gesto de acolher. Esta parece ser uma temática que nunca se esgotará, muito menos nos pensamentos que, nas próximas páginas, serão apresentados, nas palavras que, ao longo da dissertação, serão escritas. Através da presente investigação pretende-se elaborar considerações em torno das questões que vão sendo levantadas, procurando que o pensamento sobre as mesmas leve a um aprofundamento da temática e a interrogações cada vez mais substanciais.

⁸ Lévinas, *Totalité et Infini : Essai Sur l'extériorité*, 12.

I. DA HOSTILIDADE À HOSPITALIDADE

A palavra portuguesa *hospitalidade*, assim como a francesa *hospitalité* ou a inglesa *hospitality*, encontra a sua raiz etimológica não apenas no termo latim *hospes*, mas também no vocábulo a partir do qual este último evoluiu: *hostis*. Na língua grega, *xénos* servia para designar tanto o hóspede como o estrangeiro. Émile Benveniste elabora uma análise linguística acerca da origem etimológica da palavra *hospitalidade*, na obra *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes* (1969), que importa recuperar.

II. *Hostis* ou *Hospes*

Benveniste salienta o duplo sentido que *hostis* foi adquirindo na língua latina, passando a significar tanto hóspede como inimigo. Contudo, posteriormente, “por uma mudança cujas condições precisas não conhecemos, a palavra *hostis* adquiriu uma aceção «hostil» e agora só se aplica ao «inimigo»⁹. Originalmente, o termo apenas significava hóspede, visita, alguém que estaria numa relação de reciprocidade, num entendimento com outro, mas progressivamente foi tomando o significado de inimigo. Isto pode ter acontecido pois as relações interpessoais, entre comunidades, deram lugar a relações impessoais, entre Estados, pelo que a confiança que servia de base ao *hostis*, enquanto hóspede, deu lugar à suspeita, fazendo com que este fosse considerado uma possível ameaça¹⁰.

Cada vez mais se esboçava a possibilidade de o *hostis* ser hostil e, por isso, tratar-se de um inimigo, ao invés de ser amistoso e recebido como hóspede, digno de hospitalidade. Por conseguinte, foi emergindo a necessidade de um outro termo para designar a noção de hospitalidade, o outro que é recebido; este consistia no antigo vocábulo *hostis* composto com *pot(i)s*, isto é, *hospes* < *hostipe* / *ot-s.*, resultando em *hospes*. Desta forma, o novo termo consistia na reunião de *ghosti* – na base de *hostis* – e *-pets*, sendo uma *incarnação da hospitalidade*, no seu sentido literal¹¹. Se olharmos para a língua portuguesa, encontramos inúmeras palavras devedoras deste novo termo, assim como do anterior, para além das mais óbvias, desde *hotel* ou *hostel* a *hospital* ou *hospício*, lugares que recebem, acolhem ou cuidam.

⁹ Émile. Benveniste, *Le Vocabulaire Des Institutions Indo-Européennes* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1969), 95.

No original: “Par un changement dont nous ne connaissons pas les conditions précises, le mot *hostis* a pris un acception « hostile » et désormais ne s’applique qu’à l’ « ennemi »”.

¹⁰ Kearney, «Hospitality: Possible or Impossible?», 8–9.

¹¹ Benveniste, *Le Vocabulaire Des Institutions Indo-Européennes*, 95.

Ainda que *hospes* tenha surgido para colmatar a necessidade de um novo termo para designar o *estrangeiro*, aquele que é recebido numa relação de reciprocidade e, em última instância, de hospitalidade, a sua origem permanece. Jacques Derrida refere uma “*hostipitalidade*”¹², no original uma “*hostipitalité*”¹³, tornando a proximidade entre ambos os termos mais explícita. A convergência entre hostilidade e hospitalidade, resultante neste termo cunhado pelo autor, revela-nos ainda outra ideia: uma comporta em si a possibilidade da outra. Ambas as noções têm na sua génese um vocábulo de sentido duplo que faz com que não se possa conceber uma sem a outra, tornando possível a transformação da hostilidade em hospitalidade, mas também o contrário. O estrangeiro tanto podia ser acolhido como hóspede ou concebido como hostil, sendo esta a ambiguidade da sua figura, a duplicidade na qual *aquela que vem de fora* oscila. Consequentemente, revela-se a necessidade de dois termos distintos, muitas vezes opostos, mas também a coexistência e proximidade de ambos. Indo mais longe, podemos ainda considerar a possibilidade de algo que seria contraditório à partida por pressupor, simultaneamente, dois gestos opostos: acolher e renunciar um hóspede que é hostil. Seguindo esta linha de pensamento, parece pertinente invocar a figura do parasita, que pode conter em si esta dualidade, tanto num sentido mais literal, como num sentido mais metafórico, constituindo-se assim como paradoxal.

O parasita define-se, de um modo geral, por ser um hóspede que se apropria do seu hospedeiro, daquele que o acolhe involuntariamente. Neste tipo de simbiose, um dos organismos invade o outro e dispõe dele enquanto meio de subsistência, “um alimenta-se do outro e não lhe dá nada”¹⁴, tratando-se de uma relação benéfica apenas para o organismo invasor. Michel Serres faz uma abordagem aprofundada sobre as relações de parasitismo¹⁵, concebendo-as não apenas biologicamente, mas também como fenómenos sociais e humanos, pois todos os organismos vivos parecem constituir-se como parasitas,

¹² Jacques Derrida em Jacques Derrida e Anne Dufourmantelle, *Da Hospitalidade*, trad. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2019), 47.

¹³ Jacques Derrida em Jacques Derrida e Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité* (Paris: Calmann-Lévy, 1997), 45.

¹⁴ Michel Serres, *Le Parasite* (Paris: Librairie Arthème Fayard, Pluriel, 2014), 327.

No original: “Tel se nourrit de l'autre et ne lui donne rien”.

¹⁵ Na obra citada anteriormente: *Le Parasite* (1980). A relação do parasita com os conceitos de hostilidade e hospitalidade, sobretudo nos moldes como vai sendo desenvolvida na presente dissertação, não se encontra imediatamente evidente nesta obra. A narrativa que Serres desenvolve denota preocupações de outra ordem, que não só excedem, como se podem distanciar, das preocupações apresentadas aqui. Contudo, considero a reflexão sobre a figura do parasita, encetada por este filósofo, paradigmática neste âmbito, pois incita a um questionamento sobre quem é o parasita, assim como ao pensamento sobre as relações que este estabelece, sobretudo com o seu hospedeiro, abrindo-se a possibilidade de este último ser também ele um parasita, na cadeia parasitária.

na medida em que vivem uns à custa dos outros, e todas as relações parecem adquirir, assim, dimensões parasitárias.

Apesar de ser acolhido, o parasita nunca é considerado um hóspede no verdadeiro sentido do termo, na lógica que viemos a delinear anteriormente. O seu acolhimento não é uma decisão, uma escolha livre e voluntária do hospedeiro, sendo antes uma situação imposta, forçada, que constrange aquele que se vê obrigado a acolher. Diríamos mesmo que o parasita se institui como figura paradoxal por se apresentar como um hóspede hostil, por se revelar como um estranho familiar e íntimo. Assim sendo, no seu modo fluído e dinâmico de conceber o parasita, o autor usa a palavra francesa *hôte*, que significa tanto hóspede como hospedeiro. Quer isto dizer que o próprio parasita não se encontra confinado a um lugar fixo, a uma entidade específica, como seria a de hóspede, mas descreve relações materiais. A questão do parasita revela-se bastante problemática, pois é difícil definir não só os lugares, mas também os limites do fenómeno parasitário. As fronteiras entre hóspede e hospedeiro são desafiadas no âmbito de tais relações.

Importa referir que na língua francesa, a palavra *parasite* pode adquirir diferentes significados, consoante o contexto em que é utilizada. *Le parasite* pode definir o parasita biológico que se alimenta e sobrevive através do seu hospedeiro; o parasita social concebido como um hóspede que não é bem-vindo, quer pela sua clandestinidade, quer pela sua conduta abusiva; o barulho, o ruído, quando se trata de uma interferência que pode interromper a comunicação, a transmissão de uma mensagem, *le bruit parasite*. Na língua portuguesa, encontramos também estes sentidos associados à palavra parasita, sendo os dois primeiros mais frequentemente utilizados. Para além da compreensão mais comum do parasita, que seria a primeira, enquanto organismo biológico, a segunda é particularmente relevante quando falamos sobre o outro, o estranho e, sobretudo, o estrangeiro. Se fizermos uma pesquisa em diversos dicionários de língua portuguesa verificamos que, para além do seu sentido biológico, a palavra surge constantemente associada ao seu sentido figurado, depreciativo, que se aplica a alguém que vive à custa de outro, tirando proveito da situação.

A palavra parasita provém do grego *parásitos* (παράσιτος), que define aquele que come à mesa de outro, mas também que se aproveita de outro, tendo sido traduzida como *parasītus* no latim, mantendo o seu duplo significado de hóspede e parasita. Através de uma breve análise etimológica, podemos concluir que o sentido que atribuímos a este termo não sofreu alterações substanciais, mantendo-se o essencial. O parasita é, assim,

concebido no lugar de hóspede, sendo que neste caso das relações sociais é símbolo de um mau hóspede, que invade o espaço do seu hospedeiro e se apropria dos seus recursos. Podemos observar a existência de uma tendência histórica para a linguagem, assim como a própria prática da hospitalidade, se virarem contra o hóspede. A ênfase que é dada à generosidade do hospedeiro ao acolher o outro acaba por se tornar um foco nos deveres do hóspede. Deste modo, dá-se a construção da figura do hóspede que não só falha em cumprir os seus deveres – o parasita – como chega mesmo a trair o hospedeiro – o terrorista¹⁶. Não são raras as vezes em que “migrantes e refugiados são tidos como potenciais terroristas ou parasitas”¹⁷. Isto acontece nos limites de uma hospitalidade que condiciona o hóspede, que lhe impõe mais deveres e obrigações do que concede direitos. A reciprocidade encontra-se, então, pervertida por esta discrepância dos direitos face aos deveres.

A fronteira entre hóspede e parasita parece não ser explícita se não estiver inserida num quadro jurídico que condicione e determine não só *quem é* o hóspede, mas *quais são* os seus direitos e deveres. Por conseguinte, o acolhimento encontra-se inevitavelmente limitado aos que têm o direito à hospitalidade, nas suas mais diversas formas, pelo que sem este direito aquele que chega não pode entrar na casa do hospedeiro “senão como parasita, como hóspede abusivo, ilegítimo, clandestino, passível de expulsão ou de prisão”¹⁸. Em última análise, é possível compreender a tendência histórica mencionada anteriormente no rumo que a evolução do significado de *hostis* tomou, pois, um termo latim que, originalmente, designava aquele que deveria ser acolhido, progressivamente passou a designar aquele do qual se deveria suspeitar, por ser uma potencial ameaça, um inimigo. Houve um processo gradual de transformação da confiança em desconfiança relativamente ao outro, ao estranho, ao estrangeiro, ao hóspede, que obrigou também a uma mudança terminológica. O mesmo não aconteceu com o vocábulo grego equivalente, como veremos adiante.

¹⁶ Judith Still, *Derrida and Hospitality: Theory and Practice* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013), 13.

¹⁷ Ir. Rosita Milesi em Andrés Ramirez et al., «Refúgio, Migrações e Cidadania» *Caderno de Debates*, no. 8 (2013): 122.

¹⁸ Derrida em Derrida e Dufourmantelle, *Da Hospitalidade*, 53.

LII. *Xénos* (ξένος)

No âmbito da noção de hospitalidade, importa fazer então um apontamento sobre o seu lugar na Grécia Antiga. Benveniste afirma que “a mesma instituição existe no mundo grego sob um outro nome: *xénos* (ξένος) indica relações do mesmo tipo [que as estabelecidas por *hostis* e, posteriormente, por *hospes*] entre homens vinculados por um pacto que implica obrigações precisas que se estendem também aos seus descendentes”¹⁹. Derrida refere que este “direito familiar ou genealógico” revela que não se trata somente de uma extensão deste pacto, deste direito, que é atribuído em primeiro lugar a um indivíduo, e depois se alarga à família e às gerações subsequentes, mas de relembrar que “o estrangeiro não tem apenas um direito, tem também, reciprocamente, deveres, como frequentemente lhe é lembrado, de cada vez que se lhe quer reprovar a má conduta”. Mais ainda, revela “o facto de o direito à hospitalidade comprometer, imediatamente, uma casa, uma linhagem, uma família, um grupo familiar ou étnico”²⁰. Desta forma, o direito torna possível o acolhimento limitando-o, constituindo-o simultaneamente como dever.

O termo *xénos* designava o hóspede, aquele que era recebido, enquanto o hospedeiro ou o anfitrião, aquele que recebia, era denominado de *xenodókhos* (ξενοδόχος). Apesar das alterações que o termo foi sofrendo ao longo do tempo, é de ressaltar que este nunca adquiriu um significado hostil, como o de inimigo; apenas se restringiu, cada vez mais, a intitular o *estrangeiro*. Se desviarmos novamente a nossa atenção para o latim, encontramos ainda o termo *extraneus*, mas este parece conter em si apenas o significado daquele que vem do exterior, de fora, isto é, que é estranho ou estrangeiro, sem implicar o mesmo tipo de relações.

Através da compreensão daquilo que *xénos* significava na Grécia Antiga, conseguimos constatar que o estrangeiro tinha direitos. Como Derrida refere, havia “um direito dos estrangeiros, um direito de hospitalidade para com os estrangeiros em Atenas”²¹. Este aspeto é visível quando Sócrates, no início do seu próprio julgamento, se afirma alheio, estranho ou estrangeiro ao género de linguagem empregue nos tribunais, pedindo que tenham com ele a mesma tolerância que teriam com um estrangeiro²². Afinal,

¹⁹ Benveniste, *Le Vocabulaire Des Institutions Indo-Européenes*, 94.

No original: “La même institution existe dans le monde grec sous un autre nom : *xénos* (ξένος) indique des relations du même type entre hommes liés par un pacte qui implique des obligations précises s’étendant aussi aux descendants”.

²⁰ Derrida em Derrida e Dufourmantelle, *Da Hospitalidade*, 38.

²¹ *Ibid.*, 37.

²² Platão, 17d-18a, «Apologia de Sócrates» em *Apologia de Sócrates; Críton*, trad. Manuel de Oliveira Pulquério (Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1984), 17–54, 19–20.

o acolhimento passa também pela palavra, mesmo que nos encontremos em circunstâncias intra-linguísticas, entre seres falantes dentro de uma única língua, pois a língua materna pode ter muitos filhos²³.

A palavra portuguesa *xenofobia* é uma palavra devedora deste conceito de *xénos* enquanto estrangeiro, estranho ou alguém que vem de fora, assim como do termo grego *phóbos* (φόβος), que significa medo. Portanto, a xenofobia é definida como o medo do estrangeiro, do estranho, do *outro* que se apresenta na sua diferença e não pertence ao mesmo lugar que *eu*, podendo este ser um lugar físico, territorial, mas também ideológico, religioso ou cultural. A necessidade de pertença e o receio de perda da própria identidade podem constituir-se como motivos para o crescente medo face ao outro, ao estranho, ao estrangeiro, ao imigrante, ao refugiado. Estes medos e receios criam, por conseguinte, uma projeção no outro como inimigo ou, até mesmo, como bode expiatório²⁴.

Richard Kearney elabora uma genealogia do conceito de *bode expiatório*, começando por fazer referência aos seus primórdios nas sociedades greco-romanas, mas também nas narrativas judaico-cristãs, indo até aos dias de hoje, apresentando esta noção como intimamente relacionada com a ideia de sacrifício²⁵. Segundo René Girard, o sacrifício é não só a primeira instituição humana, mas também “o sucedâneo do fenómeno do bode expiatório”²⁶, uma vez que este fenómeno se sucede em torno de uma figura que é sacrificada pelo restabelecimento da ordem social, pela reconciliação da comunidade. De um modo geral, as comunidades funcionariam através deste mecanismo de bode expiatório, pois viveriam em eterno conflito e a forma de resolvê-lo consistiria em encontrar alguém que acarretasse com a culpa, com aquilo que estivesse de mal e que estivesse a gerar conflito. Deste modo, este alguém, particular ou coletivo, constituir-se-ia como bode expiatório. Importa referir que este fenómeno pressuporia que o culpado não fosse, de facto, culpável, pelo menos daquilo que estaria a ser acusado, uma vez que acarretaria com culpas alheias.

Girard²⁷ defende que este mecanismo não é exclusivo das sociedades arcaicas, sendo que nenhuma sociedade está inteiramente livre destas tendências. Isto poderia

²³ Kearney, «Double Hospitality — Between Word and Touch», 75.

²⁴ Kearney, Veldsman e Steenkamp, «Across Oceans: A Conversation on Otherness, Hospitality and Welcoming a Strange God», 331.

²⁵ Richard Kearney, *Strangers, Gods and Monsters* (London: Routledge, 2003), 26.

²⁶ René Girard, *O Bode Expiatório e Deus*, trad. Márcio Meruje (Covilhã: Universidade da Beira Interior, LusoSofia Press, 2009), 8.

²⁷ Do mesmo autor, e para uma melhor compreensão do bode expiatório enquanto fenómeno associado às ideias de desejo mimético e de sacrifício, ver também a obra: *Le bouc émissaire* (Paris: Grasset, 1982).

explicar fenómenos ainda recorrentes nas nossas sociedades como a xenofobia, o racismo ou o antissemitismo, muitas vezes perpetrados em prol da identidade e segurança nacionais. Inclusive, os próprios *media* na atualidade têm um papel fundamental neste âmbito, podendo contribuir para fenómenos de hostilidade dirigidos a indivíduos considerados “estranhos”, no sentido que temos vindo a delinear, ou grupos minoritários²⁸. O mecanismo do bode expiatório revela ainda uma dimensão perversa: existe um desvio para o outro daquilo sobre o qual o próprio não quer assumir responsabilidades. Quer isto dizer que os indivíduos desviam o que renunciam de si mesmos, o que não querem aceitar como sendo culpa sua, para alguém que é forçado a acarretar isso e, assim, a sacrificar-se. A desresponsabilização do próprio resulta numa culpabilização do outro, que não reconhece esse outro enquanto outro como eu, enquanto meu semelhante, mesmo que no âmbito de uma hospitalidade mais radical se procure um reconhecimento do outro absolutamente outro. Podemos considerar, então, que este é um mecanismo que tenta mascarar a xenofobia que, muitas vezes, se encontra por detrás dele.

Os estrangeiros, os imigrantes, os refugiados são transformados, com frequência, em bodes expiatórios, culpabilizados por aquilo que acontece de mal nos territórios onde são supostamente acolhidos. Esta situação foi particularmente notória quando aconteceram os atentados de Paris, a 13 de novembro de 2015, que acenderam o debate sobre terrorismo e segurança na União Europeia, pois foram coincidentes com a vinda de inúmeros migrantes para o espaço europeu, sobretudo refugiados. Estas pessoas, que se viram obrigadas a abandonar os seus países e a procurar acolhimento noutra lugar, parecem ter sido usadas como bode expiatório neste sentido²⁹. A hospitalidade requer, portanto, o fim da constituição do outro enquanto parasita social ou bode expiatório, a revelação da inocência do outro enquanto vítima de perseguição, e isso implica “reconhecer que o genuíno ‘outro’ é sempre garantido por um Outro radicalmente divino – uma alteridade assimétrica, vertical, irreduzível”³⁰, alteridade esta que encontraremos numa hospitalidade incondicional.

A situação de desconfiança e receio, enquanto resultado de inseguranças do próprio que são desviadas para uma alteridade, revela-se quando uma pessoa não se sente

²⁸ Kearney, *Strangers, Gods and Monsters*, 38.

²⁹ Laura Gelbert, «Acnur: “Refugiados Não Devem Ser Transformados Em Bodes Expiatórios”» *ONU News*, 17 de novembro de 2015, <https://news.un.org/pt/story/2015/11/1532071-acnur-refugiados-nao-devem-ser-transformados-em-bodes-expiatorios>.

³⁰ Kearney, *Strangers, Gods and Monsters*, 39.

No original: “acknowledging that the genuine ‘other’ is always guaranteed by a radically divine Other – an asymmetrical, vertical, irreducible alterity”.

segura na sua pertença ao lugar onde se encontra, quando não se sente em casa e, por isso, não pode ser anfitriã na sua própria casa³¹. Desta forma, ela não pode abrir a porta ao outro, partilhar as suas histórias, narrativas ou tradições, permitindo que este partilhe também as suas. As trocas e as partilhas são fundamentais para ultrapassar a xenofobia, enquanto as deslocações, os movimentos e os fluxos, enquanto procura de um lugar, abrem espaço para que a hospitalidade aconteça. O lugar da hospitalidade, na sua aceção mais radical, é como se não pertencesse a ninguém. Não é do anfitrião que se sente em casa e que abre a porta ao que chega, mas do próprio gesto de acolhimento. A hospitalidade instaura, portanto, um lugar próprio, mas que não é próprio de ninguém, onde não há pertença nem apropriação, pois apenas deste modo se encerra a possibilidade de qualquer pretensão de superioridade, de aspirar a senhor ou a mestre.

Em última instância, poderíamos afirmar que os termos *hostis*, *hospes* e *xénos*, embora diferentes uns dos outros, remetem todos para a questão “das instituições de acolhimento e de reciprocidade, graças às quais os homens de um povo encontram hospitalidade num outro e as sociedades praticam alianças e trocas”³². Como vimos, a evolução de uma língua, assim como o uso que dela é feito, é indissociável do progresso das formas de vida em sociedade. Os termos são, assim, construídos e reconstruídos, por forma a corresponder a necessidades reais que advêm de transformações das circunstâncias e dos contextos, pois, como nos ensinou Derrida, tudo está no texto porque não existe nada fora de um contexto³³. As ligações, as relações e as tensões que se vão estabelecendo estão em constante mutação. A leitura de Benveniste sobre a hospitalidade, apesar de ser valiosa e profícua, não deixa de ser problemática e levantar inúmeras questões, revelando a necessidade de um constante exercício de atualização dos conceitos, dos léxicos e dos axiomas que herdámos das tradições grega e latina. Estes, supostamente naturais e intocáveis, devem ser reiteradamente revisitados e o seu valor revisto na contemporaneidade, através de múltiplas e incessantes idas e voltas. Ainda que, muitas vezes, as próprias circunstâncias técnicas, políticas e científicas nos obriguem a desconstruir e, por vezes, desconstroem *per se* estas supostas evidências³⁴.

³¹ Kearney, Veldsman e Steenkamp, «Across Oceans: A Conversation on Otherness, Hospitality and Welcoming a Strange God», 333.

³² Benveniste, *Le Vocabulaire Des Institutions Indo-Européennes*, 101.

No original: “des institutions d’accueil et de réciprocité grâce auxquelles les hommes d’un peuple trouvent hospitalité chez un autre et les sociétés pratiquent alliances et échanges”.

³³ Jacques Derrida, *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, eds. Mark Dooley e Richard Kearney (London: Routledge, 1999), 79.

³⁴ Derrida em Derrida e Dufourmantelle, *Da Hospitalidade*, 47–48.

II. HOSPITALIDADE (IN)CONDICIONAL OU (IN)FINITA

III. Hospitalidade das Leis

A hospitalidade, na tradição greco-latina, encontrava-se relacionada com o acolhimento do estrangeiro, estando esta figura inserida não só nos termos que definimos e redefinimos anteriormente, mas também nas leis. O acolhimento constituía-se como condicional, assim como era condicionado por normas, costumes, estatutos. A vinda do outro rapidamente deixava entrever se este se constituía como hostil ou como hóspede aos olhos daquele que escolhia recebê-lo ou recusá-lo. A vinda do estrangeiro implicava também a questão-pedido que era endereçada ao recém-chegado: *quem és tu?*³⁵. Nesta, residia o pedido para que o estrangeiro se identificasse e, por isso, assumisse responsabilidades e deveres em troca de um *direito à hospitalidade*.

O pensamento sobre uma hospitalidade das leis parece obrigar a um retomar do conceito de hospitalidade no direito cosmopolita, tal como concebido por Immanuel Kant, uma vez que este se insere nas leis, num enquadramento jurídico-legal, mas possui uma pretensão de universalidade. Este conceito encontra-se no ensaio *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, escrito pelo autor em 1795, onde consta uma série de artigos com medidas que deveriam ser implementadas pelos governos de todos os países para que fosse possível atingir uma paz que, para ser duradoura, teria de ser também universal.

A tese kantiana propõe uma ideia de direito cosmopolita, na medida em que as relações entre Estados, assim como a convivência entre cidadãos, seriam reguladas à escala mundial, sendo este o único modo de alcançar a paz. A obra divide-se em duas secções: a primeira contém artigos preliminares, que sugerem medidas que devem ser tomadas num primeiro momento, tendo em vista um cessar das hostilidades, enquanto a segunda, por sua vez, contém artigos definitivos que devem ser implementados para se alcançar a paz perpétua. Ainda existem dois suplementos em torno da ideia de paz perpétua e dois apêndices sobre a relação entre política e moral. Apesar de todo o ensaio ser enriquecedor, o terceiro artigo definitivo parece-nos o mais relevante de ser explorado neste âmbito, pois é aquele que defende que o direito cosmopolita deveria limitar-se às condições de uma hospitalidade universal, sendo que a ideia de uma comunidade humana à escala mundial seria o sustento de um estado pacífico.

³⁵ Ibid., 81.

No “Dritter Definitivartikel zumewigen Frieden”, na tradução portuguesa “Terceiro Artigo definitivo para a Paz Perpétua”, defende-se uma hospitalidade cosmopolita no sentido em que se sustenta o “direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude da sua vinda ao território de outro”, sendo que “este pode rejeitar o estrangeiro, se isso puder ocorrer sem dano seu, mas enquanto o estrangeiro se comportar amistosamente no seu lugar, o outro não o deve confrontar com hostilidade”³⁶. Apesar da pretensão de universalidade desta hospitalidade, encontramos neste artigo algumas das suas condicionantes, pois o próprio autor afirma que não existe um *direito de hóspede*, mas somente um *direito de visita*, embora este se constitua como um passo à frente relativamente a uma simples lógica do convite. Ainda assim, esta não permite um acolhimento do outro que não se encontre previsto no quadro do direito cosmopolita, isto é, uma hospitalidade que vá para além das condições previstas e impostas.

Segundo Kant, as leis são necessárias pois o estado natural do ser humano não é um estado de paz, mas um estado de guerra e de constante ameaça, pelo que a paz só poderia vigorar se fosse instaurada através de um quadro legal internacional, não podendo a sua garantia consistir no mero desaparecimento das hostilidades³⁷. As leis procuram salvaguardar também um direito que o autor concebe como natural, pois ao alargar um direito cosmopolita à hospitalidade universal, sendo esta a condição para a paz perpétua entre todos os homens, “ele determina-o expressamente como um *direito natural*. Este seria, pois, originário no seu fundamento, imprescritível e inalienável”³⁸. A ideia de um direito natural pode ser compreendida pelo facto de a superfície terrestre ser entendida pelo autor como pertencente a todos os seres humanos, havendo um “direito da propriedade comum da superfície da Terra”³⁹. Esta ideia de que “todas as criaturas humanas, todos os seres finitos dotados de razão receberam em partilha fraterna a «posse comum da superfície da terra»” revela “os traços de uma herança teológica secularizada”⁴⁰, segundo Derrida. Mais ainda, a escolha de palavras feita por Kant nesta passagem não parece ter sido inocente, pois quando ele indica que este lugar comum consiste na *superfície* da terra, suprime também tudo aquilo que é construído para além disso. Em última instância, acaba por “excluir o que se ergue, se edifica ou se erige acima

³⁶ Immanuel Kant, *A Paz Perpétua. Um Projecto Filosófico*, trad. Artur Morão (Covilhã: Universidade da Beira Interior, LusoSofia Press, 2008), 20.

³⁷ *Ibid.*, 10.

³⁸ Jacques Derrida, *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!*, trad. Fernanda Bernardo (Coimbra: Edições MinervaCoimbra, 2001), 52–53.

³⁹ Kant, *A Paz Perpétua. Um Projecto Filosófico*, 20.

⁴⁰ Derrida, *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!*, 53.

do solo: habitat, cultura, instituição, Estado, etc. Tudo quanto, incluindo o solo, não é mais o solo e, mesmo que fundado na terra, não deve ser incondicionalmente acessível a todo o recém-chegado”⁴¹. De sorte que encontramos aqui clarificada a existência de um *direito de visita*, ao invés de um *direito de hóspede* ou *de residência*.

O estrangeiro que tem direito à hospitalidade na tradição cosmopolítica kantiana apresenta-se, assim, como “alguém a quem, para o receber, se começa por perguntar o seu nome”⁴². Ao responder, responde por si, tornando-se responsável diante da lei e diante dos seus hospedeiros, que, através da sua constituição como sujeito de direito, se resguardam de qualquer responsabilidade. Assim sendo, a vinda do estrangeiro encontra-se prevista nas leis, regulamentada através deste direito de visita, que a suposta posse comum da superfície da terra salvaguarda, mas que pode ser interpretado como uma espécie de *direito de não hostilidade*: o meu território, a minha casa, as minhas posses, independentemente de habitar a mesma superfície da terra que o estrangeiro, nunca deixam de ser *minhas por direito*.

“Do ponto de vista do direito, o hóspede, mesmo quando se o recebe bem, é em primeiro lugar um estrangeiro, deve permanecer um estrangeiro. A hospitalidade é devida ao estrangeiro, é certo, mas permanece, assim como o direito, condicional, e, por conseguinte, condicionada na sua dependência à incondicionalidade que funda o direito”⁴³

Ainda que se pareça prever, mais do que um *direito de convite*, que seria “assente no «eu» que convida e que recebe”, um *direito de visita*, que implica imprevisibilidade ao constituir-se como um “direito aberto a quem não é esperado nem foi convidado, visitante estranho, estrangeiro, não identificável, absolutamente outro”⁴⁴, este não parece ainda ser suficiente. Quer isto dizer que o estrangeiro, quando chega ao território de outro, não pode ser tratado com hostilidade, porém, também não possui completo direito à hospitalidade, na medida em que não pode permanecer, mais do que momentaneamente, neste mesmo lugar pertencente a outrem, revelando-se a ideia de uma terra, supostamente inapropriável, cada vez mais insuficiente e discutível. Afinal, não encontramos uma hospitalidade universal, onde um direito de residência está previsto pelo direito cosmopolita, mas apenas um direito de visita que reitera a pertença do lugar a uma instância e as condições sob as quais este direito acontece. A última palavra é daquele

⁴¹ Ibid., 54.

⁴² Derrida *em* Derrida e Dufourmantelle, *Da Hospitalidade*, 40.

⁴³ Ibid., 57–58.

⁴⁴ Maria Lucília Marcos, *Emmanuel Levinas: Entre Reconhecimento e Hospitalidade*, orgs. Maria Lucília Marcos, Maria João Cantinho e Paulo Barcelos (Lisboa: Edições 70, 2011), 80.

que se encontra no seu território, que recebe a visita, que tem o poder para decidir se esta cumpre os requisitos para ser acolhida *enquanto tal*, enquanto *visita*. Por isso, parece-nos crucial estabelecer a distinção entre um *direito* ou uma *política* da hospitalidade, como temos vindo a delinear até ao momento, e uma *ética* da hospitalidade ou uma ética *como* hospitalidade⁴⁵, como iremos encontrar de forma hiperbólica na filosofia levinasiana, que serviu de inspiração ao pensamento de Derrida sobre uma hospitalidade incondicional.

Nos meandros da hospitalidade das leis poderíamos invocar ainda a tolerância, onde encontramos “a hipérbole do «meu» (meu território, minha casa, minha linguagem, minha cultura, minha religião, ...)”, segundo Maria Lucília Marcos⁴⁶, pois apesar deste ser um conceito amplamente invocado, o seu carácter problemático encontra-se encoberto, sendo necessário repensar o seu uso enquanto significante de uma atitude que se deve tomar em relação ao outro. Se a tolerância foi, e, até certa medida, continua a ser concebida como uma virtude para alguns autores⁴⁷, outros olham-na com suspeita, mantendo reservas em relação à mesma, tanto pelas suas raízes religiosas, que a tornam um conceito menos neutro do que aparenta ser, como pela atitude implícita de superioridade daquele que tolera face àquele que é tolerado, uma espécie de relação de poder exercida unilateralmente. Derrida encontra-se neste lado da suspeita, pois, para o autor, a palavra “tolerância” ficou marcada pelos conflitos religiosos entre cristãos, católicos e protestantes, mas também entre cristãos e não-cristãos, pelo que a tolerância seria uma virtude cristã necessária e valorizada nesse contexto. Apesar de atualmente nos encontrarmos em circunstâncias completamente distintas, o facto de sentirmos que no centro de determinados fenómenos de violência ainda se encontram reivindicações religiosas, embora havendo outras possíveis motivações, pode fazer com que recorramos a esta antiga palavra⁴⁸. Contudo, a tolerância não parece constituir-se como uma resposta que consiga dar conta dos fenómenos aos quais assistimos na contemporaneidade, revelando a sua insuficiência na sua dimensão meramente retórica.

⁴⁵ Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas* (Paris: Galilée, 1997), 45.

⁴⁶ Marcos, *Emmanuel Levinas: Entre Reconhecimento e Hospitalidade*, 80.

⁴⁷ Diversos autores defenderam a tolerância, sobretudo no âmbito de conflitos religiosos, desde John Lock em *A Letter Concerning Toleration*, (1689) a Voltaire em *Traité sur la tolérance* (1763), mas também em *Dictionnaire philosophique* (1764), onde define a tolerância como *apanágio da humanidade*. O próprio filósofo alemão Jürgen Habermas, na obra *Philosophy in a time of terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida* (2009) de Giovanna Borradori, acorre à defesa do conceito de tolerância.

⁴⁸ Jacques Derrida em Giovanna Borradori, Jacques Derrida e Jürgen Habermas, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida* (Chicago: University of Chicago Press, 2009), 126.

A tolerância apresenta-se, no limite, como uma espécie de hospitalidade condicional, pois se o outro não se submeter às condições que lhe são impostas, não é aceite. Mais ainda, o outro é sempre passível de expulsão, mesmo após o seu acolhimento. Destarte, verificamos que “a tolerância permanece ainda como «uma razão do mais forte», não resultando numa melhor inclusão ou compreensão daqueles que se sentem excluídos – os mais fortes devem tolerar os mais fracos, numa unilateralidade potenciadora de violência”⁴⁹. A relação de tolerância revela, então, uma assimetria fundamental; mas esta, por se constituir como tentativa de imposição e de dominação do *mesmo* relativamente ao *outro*, não pode ser compreendida, de modo algum, como aquela que iremos encontrar na filosofia levinasiana, no âmbito da relação ética.

Embora Derrida tome a hospitalidade kantiana como um dos pontos de partida para a sua crítica da tolerância, sobretudo por ser uma das primeiras conceções da hospitalidade no âmbito das relações internacionais e, por isso, uma tentativa de definição da aceitação do outro enquanto direito universal, importa ter em consideração que esta não deixa de ser condicional, pelo que o autor aponta limitações a esta ideia, assim como ao artigo supracitado no qual a mesma se encontra. A hospitalidade condicional, da qual a tolerância na melhor das hipóteses se pode aproximar, é a hospitalidade como ela é entendida e praticada, quer a nível individual, quer a nível estatal. Esta é uma hospitalidade que, através de certas condições, determina práticas, leis e convenções a uma escala nacional e internacional ou, como diz Kant, cosmopolítica⁵⁰. A hospitalidade kantiana prevê, igualmente, que o outro se adapte às leis, às normas, aos costumes que lhe são impostos aquando do seu acolhimento, pelo que o cumprimento destes deveres é aquilo que garante o seu direito de visita, com todas as suas limitações, enquanto o seu incumprimento atribui ao hospedeiro o direito de ser hostil e expulsar o seu hóspede.

Após constatar os limites da hospitalidade cosmopolita, assim como a insuficiência da tolerância, podemos questionar o quanto ambas diferem, pois, ao afirmar que os homens devem “suportar-se uns aos outros”⁵¹, podemos compreender este “suportar-se”, nas palavras kantianas, como tolerar-se. Aquele que tolera estipula as condições sob as quais o outro vai ser acolhido. Se considerarmos isto como sendo uma forma de hospitalidade, esta será uma hospitalidade cautelosa e com inúmeras reservas,

⁴⁹ Marcos, *Emmanuel Levinas: Entre Reconhecimento e Hospitalidade*, 80.

⁵⁰ Derrida em Borradori, Derrida e Habermas, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, 128.

⁵¹ Kant, *A Paz Perpétua. Um Projecto Filosófico*, 20.

havendo sempre a condição de o outro seguir não só as regras que lhe são impostas, mas até mesmo a língua, a cultura, os costumes, que não lhe pertencem. Entende-se, por isso, a necessidade de uma hospitalidade incondicional, “de uma hospitalidade que toma um valor bem mais radical do que no Kant de *Para a Paz Perpétua* e do direito cosmopolítico à hospitalidade universal – *cosmopolítica*, quer dizer apenas política e jurídica, estatal e civil (sempre regulada pela cidadania)”⁵². Afinal, uma suposta hospitalidade universal seria sempre cosmopolítica e, por isso, condicionada por convenções internacionais reguladas por uma pretensa cidadania mundial, que ditaria os direitos e os deveres dos indivíduos. A hospitalidade, por fim, aconteceria apenas sob múltiplas condições.

A tese de Hannah Arendt de que a cidadania se constitui como o “direito de ter direitos”⁵³ parece pertinente de ser recordada. A cidadania é um meio através do qual se atribuem direitos a quem possui o estatuto de cidadão, garantindo as suas condições de vida. Por conseguinte, a autora aponta a cidadania como garante dos denominados direitos humanos, pois apenas aqueles a quem é consignado esse direito, parecem ter pleno acesso a tais direitos. Os direitos mais universais estariam, então, dependentes de um reconhecimento da cidadania, enquanto direito que daria acesso a outros direitos, mas que também permitiria ao cidadão responder enquanto responsável por determinados deveres. Deste modo, a retirada da cidadania poderia ser compreendida como uma forma de privação de direitos, de abandono, no limite das suas consequências, de *deixar morrer*, pois “a sociedade descobriu a discriminação como a maior arma social através da qual pode-se matar um homem sem derramar sangue”⁵⁴. Giorgio Agamben também defende que existe uma espécie de assimilação dos direitos humanos pelos direitos nacionais ou civis, uma vez que “os direitos só são atribuídos ao homem (ou provêm dele), na medida em que ele constitui o fundamento, que desaparece imediatamente (ou antes, que não deve jamais emergir), do cidadão”⁵⁵. Através da cidadania, os Estados possuem a capacidade de garantir as condições de vida dos seus cidadãos, mas também de as retirar, através da privação desse mesmo estatuto. A vida destituída de cidadania, a vida animal e biológica

⁵² Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, 124.

No original: “d'une hospitalité qui, elle, prend une valeur bien plus radicale que chez le Kant de *Zum ewigen Frieden* et du droit cosmopolitique à l'hospitalité universelle - *cosmopolitique*, c'est-à-dire seulement politique et juridique, étatique et civile (toujours réglée par la citoyenneté)”.

⁵³ Hannah Arendt, *As Origens Do Totalitarismo*, trad. Roberto Raposo, 6ª (Lisboa: D. Quixote, 2016), 393.

⁵⁴ Hannah Arendt, *Nós, os Refugiados*, trad. Ricardo Santos (Covilhã: Universidade da Beira Interior, LusoSofia Press, 2013), 19.

⁵⁵ Giorgio Agamben, *O Poder Soberano e a Vida Nua: Homo Sacer*, trad. António Guerreiro (Lisboa: Presença, 1998), 124.

ou, como diria Agamben, a vida nua⁵⁶, não possui qualquer valor, não parece ser digna, sendo privada de todo o direito político por parte do poder.

Portanto, verificamos uma incongruência, um carácter intrinsecamente problemático a este conceito de direitos humanos enquanto direitos para alguns – aqueles que são considerados cidadãos. Os direitos humanos seriam concebidos como direitos naturais, uma vez que a sua salvaguarda dar-se-ia pelo simples facto de alguém nascer e ser humano, como a própria designação indica, sendo passíveis de imposição a uma ordem jurídica, no âmbito de um jusnaturalismo. Contudo, para se constituírem efetivamente como direitos e, sobretudo, estando a sua garantia dependente do direito que referimos anteriormente, não podem ser concebidos como naturais ou biológicos, mas contruídos. Assim sendo, podemos questionar se os direitos humanos se constituem verdadeiramente como direitos, pois o seu carácter apresenta-se paradoxal, mas também abstrato. Michel Villey⁵⁷, neste sentido, questiona como é que a ideia de que todos os seres humanos nascem livres e iguais, tão contrária ao que experienciamos na realidade, aos acontecimentos com nos deparamos no mundo, pode continuar inscrita na primeira linha da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Afinal, ser humano não é garantia, pois “a perda do lar e da condição política de um homem pode equivaler à sua expulsão da Humanidade”⁵⁸, pelo que as leis e os estatutos parecem prevalecer.

II.II. Topografias da Hos(ti)pitalidade

No âmbito desta hospitalidade das leis, existe uma seletividade sobre aquele que deixamos transpor as *nossas* fronteiras, entrar no *nosso* território, permanecer na *nossa* casa, fazer parte de *nós*. A discriminação do outro, no âmbito de categorias tão comuns, mas tão construídas como “bom” e “mau”, faculta um critério de escolha para a tomada de tal decisão, mesmo que encontremos nesta lógica uma contradição *a priori*: um direito à hospitalidade que limita, desde logo, a hospitalidade. Isto não acontece somente por causa da discriminação, das normas, das leis ou dos deveres, mas também pelo próprio espaço onde a hospitalidade acontece que, idealmente, não deveria pertencer a ninguém, mas ao respetivo gesto de acolher.

⁵⁶ Recorde-se a distinção aristotélica recuperada por Giorgio Agamben entre *zôé* (*ζωήν*), a vida animal circunscrita ao domínio privado, e *bios* (*βίον*), a vida racional por excelência, que permite o acesso a um estatuto político na vida pública (ao ser humano tornar-se em *zoon politikon* através da *praxis* humana).

⁵⁷ Michel Villey, *Le Droit et Les Droits de l'Homme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1983), 139.

⁵⁸ Arendt, *As Origens do Totalitarismo*, 394.

Não obstante, a própria estrutura de uma casa habitável, de uma casa própria, de um *chez-soi*, necessita de uma abertura, de uma passagem que permita a entrada do estrangeiro, não sendo concebível uma casa sem porta e sem janelas⁵⁹. A casa não seria habitável se não permitisse essa abertura ao exterior – a relação com o outro é imprescindível. Ainda assim, a possibilidade de fechamento que é dada, precisamente através desses elementos estruturais, deve permanecer⁶⁰, permanecendo também a possibilidade de apropriação do hóspede e, por isso, de violência ou violação da sua alteridade, pois

“o ser-se si mesmo em sua casa (a própria ipseidade) supõe um acolhimento ou uma inclusão do outro que se procura apropriar, controlar, dominar, segundo diferentes modalidades da violência, há uma história da hospitalidade, uma perversão sempre possível d’A lei da hospitalidade (que pode parecer incondicional) e *das* leis que a vêm limitar, condicionar, inscrevendo-a num direito.”⁶¹

Ainda que o outro não devesse ser assimilado, mas acolhido tal e qual como é, na sua diferença irreduzível, sendo esta a salvaguarda da sua alteridade, a existência de um espaço privado e familiar, que permite o acolhimento daquele que atravessa as fronteiras, é também aquilo que limita a própria hospitalidade a um espaço pertencente a alguém. A questão do espaço, dos limites e das fronteiras está, assim, estreitamente ligada à questão da vinda do outro, pois sem estes não haveria a divisão entre *dentro* e *fora*, a separação entre *nós* e *eles*. Os países mantêm a sua identidade nacional através das fronteiras, sendo esta identidade mais definida pela exterioridade geográfica do que pelo conteúdo que a habita. O nacional *nós* parece ser definido sobre e contra o estrangeiro *eles*, pelo que as fronteiras são vigiadas para manter uns dentro e outros fora⁶², marcadas pela separação, pelo conflito, pela tensão entre aquilo que separam. Os limites, não só do espaço e do território, mas também do ser humano, são traçados e traçáveis. São lugares e delimitações que construímos e defendemos para reivindicar essa relação entre *eu* e *outro*, pelo que a “tendência para o fechamento é largamente comum”⁶³.

Neste sentido, a hospitalidade manifesta-se condicional e condicionada, e escapar a tais circunstâncias e circunscrições parece ser difícil. Importa então questionar se a

⁵⁹ Derrida em Derrida e Dufourmantelle, *Da Hospitalidade*, 53.

⁶⁰ A analogia das portas e das janelas enquanto elementos fundamentais da estrutura de uma casa, que permitem uma abertura ao Outro, ao mesmo tempo que permitem uma separação radical relativamente a esse mesmo Outro, encontra-se esboçada também em Emmanuel Lévinas, *Totalidade e Infinito*, trad. José Pinto Ribeiro (Lisboa: Edições 70, 1988), 188.

⁶¹ Derrida, *Cosmopolitas de Todos Os Países, Mais Um Esforço!*, 44.

⁶² Kearney, *Strangers, Gods and Monsters*, 65.

⁶³ Derrida, *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!*, 36.

única forma de pôr em prática a hospitalidade não será nestes moldes do direito positivo, não descurando que “uma política da hospitalidade” significa também um “poder do hospedeiro *sobre* o hóspede”⁶⁴, pois o primeiro define as condições de existência do segundo, pelo menos enquanto este permanecer no seu território, no seu país, na sua casa. O refúgio, o asilo ou a hospitalidade, na sua dimensão prática, encontram-se sempre dependentes de leis que os regulem, o que revela que os atos empíricos de hospitalidade se constituem, na prática, como condicionais, sendo o nosso acolhimento aos estrangeiros, vinculado tanto pela lei como pela finitude, inevitavelmente limitado⁶⁵.

A hospitalidade deve, portanto, ser considerada tal e qual como ela acontece, pelo menos num primeiro momento, pois aquele que requer acolhimento é uma pessoa real, antes de qualquer categoria, apesar de se inserir nas leis da hospitalidade através de estatutos definidos. As questões que emergem, no diálogo entre os conceitos filosóficos que vão sendo elaborados e os fenómenos que se vão sucedendo no mundo, são relativas a *quem* são estas pessoas deslocadas que precisam de ser acolhidas e a *quais* são as leis, os estatutos, as convenções que existem para dar resposta a este apelo ao acolhimento. Saliente-se a importância de distinguir as categorias através das quais o outro se insere nas leis, desde vagamente concebido enquanto estrangeiro, imigrante ou pessoa deslocada, até aos estatutos de exilado, deportado, refugiado ou apátrida, que são diferenciados na legislação, através de várias convenções, sobretudo internacionais.

A legislação europeia relativa a estes estatutos, com sorte atribuídos aos que procuram refúgio ou asilo, encontra como fundamento a Convenção de Genebra de 1951⁶⁶ e o seu Protocolo de 1967⁶⁷, que serviram de base para a Diretiva sobre o Estatuto de Refugiado (2011/95/EU)⁶⁸. Ainda existe a Convenção Relativa ao Estatuto dos Apátridas⁶⁹, que entrou em vigor no ano de 1960.

⁶⁴ Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, 42.

No original: “une politique de l'hospitalité” e “pouvoir de l'hôte sur l'hôte”.

⁶⁵ Kearney, «Hospitality: Possible or impossible?», 2.

⁶⁶ Nações Unidas, *Convenção das Nações Unidas relativa ao Estatuto dos Refugiados* (1951), https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf

⁶⁷ *Protocolo de 1967 Relativo Ao Estatuto Dos Refugiados* (1967), https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Protocolo_de_1967_Relativo_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf.

⁶⁸ Parlamento Europeu e Conselho Europeu, «Directiva 2011/95/UE» (2011), <https://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2011:337:0009:0026:pt:PDF>.

⁶⁹ Nações Unidas, *Convenção sobre o Estatuto dos Apátridas* (1954), https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_sobre_o_Estatuto_dos_Apatriadas_de_1954.pdf.

A primeira é a Convenção das Nações Unidas relativa ao Estatuto dos Refugiados, que foi adotada como tentativa internacional de resolução da situação dos refugiados após a Segunda Guerra Mundial, permitindo uma definição abrangente do termo “refugiado”, mas que apenas se poderia aplicar a eventos ocorridos antes de 1951. Devido a esta delimitação, a sua insuficiência revelou-se perante novas situações de conflito e perseguição, pelo que foi necessário um novo documento que suprimisse quaisquer limites espaço-temporais e que, embora suplementar ao anterior, se constituiu como independente: o Protocolo de 1967. A Convenção Relativa ao Estatuto dos Apátridas procurou colmatar a restrição da primeira Convenção sobre o Estatuto dos Refugiados, uma vez que apenas se aplicava aos apátridas que eram também refugiados, não abrangendo, assim, muitos deles. A Diretiva do Parlamento Europeu e do Conselho, revista em 2011, procurou estabelecer as condições sob as quais os nacionais de países terceiros ou os apátridas possuem direito a beneficiar do estatuto de refugiado ou de pessoa que precisa de proteção internacional, podendo ser concedida proteção subsidiária⁷⁰ a um requerente de proteção internacional que se encontre fora do seu país de origem, e que não possa regressar ao mesmo, por receio fundado de nele poder vir a sofrer de tortura, tratamentos desumanos e degradantes, ou risco de vida, quer através de pena de morte ou execução, quer por violência indiscriminada resultante de um conflito armado nacional ou internacional.

Giorgio Agamben atenta na prudência que é necessária ao estabelecermos uma relação entre estes estatutos, particularmente o de refugiado, e os direitos humanos, devido aos problemas e contradições que estes últimos implicam, podendo tal relação significar uma fragilidade do próprio estatuto de refugiado, ao invés do seu progresso.

“É necessário separar definitivamente o conceito de refugiado (e a figura da vida que ele representa) do conceito de direitos do homem e levar a sério a tese de H. Arendt, que ligava o destino dos direitos do homem ao destino do Estado-nação moderno, de maneira que o declínio e a crise deste implicam necessariamente que aqueles se tornem obsoletos. O refugiado deve ser considerado por aquilo que é, ou seja, nada menos do que um conceito-limite que põe radicalmente em causa as categorias fundamentais do Estado-nação, desde a relação nascimento-nação ao nexo homem-cidadão, e permite assim deixar o campo livre para uma renovação urgente das categorias, tendo em vista uma política em que a vida nua deixe de ser separada e tomada como exceção na ordem estatal, mesmo através da figura dos direitos humanos.”⁷¹

⁷⁰ A proteção subsidiária, encontrando-se fundada no princípio da não repulsão, salvaguarda a autorização de residência dos requerentes de asilo no país de chegada, inclusive daqueles que não preenchem todas as condições necessárias para beneficiar do estatuto de refugiado, uma vez que não devem ser obrigados a regressar ao país de onde vieram enquanto as perseguições, a violência ou o risco de morte não cessarem.

⁷¹ Agamben, *O Poder Soberano e a Vida Nua: Homo Sacer*, 129.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos⁷² prevê a procura e o benefício de asilo como direito para aqueles que deixem os seus países de origem por tais motivações, assim como a nacionalidade enquanto direito de todo o indivíduo, sendo que ninguém pode ser arbitrariamente privado da sua nacionalidade⁷³. Apesar do ideal que subjaz a tal documento, o seu carácter problemático e a sua impraticabilidade parecem permanecer.

Apesar de nos interessar pensar a alteridade no seu modo mais geral, isto é, a figura do outro que, indiscriminadamente, se desloca para o espaço de outrem e que, na verdade, se encontra na base de todos estes estatutos inscritos nas leis, no âmbito da dimensão prática dos conceitos, procuramos também não perder a especificidade que estes estatutos procuram representar. O refugiado pode ser reconhecido enquanto tal se for uma pessoa que “receando com razão ser perseguida em virtude da sua raça, religião, nacionalidade, filiação em certo grupo social ou das suas opiniões políticas, se encontre fora do país de que tem a nacionalidade e não possa ou, em virtude daquele receio, não queira pedir a protecção daquele país”⁷⁴, havendo ainda outras variações da figura do refugiado relacionadas com a atribuição, ou não, do estatuto. A pessoa deslocada, interna ou externamente, abandona o seu país ou a sua comunidade por receio de correr perigos diferentes daqueles que lhe confeririam o estatuto de refugiado. A pessoa apátrida é toda aquela “que não seja considerada por qualquer Estado, segundo a sua legislação como seu nacional”⁷⁵, sendo que os apátridas não possuem os direitos decorrentes da nacionalidade. Pode-se considerar requerente de asilo toda a pessoa que solicita formalmente a sua admissão num país como refugiada, e que se encontra a aguardar pela atribuição desse mesmo estatuto, sendo passível de expulsão caso o seu requerimento não seja deferido e não se encontrem motivações fundadas para a sua protecção legal.

Ainda assim, estes estatutos não conseguem abarcar a multiplicidade de pessoas que existem e de situações que acontecem, sendo que foram apenas alguns exemplos de categorias a partir das quais o outro enquanto estrangeiro pode ser concebido pelas leis, na sua chegada a um outro país que não o seu, ou mesmo não possuindo legalmente um país de origem. Afinal, “as vítimas são inumeráveis e quase sempre anónimas”⁷⁶. Nos

⁷² Nações Unidas, *Declaração Universal Dos Direitos Humanos* (1948),

<https://dre.pt/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>.

⁷³ De acordo com o Artigo 14.º, n.º 1, e o Artigo 15.º, n.ºs 1 e 2, respetivamente, da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948

⁷⁴ De acordo com o Artigo 1º. – A, n.º 2, da Convenção relativa ao Estatuto dos Refugiados, de 1951, com as devidas alterações introduzidas pelo Protocolo de 1967.

⁷⁵ De acordo com Artigo 1.º, n.º. 1, da Convenção sobre o Estatuto dos Apátridas, de 1954.

⁷⁶ Derrida, *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!*, 20.

estatutos que descrevemos e que se encontram inscritos, estas pessoas têm em comum o facto de serem forçadas a procurar acolhimento num outro território, enquanto num pensamento mais lato do estrangeiro, do imigrado em geral, não encontramos essa dimensão de constrangimento que impõe o abandono do seu próprio lar, isto é, se houver um lar, enquanto única alternativa – à perseguição, à guerra, à violência, e, até mesmo, à morte. O Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR)⁷⁷ defende, por isso, que a distinção entre os termos “migrante” e “refugiado” é fundamental para que não se esqueça o quadro legal do direito internacional que protege este último.

Quando escreveu *Cosmopolitas de Todos Os Países, Mais Um Esforço!*, em meados da década de 90, Derrida anunciava a discrepância entre a legislação que previa o asilo, o refúgio ou o acolhimento, e a própria vivência daqueles que o solicitavam. O autor afirmava que existia uma tendência para um fechamento cada vez maior do espaço da União Europeia ao exterior, havendo um reforço das fronteiras externas dissimulado por uma abertura das fronteiras internas, nacionais, pelo que os que pediam asilo batiam “sucessivamente às portas de cada um dos Estados da União Europeia”, porém, acabavam “por ser repelidos em todas as fronteiras”⁷⁸. Atualmente, encontramos ainda no espaço europeu um terreno fértil para refletir sobre estas considerações, sobretudo a partir das deslocções, dos movimentos e das travessias que tiveram como repercussão a conhecida *crise migratória* ou *dos refugiados*, ainda que possamos pensar também as implicações de tal designação. Desde 2015, um número de migrantes e refugiados sem precedentes rumou em direção ao território europeu, o que resultou naquilo que foi considerada, pela Organização das Nações Unidas (ONU), uma das piores crises humanitárias do século.

Os países europeus, particularmente os fronteiriços, acabaram por não conseguir dar resposta aos pedidos de asilo, pois a legislação europeia em vigor, o Regulamento de Dublin, previa que alguém que entrasse na UE deveria requerer asilo nesse mesmo país de entrada, o que colocava pressão nestes países fronteiriços. Mesmo os migrantes e refugiados, muitas das vezes, procuravam escapar a estes registos para poderem deslocar-se para outros países com políticas de imigração mais favoráveis, e não terem de ser transferidos para estes primeiros que lhes serviam de entrada. A insuficiência da resposta europeia foi-se, portanto, verificando, assim como o progressivo encerramento das suas fronteiras, particularmente do espaço Schengen – o que tem vindo a constituir-se como tendência. De facto, a legislação europeia nas últimas décadas parece preterir o direito de

⁷⁷ United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR)

⁷⁸ Derrida, *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!*, 36–37.

asilo ao controlo migratório: em 2004, foi criada a Agência Europeia de Gestão da Cooperação Operacional nas Fronteiras Externas (Frontex) que, através de várias operações, procura estabelecer um sistema de controlo e vigilância das fronteiras externas, assim como reenviar imigrantes ilegais para os seus países de origem; em 2008, foi formulada a Diretiva de Retorno 2008/115/CE, que “obriga à saída compulsória dos migrantes considerados ilegais”⁷⁹, sendo estes apenas dois exemplos do fechamento das fronteiras externas da UE.

Segundo o relatório anual do ACNUR sobre tendências globais de deslocamento forçado de pessoas⁸⁰, nos últimos dez anos cerca de 100 milhões de pessoas foram obrigadas a deslocar-se, a abandonar as suas casas e a procurar refúgio dentro ou fora das fronteiras do seu país, sendo que dessas, apenas 10 milhões conseguiram regressar aos locais de onde partiram ou encontrar outras alternativas viáveis. As razões que levam as pessoas a forçosamente se deslocarem não são lineares, podendo advir de perseguições e conflitos bélicos, mas também de condições de pobreza extrema, ou até de alterações climáticas e catástrofes naturais, sendo necessário ter em consideração que os números nunca conseguem expressar as particularidades dessas situações. Inclusive, o próprio momento de pandemia de COVID-19 que estamos a viver influencia tanto estes números, como as próprias situações dos migrantes ou refugiados que eles procuram representar, pois teve como resposta dos países um encerramento ou um controlo apertado das fronteiras, tendo havido um menor número de registos e de documentos emitidos. Sabemos que a motivação de muitos refugiados para procurarem acolhimento na União Europeia, uns com mais sucesso do que outros, foi a intensificação da guerra na Síria, que se constituiu, desde 2014, como o principal país de origem dos refugiados a nível mundial; embora a nível europeu, no início de 2020, o número de refugiados afegãos que cruzaram o Mar Mediterrâneo tenha sido superior. A Turquia foi o país que acolheu o maior número de pessoas deslocadas além-fronteiras, na sua maioria refugiados sírios.

Neste sentido, é importante recordar o polémico acordo que a União Europeia fez com a Turquia para que, em troca de apoio financeiro, contivesse o fluxo de refugiados que, através do país, pretendiam fazer a travessia para chegar às ilhas da Grécia e, posteriormente, a outros países da União Europeia. A controvérsia do acordo relaciona-se, sobretudo, com o facto destas pessoas serem usadas como instrumento nas relações políticas entre a UE e a Turquia, tal como aconteceu em março deste ano, quando a

⁷⁹ Ramirez et al., «Refúgio, Migrações e Cidadania», 95.

⁸⁰ UNHCR, «Global Trends – Forced Displacements in 2019», 2020 <https://www.unhcr.org/5ee200e37.pdf>.

Turquia decidiu abrir as suas fronteiras com a Grécia, num braço de ferro com a UE, tendo o país vizinho respondido com medidas apertadas e um forte policiamento nas suas fronteiras, para travar a entrada destas pessoas⁸¹. Nestas situações, verifica-se “uma polícia sem fronteira, sem limite determinável, e que se torna desde então invasora e inapreensível”⁸². O acordo UE-Turquia foi fortemente criticado, sobretudo por organizações não-governamentais, que salientaram o facto de relatos de graves violações dos direitos humanos, por parte da Turquia, não terem impedido a UE de ver o país como um parceiro no âmbito das migrações, assim como a propensão de inúmeros países europeus a tratarem os refugiados mediante detenções e deportações⁸³, sendo que Bruxelas foi vista como tendo relegado as suas obrigações políticas a terceiros⁸⁴.

Desta forma, somos confrontados com políticas cada vez mais viradas para dentro, pelo que o discurso sobre o acolhimento deveria ter potência, conter no seu *dizer* novas possibilidades, mas *dito* pelos responsáveis políticos, em tais circunstâncias, parece perder a sua força relativamente ao concreto que constitui as vivências destas pessoas, para quem as deslocações, as rotas e os perigos de vida não são uma opção, mas a única opção. Mesmo que nenhum acordo neste âmbito se revele suficiente para solucionar o cerne da questão, em grande medida relacionada com a manutenção de conflitos armados por diversos interesses e que, por isso, carece de uma transformação da própria estrutura que sustenta os sistemas políticos e a ordem mundial vigente, o acolhimento apresenta-se como impreterível. No domínio da prática, a hospitalidade apenas pode ser concebida estando intrinsecamente ligada a normas, leis, políticas e convenções, tanto a nível nacional, como internacional, determinando as condições para este acolhimento. Todavia, o sentido hiperbólico que iremos encontrar na hospitalidade incondicional, não encontra lugar para uma restrição do direito ou das leis, pois extravasa quaisquer limites que o tentem conter e, por isso mesmo, revela-nos as limitações da hospitalidade condicional, desde o direito cosmopolítico, passando pela tolerância, até aos modos de asilo, abrigo ou refúgio que conhecemos. Ainda assim, apesar de tais limitações, não devemos

⁸¹ «Tensão: Turquia Abre Fronteiras Mas Grécia Barra Entrada a 10 Mil Migrantes» *Expresso*, 1 de março de 2020, <https://expresso.pt/internacional/2020-03-01-Tensao-Turquia-abre-fronteiras-mas-Grecia-barra-entrada-a-10-mil-migrantes>.

⁸² Derrida, *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!*, 37–38.

⁸³ «União Europeia Criticada Por Manter Acordos Migratórios Apesar de Abusos» *Observador*, 16 de abril de 2020, <https://observador.pt/2020/04/16/uniao-europeia-criticada-por-manter-acordos-migratorios-apesar-de-abusos/>.

⁸⁴ Alexandre Costa, «Médicos Sem Fronteiras Deixam de Aceitar Fundos Da União Europeia» *Expresso*, 17 de junho de 2016, <https://expresso.pt/internacional/2016-06-17-Medicos-Sem-Fronteiras-deixam-de-aceitar-fundos-da-Uniao-Europeia>.

renunciar a estas expressões da hospitalidade condicional, deixando um lugar vazio, mas aperfeiçoar incessantemente os seus moldes,

O pensamento de Emmanuel Lévinas, mais do que uma mera proposta filosófica, mas uma proposta verdadeiramente ética, deixou-nos um legado através do qual estas questões podem ser pensadas, na medida em que a sua ética, enquanto movimento em direção ao outro, opera uma rutura com o campo do ser, da essência, da totalidade e, por isso, do egocentrismo. Para o autor⁸⁵, a política deveria ter como fundamento a própria ética, pois apenas a ontologia como exacerbação do próprio ser, a razão política fora do âmbito da ética, e opondo-se a qualquer sentido moral, permite a dominação, a violência e a guerra – a guerra apresenta-se como totalidade, pois instaura uma ordem em relação à qual nada pode escapar. A ética encontrar-se-ia além do próprio ser, nas relações humanas e na responsabilidade por outrem, como veremos a respeito de um sentido do ser humano orientado para a hospitalidade. Deste modo, a esfera da política, se não tiver como âmago a própria ética, não consegue escapar a este destino de se constituir como instrumentalização da vida humana.

II.III. Lei da Hospitalidade

A hospitalidade absoluta, incondicional ou pura não implica condições, requisitos, obrigações ou deveres. Quando algo é exigido ao outro, em troca de acolhimento, é-lhe imposta a entrada num pacto pautado por condições a cumprir; porém, o verdadeiro gesto de acolher não coloca perguntas nem procura respostas. Dá-se numa abertura radical à vinda do outro enquanto Outro, entidade que tem tanto de desconhecido como de imprevisível, sendo esta abertura também um assumir de responsabilidade por parte daquele que acolhe, uma responsabilidade que é imposta pela vinda do Outro. A responsabilidade ética que é confiada a cada ser humano, ainda antes mesmo de este a aceitar, consiste neste pleno acolhimento do *outro* absoluto, anónimo, desconhecido, pois “a lei da hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade de direito, com a lei ou a justiça como direito”⁸⁶. É, precisamente, por não haver qualquer imposição de condições, qualquer espécie de acordo, que esta hospitalidade extravasa os limites do direito, pelo que o único dever a que se deve aceder é o de acolher incondicionalmente o *outro*. Contudo, iremos ver adiante que pensar este tipo de acolhimento incondicional

⁸⁵ Lévinas, «Prefácio», *Totalidade e Infinito*.

⁸⁶ Derrida em Derrida e Dufourmantelle, *Da Hospitalidade*, 39.

enquanto alternativa viável é, no mínimo, problemático, sobretudo pelo constante risco que implica.

Segundo Jacques Derrida⁸⁷, Emmanuel Lévinas legou-nos um imenso tratado sobre a hospitalidade, particularmente através de *Totalité et Infini : Essai sur l'exteriorité* (1961)⁸⁸. Apesar de a palavra “hospitalidade” (*hospitalité*) não ser recorrente ao longo das páginas deste livro, nas passagens em que surge, revela-se imprescindível. A palavra “acolhimento” (*accueil*) pode ser encontrada reiteradamente, assim como o verbo “acolher” (*accueillir*) nas suas diversas formas, modos e tempos, para exprimir o primeiro gesto em relação ao Outro. O recurso à palavra “estrangeiro” ou “estranho” (*étranger*) para conceber o Outro é também recorrente. O estrangeiro constitui-se como aquele que não tem uma pátria comum com aquele que o acolhe e que, por isso, é livre; ele nunca se encontra inteiramente no *meu* lugar, na *minha* casa, na *minha* posse, pelo que há sempre algo dele que escapa ao *meu* domínio. A ética da alteridade levinasiana apresenta-se como complexa, sendo impossível no âmbito desta dissertação remeter para o seu todo, pois ela própria escapa a qualquer apreensão numa totalidade, mas um vislumbre parece fundamental para um entendimento mais profundo de uma hospitalidade que, mais do que acolher o Outro de modo incondicional, se propõe a acolher o Outro como *tout Autre*.

Lévinas propõe apresentar a subjetividade enquanto hospitalidade, uma vez que esta se encontra fundada na ideia de Infinito, e esta ideia apenas emerge na relação do Mesmo com o Outro. A relação seria metafísica, pois a metafísica tende para uma exterioridade absoluta, surgindo “como um movimento que parte de um mundo que nos é familiar, de uma «nossa casa» que habitamos, para um fora-de-si estrangeiro, para um além”, pelo que o desejo metafísico, por sua vez, tenderia “para uma *coisa inteiramente diversa*, para o *absolutamente outro*”⁸⁹. Segundo o autor, o Infinito pode ser identificado com o Desejo que, escapando ao domínio do sensível e da necessidade, nunca pode ser

⁸⁷ Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, 49.

⁸⁸ Note-se que no texto «Violence et Métaphysique : Essai Sur La Pensée d'Emmanuel Levinas», em *L'Écriture et La Différence* (Paris: Seuil, 1967), 117–228, Derrida anotou que *Totalité et Infini* não é um tratado, mas uma obra, pelos desafios que apresenta ao comentador e ao crítico. Nesse capítulo, ao encetar um diálogo fértil com Lévinas, convocando também Husserl e Heidegger, o autor levanta inúmeras questões e tece algumas críticas a *Totalidade e Infinito*, sobretudo ao nível da linguagem empregue e das categorias estabelecidas ao longo da obra, que continuavam marcadas tanto pela fenomenologia, como pela ontologia. Anos mais tarde, em 1974, Lévinas publica *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Nesta obra, procura afastar-se tanto quanto possível da linguagem ontológica do ser, intenção que se encontra desde logo no título, traduzido na versão portuguesa para *De Outro Modo que Ser ou para lá da Essência*, reformulando algumas questões e categorias outrora presentes, quer explícita quer implicitamente, em *Totalité et Infini*, procurando também ir além do que foi escrito.

⁸⁹ Lévinas, *Totalidade e Infinito*, 21.

satisfeito e, por isso, se revela também incomensurável; um Desejo do absolutamente Outro identificado como Bondade⁹⁰, que entende a separação, a alteridade e a exterioridade, pois há uma inadequação da ideia ao seu conteúdo, que resulta na impossibilidade de apreensão. Neste sentido, a relação entre o Mesmo e o Outro é concebida para além da totalidade, estando o Infinito no cerne de tal relação.

A ideia de totalidade procura integrar o Mesmo e o Outro, enquanto a ideia de Infinito⁹¹ mantém uma separação, uma diferença fundamental entre ambos. A alteridade do Outro não é somente o inverso da identidade do Mesmo, pois se assim fosse conseguiríamos conceber uma totalidade através da sua soma. “O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo”⁹², pelo que permanece transcendente e a relação que se estabelece entre os termos não constitui uma totalidade. Dá-se, pois, uma rutura com esta categoria, concebendo-se uma na qual o Outro não pode ser compreendido, com o que há de *prender no compreender*⁹³, e muito menos apropriado ou assimilado: *o Infinito*. Afinal, o Outro é irreduzível ao Mesmo, uma realidade absolutamente transcendente e exterior que escapa ao meu domínio e, por isso, a qualquer integração numa totalidade⁹⁴, através da produção da ideia de Infinito. Ainda assim, é a partir de *mim* que a alteridade se torna possível, pois para que tal relação tome lugar é necessária uma abertura do Eu (*Moi*), dando-se um movimento do Mesmo (*Même*) em direção ao Outro (*Autrui*).

A relação intersubjetiva é marcada pelo *des-inter-esse*, que desfaz a condição ontológica, através da impugnação do *esse*, do próprio ser enquanto ente, e que se constitui como responsabilidade por outrem⁹⁵. A reciprocidade encontra-se ausente desta relação, pois sou responsável por outrem sem esperar que ele seja responsável por mim, uma vez que eu também sou responsável pela sua responsabilidade. No encontro *face-a-face* com outro ser humano, o acesso ao seu *rosto* é, desde logo, ético; o rosto é a expressão da alteridade radical e da diferença absoluta, a manifestação do outro que

⁹⁰ A ideia de Bondade, em Lévinas, encontra-se fundada na ideia de *Bem para além do ser* de Platão, como afirma Fernanda Bernardo em *Emmanuel Levinas: Entre Reconhecimento e Hospitalidade*, 150.

⁹¹ René Descartes é uma referência inegável como ponto de partida para o pensamento desta *ideia de Infinito*, mesmo que este filósofo não a pense como uma ideia que emerge *a posteriori*, na experiência relacional com uma alteridade absoluta, mas como uma ideia que foi colocada no próprio ser *a priori* e que, por isso, se constitui como uma espécie de transcendência na imanência, ainda que permanecendo teórica.

⁹² Lévinas, *Totalidade e Infinito*, 26.

⁹³ Emmanuel Lévinas, *Ética e Infinito* (Lisboa: Edições 70, 2007), 46.

⁹⁴ Segundo Lévinas, a filosofia ocidental, sobretudo através da ontologia, aspira a um pensamento absoluto do ser, através de uma consciência de si que procura, sistematicamente, compreender o todo e, assim, conceber uma totalidade. Por conseguinte, o Outro facilmente se reduz ao Mesmo, havendo uma suficiência essencial do Mesmo que permite aceder ao Outro, transformá-lo em tema, conceito, domínio, coisa-objeto e, por isso, apropriá-lo. Em última análise, a filosofia constitui-se como *egologia*, nas palavras do autor.

⁹⁵ Lévinas, *Ética e Infinito*, 37 e 84.

ultrapassa a ideia do Outro em mim⁹⁶, revelando a absoluta exterioridade e infinitude do seu ser, a inadequação da ideia do Outro ao Outro em si e, por conseguinte, a impossibilidade de qualquer pretensão de posse. A noção de rosto, em Lévinas⁹⁷, diverge daquela que conhecemos, na medida em que neste sentido o rosto apresenta-se como algo de transcendente, que se encontra para além do visível e da percepção, de uma imagem sensível ou de uma realidade corpórea, pois, mesmo na sua epifania e expressão, aquilo que seria captável pelo olhar resiste absolutamente.

Ao resistir na sua inapreensibilidade, o rosto manifesta-se enquanto alteridade do Outro, sendo este Outrem concebido como Altíssimo, Mestre ou Senhor – a verticalidade e a assimetria são traços primordiais da relação ética. Porém, o rosto, apesar da sua soberania, revela também pobreza, miséria e humildade, através da sua nudez, pelo que nele encontramos traços aparentemente contraditórios⁹⁸. A vulnerabilidade do rosto é particularmente notória no olhar, mas também a sua preponderância, pois existe um olhar sobre mim que me lembra que “a relação interpessoal que estabeleço com outrem, também a devo estabelecer com outros homens”⁹⁹. O desnudamento da alteridade não se revela somente a si próprio, mas também a nudez de outros pobres e estrangeiros, terceiros a esta relação. A presença ética deste terceiro ao lado de outrem, mais do que oferecer um sentido de fraternidade, inaugura a própria justiça e prescreve a política e o direito, que se efetivam posteriormente através de instituições.

A ideia de Infinito surge através do encontro imediato com o rosto, que revela a separação radical do Mesmo face ao Outro, pois “o rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida do seu *ideatum* — a ideia adequada”¹⁰⁰. Mas esta separação, apesar de ser absoluta, não prevê que os termos possuam suficiência por si mesmos, pelo que a relação entre ambos é fundamental. A linguagem, sendo expressão e significação ética do rosto, muito antes de se constituir como diálogo, revela esta relação, pois ao mesmo tempo que dita a separação entre o Mesmo e o Outro, também apela ao acolhimento. O rosto não seria rosto se fosse sem palavras, se o seu olhar fosse mudo, se houvesse a abstração de ver, pois “o rosto dá-se simultaneamente como expressão e palavra. Não só olhar, mas

⁹⁶ Lévinas, *Totalidade e Infinito*, 37.

⁹⁷ Etelvina Pires Lopes Nunes, em *O Outro e o Rosto: Problemas Da Alteridade Em Emmanuel Levinas* (Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, 1993), aponta Franz Rosenzweig, Max Picard, mas também a própria Bíblia, como fontes de inspiração para a noção de rosto elaborada por Lévinas.

⁹⁸ Lopes Nunes, *O Outro e o Rosto: Problemas Da Alteridade Em Emmanuel Levinas*, 48.

⁹⁹ Lévinas, *Ética e Infinito*, 73.

¹⁰⁰ Lévinas, *Totalidade e Infinito*, 38.

unidade original do olhar e da palavra, dos olhos e da boca – que fala, mas diz também a sua fome”¹⁰¹. O primeiro gesto linguístico parte deste, no âmago da relação, sendo feito através do convite à abertura, da solicitação de um *sim*, de um apelo mandatório à responsabilidade ética. A presença do rosto do Outro, apesar da sua manifesta soberania, não anula a liberdade do Mesmo, pois “se a liberdade se pusesse fora desta relação, toda a relação, no seio da multiplicidade, operaria apenas a *tomada* de um ser por outro”¹⁰².

Deste modo, a epifania do rosto, que se revela na sua nudez e significação, surge também como interpelação ao Mesmo, que não pode permanecer indiferente ao apelo que lhe é feito pelo Outro, devendo aceder e encetar um gesto de hospitalidade, pois sem acolhimento não há rosto, sendo também o próprio rosto a expressão do apelo à abertura e, por isso, ao acolhimento. O rosto levinasiano, encontrando-se para além da pura fisionomia, convoca a emergência de uma relação ética que extravasa e, portanto, transcende o frente a frente, através da alteridade absoluta. A abertura constante em relação ao Outro, enquanto é solicitada ao Mesmo, instaura a possibilidade de uma hospitalidade incondicional pautada pela responsabilidade, mas também pela liberdade, assimetria e transcendentalidade.

Derrida¹⁰³ refere que no percurso levinasiano, em particular na passagem de *Totalité et Infini* para *Autrement qu’être*, o destino da subjetividade é anunciado como a sujeição do sujeito. Se na primeira obra o sujeito é um anfitrião, que acolhe o absolutamente Outro, na segunda o sujeito é um refém, pois substitui-se ao Outro, assumindo uma dupla responsabilidade. Através desta passagem, Lévinas procurou uma subjetividade cada vez mais despojada de qualquer predicado ontológico. A sua conceção de alteridade foi-se também revelando cada vez mais hiperbólica e interpelante, à medida que a linguagem do autor se apresentou menos rígida e mais volátil e dinâmica, flutuante entre ditos e não-ditos, criando tensões e encetando uma tentativa de ultrapassar os próprios limites da linguagem. A despeito de o autor reconhecer que a linguagem, enquanto dito, jamais poderia escapar ao domínio da ontologia. Maria João Cantinho, talvez por isso, afirme que *Autrement qu’être* se constitui como a obra do autor onde podemos encontrar “a expressão mais afinada e acabada”¹⁰⁴ do seu pensamento.

¹⁰¹ Derrida, «Violence et Métaphysique : Essai Sur La Pensée d’Emmanuel Levinas», 147–148.

No original: “le visage s’y donne simultanément comme expression et parole. Non seulement regard, mais unité originelle du regard et de la parole, des yeux et de la bouche – qui parle, mais dit aussi sa faim”.

¹⁰² Lévinas, *Totalidade e Infinito*, 282.

¹⁰³ Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, 91–92.

¹⁰⁴ Maria João Cantinho, *Emmanuel Levinas: Entre Reconhecimento e Hospitalidade*, 56.

Paul Ricœur¹⁰⁵, apesar de também se apresentar como devedor do pensamento de Lévinas, admite encontrar resistência face ao mesmo, sobretudo, em duas dimensões. Primeiramente, não acredita que a ética deva ser feita sem ontologia, uma vez que a ideia de ser não se deveria esgotar numa representação egocêntrica, totalitária e fechada sobre o Eu, que tem o Outro como única via de evasão, questionando se a ontologia não seria mais do que isso e se não haveria possibilidade de articulação com a ética e as suas problemáticas da alteridade. A segunda resistência que o autor encontra relaciona-se com este carácter hiperbólico da alteridade levinasiana que temos vindo a reiterar, sendo o primado do Outro levado tão ao extremo que tem como efeito colateral a perda de consistência do Eu, que se apresenta numa passividade e recetividade absolutas, através da responsabilidade que lhe é compelida, dever este que não se constitui como uma escolha e tão-pouco provém do próprio. Apesar de reconhecermos a sensatez das reservas de Ricœur, sendo uma hospitalidade indubitavelmente radical aquela que a filosofia de Lévinas nos oferece, importa considerar que ela também nos abre a possibilidade de pensar criticamente os limites da hospitalidade condicional, independentemente de todas as suas formas, permitindo o acesso a um sentido de absoluta abertura ao Outro que, dificilmente, outro autor nos proporcionaria. A consistência do eu, no pensamento levinasiano, pode ser encontrada na ideia de responsabilidade, quando esta se apresenta como responsabilidade por outrem, mas também como responsabilidade pela responsabilidade de outrem, estando aqui esboçada a ideia de substituição¹⁰⁶. Mesmo que eu possa substituir o outro, assumir a sua responsabilidade, não há ninguém capaz de me substituir, pelo que eu afirmo a minha identidade inalienável de sujeito através da responsabilidade, a partir do momento em que saio de mim para ser duplamente responsável por outrem¹⁰⁷. Apesar de problemática, “a reflexão levinasiana sobre o estatuto da alteridade tem-se vindo a revelar um marco incontornável, embora o problema da conciliação entre o Outro e os outros não tenha sofrido, da parte do nosso autor, um tratamento linear e inequívoco”¹⁰⁸. O facto de o pensamento político e social que encontramos na filosofia de Lévinas se apresentar secundário ao pensamento ético¹⁰⁹, pode levantar problemas para tal conciliação.

¹⁰⁵ Paul Ricœur, *Filosofia, Ética e Política. Entrevistas e Diálogos* (Lisboa: Edições 70, 2020), 30.

¹⁰⁶ Para um melhor entendimento da ideia de substituição, assim como da responsabilidade moral: Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Leiden: Martinus Nijhoff, 1974).

¹⁰⁷ Lévinas, *Ética e Infinito*, 84.

¹⁰⁸ Cristina Beckert, *Emmanuel Levinas: Entre Reconhecimento e Hospitalidade*, 44.

¹⁰⁹ Gonçalo Marcelo, *Emmanuel Lévinas: Entre Reconhecimento e Hospitalidade*, 278

II.IV. (Im)possibilidades da Hospitalidade

A hospitalidade incondicional a que alude Derrida, e que nos ocupará até ao fim do presente capítulo, é uma hospitalidade herdeira do sentido da ética levinasiana, que temos vindo a percorrer, mas herdeira não porque se limita a repeti-lo sem quaisquer acréscimos, mas porque ousa *re-inventar* esse mesmo sentido, *re-inscrever* algo de novo e singular nesse legado, e relançá-lo diferentemente no mundo, para que ele continue em constante movimento e, por isso, vivo¹¹⁰. A hospitalidade derrideana, enquanto descendente deste sentido ético, que *per se* não seria possível sem o acolhimento que lhe é inerente, não poderia ser senão uma hospitalidade incondicional e incondicionada:

“Digamos, sim, ao *recém-chegado* [*arrivant*], antes de toda e qualquer determinação, antes de toda e qualquer antecipação, antes de toda e qualquer *identificação*, trate-se ele ou não de um estrangeiro, de um imigrado, de um convidado ou de um visitante inopinado, seja o recém-chegado ou não o cidadão de um outro país, um ser humano, animal ou divino, um vivente ou um morto, masculino ou feminino”¹¹¹.

Uma hospitalidade incondicionalmente aberta à imprevisibilidade de *quem* vem e de *quando* vem, àquele que chega sem se prever a sua chegada, requer-se também imediata perante a constante iminência da sua vinda. O recém-chegado, o visitante, pode ser qualquer um, desde os que estariam inseridos nas leis, como o convidado, o estrangeiro, o imigrante, o refugiado, entre muitos outros, até aos seres que se encontrariam completamente à margem das leis por não se inserirem num estatuto, estando no limite destes o absolutamente outro na sua completa indefinição. Assim sendo, importa não esquecer as implicações deste acolhimento incondicional, puro, e até mesmo cego, do outro, na figura do estranho ou do estrangeiro, como também do outro radicalmente Outro levinasiano, enquanto alteridade absoluta. Uma dessas implicações é a existência de um risco que, no limite, pode significar risco de vida. Derrida convida-nos, portanto, a fazer um salto de fé em direção ao estranho como *tout autre*, uma alteridade radicalmente outra, pois na situação de cegueira que é o acolhimento absoluto, a fé torna-se imprescindível¹¹².

A hospitalidade incondicional acontece, assim, através de uma visita inesperada de um outro, pelo que esta forma mais pura de hospitalidade implica passividade, exposição, vulnerabilidade e, por isso, risco para aquele que acolhe, não havendo

¹¹⁰ Fernanda Bernardo, «A Ética Da Hospitalidade, Segundo J. Derrida, Ou o Porvir Do Cosmopolitismo Por Vir a Propósito Das Cidades-Refúgio, Re-Inventar a Cidadania (II)» *Revista Filosófica de Coimbra* 22 (2002): 421–46, 428.

¹¹¹ Derrida *em* Derrida e Dufourmantelle, *Da Hospitalidade*, 59–60.

¹¹² Derrida *em* *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, 80.

qualquer possibilidade de resistência ou de imunidade face a esse outro. Neste sentido, o perigo está no lado daquele que acolhe, pois encontramos um *outro* que se encontra acima do *mesmo* e um *mesmo* que está subordinado ao *outro*¹¹³. O contrário nunca poderia suceder, o outro nunca se poderia subordinar ao mesmo sem entrar numa lógica de poder e dominação. Portanto, o gesto de hospitalidade, enquanto acolhe e aproxima, pressupõe separação e distância, uma vez que o outro é inapropriável pelo mesmo. A inapropriação contém, em si, também a salvaguarda da diferença do outro: Jean-Luc Nancy salienta a importância da diferença, do ser como singularmente plural e pluralmente singular, para a possibilidade de hostilidade ou hospitalidade:

“Do rosto à voz, aos gestos, às atitudes, à apresentação, à conduta – e quaisquer que sejam os «típicos» traços, sempre tão amplamente distribuídos – não há ninguém que não se destaque por uma espécie de precipitação imediata, onde se concentra a estranheza de uma singularidade. Sem esta precipitação, simplesmente não haveria «alguém». E não haveria mais interesse ou hostilidade, desejo ou repulsa, por quem quer que seja”¹¹⁴.

Afinal, sem haver estes traços distintivos, que marcam a diferença entre os vários seres humanos, não haveria hostilidade nem hospitalidade; tendemos a renegar o que é diferente de nós por ser desconhecido e nos causar estranheza e receio, mas também apenas conseguimos acolher verdadeiramente aquilo que é diferente, que é outro que não nós. A diferença é causa do acolhimento puro mesmo que, simultaneamente, procure resguardar-se no interior do mesmo.

Derrida, para acentuar o carácter hiperbólico da lei da hospitalidade que extravasa as leis, acolhendo a alteridade radical, mas também para desvelar a dimensão perversa da própria hospitalidade, invoca “a figura de Édipo, o fora-da-lei (*anomon*)”¹¹⁵. O momento da chegada de Édipo a Colono, terra estrangeira e desconhecida, quando este, velho e cego, após ser expulso da sua pátria Tebas, atravessa a fronteira, apoiando-se em Antígona, sua filha e irmã, representa a vinda da alteridade absoluta enquanto exigência de uma lei da hospitalidade para além das leis. O coro interpela Édipo, endereçando questões-pedidos ao estrangeiro que, ao transportar o terrível segredo do parricídio e do

¹¹³ Recorde-se o primado do Outro em relação ao Mesmo, em Lévinas, através do qual o Mesmo se torna não só acolhedor, hospedeiro ou anfitrião do Outro, mas também seu refém.

¹¹⁴ Jean-Luc Nancy, *Être Singulier Pluriel* (Paris: Galilée, 1996), 26.

No original : “Du visage à la voix, aux gestes, aux attitudes, à la mise et à la conduite – et quels que soient les traits « typiques », toujours aussi largement distribués – il n'y a personne qui ne se signale par une sorte de précipité instantané où vient se condenser l'étrangeté d'une singularité. Sans ce précipité, il n'y aurait pas « quelqu'un », tout simplement. Et il n'y aurait pas non plus d'intérêt ni d'hostilité, de désir ni de dégoût, pour qui que ce soit”.

¹¹⁵ Derrida em Derrida e Dufourmantelle, *Da Hospitalidade*, 43.

incesto, se coloca, desde logo, fora da lei. Portanto, “pelo direito de hospitalidade”¹¹⁶, Édipo suplica que não o façam atender a tal interpelação, acusando prontamente a sua antiga pátria pela sua maldição, pela autoria dos crimes que cometeu. “O inconsciente (de) Tebas ter-se-ia tornado imperdoavelmente culpado pelo incesto, pelo parricídio e pelo ser-fora-da-lei de Édipo”¹¹⁷. O destino da cidade, enquanto lei, parece produzir o fora-da-lei, o ilegal, o transgressivo, pelo que Édipo revela a pervertibilidade da própria lei pelas leis. Nas palavras de Derrida, a hospitalidade incondicional revela-se também “uma lei anômica, *nomos a-nomos*, lei acima das leis e lei fora da lei”¹¹⁸, mas que requer constantemente as leis que contêm a possibilidade da sua perversão.

Ainda que a hospitalidade conceda uma responsabilidade ética que parece aproximar-se do impraticável, por todas as implicações e riscos que o seu carácter incondicional envolve, a hospitalidade para ser pensada, mesmo na sua forma condicional, requer também a existência do seu modo incondicional de ser, como fundamento e ideal. Na verdade, Derrida admite mesmo que uma hospitalidade incondicional se constitui como impossível no domínio da prática, uma vez que não poderia ser organizada sob quaisquer condições. O único evento que poderia ser designado enquanto tal encontrar-se-ia sempre à mercê de qualquer um que viesse, de qualquer coisa que acontecesse com essa chegada, pelo que dificilmente alguém se abriria, espontânea e voluntariamente, a essa hospitalidade incondicional, a essa espécie de direito de asilo absoluto sem condicionamentos, sem limites e sem reservas. A própria possibilidade da sua inscrição nas leis, da atribuição de um estatuto político ou legal, retirar-lhe-ia a sua única condição de existência: ser sem condições e, portanto, incondicional. Deste modo, a hospitalidade incondicional parece revelar a sua impossibilidade, sobretudo a partir do momento em que a tentamos pensar no âmbito da realidade política ou jurídica que conhecemos, tanto a nível nacional como internacional, pois até agora ela tem sido apresentada, precisamente, através da sua natureza que transborda todos esses domínios, todas essas categorias que nos são mais comuns e, por isso, mais fáceis de considerar. “Mas se a hospitalidade pura é de facto ‘impossível’, Derrida parece sugerir por vezes que ela pode servir como ideal regulador, inalcançável, mas desejável”¹¹⁹.

¹¹⁶ Sófocles, «Édipo em Colono» em *Tragédias do Ciclo Tebano: Rei Édipo, Édipo em Colono, Antígona* (Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1957), 70–146, 94.

¹¹⁷ Derrida e Dufourmantelle, *Da Hospitalidade*, 45.

¹¹⁸ *Ibid.*, 60.

¹¹⁹ Kearney, «Hospitality: Possible or impossible?», 3.

A hospitalidade incondicional é pensada pelo autor como ideal regulador, que poderia encontrar lugar apenas num regime político por-vir (*à venir*), da ordem do futuro, pautado pela iminência e análogo à eventual vinda do outro, um porvir sempre por vir, que provém deste acolhimento incondicional. Assim sendo, a ética da hospitalidade, na sua incondicionalidade, enceta o porvir do cosmopolitismo que ainda está por vir, sendo preciso saber herdar este conceito, que carrega uma longa tradição, se a intenção é desconstruí-lo para que a sua aplicação prática se revele diferente de outrora¹²⁰. A democracia seria o rosto deste regime porvindouro, pois está “sempre condicionada pelo reconhecimento de uma inadequação ao seu modelo”, estando ligada de forma intrínseca à ideia de promessa e à procura de um aperfeiçoamento a partir de um ideal por alcançar, através de progressivas transformações no seu exercício, o que faz de “toda a democracia uma coisa a/por-vir”¹²¹. A hospitalidade pode assemelhar-se à democracia, na medida em que compreende o mesmo tipo de inadequação: uma discrepância entre aquilo a que aspira ser, o seu ideal incondicionado, e a sua efetividade condicionada. Não obstante, a incondicionalidade, enquanto modelo da hospitalidade, é também aquilo que permite um constante aperfeiçoamento das condições através das quais a mesma se pratica na sua condicionalidade.

O pensamento de uma hospitalidade incondicional, uma hospitalidade *em si mesma*, é fundamental para conseguirmos aceder ao conceito geral de hospitalidade e, até mesmo, para sermos capazes de formular a hospitalidade condicional e, precisamente, as condições do seu exercício, pois sem este “não teríamos sequer a ideia do outro, da alteridade do outro, isto é, de alguém que entra nas nossas vidas sem ter sido convidado”. Mais ainda, “não teríamos sequer a ideia de amor ou de "convivência (*vivre ensemble*)" com o outro de uma forma que não faz parte de alguma totalidade”¹²². A hospitalidade condicional e a hospitalidade incondicional são distintas, mas indissociáveis, podendo esta indissociabilidade ser explicada pelo facto de a única forma de a hospitalidade incondicional se efetivar, no plano prático, ser sob determinadas condições. Isto revela-

No original: “But if pure hospitality is indeed ‘impossible’, Derrida seems to suggest at time that it might serve as a regulatory ideal, unachievable but desirable”.

¹²⁰ Bernardo, «A Ética Da Hospitalidade, Segundo J. Derrida, Ou o Porvir Do Cosmopolitismo Por Vir a Propósito Das Cidades-Refúgio, Re-Inventar a Cidadania (II)», 430.

¹²¹ Jacques Derrida e Antoine Spire, *Para Além Das Aparências*, trad. Maria Cecília Basílio com a colaboração de Gustavo Rubim e Rita Basílio (Alcochete: Textiverso, 2008), 19.

¹²² Derrida *em* Borradori, Derrida e Habermas, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, 129.

No original: “we would not even have the idea of the other, of the alterity of the other, that is, of someone who enters into our lives without having been invited. We would not even have the idea of love or of "living together (*vivre ensemble*)" with the other in a way that is not a part of some totality”.

se um paradoxo, pois se não reinscrevermos o incondicional em certas condições, ele torna-se impossível, uma vez que extravasa os limites legais de quaisquer leis, normas ou convenções, embora deva orientar a sua constituição. Deste modo, poderíamos conceber um meio termo entre ambas as hospitalidades, através de um movimento dinâmico entre duas categorias que não se dispensam.

Por fim, se tomarmos como alicerce a filosofia levinasiana e prosseguirmos com a reflexão do nosso autor, encontramos a hospitalidade incondicional como imperativa, a *lei* da hospitalidade que, estando acima das *leis*, me impele a uma responsabilidade ética, a um reconhecimento e acolhimento da alteridade. A hospitalidade incondicional não faz quaisquer perguntas, pois não procura quaisquer respostas; ela própria se constitui como resposta a um apelo, como um *sim* ao absolutamente Outro. Neste sentido, quando alguém bate à *nossa* porta, devemos abri-la sem questionar *quem é*, nem mesmo *o porquê* da sua vinda, pois se o fizermos estamos a impor condições ao recém-chegado, a condicionar a hospitalidade e, por isso, a retirar toda a imprevisibilidade e risco inerentes a esta formação *extraordinária* de hospitalidade, verdadeiramente *fora* do comum, *fora* das convenções legais, políticas ou epistemológicas que nos são comuns, tão *fora* desses domínios como o Outro se situa fora de mim, na sua alteridade e exterioridade. A hospitalidade incondicional, na cegueira a que nos submete, exige um salto de fé em direção ao outro absolutamente Outro, ainda que esta completa confiança se revele impossível e, tal como a hospitalidade absoluta, assim deva permanecer para que não perca a sua *pureza*. Na prática, estamos constantemente a impor condições ao outro e não saberíamos acolhê-lo de outro modo, pois a hospitalidade apenas se pode manifestar nesta sua forma, porém, o acolhimento incondicional deve encontrar-se subentendido em cada uma das nossas ações para com o Outro, sendo aquilo que permite aperfeiçoar infinitamente, *ad eternum*, as condições da sua prática.

III. DUPLA HOSPITALIDADE

III.I. Língua e Tradução ou Carne e Tato

A hospitalidade implica ainda outras questões, para além daquelas que temos vindo a delinear até ao momento. A partir das considerações de Richard Kearney, mas também através das leituras que fizemos de Jacques Derrida, e atravessando o pensamento de outros autores, encontramos a linguagem e o corpo implicados no acolhimento, uma hospitalidade que se poderia dizer linguística, da palavra, por um lado, e carnal, do toque, por outro. A tese principal defendida por Kearney é, assim, a de uma dupla hospitalidade que tem como fundamento a hermenêutica carnal, concebida como um duplo movimento que envolve palavra e toque¹²³. Mais ainda, o autor sustenta que o acolhimento deve envolver não apenas uma capacidade de discernimento, quanto às intenções implícitas no dizer e no agir, mas também uma sensibilidade, no que se refere às circunstâncias em que um e outro devem ser efetuados.

A palavra encontra-se no cerne da hospitalidade linguística, no âmbito da qual a tradução se apresenta como paradigma, na medida em que encontramos as mesmas categorias de hospedeiro e de hóspede – uma língua, ao ser alvo de tradução, constitui-se como hóspede para aquela que a acolhe. Ainda assim, este é um acolhimento que exige que não se perca a própria identidade da língua hospedeira e, simultaneamente, que se acolha a língua estrangeira, não desrespeitando as suas propriedades diferenciadoras, pelo que o autor defende um meio termo que não resulte em traição para nenhuma das duas. Através da tradução, a língua que acolhe deve fazê-lo com abertura, impedindo a redução do Outro ao Mesmo, mas também deve manter-se fiel a si própria, para evitar que a sua estrutura linguística, enquanto casa, fique vazia e não exista anfitrião para receber o hóspede¹²⁴. Deste modo, é necessário manter uma relação que compreenda tanto proximidade como distância, entre a língua que acolhe e a língua acolhida, pois ao mesmo tempo que tentamos interpretar a outra língua, transpondo-a para o nosso próprio idioma¹²⁵, e procurando uma espécie de proximidade entre ambas, precisamos de

¹²³ Kearney, «Double Hospitality — Between Word and Touch».

¹²⁴ A ideia de que é necessário que nos sintamos realmente em casa para sermos capazes de abrir as nossas portas, acolher o Outro e ser um verdadeiro anfitrião é reforçada por Richard Kearney em diversos momentos, tomemos como exemplo não só o artigo supracitado, mas também «Across Oceans: A Conversation on Otherness, Hospitality and Welcoming a Strange God».

¹²⁵ As palavras de Jacques Derrida, em *Le Monolinguisme de l'autre* (Paris: Galilée, 1996), 23–24, servem aqui de suporte para uma suspensão provisória da distinção entre língua, idioma e dialeto, pelo que as três são passíveis de ser usadas como sinónimos na presente dissertação: "Eu não sei onde podemos encontrar

reconhecer que a distância é inevitável, porque há *sempre* algo que nos escapa no âmbito da significação, mas também imprescindível, pois é necessário que algo *sempre* nos escape para não haver uma apropriação do Outro. “Um tradutor ‘hospitaleiro’ é aquele que procura correspondências aproximadas entre duas línguas sem nunca assumir que estas sejam finais ou adequadas”¹²⁶, sendo a tradução uma tarefa contínua, sem fim. A impossibilidade do seu fim, isto é, da tradução perfeita, revela a separação entre aquilo que é próprio e aquilo que é outrem, pois a completa adequação de um ao outro é inviável para que a relação de alteridade se mantenha e, por isso, a possibilidade de hospitalidade.

Segundo Ricœur, a tradução não se coloca apenas como trabalho intelectual, teórico ou prático, mas também como problema ético¹²⁷, pois procura estabelecer uma relação entre o autor, outro estrangeiro, e o leitor, próprio nativo; a relação entre ambos é mediada pelo tradutor, por norma, falante da mesma língua do leitor, e a quem é compelida a tarefa de fazer a passagem de um idioma para o outro. O *ethos* da tradução revela-se também no facto de a própria língua não se constituir como mera questão semântica, mas por abarcar costumes, crenças e culturas¹²⁸. Talvez por isso o tradutor se depare com resistências de ambas as partes, uma vez que o seu trabalho inevitavelmente implica riscos, pois é necessário encontrar um meio termo entre duas identidades linguísticas, alteridades uma relativamente à outra, havendo sempre algo que não é passível de ser traduzido, que nos recorda dessa mesma diferença essencial entre ambas as línguas, entre ambas as entidades falantes. Assim sendo, podemos encontrar aqui um paradoxo¹²⁹, que é o trabalho do tradutor como o de servir dois mestres, face a duas resistências: o autor, estrangeiro, na sua própria obra, e o leitor, nativo, no seu desejo de apropriação de outrem, havendo uma tentativa de fidelidade que, inevitavelmente, resulta

traços internos e estruturais para distinguir rigorosamente língua, dialeto e idioma. De qualquer modo, mesmo que o que estou a dizer permaneça problemático, eu colocar-me-ia sempre neste ponto de vista a partir do qual, pelo menos por convenção entre nós, e provisoriamente, essa distinção ainda está suspensa. Porque os fenómenos que me interessam são, precisamente, aqueles que acabam por esbater essas fronteiras, por atravessá-las e, por isso, fazer aparecer o seu artifício histórico, assim como a sua violência”. No original: “Je ne sais pas où l’on peut trouver des traits internes et structurels pour distinguer rigoureusement entre langue, dialecte et idiome. En tout cas, même si ce que je dis là restait problématique, je me placerais toujours à ce point de vue depuis lequel, au moins par convention entre nous, et provisoirement, cette distinction est encore suspendue. Car les phénomènes qui m’intéressent sont justement ceux qui viennent à brouiller ces frontières, à les passer et donc à faire apparaître leur artifice historique, leur violence aussi”.

¹²⁶ Kearney, «Linguistic Hospitality — The Risk of Translation», 72.

No original: “A ‘hospitable’ translator is one who aims at approximate correspondences between two tongues without ever assuming these to be final or adequate”.

¹²⁷ Paul Ricœur, *Sur La Traduction* (Paris: Bayard, 2004), 42.

¹²⁸ Paul Ricœur, «Quel Éthos Nouveau Pour l’Europe?» em *Imaginer l’Europe. Le Marché Intérieur Européen, Tâche Culturelle et Économique*, 1992, 107–16, 109.

¹²⁹ Franz Rosenzweig apud Ricœur, *Sur La Traduction*, 9.

em traição, pois quanto maior a fidelidade a uma das partes, maior a traição à outra. No encontro entre duas línguas, emerge uma ambiguidade entre a tradução e a não tradução, entre o hospedeiro, que acolhe através daquilo que se encontra na esfera do traduzível, e a alteridade do hóspede, que se resguarda naquilo que permanece de intraduzível.

A tradução parece ser, em suma, o que permite a comunicação entre duas instâncias e, por conseguinte, a salvaguarda da diferença linguística de ambas, pois há uma correspondência sem adequação, uma hospitalidade linguística que permite “habitar a língua do outro” e, simultaneamente, “receber a palavra do estrangeiro”¹³⁰. Todavia, o perigo de hostilidade, de redução das duas instâncias ao mesmo, encontra-se iminente na tradução, pois a passagem da alteridade para a *minha língua materna*¹³¹ pode resultar, invariavelmente, num pedido endereçado ao Outro para que fale a minha língua. A partir do momento em que se coloca a língua, através da tradução, no cerne da hospitalidade, revela-se a impossibilidade de esta se constituir como incondicional, pois a língua é desde logo uma condicionante. A hermenêutica parece, então, aproximar-se de uma hospitalidade condicional, enquanto o desconstrucionismo derrideano, apesar de admitir que a língua se encontra implicada na experiência da hospitalidade, parece invocar uma hospitalidade incondicional¹³² que, longe do logocentrismo, não procura qualquer resposta, mas ausência de qualquer endereçamento ao Outro:

“Não é também necessário submeter a uma espécie de retenção a tentação de perguntar ao outro quem é, qual é o seu nome, de onde vem, etc.? Não será preciso abstermo-nos de lhe colocar estas questões que anunciam outras tantas condições requeridas, e, portanto, limites a uma hospitalidade assim obrigada e confinada num direito e num dever?”¹³³

O estrangeiro, na sua chegada a um território que não o seu, descobre-se estrangeiro à língua na qual estão formuladas as leis da hospitalidade, pelo que se encontra obrigado a pedir o direito de asilo numa língua que não é a sua, sendo essa a primeira violência que se impõe ao estrangeiro¹³⁴: querer que fale a nossa própria língua e se aproxime de nós, mesmo que através da tradução. Segundo Derrida, esta primeira violência contém, ainda, uma dimensão paradoxal, na medida em que se pedirmos ao estrangeiro que comece a

¹³⁰ Ricœur, 20.

No original: “habiter la langue de l’autre” e “recevoir la parole de l’étranger”.

¹³¹ Derrida levanta inúmeras questões em torno do conceito de língua materna, pois ao mesmo tempo que a língua materna nos acompanha desde sempre e para sempre, ela é também sempre língua de outro, imposta por uma qualquer exterioridade independente de nós. Ver: *De l’hospitalité e Le Monolinguisme de l’autre*.

¹³² Kearney, «Double Hospitality — Between Word and Touch», 76.

¹³³ Derrida em Derrida e Dufourmantelle, *Da Hospitalidade*, 82.

¹³⁴ *Ibid.*, 35.

falar a nossa língua, com tudo o que falar a mesma língua implica, podemos questionar se ele permanece um estrangeiro *tout autre*, a quem somos devedores de hospitalidade. Lévinas parece também conceber a hospitalidade como relação ética que transcende radicalmente a formulação da própria língua, idioma ou dialeto, uma vez que esta, enquanto sistema linguístico de comunicação, procura o sentido e a compreensão no horizonte linguístico de uma totalidade ontológica, ao passo que a noção de linguagem do autor se institui enquanto discurso, Dizer e significação que salvaguarda um sentido ético, fluído e irreduzível a qualquer instância e que, por isso, nunca pode ser aprisionado no Dito¹³⁵.

Ainda assim, parece-nos profícuo pensar a ideia de uma hospitalidade linguística no âmbito da ética, justamente por a língua ser habitada por valores, normas e significações, pois “falar a mesma língua não é apenas uma operação linguística – está ali o *ethos* em geral”¹³⁶. O modelo da tradução, que serve de base a uma hospitalidade linguística, serve também como ponto de partida para o desenvolvimento de uma hospitalidade narrativa, na hermenêutica ricœuriana, pois o “trabalho da tradução, com a sua arte da transferência e a sua ética da hospitalidade linguística, exige este passo suplementar, que consiste em assumir, na imaginação e na simpatia, a história do outro através das narrativas de vida que lhe dizem respeito”¹³⁷. Desta forma, a hospitalidade narrativa acontece através da troca de histórias entre aqueles que viveram os acontecimentos do passado, mas também entre aqueles que são descendentes das suas memórias e testemunhos, sendo o seu propósito o perdão e a reconciliação, enquanto passagem da hostilidade à hospitalidade¹³⁸.

Mas a hospitalidade narrativa não parece, ainda, ser suficiente. A troca de narrativas requer não apenas a palavra, mas também o toque¹³⁹, que se torna possível através da carne – uma hospitalidade carnal é, portanto, concebida por Kearney – através

¹³⁵ Ver Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou qu-delà de l'essence*, para um melhor entendimento do encontro face a face, entre Mesmo e Outro, enquanto inauguração da linguagem, na sua articulação com as noções dinâmicas de Dito, ser fechado num sistema linguístico, totalidade ontológica, e de Dizer, outro que o ser que i(n)terrompe (n) o próprio ser, infinito.

¹³⁶ Derrida *em* Derrida and Dufourmantelle, 81–82.

¹³⁷ Ricœur, «Quel Éthos Nouveau Pour l'Europe?», 110.

No original: “le travail de la traduction, avec son art du transfert et son éthique de l'hospitalité linguistique, exige ce pas supplémentaire, consistant à assumer, en imagination et en sympathie, l'histoire de l'autre à travers les récits de vie le concernant”.

¹³⁸ Richard Kearney parece ter tido a hospitalidade narrativa como referência para o seu *Guestbook Project*, através do qual estimula indivíduos a falarem na primeira pessoa e a partilharem a sua história com outros, para que a troca de narrativas, enquanto troca de lugares, encete a possibilidade de hospitalidade entre comunidades com passados ou presentes marcados pela hostilidade. Ver: <https://guestbookproject.org/>.

¹³⁹ Kearney, «Double Hospitality — Between Word and Touch», 78.

da qual os restantes sentidos parecem ser preteridos ao tato e, até mesmo, ao paladar, estes últimos alvo de negligência na história da filosofia ocidental¹⁴⁰, sobretudo a partir do dualismo platónico, onde corpo e mundo sensível são menosprezados. Aristóteles concebeu uma coexistência fundamental entre corpo e alma, sendo um dos primeiros autores a atribuir valor ao tato enquanto sentido mais elementar, mas também mais universal: o tato constitui-se como “fonte primária de percepção”¹⁴¹, pois para além de poder ser encontrado em todos os animais, “sem tato, nenhum dos outros sentidos se encontra presente”¹⁴², ao passo que este pode estar presente sem os restantes. Se pensarmos no tato enquanto sentido mais geral, podemos concebê-lo como sustento dos outros sentidos, pois, para vermos, ouvirmos, cheirarmos ou saborearmos, algo tem de entrar em contacto connosco, mesmo que permanecendo distantes. O autor refere ainda outra ideia bastante importante neste sentido, a de que a “carne é o *médium*”¹⁴³ do tato, sendo este o ponto de partida para a proposta de Kearney, passando pelos subsequentes autores.

A fenomenologia também se constituiu como um momento de viragem no pensamento sobre o corpo e os sentidos, através da ideia de que somos corpos materiais, inanimados e físicos [*Körper*], mas também vivos, encarnados e, por isso, sensíveis [*Leib*], pois, a partir de Husserl, houve uma conceção do corpo como uma nova forma de unidade de apreensão, enquanto anteriormente, com os filósofos racionalistas, houve uma supremacia da razão como unidade de apreensão transcendental¹⁴⁴. A carne, ao ser constituinte do corpo, enquanto meio do tato que permite a transferência entre o dentro e o fora, proporciona um primeiro contacto com o mundo, uma permanente exposição ao exterior, que permite um fenómeno de reversibilidade que faz com que tocar corresponda a ser tocado: uma *dupla sensação* [*Doppelempfindung*], mas também uma *dupla apreensão*¹⁴⁵. A experiência sensível, portanto, constituiria a primeira forma de estar no mundo e, simultaneamente, de apreender e de ser apreendido no mundo. Merleau-Ponty, por sua vez, não acredita que a reversibilidade e a dupla sensação são somente

¹⁴⁰ Kearney, «The Wager of Carnal Hermeneutics», 15.

¹⁴¹ Aristóteles, 413b-, *De Anima*, trad. Christopher Shields (Oxford: Clarendon Press, 2016), 25. No original e completa: “The primary form of perception which belongs to all animals is touch”.

¹⁴² Ibid., 415a25-, 28.

No original e completa: “Again, without touch, none of the other senses are present, though touch is present without the others”.

¹⁴³ Ibid., 423b25, 47.

¹⁴⁴ Kearney, «The Wager of Carnal Hermeneutics», 28.

¹⁴⁵ Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, 37.11-12, trad. Richard Rojcewicz e André Schuwer (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989), 155.

características do tato, mas de todos os cinco sentidos, pois existe um entrelaçamento [*entrelacs*] dos sentidos da carne¹⁴⁶, uma espécie de quiasma [*quiasme*] ou metamorfose [*métamorphose*] constantes. Mais ainda, o autor defende que a carne que vemos e tocamos não é toda carne ou mero corpo, o que faz com que a reversibilidade que define a carne exista em outros campos, podendo estabelecer relações entre os corpos que ultrapassam o círculo do visível¹⁴⁷, como acontece no âmbito da linguagem.

Segundo Kearney, assim como o toque seria o mais elementar dos sentidos, a hospitalidade carnal seria a forma mais elementar de hospitalidade, uma espécie de hospitalidade primordial que estaria na origem da própria civilização¹⁴⁸, pelo que diversos gestos paradigmáticos de acolhimento, como o simples estender da mão ao outro ou o nosso *passou-bem*, podem ser encontrados nas grandes narrativas ocidentais, desde as grandes obras da Antiguidade, passando pela Bíblia, até aos clássicos da literatura contemporânea¹⁴⁹. O autor atenta ainda que nestas narrativas, muitas vezes, o próprio paladar é apresentado como sentido através do qual a hospitalidade acontece, sendo que oferecer comida pode ser mais tocante do que oferecer um aperto de mão. Afinal, se tivermos em consideração as partes do corpo que são usualmente representativas destes sentidos, constatamos que a mão e a boca são lugares de vulnerabilidade, onde a hospitalidade se transfigura em dois simples, mas significantes gestos: o aperto de mão e o beijo¹⁵⁰. Contudo, os gestos que emergem e que, simultaneamente, se constituem como expressão da hospitalidade carnal são suscetíveis a perversões e abusos, sendo fundamental compreendermos o risco que podem envolver.

Neste sentido, a responsabilidade hermenêutica¹⁵¹ surge como necessária a uma hospitalidade carnal, para que esta não se fique por uma cegueira absoluta no plano da interpretação, mas implique discernimento entre os gestos que são expressão genuína da hospitalidade e os que, dissimuladamente, se apresentam enquanto tal. Deste modo, deve haver distinção entre aqueles que envolvem uma relação de duplo sentido e, por isso, reciprocidade, à semelhança da dupla sensação e da reversibilidade, e aqueles que

¹⁴⁶ Moran Dermot, «Between Vision and Touch: From Husserl to Merleau-Ponty» em *Carnal Hermeneutics*, 2015, 214–34, 214–15.

¹⁴⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible* (Paris: Gallimard, 1964), 187.

¹⁴⁸ Lévinas, em *Ética e Infinito*, 72, defende que o pressuposto de todas as relações humanas é o domínio de outrem e a minha submissão, pelo que há um «Primeiro o senhor!» original para com o Outro, como se estivéssemos diante de uma porta aberta. Este pressuposto pode ser entendido como um acolhimento essencial, uma hospitalidade fundamental, uma responsabilidade ética primordial para com o Outro, pelo que qualquer atitude de violência, ódio ou desprezo se constitui como inversão dessa pressuposição inicial.

¹⁴⁹ Kearney, «Double Hospitality — Between Word and Touch», 78.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 79.

¹⁵¹ *Ibid.*, 85.

substituem tal relação por uma unilateral, de sentido único, marcada pelo poder e pela violência. A relação de hospitalidade, na impossibilidade da sua incondicionalidade, como vimos, implica sempre violência – uma imposição ao outro, que pode ir de normas, deveres ou costumes, até ao idioma e à própria cultura. Segundo Kearney, a ‘hospitalidade impossível’ acontece na imprevisibilidade dos pequenos gestos, como o perdão que, apesar de se encontrar no campo das possibilidades humanas, é de tal ordem inesperado que, ao acontecer, revela-se como uma espécie de milagre, como diria Ricoeur¹⁵². Afinal, à questão “Como perdoar o imperdoável?” impõe-se, de imediato, outra: “Mas o que perdoar senão isso mesmo?”¹⁵³, sendo que apenas podemos perdoar o imperdoável e fazer o que seria, à partida, impossível.

Em última análise, conseguimos entrever na proposta de uma hospitalidade dupla a premissa de uma hermenêutica carnal, uma forma de conciliação de duas perspetivas que encontramos de forma exemplar no percurso filosófico de Ricoeur¹⁵⁴, um meio termo entre a unilateralidade encontrada tanto na fenomenologia da imanência carnal husserliana, uma *egologia*, por partir da *minha* carne, como sensibilidade, para o outro, como na ética da transcendência radical levinasiana, uma *heterologia*, por partir do rosto do *outro*, enquanto linguagem, para mim¹⁵⁵. A mediação da carne, enquanto matéria de abertura ao mundo e de exposição à alteridade, requer uma hermenêutica da semântica e dos sentidos. A hospitalidade dupla contém um movimento que contempla ida e retorno entre eu e outro, entre toque e palavra, entre sentidos e sentido:

“É tudo uma questão de hermenêutica no fim – discernir as formas certas de tocar e não tocar, de dizer e não dizer, de falar e estar em silêncio. As relações certas e as pessoas certas nos momentos e lugares certos. Saber estar longe e perto, ausente e presente, ser estranho e familiar na medida certa. Caso contrário, não há verdadeira distinção entre anfitriões e convidados. Nenhuma separação, nenhum intervalo, nenhum risco, nenhuma aposta, nenhuma *épreuve de l'étrange*. Nenhuma alteridade para reconhecer e abraçar. É por isso que a hospitalidade carnal é sempre uma tarefa, nunca um *fait accompli*.”¹⁵⁶

¹⁵² Ibid., 81–83.

¹⁵³ Derrida em Derrida e Dufourmantelle, *Da Hospitalidade*, 45.

¹⁵⁴ Kearney, «The Wager of Carnal Hermeneutics», 47.

¹⁵⁵ Ibid., 55.

¹⁵⁶ Kearney, «Double Hospitality — Between Word and Touch», 86.

No original: “It’s all a matter of carnal hermeneutics in the end—discerning right ways of touching and not touching, of saying and not saying, of speaking and being silent. The right relations with the right persons in the right times and places. Knowing how to be far and near, absent and present, foreign and familiar in right measure. Otherwise there is no real distinction between hosts and guests. No separation, no gap, no risk, no wager, no *épreuve de l'étrange*. No otherness to acknowledge and embrace. Which is why carnal hospitality is always a task, never a *fait accompli*.”

III.II. Visão

Parece-nos permanecer por questionar o lugar da visão no âmago desta proposta de uma hospitalidade dupla, que tem como fundamento a construção de uma hermenêutica carnal, pois apesar de Kearney procurar recuperar o sentido que, dos cinco sentidos, foi o mais relegado ao longo de séculos por ser considerado primitivo, devemos recuperar também considerações que foram tecidas acerca da visão, assim como o valor que este sentido pode evidenciar, quer nas situações que implicam distância, quer por o próprio sentido implicar distanciamento. O autor defende que a visão não envolve aquele duplo movimento de tocar e ser tocado, pois olhar não quer dizer necessariamente estar a ser olhado¹⁵⁷. Mas não contém a hermenêutica carnal em si a visão? Mas não pode este sentido ser relevante também para a hospitalidade? Entre a palavra e o toque não podemos encontrar o olhar?

Merleau-Ponty¹⁵⁸ acredita que existe uma transição, um entrelaçamento, um quiasma, uma metamorfose entre todos os sentidos e inerente a cada um, pelo que aquele que está a ver o visível encontra-se também, num certo sentido, a ser visto pelo visível, pois um não desaparece no outro, mas ambos comunicam. Assim, de algum modo, somos olhados pelo que olhamos, mesmo que por meio de uma reflexividade inerente aos sentidos. À semelhança do círculo da tangibilidade, tocar e ser tocado, existe o círculo da visibilidade, ver e ser visto, sendo a iminência desta reversibilidade o indicativo de que o ser humano se encontra no mundo, a carne do seu corpo a todo o instante parece incorporar-se na carne do mundo, através de todos os seus sentidos, a despeito de nunca existir uma sincronia completa, pois a relação não é imediata. A mediação é o que torna possível o funcionamento dos sentidos: a visão apenas funciona na medida em que se encontra constantemente numa transição entre visível e invisível, entre ver e não ver, sendo estes intervalos que permitem a diferenciação daquilo que vemos.

Aristóteles também dedicou longas páginas ao sentido da visão, chegando mesmo a afirmar que, no âmbito do saber, temos um “amor” especial por este sentido, pois ele revela-nos a diferença entre as coisas¹⁵⁹. A visão é também do visível e do invisível, tal como os restantes sentidos, pois mesmo a escuridão, sendo invisível, consegue ser discriminada pela visão, assim como o excesso de claridade, que se torna também

¹⁵⁷ Kearney, «The Wager of Carnal Hermeneutics», 20.

¹⁵⁸ Moran Dermot, «Between Vision and Touch: From Husserl to Merleau-Ponty», 230–231.

¹⁵⁹ Aristóteles, 980a21-24, *Metaphysics*, revisão e comentários W. D. Ross, vol. I (Oxford: Oxford University Press, 1924), 114.

invisível, embora de modo distinto¹⁶⁰. Mesmo que o tato continue a ser diferenciado, pois os objetos táteis são diferentes dos visíveis, sendo que não implicam somente uma afeção através do médium, mas uma afeção com o próprio médium – a carne¹⁶¹, a visão continua a ser concebida como um meio de discernimento que permite o acesso ao saber, ao conhecimento.

No pensamento levinasiano, encontramos o sentido da visão também associado a uma certa ideia de conhecimento, mas num sentido de apreensão, de tentativa de assimilação e apropriação daquilo que vemos. O conhecimento, para o autor, constitui-se como “uma relação com aquilo que se iguala e engloba, com aquilo cuja alteridade se suspende, com aquilo que se torna imanente, porque está à minha medida e à minha escala”¹⁶². Portanto, se ver é conhecer, ver é também uma forma de dominação e de poder sobre o outro. Ainda assim, o rosto levinasiano parece surgir à visão, pelo que emerge a questão sobre a diferença entre esta relação que se estabelece com o rosto e aquela que se estabelece na nossa experiência sensível. Saliente-se que, para o autor, a sensibilidade é fruição, não sendo da ordem do pensamento, do *logos*, mas do sentimento, da afetividade “onde tremula o egoísmo do eu”¹⁶³, constituindo-se como fundamental para a relação com outrem, particularmente em *Autrement qu’être ou Au delà de l’essence*, onde a afetividade é passividade, exposição e vulnerabilidade.

A partir da indagação em torno dessa diferença¹⁶⁴, Lévinas traça um percurso crítico sobre a forma como os sentidos e a experiência sensível foram tratados ao longo da filosofia ocidental, pois o autor considera que a sensibilidade deveria ser concebida como fruição, ou sofrimento, ao invés de uma tentativa de objetivação, uma vez que o seu “conteúdo representativo se dissolve no seu conteúdo afectivo”¹⁶⁵. O autor denuncia que a visão foi privilegiada aos demais sentidos, mas também o próprio tato, pois o objeto manifesta-se sempre enquanto fenómeno visível ou passível de ser tocado. A visão apenas se torna possível através da luz, que faz com que a coisa apareça ao olho como que vinda do *nada*, da escuridão, pelo que o tato se torna possível através de um movimento que atravessa o espaço. Portanto, “para a visão e para o tacto, um ser vem como que do nada e aí reside o seu prestígio filosófico tradicional”¹⁶⁶. Mas este espaço iluminado e vazio

¹⁶⁰ Aristóteles, 422a20-25, *De Anima*, 43.

¹⁶¹ *Ibid.*, 423b10-15, 46.

¹⁶² Lévinas, *Ética e Infinito*, 45.

¹⁶³ Lévinas, *Totalidade e Infinito*, 119.

¹⁶⁴ Lévinas, «Rosto e Sensibilidade», *Totalidade e Infinito*, 167–172.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 167.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 169.

parece ser um intervalo que permite um desvelamento, a vinda do ser, o que se constitui como uma invasão do *il y a*¹⁶⁷, para o nosso autor, pois não abre espaço para o *absolutamente outro*, para o *outramente que ser*. Afinal, “a visão que apreende no horizonte não encontra um ser a partir do além de todo o ser”¹⁶⁸, pelo que se revela necessária uma abertura não *ao ser*, mas *do próprio ser ao outrem*:

“Se o transcendente decide entre a sensibilidade, se é abertura por excelência, se a sua visão é a visão da própria abertura do ser – ela decide sobre a visão das formas e não pode exprimir-se nem em termos de contemplação, nem em termos de prática. Ela é rosto; a sua revelação é palavra. A relação com outrem é a única que introduz uma dimensão da transcendência e nos conduz para uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo, relativa e egoísta.”¹⁶⁹

Derrida afirma que, em *Totalité et Infini*, o movimento da metafísica é também uma transcendência do significado em relação ao ver¹⁷⁰. Ao mesmo tempo que Lévinas reconhece a visão enquanto sentido mais teórico, também defende que é no olhar que se encontra um sentido antes de qualquer atribuição de sentido, um acesso ao invisível através do visível, pois existe um contacto – a vista acaricia o visível – que se constitui como exposição e proximidade¹⁷¹. Desta forma, o olhar transcende o próprio gesto de olhar, constitui-se como abertura para o acolhimento, pois “quando os olhos do outro me estão olhando, anula-se a distância que é própria do conhecimento perceptivo”¹⁷². O olhar apresenta-se como comunicação, como linguagem, mesmo antes da enunciação de quaisquer palavras ou da atribuição de qualquer sentido, mas também como “inversão da intencionalidade objetivante”, pois a proximidade que estabelece resulta em constrangimento, “antes de ver, sou visto e questionado”, sendo este “primado do olhar do outro sobre mim que o torna invisível e simultaneamente visto na sua invisibilidade, que constitui o fundamento ético da alteridade como Rosto”¹⁷³. A partir daqui, iremos questionar se o olhar não se pode constituir, em determinadas circunstâncias, como único meio de acesso ao outro, e a sua representação, através de imagens que mostram a sua miséria, traço presente no rosto levinasiano, como modo de apelo à responsabilidade.

¹⁶⁷ Lévinas concebe o *il y a* (*há*) como o existente, o fenómeno do ser impessoal, o estado de não-sentido, sendo na relação ética que surge a libertação do *há*, através da saída de si e da responsabilidade por outrem. Ver: *De l'existence à l'existant* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004), mas também *Le Temps et l'Autre* (Paris: Presses Universitaires de France, 2006).

¹⁶⁸ Lévinas, *Totalidade e Infinito*, 171.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 172.

¹⁷⁰ Derrida, «Violence et Métaphysique : Essai Sur La Pensée d'Emmanuel Levinas», 148.

¹⁷¹ Lévinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Delà de l'essence*, 101.

¹⁷² Lopes Nunes, *O Outro e o Rosto: Problemas Da Alteridade Em Emmanuel Levinas*, 55.

¹⁷³ Maria da Conceição Soares, «Emmanuel Lévinas e a Obsessão do Outro», *Didaskalia* 30 (2000): 169–94, 174.

IV. DO OLHAR AO ACOLHER

Nas sociedades contemporâneas, através das tecnologias de produção, reprodução e transdução ou difusão de imagens, encontramos ainda um ocularcentrismo presente: a fotografia, o cinema, a televisão, mas também os computadores e os *smartphones*, são dispositivos que implicam uma preponderância da visão, enquanto meio de acesso ao conteúdo que neles é (re)apresentado. As imagens são, assim, captadas, produzidas e reproduzidas, mas também experienciadas através de uma multiplicidade de meios, de *media*. Nessa experiência, podemos *ver*, observar e reconhecer o mundo através das imagens, mas também *olhar*, atentar e atribuir um sentido a essas mesmas representações, através da interpretação¹⁷⁴. Note-se que, mesmo havendo uma longa tradição de supremacia da visão sobre os restantes sentidos, muitos foram aqueles que se posicionaram contra as imagens, por serem uma mera tentativa de representação e, por isso, de pura ilusão e engano face ao real¹⁷⁵, sendo esta a condição inevitável da imagem pictórica.

IV.I. Olhares da Fotografia

André Bazin¹⁷⁶ defende que a pintura, sobretudo através da invenção e do uso da perspectiva, enquanto procura de reprodução da realidade tridimensional, percorreu um incessante caminho na ambição de um naturalismo inalcançável. A fotografia foi o culminar desse percurso que não conseguiu encontrar lugar na pintura, estando a própria génese da pintura no cerne dessa impossibilidade. Neste sentido, a nossa atenção direciona-se para a imagem e para o dispositivo fotográfico, marcados desde os seus primórdios pela sua indexação ao real, pelo seu automatismo essencial, que introduz a possibilidade desse naturalismo na imagem, enquanto aparenta excluir o ser humano desse processo de reprodução, intrinsecamente mecânico. Deste modo, a subjetividade parece ficar excluída do processo, pois entre o objeto e a sua representação apenas se interpõe outro objeto. A suposta objetividade da fotografia constituiu-se, por isso, como

¹⁷⁴ Marita Sturken e Lisa Cartwright, *Practices of Looking: An Introduction to Visual Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

¹⁷⁵ Platão posicionava-se contra as imagens por serem uma cópia do mundo visível que, por sua vez, se constituía como cópia do mundo inteligível, das ideias. As imagens seriam, assim, uma cópia de uma cópia, fantasmas e simulacros fruto da *mimesis*. Lembre-se também o movimento iconoclasta contra os ícones.

¹⁷⁶ André Bazin, «Ontologia Da Imagem Fotográfica», *Revista de Comunicação e Linguagens, Fotografia(s)*, no. 39 (Lisboa: Relógio D'Água, 2008): 257–61.

ponto fundamental da sua essência, pois conferiu-lhe um poder de credibilidade até então desconhecido.

Não conseguimos situar a fotografia numa única origem, mas poderíamos indicar a câmara escura (*camera obscura*) como a forma mais embrionária da câmara fotográfica¹⁷⁷, mas também como metáfora da visão – um dispositivo técnico que, mediante a luz e a partir de um objeto, permitia a projeção de uma imagem invertida numa superfície fotossensível, tendo uma das suas mais conhecidas descrições sido feita por Giambattista della Porta, no século XVI, e o processo usado por diversos pintores na época. Outros dispositivos que exploravam a perceção, alguns particularmente a persistência retiniana¹⁷⁸ ou a ilusão de tridimensionalidade, foram concebidos na mesma época da fotografia, como foi o caso do taumatrópio, do fenacístoscópio, do caleidoscópio ou do estereoscópio. A origem da fotografia, na sua forma mais próxima daquilo que conhecemos, não pode ser atribuída a um só autor, espaço ou tempo, mas podemos, e devemos, enumerar nomes como o de Niépce, com a heliografia, de Bayard, com o seu processo, de Daguerre, com o daguerreótipo, de Talbot, com o calótipo ou de Herschel, com as suas descobertas e a designação de “fotografia”, tudo invenções da primeira metade do século XIX. Ainda que estas origens e estes processos tenham resultado no dispositivo fotográfico, que nos vai ocupar as próximas páginas e, portanto, se constituam fundamentais para a sua compreensão, não são estes que nos movem no âmbito da presente investigação, mas as características que lhe foram sendo atribuídas, mas também desconstruídas, e as suas implicações para o modo como olhamos as fotografias.

Nos seus primórdios, a fotografia ficou marcada pelo espanto, mas esse espanto foi desaparecendo, através da naturalização da imagem fotográfica, dando lugar a um sentimento de saber e, por isso, de poder sobre estas imagens, numa cultura onde a fotografia se foi constituindo como parte integrante da mesma¹⁷⁹. Já Roland Barthes, em *La Chambre Claire* (1980), revelava-se sempre espantado pela fotografia, espanto esse “que perdura e que se renova inesgotavelmente”¹⁸⁰, segundo o autor, sobretudo pela confirmação de que aquilo que é visto numa fotografia existiu na realidade, não pode ter

¹⁷⁷ Jonathan Crary, *Techniques of the Observer* (Massachusetts: MIT Press, 1990), 26.

¹⁷⁸ A persistência retiniana é o fenómeno através do qual o olho humano é capaz de reter uma imagem por uma fração de segundo na sua retina, após a sua perceção, sendo aquilo que permite a ilusão ótica de movimento, quando vemos várias imagens, com ínfimas alterações, numa sequência. Esta permite concebermos ainda a visão enquanto sentido temporal, através da relação entre passado e presente que se estabelece no âmbito deste fenómeno na nossa perceção.

¹⁷⁹ Pedro Miguel Frade, *Figuras do Espanto* (Porto: Edições ASA, 1992).

¹⁸⁰ Roland Barthes, *A Câmara Clara*, trad. Manuela Torres (Lisboa: Edições 70, 1981), 116.

sido invenção, como aconteceria na pintura, pois qualquer traço de falsidade continuaria a manter uma relação com o verdadeiro (*isto é*) enquanto existente (*isto foi*). A essência da fotografia consiste neste *isto foi* barthesiano, referente fotográfico pertencente a uma espacialidade e a uma temporalidade próprias, pois a fotografia é sempre resultado daquilo que a precede, representando aquele corpo que esteve presente diante da objetiva. A fotografia impõe, assim, a existência real do referente. Barthes caracteriza este noema da fotografia também como o *Inacessível*, uma vez que “esteve absolutamente, indesmentivelmente presente, e, todavia, já diferenciado”¹⁸¹. A pose é ainda outro nome que o autor atribui a este colocar-se diante da câmara, a esta imobilidade ou paragem que ficou para sempre registada. Ao captar um instante efémero e finito, a fotografia torna-o imortal. Contudo, se pensarmos no sujeito enquanto algo que *esteve* diante da câmara, no passado, e que se torna objeto, a sugestão é a da morte; neste sentido, a essência fotográfica também implica vitalidade e mortalidade¹⁸². Desta forma, encontramos na fotografia um valor de registo, de marca, de índice “no sentido peirciano”¹⁸³, recordando as categorias da semiótica de Charles Sanders Peirce: ícone, índice e símbolo. O índice, particularmente, constitui-se como vestígio de algo, indicando a existência concreta daquilo a que remete, através de uma relação de causalidade, sendo a indexicalidade aquilo que distingue a fotografia relativamente a outras formas de representação visual, que se apresentam apenas como icónicas ou, no limite, simbólicas.

Ainda no ensaio que tem vindo a ser reiteradamente citado, e logo nas primeiras páginas, Barthes distingue as três instâncias da fotografia, através das três práticas que lhe podem ser associadas: *fazer*, *experimentar* e *olhar*. A fotografia é feita pelo fotógrafo, o *operator*, sendo experimentada por aquele ou aquilo que descobrimos como referente, o *spectrum*, e olhada por todo aquele que se constitui como seu espectador, o *spectator*¹⁸⁴. Ao autor, interessa tratar somente as experiências às quais tem acesso – a de *ser olhado* e a de *olhar* – e, por isso, sobre as quais pode tecer considerações. A nós, interessar-nos-á mormente a de *olhar*, aquela a que temos acesso todos os dias, através dos vários *media* tradicionais e digitais que requisitam a nossa visão. Ainda assim, gostaríamos de atender também à de *ser olhado*, em alguns momentos, como o de agora, pois ser fotografado por outro, ser olhado por outros, implica ser desapropriado de si próprio e ser feito “objecto”,

¹⁸¹ Ibid., 110.

¹⁸² Ibid., 112.

¹⁸³ Margarida Medeiros, *Fotografia e Narcisismo* (Lisboa: Assírio & Alvim, 2000), 47.

¹⁸⁴ Barthes, *A Câmara Clara*, 23.

estar “à mercê” de todos e “à sua disposição”¹⁸⁵. Não estaremos a encontrar aqui na fotografia traços de uma visão que se constitui como intencionalidade objetivante?

Na experiência de *olhar*, as fotografias não nos aparecem como todas iguais, pois vemos, sentimos e, portanto, reparamos, olhamos e pensamos¹⁸⁶, pelo que não existe um *spectator* universal. Algumas fotografias podem constituir-se para alguns como fonte de afeição. Neste sentido, Barthes elabora a estrutura dupla que, subjacente a essas imagens, provoca uma experiência afetiva. O autor estabelece, então, a distinção entre o *studium*, uma experiência média de afeição, comparável ao gostar ou não gostar, e o *punctum*, um elemento que rompe com essa experiência, como o prazer ou a dor, havendo a possibilidade de copresença de ambas. “O primeiro é, visivelmente, uma área, tem a extensão de um campo, que eu reconheço facilmente em função do meu saber, da minha cultura”¹⁸⁷, subentendendo uma espécie de código, suscita um interesse geral, pois descubro e compreendo as intenções do fotógrafo. O *punctum*, por sua vez, manifesta-se enquanto pormenor na fotografia, não parecendo partir da intencionalidade daquele que a captou, mas constituindo-se como o “acaso que nela me fere”¹⁸⁸, sendo que poderei estar de olhos fechados e, através da memória, o *punctum* de uma fotografia emergir, mesmo que na altura não tivesse dado conta dele, revelando-se o invisível da fotografia.

Ariella Azoulay elabora uma crítica ao conceito de *punctum*, afirmando que o autor “cai numa armadilha essencialista”¹⁸⁹, pois ao invés de conceber este elemento como aquilo que tem a capacidade de transformar a fotografia, que tem o poder de extravasar o seu conteúdo para as relações sociais no âmbito das quais foi produzida, apenas faz o *punctum* depender do espectador, que o transforma numa característica estável da imagem. Deste modo, Barthes parece inserir-se numa “tradição estética”¹⁹⁰, que procura olhar para a fotografia apenas a partir da experiência do sujeito.

Na fotografia encontramos um constante diálogo entre o visível e o invisível, o dentro de campo e o fora de campo, pois “a fotografia – qualquer fotografia – esconde tanto ou mais do que o que dá a ver”¹⁹¹. Mesmo no que concerne à temporalidade, “o instante captado remete para um antes e um depois”¹⁹², que se encontram fora de campo.

¹⁸⁵ Ibid., 31.

¹⁸⁶ Ibid., 40.

¹⁸⁷ Ibid., 45.

¹⁸⁸ Ibid., 47.

¹⁸⁹ Ariella Azoulay, *The Civil Contract of Photography* (New York: Zone Books, 2008), 152.

¹⁹⁰ Ibid., 153.

¹⁹¹ Frade, *Figuras Do Espanto*, 113.

¹⁹² Jorge Pedro Sousa, *Elementos de Teoria e Pesquisa Da Comunicação e Dos Media* (Porto, 2006), 563.

Este instante presente que perdura no tempo, através da sua captura e fixação, corresponde a uma escolha do fotógrafo, pelo que a fotografia não pode, de modo algum, ser entendida como uma representação fiel da realidade, apesar de ter sido olhada, desde os seus primórdios, como *medium* realista. A imagem mecânica convoca o mito da objetividade fotográfica. Aqui reside a dimensão perversa do dispositivo fotográfico, a armadilha do seu realismo, pois ao apresentar-se como representação objetiva da realidade, esquecemos o seu carácter absolutamente construído. A fotografia pode apresentar a realidade, mas sob um ângulo, a verdade, mas somente uma verdade – aquela do fotógrafo que a captou. Neste sentido, as fotografias digitais parecem possuir um perigo acrescido, pois no seu limite podem ser completamente fabricadas para parecerem reais, quando na verdade são virtuais, mera simulação que não preserva sequer o *isto foi* essencial.

A fotografia permite assim, de um modo geral, a fabricação de imagens que detêm um estatuto de verdade, através da captação de fragmentos do real. A ideia de verdade torna-se particularmente central à fotografia no fotojornalismo e no fotodocumentalismo, géneros que, segundo Jorge Pedro Sousa, surgiram de uma convergência de registos, pois

“Pouco a pouco, a fotografia, inicialmente quase restrita ao retrato, passou a ser usada para registar paisagens, acontecimentos, guerras, o quotidiano das pessoas, os seres vivos em interacção, a natureza e mesmo fenómenos inacessíveis ao olho nu. Passou, igualmente, a ser usada como "arma de denúncia" dos atentados contra a dignidade humana, contra a dignidade e integridade dos restantes seres vivos e contra o meio ambiente.”¹⁹³

A diferença entre os dois géneros, num primeiro momento, pode não parecer clara, pois ambos têm como base a observação, através da qual procuram cumprir o propósito de informar sobre certa realidade ou de denunciar determinada situação. A principal diferença que poderíamos apontar seria a de que o fotojornalista trabalha para a imagem do acontecimento da atualidade, a partir de um ângulo noticioso, enquanto o trabalho do fotodocumentalista requer um contacto prolongado com o objeto a ser fotografado que, por norma, não se encontra circunscrito a um tempo imediato. Apesar de ambos procurarem “contar uma história em imagens”, a “tipologia de trabalho” parece ser distinta¹⁹⁴. A imagem de imprensa surge ainda, recorrentemente, associada a um texto, quer seja um título, uma legenda, ou um artigo, pois “a fotografia é ontogenicamente incapaz de oferecer determinadas informações, daí que tenha de ser complementada com

¹⁹³ Ibid., 562.

¹⁹⁴ Jorge Pedro Sousa, *Fotojornalismo – Uma Introdução à História, às Técnicas e à Linguagem Na Imprensa* (Porto, 2002), 8.

textos que orientem a construção de sentido para a mensagem”¹⁹⁵. Ainda que a mensagem textual, ao sobrecarregar a imagem com significados, se possa constituir como parasita¹⁹⁶.

Barthes procura questionar o que seria o conteúdo da mensagem fotográfica¹⁹⁷, particularmente neste âmbito da imprensa, encontrando um paradoxo inerente à mesma. A estrutura da fotografia comporta duas mensagens distintas, apesar de uma delas não se apresentar de imediato, como evidente, encontrando-se frequentemente dissimulada. A fotografia apresenta, primeiramente, uma *mensagem sem código*, isto é, uma mensagem *denotada*, o próprio *analogon* fotográfico, que não deixaria lugar para uma segunda mensagem pela plenitude analógica, a objetividade, que apresenta. Não seria possível, por isso, atribuir uma significação ao que a fotografia denota. Contudo, a mensagem *sui generis* da fotografia parece também ser alvo de conotação, de uma outra mensagem. A mensagem *conotada* não se encontraria imediatamente ao nível da própria fotografia, mas “ao nível da produção e da recepção”, na medida em que “uma fotografia de imprensa é um objecto trabalhado, escolhido, composto, construído, tratado segundo as normas profissionais, estéticas ou ideológicas”, mas também é lida pelo público que a recebe, sendo “ligada mais ou menos conscientemente a uma reserva tradicional de signos”¹⁹⁸. No momento em que, a partir de uma mensagem sem código se desenvolve uma mensagem conotada, emerge um paradoxo, e este revela-se também como um paradoxo ético, uma vez que qualquer representação do real, por mais que tente ser natural e neutra, não está isenta de traços sociais, culturais, históricos ou míticos. O autor refere ainda diversos processos por meio dos quais a conotação da fotografia se estabelece, mas também atenta para o problema da conotação ideológica ou ética.

A ideologia, enquanto sistema de crenças e de valores, esconde-se facilmente por detrás da técnica, podendo haver um lado construído que visa manipular, mas que se apresenta como natural. As imagens são construídas social e culturalmente, mas também ideologicamente, embora não tenhamos consciência disso na maioria das vezes. Neste âmbito, o próprio conceito de espectador apresenta-se como o de um sujeito ideal construído pelo aparato do dispositivo e pelas ideologias que fazem parte de determinada situação de observação¹⁹⁹. A capacidade de afeição da fotografia encontra-se, por isso,

¹⁹⁵ Sousa, *Elementos de Teoria e Pesquisa Da Comunicação e Dos Media*, 714.

¹⁹⁶ Roland Barthes, «A Mensagem Fotográfica», *Revista de Comunicação e Linguagens, Fotografia(S)*, no. 39 (2008): 263–72, 269.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Ibid.*, 265.

¹⁹⁹ Sturken e Cartwright, *Practices of Looking: An Introduction to Visual Culture*, 73.

dependente destes significados que lhe são atribuídos, mas que também lhe estão subjacentes, assim como do contexto onde aquele que olha a imagem se encontra. As fotografias explicitamente chocantes e violentas parecem, num certo sentido, escapar a esta lógica, na medida em que qualquer conotação se torna difícil por causa do choque, pois “suspende a linguagem e bloqueia a significação”²⁰⁰.

Ariella Azoulay elabora ainda uma reflexão sobre o modo como Barthes concebe a relação do espectador com estas imagens chocantes, fazendo referência ao ensaio “Photos-chocs”²⁰¹, onde o autor tece considerações sobre a sua própria experiência de observação de fotografias de choque num museu. Barthes sugere que estas não parecem surtir efeito no espectador, pois ao serem demasiado construídas dizem tudo, não restando nada ao espectador para além de indiferença. Desta forma, o autor insere o espectador numa relação de expectativa face a estas imagens e, enquanto critica o facto de a função destas não se cumprir e resultar em insensibilidade, parece reproduzir esse mesmo efeito nas suas considerações. Ainda assim, a autora atenta ao ano em que este ensaio foi escrito, pois estas imagens ainda não eram disseminadas para além do museu, podendo haver desde logo nesse sentido uma lógica estética²⁰².

IV.II. Fotografias e Hos(ti)pitalidade

A fotografia parece pressupor, desde logo, uma violência, na medida em que, ao apropriar a *coisa* fotografada, estabelece uma relação de poder e constitui-se como meio de controlo²⁰³. Mas de que modo poderíamos compreender esta primeira violência, através da objetivação, que a fotografia opera? O outro, aquele *outro* de que tanto temos vindo a dissertar, constitui-se como objeto e reduz-se a mera imagem, entre tantas outras?

Ao que tudo indica, a fotografia contém características que a aproximam das considerações que fizemos sobre a visão, no capítulo anterior, não fosse ela uma tentativa de aproximação ao modo como esse sentido nos apresenta o real, enquanto re-representação. O olhar, no âmbito do dispositivo fotográfico, não parece encetar a possibilidade de evasão de tal relação de poder, como acontece quando o olhar do Outro nos olha, através do rosto no face a face, impelindo a uma responsabilidade ética. Todavia, encontramos a sugestão de que a fotografia tem o poder “de me olhar

²⁰⁰ Barthes, «A Mensagem Fotográfica», 272.

²⁰¹ Ver: Roland Barthes, «Photos-chocs», em *Mythologies* (Paris: Éditions du Seuil, 1957), 98–100.

²⁰² Azoulay, *The Civil Contract of Photography*, 153–155.

²⁰³ Susan Sontag, *On Photography* (London: Penguin Books, 2010).

directamente nos olhos”²⁰⁴, um olhar paradoxal que parece olhar sem ver, uma separação da atenção (olhar) relativamente à percepção (ver). Assim, o sentido do olhar remete para aquilo que está fora do campo, o que seria remeter para mim, enquanto espectador. A fotografia remete, então, para algo mais, transcende aquilo que representa, ficando aqui a sugestão também de uma possível dimensão “metafísica”²⁰⁵ e, portanto, diríamos nós, ética.

Susan Sontag denuncia a fotografia enquanto modo de aquisição, tanto pela relação de poder e de posse que referimos, como pela nossa constituição como consumidores que, por meio dela, adquirem vivências, experiências ou acontecimentos enquanto informação²⁰⁶. As fotografias resguardam, através da distância, o lugar privilegiado e seguro daquele que as olha e, mais ainda, que as consome, enquanto revelam a sua vulnerabilidade a uma enorme indústria de imagens, que se constitui como uma das faces do capitalismo na contemporaneidade. “Os cidadãos da modernidade, consumidores da violência como espetáculo, adeptos da proximidade sem risco, são ensinados a serem cínicos sobre a possibilidade da sinceridade”, fazendo qualquer coisa para não se renderem ao poder das fotografias, “para não serem comovidos”. Porém, a autora salienta que o sentimentalismo também pode ter uma dimensão perversa²⁰⁷. A realidade dos outros permanece longe, constitui-se como apenas mais uma fotografia entre tantas. Deste modo, as nossas sociedades, através dos “imperativos” do capitalismo, foram criando técnicas “para impor a atenção visual”, enquanto procuraram a racionalização da sensação e o controlo da percepção²⁰⁸.

Ainda assim, não poderá a fotografia constituir-se como único meio de acesso ao outro, em determinadas circunstâncias? Mais ainda, não poderá essa via de acesso ao outro, através do olhar de outros, moldar o nosso próprio olhar? A nossa proposição é a de que este primeiro contacto com o outro pode ter consequências para uma possível responsabilidade ética, para um futuro acolhimento. O acolhimento do outro, enquanto desconhecido, estranho ou estrangeiro, como sabemos, não se constitui como adquirido

²⁰⁴ Barthes, *A Câmara Clara*, 153-154.

²⁰⁵ *Ibid.*, 120.

²⁰⁶ Sontag, *On Photography*, 155.

²⁰⁷ Susan Sontag, *Regarding the Pain of Others* (London: Penguin Books, 2004), 99.

No original: “Citizens of modernity, consumers of violence as spectacle, adepts of proximity without risk, are schooled to be cynical about the possibility of sincerity. Some people will do anything to keep themselves from being moved”.

²⁰⁸ Crary, *Techniques of the Observer*, 24.

No original: “the imperatives of capitalist modernization (...) generated techniques for imposing visual attentiveness, rationalizing sensation, and manging perception”.

nas relações humanas, pelo que é necessário haver um processo de abertura para o outro. O fotojornalismo, assim como o fotodocumentalismo, procuraram constantemente servir de meio para esse apelo, revelando a realidade de outros, a vulnerabilidade de outros, o sofrimento de outros; o fotojornalismo, particularmente, através da fotografia de guerra. Podemos questionar, então, se a fotografia se pode constituir como apelo a uma relação ética ou, pelo contrário, como banalidade de determinados acontecimentos e, por isso, motivo de apatia ou indiferença, ao invés de compaixão ou solidariedade. A exposição permanente a essas imagens pode, lamentavelmente, ter o efeito reverso ao pretendido.

No ano de 2015, fomos confrontados com inúmeras fotografias daquele que foi o acontecimento do momento, a *crise dos refugiados* ou *migratória*, que teve uma projeção mediática a nível mundial. Nesse mesmo ano, o mundo ficou chocado com as fotografias captadas por Nilüfer Demir, que mostravam o corpo de uma criança síria de três anos, Alan Kurdi, encontrado na costa da Turquia, após um naufrágio no Mar Mediterrâneo, e que se tornou ícone destes acontecimentos. Esta foi uma das muitas mortes, incluindo a da sua mãe e a do seu irmão, resultantes do tráfico de migrantes a que estes recorrem como única alternativa para chegar ao espaço europeu. No ano seguinte, fotografias que procuraram mostrar as travessias destas pessoas pelo Mar Mediterrâneo, assim como as suas deslocações por terra, conseguiram o primeiro lugar no concurso do World Press Photo ou receberam o prémio Pulitzer, sendo que algumas destas fotografias serão alvo da nossa atenção adiante.

A primeira fotografia conseguiu gerar uma onda de compaixão e de solidariedade a nível internacional, pelo que se destacou de qualquer outra, merecendo a atenção de inúmeras instâncias – opinião pública, dirigentes políticos e, até mesmo, académicos, por ter adquirido o estatuto de ícone, mas também por a sua divulgação ter sido controversa. A fotografia enquanto referência ao real, através daquilo que denota, mas também ao simbólico, através da sua conotação, revela a sua potência enquanto ícone, pelo que podemos encontrar uma convergência entre representação do sofrimento real do ser humano e formas culturais de representação icónica. Aquele sofrimento distante que, de algum modo, se aproxima da própria realidade do espectador, através desses códigos sociais e culturais comuns, parece ser mais eficaz do que aquelas imagens em que a vítima permanece absolutamente outra, distante. Vários autores apontam que, para além de se tratar de uma criança e, por isso, representar inocência, o facto de haver uma identificação ao nível da sua aparência, por se aproximar dos padrões ocidentais, pode ter contribuído para a sua constituição como vítima representativa, pois ao representar um *deles*, que

podia ser um de *nós*, facilmente se tornou ícone da crise dos refugiados para as sociedades ocidentais²⁰⁹. Deste modo, a constituição das fotografias enquanto ícones depende das circunstâncias e dos contextos em que estas aparecem.

Lilie Chouliaraki e Tijana Stolic defendem que as representações visuais dos refugiados, dominantes nas nossas sociedades, perpetuam uma ambivalência entre vulnerabilidade e ameaça, dois discursos morais que num constante movimento configuram a humanidade ou a desumanidade dos refugiados. A ambivalência é esclarecida pelas autoras quando referem a mudança drástica que ocorreu no espaço de semanas, em que a sociedade passou de um estado de empatia pela morte de uma criança refugiada, através das fotografias divulgadas, a um estado de indignação e revolta pelos presumíveis terroristas-refugiados, através das notícias que davam conta dos atentados de Paris²¹⁰. Portanto, podemos questionar se estas fotografias possuem realmente o poder de alterar a própria realidade, de (co)mover as audiências por um espaço de tempo maior do que aquele da mera notícia ou do acontecimento, marcado pela fugacidade.

Encontramo-nos num domínio em que se, por um lado, os media “comprometem formas tradicionais de moralidade, fundadas na expectativa de responsabilidade e reciprocidade nas situações face a face”²¹¹, por outro, inauguram a possibilidade de criar laços à distância, ao permitirem o acesso aos outros, através de uma sensação de presença imediata, de contacto. No caso da fotografia referida anteriormente, verificou-se a criação daquilo a que Mortensen designa “públicos improvisados” (*impromptu publics*), na medida em que, através da divulgação da imagem pelos meios de comunicação, e consequentes partilhas nas redes sociais, rapidamente emergiram públicos como resposta, concebendo uma transição do domínio da “afeção”, a partir da partilha de sentimentos de compaixão e solidariedade, para o da “reflexão crítica”, através de reivindicações políticas comuns²¹².

Ainda assim, estas imagens chocantes, ao tornarem-se icónicas e representativas, podem incorrer no risco de desviar a atenção do verdadeiro problema, do contexto no

²⁰⁹ Werner Binder e Bernadette Nadya Jaworsky, «Refugees as icons: Culture and iconic representation», *Sociology Compass* 12, n. 3 (2018): 1–14, <https://doi.org/10.1111/soc4.12568>.

²¹⁰ Lilie Chouliaraki e Tijana Stolic, «Rethinking Media Responsibility in the Refugee 'crisis': A Visual Typology of European News», *Media, Culture and Society* 38, no.8 (2017): 1162–77, <https://doi.org/10.1177/0163443717726163>.

²¹¹ Mette Mortensen e Hans-Jörg Trenz, «Media Morality and Visual Icons in the Age of Social Media: Alan Kurdi and the Emergence of an Imprmtu Public of Moral Spectatorship», *Javnost: The Public* 23, no. 4 (2016): 343–62, <https://doi.org/10.1080/13183222.2016.1247331>, 343.

No original: “media are often said to undermine traditional forms of morality, which were grounded in the expectation of responsibility and reciprocity in face-to-face settings”.

²¹² *Ibid*, 346.

qual foram captadas. Neste caso, a fotografia de Alan pode proporcionar reações mais emotivas e, por isso, desviar a atenção das circunstâncias nas quais a sua morte ocorreu, havendo uma tendência para relacionar com outras imagens icónicas e chocantes, e não para uma reflexão sobre a situação. Esta imagem, por se ter constituído rapidamente como ícone, tornou-se familiar, o que pode ter sido um dos motivos para que o seu impacto se tivesse rapidamente perdido²¹³.

De acordo com Sontag, “a compaixão é uma emoção instável” que precisa de se transformar em ações ou, então, desaparece, pelo que é necessário sabermos o que fazer com a informação que as imagens nos comunicam, com os sentimentos que nos suscitam. “Se sentirmos que não há nada que “nós” possamos fazer – mas quem é este “nós”? – e nada que “eles” possam fazer – e quem são “eles”? – então começamos a ficar entediados, cínicos e apáticos”²¹⁴. A autora não nega a importância de tais imagens, considerando mais importante termos acesso às mesmas do que sermos privados delas. Contudo, defende que a possibilidade de as imagens de guerra, de violência ou de sofrimento resultarem na formação de uma opinião pública crítica e, conseqüentemente, na sua mobilização social, se constitui uma raridade. Os momentos em que a fotografia, de facto, serviu este propósito foram meramente pontuais. A potencialidade da fotografia, no contexto de uma cultura superpovoada de imagens, parece limitada, ainda que as fotografias possam encontrar na internet e nas redes sociais um meio potente de disseminação, à escala global.

Azoulay²¹⁵ obriga-nos a repensar esta potencialidade da fotografia, na sua dimensão ética e política, através do *contrato civil da fotografia*. A cidadania, segundo a autora, constitui-se como uma arma de discriminação que o poder político usa contra migrantes, refugiados e outros não-cidadãos, violando as normas internacionais em prol da sua preocupação com “a segurança nacional, a pureza cultural, o bem-estar económico e a saúde pública”²¹⁶, pelo que a cidadania não abrange todos aqueles que são governados. A sua crítica da cidadania aproxima-se daquela que encontramos em Hannah Arendt. O contrato civil da fotografia implica uma forma de cidadania que não é pensada nestes

²¹³ Ibid, 349.

²¹⁴ Sontag, *Regarding the Pain of Others*, 90-91.

No original: “Compassion is an unstable emotion. (...) If one feels that there is nothing “we” can do – but who is that “we”? – and nothing “they” can do either – and who are “they”? – then one starts to get bored, cynical, apathetic”.

²¹⁵ Azoulay, *The Civil Contract of Photography*.

²¹⁶ Ibid, 31.

No original: “national security, cultural purity, economic welfare, and public health”.

termos de um estatuto atribuído aos indivíduos, mas enquanto responsabilidade que emerge desse mesmo contrato fotográfico, que abrange tanto aqueles que são concebidos como cidadãos, como aqueles que são excluídos pelo poder.

O contrato fotográfico encontra-se subentendido entre fotógrafo e fotografado no seu encontro, sendo uma imposição da própria fotografia. A autora aponta que a fotografia se foi constituindo enquanto condição política para este consentimento, pois apesar de o encontro implicar, desde logo, alguma violência, na medida em que existe uma apropriação da pessoa fotografada, esta parece ser tácita, havendo uma espécie de pacto que permite o encontro fotográfico entre ambas as instâncias²¹⁷. O contrato parece, então, instituir uma relação de mútua obrigação que precede a constituição da soberania política, estabelecendo relações políticas que extravasam esse domínio²¹⁸. Mais ainda, este contrato não implica somente fotógrafo e fotografado, pelo que, nas múltiplas relações que estabelece, o espectador também se constitui como parte integrante no evento fotográfico, e não apenas no momento da receção da fotografia.

Azoulay defende que a possibilidade de violência no evento fotográfico se encontra iminente, pois “a fotografia é suscetível de explorar o indivíduo fotografado, de agravar a sua dor, de expô-lo publicamente e de roubar a sua intimidade”²¹⁹. Contudo, é nestas circunstâncias que a potencialidade do contrato civil da fotografia pode emergir. O encontro entre fotógrafo e fotografado encontra-se sempre em relação com o olhar do espectador que, mesmo não estando presente no encontro, se constitui como a instância para a qual o fotógrafo tira as fotografias e o fotografado deixa as suas fotografias serem tiradas²²⁰. A fotografia dirige-se ao espectador, mas não como se este fosse passivo; pelo contrário, permite que o próprio se coloque enquanto seu destinatário e cidadão, reconstruindo o próprio evento fotográfico, as relações visíveis e invisíveis e, assim, permitindo que um espaço civil de contemplação não se constitua como mero olhar, mas se transforme em consciência política. “Mesmo quando o espectador apenas olha para a fotografia sem prestar particular atenção ao que nela aparece, a fotografia raramente surge ao olhar como um mero objeto”²²¹ – há a possibilidade do olhar se transformar em ação.

²¹⁷ Ibid., 100–101.

²¹⁸ Ibid., 104.

²¹⁹ Ibid., 112.

No original: “The photograph is liable to exploit the photographed individual, aggravate his or her injury, publicly expose it, and rob the individual of intimacy”.

²²⁰ Ibid., 121.

²²¹ Ibid., 129.

No original: “Even when a spectator merely glances at a photograph without paying special attention to what appears in it, the photo rarely appears to the gaze as a mere object”.

A fotografia parece constituir-se enquanto meio para “a desterritorialização das fronteiras nacionais”, pois atualmente o espectador pode-se encontrar em qualquer lugar do mundo, havendo uma responsabilidade sem precedentes que se dirige “a todos os potenciais cidadãos da cidadania da fotografia”²²².

A autora critica Susan Sontag por tentar estabelecer uma gramática da fotografia, através de significados estanques, assim como por conceber apenas uma “ética do olhar”. Esta não considera a existência do contrato civil da fotografia e, por isso, concebe o espectador como mero recetor passivo das imagens violentas de sofrimento e de guerra, que não pode assumir responsabilidades por aquilo que vê²²³. A sugestão é a de uma ética do espectador que esboça os contornos de uma responsabilidade do mesmo sobre aquilo que é visto. Esta responsabilidade deve emergir pela consciência de que a fotografia implica uma multiplicidade de relações que vão para além daquilo que vemos, pelo que é necessário pensar as condições nas quais é produzida e as instâncias implicadas, sendo para isso fundamental implicarmo-nos a nós mesmos enquanto participantes da experiência fotográfica e, por isso, cidadãos neste contrato. A autora defende que a fotografia se desenvolveu mediante práticas que antecedem o próprio dispositivo técnico, na medida em que práticas imperialistas²²⁴ abriram espaço para o uso daquele que é fotografado enquanto matéria de produção fotográfica. Deste modo, a fotografia parece tornar-se um potencial instrumento de violência, não determinando somente o contrato estabelecido, mas o próprio lugar daqueles que estão envolvidos²²⁵, um lugar de sofrimento e um lugar de observação desse sofrimento. Mas, afinal, a consciência de que existe este contrato, e de que o espectador é parte dele, é aquilo que lhe permite um papel ético que vai para além do olhar.

Lilie Chouliaraki²²⁶ atenta que os efeitos destas imagens que representam a vulnerabilidade dos outros podem não ser certos, imediatos ou visíveis, ainda que estas tenham potencialidade para alterar a realidade. A nossa vida encontra-se organizada em torno da disseminação e da mediatização de imagens, pelo que a nossa resposta a estas pode constituir-se nos mesmos moldes e não ser imediatamente visível, no local do acontecimento ou frente a frente com aqueles que apelam ao nosso sentido de

²²² Ibid., 135.

No original: “the deterritorialization of national boundaries (...) towards all of the potential citizens of the citizenry of photography”.

²²³ Ibid., 122-123.

²²⁴ Ver: Ariella Azoulay, *Potential History: Unlearning Imperialism* (New York: Verso, 2019).

²²⁵ Azoulay, *The Civil Contract of Photography*, 422.

²²⁶ Lilie Chouliaraki, *The Spectatorship of Suffering* (London: SAGE Publications, 2006).

responsabilidade. O que a autora considera um “cosmopolitismo”, um regime de ação impossível de determinar, por se constituir sem fronteiras, mas “incorporado nas múltiplas tecnologias de mediação e, portanto, deslocado de lugares e corpos”²²⁷, manifesta-se enquanto sensibilidade e disposição para agir, mesmo sem garantias determinadas *a priori*. Por conseguinte, e neste sentido, devemos continuar a acreditar na posição ética do espectador, na sua capacidade de agir num espaço de mediação que, na verdade, instaura novas possibilidades de cidadania e de agência. Ainda assim, Chouliaraki também concebe a possibilidade de nos tornarmos “espectadores irónicos”²²⁸, disposição que a autora considera resultado de um espírito do capitalismo, que procura aplicar a lógica de mercado noutras esferas de ação social, pelo que a solidariedade se transforma numa questão de consumismo desprovida da sua dimensão política²²⁹. Portanto, se outrora havia um universalismo hipócrita e moralista, que compelia a uma atitude de pena, um individualismo egocêntrico, resultante do neoliberalismo, veio predispor a uma atitude de ironia.

Deste modo, fomos obrigados a repensar o espaço cívico que se estabelece por meio do olhar e as nossas relações no interior do mesmo, mas também os efeitos que estas imagens podem ter. As fotografias para as quais convidamos o nosso leitor a olhar, tendo em consideração a análise teórica que foi elaborada, não são fotografias de guerra, mas são fotografias onde a guerra está implícita, sobretudo enquanto motivo para as deslocações. Apesar de não serem também chocantes, são imagens que implicam violência e sofrimento, mas talvez por não terem esse choque imediato não nos façam só ver e sentir, mas olhar e refletir sobre aquilo que estamos a ver. Não procuramos, por isso, recorrer visualmente a fotografias chocantes e explícitas de violência, de guerra ou de morte para ilustrar qualquer argumento, pois facilmente a nossa intenção investigativa poderia adquirir uma dimensão perversa, através da exploração de tais imagens, embora a possibilidade de as evocar para o nosso discurso tenha permanecido. Estas podem facilmente “degradar a dignidade dos imigrantes, violar o seu direito à intimidade e à vida privada, reforçar estereótipos”²³⁰, pelo que é uma grande responsabilidade ética que se

²²⁷ Ibid., 206.

No original: “embedded in multiple technologies of mediation and therefore dislocated from places and bodies”.

²²⁸ Lilie Chouliaraki, *The Ironic Spectator: Solidarity in the Age of Post-Humanitarianism* (London: Polity Press, 2013).

²²⁹ Ibid., 188.

²³⁰ Jean-Paul Marthoz, *Couvrir les migrations* (Bruxelles: De Boeck, 2011).

No original: “dégrader la dignité des immigrés, violer leur droit à l’intimité et à la vie privée, renforcer des stéréotypes”.

encontra nas mãos daqueles que captam estas imagens, mas também daqueles que, como nós, as partilhamos.

As fotografias que deixamos como sugestão para um exercício de reflexão são fotografias que, como referimos anteriormente, conseguiram alguma distinção no ano de 2016. Estas fotografias foram captadas por fotógrafos profissionais em 2015, ano em que mais de um milhão de refugiados chegou ao espaço europeu, maioritariamente através de travessias pelo Mar Mediterrâneo, mas também de itinerários por terra, particularmente pela denominada Rota dos Balcãs, constituída por países como a Sérvia, a Macedónia, a Eslovénia ou a Croácia que, no ano seguinte, encerraram as suas fronteiras²³¹. Nas legendas de cada uma destas fotografias encontramos vestígios desses itinerários, que nos auxiliam na compreensão da fotografia e, mais ainda, na construção de uma narrativa e de um percurso, que nos transporta ao instante captado. Os momentos em países que idealmente seriam de passagem, como a Grécia ou a Sérvia, provocam também o pensamento sobre o antes e, principalmente, o depois do momento captado.



Fotografia 1 – *Refugees arrive by boat on the Greek Islands of Lesbos / Migrants arrive by a Turkish boat near the village of Skala, on the Greek island of Lesbos. The Turkish boat owner delivered some 150 people to the Greek coast and tried to escape back to Turkey; he was arrested in Turkish waters (Sergey Ponomarev, 16 de novembro de 2015)*

²³¹ Rita Siza, «Eslovénia, Croácia, Sérvia e Macedónia fecham a “rota dos Balcãs”» *Público*, 9 de março de 2016, <https://www.publico.pt/2016/03/09/mundo/noticia/eslovenia-croacia-servia-e-macedonia-fecham-a-rota-dos-balcas-1725687>.



Fotografia 2 – *Refugee children covered in rain capes wait in line to be registered. Most refugees who crossed into Serbia continued their journey north, towards countries of the European Union (Matic Zorman, 7 de outubro de 2015)*



Fotografia 3 – *Migrants and refugees beg Macedonian policemen to allow passage to cross the border from Greece into Macedonia during a rainstorm, near the Greek village of Idomeni (Yannis Behrakis, 10 de setembro de 2015)*



Fotografia 4 – *Laith Majid, an Iraqi, broke out in tears, holding his son and daughter after they arrived safely in Kos, Greece, on a flimsy rubber boat* (Daniel Etter, 15 de agosto de 2015)

Um instante das viagens de cada um destes refugiados é representado nas fotografias. A temporalidade da fotografia não nos parece ser suficiente, enquanto os olhares que parecem olhar diretamente para nós duram uma eternidade. O rosto de cada uma das pessoas desperta a nossa atenção de imediato, quer através da emoção, quer através desse olhar que nos parece interpelar. Encontramos um olhar central a toda a fotografia²³², que parece tomar conta da mesma, mas também um olhar em segundo plano, desfocado, mas que nos aparece como *punctum*, nos termos barthesianos²³³. Um olhar misericordioso direcionado a outrem que nos convoca, fazendo com que nos sintamos terceiros relativamente à situação e, simultaneamente, expectantes pelo instante seguinte, assim como os olhares que o rodeiam fitando o mesmo alvo²³⁴. Encontramos também um rosto que nos revela a importância do texto, pois sem qualquer legenda, a sua interpretação poderia ser completamente oposta²³⁵, pois associamos as fotografias destes percursos apenas a desespero, esquecendo-nos que também existem momentos de alívio, principalmente aqueles de chegada.

²³² Fotografia 1.

²³³ Fotografia 2.

²³⁴ Fotografia 3.

²³⁵ Fotografia 4.

Contudo, não são estes rostos que nos falam, não são estes olhares que nos interpelam, mas a própria fotografia por meio de outro, através do olhar de outro. Os concursos e prémios nos quais e com os quais estas fotografias foram distinguidas, em 2016, reforçaram o lugar da *crise dos refugiados* ou *migratória* no espaço mediático, procurando alertar para a situação vivida por estas pessoas. Ainda que as fotografias possam ter efeitos imediatos aquando da sua divulgação, como vimos com a fotografia de Alan, esses efeitos não parecem ser duradouros. Assim, podemos considerar que o mesmo aconteceu com estas fotografias que tiveram atenção no ano de 2016, mas nos anos seguintes não foram mais referidas. A questão dos migrantes e refugiados foi perdendo força nos meios de comunicação, mas também na opinião pública, o que nos pode transmitir a falsa sensação de que o problema foi solucionado. Inclusive, nos anos seguintes, mais nenhuma fotografia sobre o assunto ficou em primeiro lugar num concurso ou ganhou um prémio desta dimensão, pelo que podemos considerar que o reconhecimento se encontrou relacionado com a novidade e a mediatização dos acontecimentos o que, como vimos, se estabelece como característica do fotojornalismo.

IV.III. Outramente que Olhar

Podíamos olhar para mais fotografias que representam outros por meio de outros, mas gostaríamos de desviar a nossa atenção para fotografias captadas por estes outros que procuram reproduzir a sua própria realidade, denunciar as suas condições de vida na primeira pessoa. Após as longas viagens e os vários riscos, nem todos aqueles que entram no espaço europeu conseguem encontrar acolhimento em segurança, pois muitos necessitam de esperar pela aprovação dos seus pedidos de asilo, acabando por passar meses, ou até mesmo anos, em campos de refugiados, que vão ficando cada vez mais sobrelotados e com menos condições, com a chegada de ainda mais pessoas. Desde 2016, com a entrada em vigor do acordo UE-Turquia, esta situação parece que se acentuou nas ilhas gregas, nomeadamente de Lesbos, Samos, Chios, Kos e Leros. O acordo, ao estabelecer que a Turquia é um país seguro, estipula condições que preveem que aqueles que saem do território turco em direção à Grécia, requerendo asilo a este último país, tenham de aguardar uma resposta ao seu pedido para poderem entrar na sua parte continental. Assim, muitos acabam por ficar retidos numa destas ilhas, ao largo da costa da Turquia, até o seu pedido ser deferido, e continuarem o seu percurso para a Grécia, ou indeferido, e terem de regressar ao país onde chegaram num primeiro momento do seu percurso, e de onde quiseram partir, a Turquia.

Na ilha de Samos, na Grécia, fica situado um campo que abriu em 2016, enquanto centro de identificação e registo, com capacidade para 650 pessoas, mas que atualmente abriga cerca de 6000, tendo a sua população máxima atingido as 8000 no final do ano passado²³⁶. Este é um dos vários campos nas ilhas do Egeu, referidas anteriormente, que começou por ser apenas um centro de passagem para aqueles que partiam da Turquia para a Grécia, mas que rapidamente se tornou num local onde os requerentes de asilo à Grécia ficam retidos até terem uma resposta ao seu pedido. As vivências quotidianas de crianças e jovens requerentes de asilo, que vivem neste mesmo campo, são apresentadas em *Through Our Eyes*, um projeto fotográfico que reúne imagens captadas pelos próprios. As fotografias começaram com o seguinte pedido que lhes foi direcionado, para além de 39 câmaras descartáveis da Kodak:

“Tirem fotos de tudo o que tem significado para vocês, contem-me da vossa vida nesta ilha, deixem-me ver o que os vossos olhos veem todos os dias quando vocês saem de Mazí e a vida diária de desespero no campo de refugiados está à vossa espera”²³⁷.

O pedido foi endereçado às crianças e aos jovens no decurso das aulas de fotografia promovidas pelo centro juvenil onde estudam, em Mazí, pertencente à organização não-governamental Still I Rise, que se encontra por detrás da iniciativa. De um modo geral, o projeto consiste em cerca de 200 fotografias captadas, entre dezembro de 2018 e agosto de 2019, pelo olhar de 39 crianças e jovens, dos 12 aos 17 anos, resultando numa exposição que chegou a 36 cidades europeias e norte-americanas e que, agora, devido às circunstâncias que estamos a viver, se encontra disponível online²³⁸. Estas circunstâncias causadas pela pandemia de COVID-19 revelam-se ainda mais cruciais para aqueles que habitam nestes campos²³⁹ sem condições de vida adequadas, sobretudo pelos cuidados de higiene e de saúde mais básicos que escasseiam. O distanciamento social, a lavagem das mãos, entre outras medidas de prevenção, não são possíveis quando a sobrelotação e a ausência de água são a realidade, pelo que os riscos para estas populações são alarmantes.

²³⁶ «The Situation on Samos — Samos Volunteers» <https://samosvolunteers.org/situation-on-samos>.

²³⁷ «Through Our Eyes» <https://www.stillirisengo.org/en/what-we-do/exhibition/>.

No original: “Take photos of everything that has meaning to you, tell me your life on this island, let me see what your eyes see every day when you go out of Mazí and when the desperate daily life in the refugee camp is awaiting you”.

²³⁸ <https://astiegem.sites.gettysburg.edu/through-our-eyes/>, acedido a 20 de junho de 2020.

²³⁹ Maria João Guimarães, «Campos de refugiados: o medo da “tempestade perfeita” com o novo coronavírus» *Público*, 18 de março de 2020, <https://www.publico.pt/2020/03/18/mundo/noticia/campos-refugiados-medo-tempestade-perfeita-novo-coronavirus-1908419>.

Na impossibilidade de dar a ver ao nosso leitor a maioria das fotografias, selecionámos apenas algumas, particularmente tiradas dentro do próprio campo, que revelam as condições desumanas em que milhares de pessoas se encontram. Nestas, as legendas elaboradas pelos jovens são também fundamentais, pois permitem-nos aceder a uma dimensão invisível da imagem, a algo que está para além daquilo que conseguiríamos olhar e, mais ainda, imaginar. As fotografias para as quais procuramos olhar neste momento, ao contrário das primeiras, representam as experiências dos migrantes e refugiados captadas e contadas pelos próprios, particularmente por aqueles de um dos grupos mais vulneráveis: crianças e jovens. Uma espécie de visita ao campo que, pela sua sobrelotação, se estende para a “selva”, através de imagens, dá-nos a conhecer as condições daqueles que nele (sobre)vivem. Não vemos um rosto nem um olhar que capte a atenção – as fotografias são maioritariamente desabitadas, mas ainda com vestígios da presença daqueles que ali habitam, constituindo-se como verdadeiros documentos, como provas das condições materiais do lugar. Ainda assim, as fotografias são os olhares de cada uma das crianças e de cada um dos jovens que as captaram, a sua forma singular de ver o mundo dentro daquele lugar. Desde as tendas e as construções improvisadas que revelam a sobrelotação do espaço, até aos cuidados e às necessidades mais básicas que escasseiam.



Fotografia 5 – *My tent in the jungle* (Leandrine, 14 anos)



Fotografia 6 – *Camp is full of rubbish* (Negina, 16 anos)



Fotografia 7 – *The people of the camp think that the cats eat the rats, but the cats are afraid of the rats because they are so big!* (Zeynab, 17 anos)



Fotografia 8 – *Toilets very bad* (Arif, 14 anos)



Fotografia 9 – *In the jungle people don't have water. They use buckets to take water and they return to their tents, but it's very hard work* (Omid, 15 anos)



Fotografia 10 – *This is the food-line. I took the photo from far away because I was scared of the police. I thought that maybe police could break my camera. (Arif, 14 anos)*

De imediato, uma tenda com a sigla da UNHCR torna-se uma imagem forte quando vem acompanhada da frase “esta é a minha tenda na selva”, vindo de alguém com 14 anos²⁴⁰. O lixo parece invadir a paisagem do campo, amontoado, e aqueles que estão por detrás da câmara denunciam-no como estando por todo o lado²⁴¹. Com o lixo, as infestações são inevitáveis, as ratazanas aparecem e os próprios gatos parecem ter medo delas²⁴², sendo a transmissão de doenças um grande risco, sobretudo num local onde existe um só médico para milhares de pessoas. As casas de banho não são suficientes para todos, e as que existem não parecem suficientes para ninguém pela sua degradação²⁴³. A área onde grande parte das pessoas habita extravasa os limites oficiais do campo e, por isso, não tem água²⁴⁴ nem eletricidade. A espera para receber as refeições parece ser interminável²⁴⁵, assim como aquela para o médico, que uma outra fotografia não apresentada aqui nos mostra, com uma legenda que sugere 14 horas de espera. O sentimento de insegurança é também constante, o que se verifica também nesta última

²⁴⁰ Fotografia 5.

²⁴¹ Fotografia 6.

²⁴² Fotografia 7.

²⁴³ Fotografia 8.

²⁴⁴ Fotografia 9.

²⁴⁵ Fotografia 10.

fotografia apresentada, onde o receio aparece enquanto receio da própria autoridade que, ao invés de uma sensação de segurança, causa medo. Saliente-se que as mulheres e as crianças são as que, nestas circunstâncias, se encontram mais vulneráveis, estando suscetíveis a diferentes formas de abuso, pelo que o receio nestes grupos é constante.

Estas fotografias parecem-nos dar uma percepção diferente sobre a *crise dos refugiados*, pois ao invés de os tentarem representar, procuram apresentar as suas condições, sendo os próprios a fazê-lo. Apesar de no conjunto de todas as fotografias haver também representações de adultos, jovens, crianças e, por isso, rostos e olhares, interessou-nos aqui apresentar algumas que não fossem dentro desse registo. Ainda assim, mesmo nas fotografias de pessoas, encontra-se uma diferença notória para aquelas que vimos anteriormente, captadas por jornalistas ou repórteres fotográficos, sobretudo ao nível da construção estética da imagem, mas também do foco da própria fotografia, que nas primeiras se encontra nas pessoas que procuram refúgio, enquanto nas últimas se encontra no espaço onde esse refúgio acontece. Os fragmentos captados pelos jovens parecem aproximar-se da fotografia documental, na medida em que resultam da sua vivência prolongada no contexto de captação das fotografias que, neste caso, constituem um meio de expressão sobre a sua própria realidade. Às suas fotografias encontram-se, portanto, para além do mero registo, uma vez que nos é dada a sua narração sobre os momentos fotografados de uma forma bastante particular.

A fotografia, enquanto resultado de um gesto de re-produção e de re-construção, apresenta-se como um meio poderoso de comunicação, que nos permite ter acesso a um outro olhar sobre determinada realidade. A relação que estabelecemos com o outro, por meio desta, não se apresenta nestas últimas fotografias como uma relação com a pessoa representada por outrem, mas como uma relação com a pessoa que se encontra por detrás da câmara, a dar-nos a ver a sua própria realidade e não a de outros que não a partilham consigo. As legendas transportam o nosso pensamento para aquele que captou determinada fotografia, quer pela descrição que escreveu, quer pelo seu nome ou pela sua idade. Desta forma, a relação pode parecer mais direta, se pensarmos que o fotógrafo se encontra implícito naquilo que é fotografado que, ainda que seja também a realidade de outros, não deixa de ser também a sua, participando dela mais do que através da fotografia. A partir desta reflexão, podemos questionar o papel da fotografia enquanto prova do real ou, mais ainda, enquanto testemunho de vivências.

IV.IV. (Im)possibilidades do Testemunho

A fotografia, enquanto dispositivo técnico de gravação visual contém a possibilidade de preservar uma memória e de construir um arquivo, mas também de condenar as imagens que produz a um lugar recôndito. Se a questão do testemunho, nos moldes da narrativa, se apresenta difícil, na fotografia apresenta ainda uma maior complexidade. A fotografia pode surgir como única possibilidade quando nos encontramos entre “o desaparecimento próximo da testemunha” e a “irrepresentabilidade garantida do testemunho”²⁴⁶, mas quer isto dizer que a fotografia se constitui *per se* como testemunho?

Richard Kearney²⁴⁷ atenta para este problema do testemunho, enquanto narrativa particular, que é o de alguém que passou por algo contar a sua memória, dar o seu testemunho, a alguém que não vivenciou a mesma situação. A dificuldade reside, então, no facto de a outra pessoa não conseguir compreender o testemunho, pois ele é irrepresentável e, por isso, convoca à imaginação daqueles que não o testemunharam. Deste modo, ainda que a testemunha se encontre em posição de contar a sua história na primeira pessoa, o testemunho pode permanecer irrepresentável por palavras. Neste sentido, a fotografia pode dar forma a esta irrepresentabilidade, ao que o testemunho não consegue comunicar e, por vezes, ao que aquele que o recebe não consegue acreditar por ser inimaginável. No momento em que a impossibilidade de ambos, testemunha e testemunho, se impõe, a fotografia pode emergir, mais que não seja por reiterar o seu valor de prova, através da sua relação com o referente.

Roland Barthes refere que a fotografia “é um testemunho seguro, mas fugaz”²⁴⁸, constituindo-se mais como prova, pela sua relação com o referente, do que propriamente como testemunho histórico, pois na sua materialidade, a fotografia não perdura no tempo, enquanto na sua temporalidade, a fotografia parece desafiar a passagem do tempo, mas também determinar o termo do instante captado. Ainda assim, a potencialidade da fotografia enquanto meio de representação é inegável. Susan Sontag refere que foi no final da 2ª Guerra Mundial que a fotografia, enquanto *medium*, revelou a sua potencialidade na representação das realidades mais abomináveis e das narrativas mais complexas, desde a libertação dos campos de concentração e de extermínio, até aos

²⁴⁶ Georges Didi-Huberman, *Imagens Apesar de Tudo*, trad. Vanessa Brito e João Pedro Cachopo (Lisboa: KKYM, 2012), 19.

²⁴⁷ Richard Kearney, *On Stories* (London: Routledge, 2002).

²⁴⁸ Barthes, *A Câmara Clara*, 131.

bombardeamentos de Hiroshima e Nagasaki²⁴⁹. De sorte, a fotografia poderia encontrar o seu lugar enquanto prova dos acontecimentos históricos, podendo algum resquício seu permanecer na memória coletiva.

No entanto, a ideia de testemunho parece reiterar que somente aqueles que viveram determinados acontecimentos, sobretudo acontecimentos com algum grau de violência e sofrimento, detêm autoridade para se pronunciar. Deste modo, podemos questionar se o mesmo acontece no âmbito da fotografia, se as fotografias captadas por aqueles que não experienciaram determinados acontecimentos se podem constituir como verdadeiro testemunho dos mesmos. Ou se, pelo contrário, apenas quando são os próprios que vivenciaram os acontecimentos e que os “narram” na primeira pessoa, por meio da fotografia. Derrida, involuntariamente, estimula o pensamento sobre esta questão, na medida em que refere a ideia de que um evento pode ser transformado através da “presença de um olhar, de uma testemunha visual equipada com uma prótese técnica”, pois esta presença pode alterar o modo como os intervenientes procedem. Ainda que o autor considere uma ideia ingênua sobre “o que é uma prótese e onde começa”²⁵⁰. Não obstante, poderíamos considerar que este constrangimento acontece não apenas por estarmos a ser observados, mas por estarmos a ser fotografados e, por isso, haver uma prova material e não apenas uma memória visual das nossas ações.

A nossa seleção de fotografias para a presente dissertação não foi inocente quanto a este aspeto. Ao propormos olhar fotografias de fotógrafos profissionais, que tinham migrantes e refugiados como “objeto”, por um lado, e fotografias de crianças e jovens migrantes e refugiados, que tinham as suas próprias condições de vida como objeto, por outro, esta questão do testemunho teria de emergir. O fotógrafo profissional, nas circunstâncias que vimos, revela as histórias de outros, mas nunca a sua, pois isso comprometeria a própria essência do que seria o trabalho jornalístico – idealmente objetivo e imparcial. Os “fotógrafos amadores”, por sua vez, contam a sua própria história e, apesar de as fotografias selecionadas não retratarem outras pessoas, mesmo que essas estivessem presentes, a partilha de vivências entre ambas as instâncias seria subentendida. Afinal, as condições fotografadas, que seriam as condições daqueles fotografados, neste último caso, apresentam-se também como as condições daqueles que fotografam, através dessa mesma partilha de espaços, mas também de experiências de vida.

²⁴⁹ Sontag, *Regarding the Pain of Others*, 21–22.

²⁵⁰ Jacques Derrida, *Copy, Archive and Signature: A Conversation on Photography*, ed. Gerhard Richter, trad. Jeff Fort (Stanford: Stanford University Press, 2010), 50.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mais do que encontrar respostas definitivas ou apresentar conclusões estanques, a presente dissertação traçou um percurso mediante o qual procurou questionar. Encontramo-nos, por isso, num lugar privilegiado que permite o pensamento, a argumentação e, em última instância, a permanência num estado de abertura. Ainda assim, procuramos reiterar alguns ditos, invocar alguns não-ditos que ficaram por dizer, mas também possibilitar que algo permaneça nessa condição de não-dito – na verdade, fica sempre mais por dizer do que aquilo que foi dito, pois as palavras parecem nunca ser suficientes para acompanhar o pensamento. Apenas assim o que é dito pode encontrar o seu sentido, através de um irromper no dizer que renova constantemente o discurso.

As palavras deixaram algo por dizer, mas também as imagens por revelar. Estas foram imagens que, enquanto procuravam representar as circunstâncias nas quais foram captadas, deixavam traços das suas particularidades. A advertência é a de que existe uma tentativa de captação do real sob um conceito, mas que constantemente partes desse mesmo real extravasam-no, o que se sucede com a *crise dos refugiados* ou *migratória*. As palavras e os números, mas também as imagens, não conseguem dar conta do real que procuram representar, sendo que cada vez que nos aproximamos mais de uma realidade concreta deste fenómeno, maior o risco de nos afastarmos de outras, mesmo quando semelhantes. Ainda assim, o facto de tratarmos um acontecimento específico, limitado por fronteiras espaciais, mas também temporais, constitui-se apenas como um dos múltiplos rumos que a nossa investigação poderia ter tomado, não descurando outras situações onde a hospitalidade permanece urgente pela sua ausência.

As circunstâncias para as quais as ideias de hostilidade e de hospitalidade foram vocacionadas são consideradas próximas, não na medida em que nos conseguimos identificar com aquilo que estes migrantes e refugiados estão a viver, mas por nos encontrarmos no outro lado, daqueles que detêm o poder para abrir ou fechar as portas, enquanto cidadãos europeus, aos que neste espaço procuram acolhimento. Assim, um espaço de aplicabilidade abre-se à questão da hospitalidade, na medida em que pode estar mesmo em causa o acolhimento na prática. Apesar de considerarmos que algumas dimensões desta realidade permanecem invisíveis, não queríamos olhar para uma situação que nos fosse completamente alheia. Desde o início sabíamos que nunca poderíamos dar voz a esse(s) outro(s). Afinal, eles próprios devem ter a oportunidade de aceder ao lugar

de fala, ainda que através da lente de uma câmara, como vimos nas últimas fotografias apresentadas.

A potencialidade da fotografia, enquanto dispositivo que nos permite um acesso e uma aproximação ao outro e, porventura, uma predisposição para o seu acolhimento, permanece em aberto pela sua complexidade. A fotografia constitui-se na sua ambiguidade, pois ao permitir uma aproximação, também resguarda uma distância; ao apresentar o real, apenas apresenta um ângulo sobre o mesmo; ao convocar o olhar, permite também que aconteça o seu desviar. Ainda assim, a fotografia parece atribuir um rosto aos que outrora eram absolutamente desconhecidos, pelo que pode contribuir para ultrapassar inseguranças e receios relativamente ao outro, uma vez que em determinadas circunstâncias, o olhar pode ser o único meio de contacto e, apesar de não se constituir imediatamente como hospitalidade, podemos questionar se não enceta a possibilidade de uma certa sensibilidade e abertura para tal.

A referência a uma hospitalidade de modo algum se pode encontrar separada de uma responsabilidade ética. As questões que continuamente emergem, por conseguinte, relacionam-se com a tentativa de encetar um diálogo entre fotografia e hospitalidade. Podemos questionar se as fotografias quebram a lógica do outro absolutamente Outro, desconhecido, através das suas tentativas de representação ou se este, precisamente por ser outro por completo, escapa a qualquer apreensão no domínio fotográfico. Mais ainda, podemos interrogar se esta potencialidade da fotografia, enquanto apeladora de um sentido de responsabilidade, continuaria a ser relevante de ser pensada se, no encontro imediato com o outro, o acolhimento se apresentasse impreterível. Deste modo, no âmbito de uma hospitalidade hiperbólica que, independentemente dos rostos daqueles que apelam ao acolhimento, se impõe, emerge a questão sobre a prescindibilidade destas imagens nessa sua função interpeladora. A partir do olhar fotográfico, oscilamos entre o risco da dominação, da assimilação, do egoísmo ou do fechamento, e a possibilidade do acesso, do contacto, da abertura ou do acolhimento, enquanto sentido de responsabilidade por outrem. Não obstante, o olhar deve convocar a que não fiquemos pelo mero olhar.

Os lugares do olhar apresentam-se construídos, mas também abrem espaço a uma liberdade de construção para aqueles que se constituem como espectadores. A liberdade crítica destes manifesta-se na relação que estabelecem com o visível, mas também com o invisível das imagens. Marie-José Mondzain²⁵¹, neste sentido, aponta para uma

²⁵¹ Marie-José Mondzain, *A imagem pode matar?*, trad. Susana Mouzinho, 2ª (Lisboa: Nova Vega, 2017).

importância da educação do olhar que, mais do que um dever de ordem estética, se apresenta como dever ético e político, pois permitir o ver é também permitir o pensar. Para a autora, a violência das imagens encontra-se, por isso, na interdição da sua visibilidade, no silenciamento das alteridades do olhar, pois apenas esta liberdade de olhar permite a construção do invisível enquanto sentido. A fotografia requisita o nosso olhar, a nossa atenção, o nosso pensamento, através da criação de relações e da produção de sentidos, ao passo que a alteridade nos solicita na sua direção.

O “desprezo quotidiano pelo outro” que se verifica na contemporaneidade, nas sociedades ocidentais, é “marcado por xenofobias, racismos e violências de toda a ordem”²⁵². Por isso, é necessário procurar o sentido das coisas, sem cair num estado de desânimo que, facilmente, nos pode conduzir a um niilismo ou a uma espécie de anti-humanismo. A filosofia levinasiana permite-nos aceder a uma dimensão irreduzível da alteridade, rompendo com qualquer pretensão de captura da mesma, através de uma responsabilidade ética que obriga a uma deposição do eu, a uma evasão do mesmo, a uma retirada do refúgio do ser. De sorte que a radicalidade deste pensamento parece ser impossível no âmbito da praticabilidade, isto é, para além do próprio exercício do pensar. Através do pensamento derrideano, porém, concebemos tal hospitalidade incondicional ou impossível enquanto ideal regulador que abre a possibilidade a uma hospitalidade praticável, permitindo conceber a sua inadequação e, por isso, impelir ao aperfeiçoamento constante das suas condições. Se, por um lado, assistimos a um fechamento, por outro, apelamos a uma abertura. Mais do que uma constituição de categorias, fronteiras ou delimitações imutáveis, procuramos uma desconstrução num movimento dinâmico que compreenda uma constante mutação.

A questão da hospitalidade é sempre a questão do lugar – ou da abdicação do mesmo. A própria hospitalidade implica um *ethos* (ἦθος ou ἔθος), palavra que se encontra relacionada com o lugar, o habitat ou a morada, mas também com o carácter enquanto determinado pelo agir humano, pela conduta, relacionando-se intrinsecamente com o hábito e, até mesmo, com a moralidade. Deste modo, o “estrangeiro compreende-se a partir do campo circunscrito do *ethos* ou da ética, do *habitat* ou do morar como *ethos*”²⁵³. A prática da hospitalidade constitui-se enquanto abertura de um lugar à vinda do Outro e, simultaneamente, enquanto deposição de um lugar autocentrado para que essa vinda se torne possível, pelo que a hospitalidade não poderia ser de outro modo que ética. Em

²⁵² Soares, «Emmanuel Lévinas e a obsessão do Outro», 169.

²⁵³ Derrida em Derrida e Dufourmantelle, *Da Hospitalidade*, 47.

última análise, a hospitalidade encontra-se subentendida no *ethos* a partir do qual os olhares, os gestos e as palavras que se direcionam ao outro se manifestam.

Por fim, permanece ainda a intenção de investigar para além do que aqui foi dito, os não-ditos que ficaram latentes apenas enquanto possibilidades ou, melhor ainda, potência de dizer, nas considerações tecidas. Mais do que tentativa de retirar o *outro* do conceito e do *logocentrismo*, gostaríamos de sugerir a retirada do *outro* do que, nas palavras de Derrida, seria um *falogocentrismo* dominante nas sociedades patriarcais. A hospitalidade no feminino²⁵⁴ ficaria como proposta de uma investigação porvindoura, pois não se pode encontrar somente subentendida na hospitalidade tal como esta tem vindo a ser dissertada, uma vez que requer outras abordagens que contemplem as singularidades de ser feminino, enquanto ser *outramente que outro*. Os alicerces da hospitalidade que foram estabelecidos poderão proporcionar, assim, um pensamento particular da mulher no âmbito da hospitalidade que procura exceder esses mesmos fundamentos. Sabemos a complexidade que seria tratar a questão da mulher na filosofia de Emmanuel Lévinas, pois seria necessário acorrer a interpretações da mesma feitas por Jacques Derrida, assim como a percursos traçados por autoras feministas que procuraram ultrapassar o pensamento levinasiano como Luce Irigaray, mas também Hélène Cixous. Neste sentido, diversas autoras²⁵⁵ apontam que a figura da mulher, no âmbito da hospitalidade, enquanto hospedeira, mas também enquanto hóspede, tanto no imaginário e nas narrativas, como no próprio uso dos termos, é distinta daquela do homem, que se constitui como “o déspota familiar, o pai, o esposo e o patrão, o dono da casa que faz as leis da hospitalidade”²⁵⁶. Em última instância, diz-nos Derrida, “trata-se de um modelo conjugal, paternal e falogocêntrico”²⁵⁷.

²⁵⁴ Nos acontecimentos da atualidade que foram invocados para a presente dissertação, e que se constituíram como uma parte imprescindível da mesma, encontramos também a possibilidade de abordagem da questão da mulher, através das desigualdades de género nas migrações, particularmente nas deslocações forçadas. As mulheres, independentemente da sua idade, ao longo dos seus itinerários, mas também na sua passagem por campos de refúgio, encontram uma exposição preocupante a perigos que vão desde a violência e os abusos sexuais até ao rapto e ao tráfico de seres humanos para fins de prostituição. A mulher acaba por ser uma espécie de *outro* no próprio *outro* que é o estrangeiro, o migrante ou o refugiado, na medida em que a sua vulnerabilidade se acentua para além da existente em tais circunstâncias, o facto de ser mulher constitui-se como agravante das condições deploráveis a que se encontra submetida.

Consultar: <https://www.unhcr.org/women.html>.

²⁵⁵ Still, *Derrida and Hospitality: Theory and Practice*.

²⁵⁶ Derrida em Derrida e Dufourmantelle, 88.

²⁵⁷ Ibid.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Livros e Artigos

- Agamben, Giorgio. *O Poder Soberano e a Vida Nua: Homo Sacer*. Traduzido por António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1998.
- Arendt, Hannah. *As Origens do Totalitarismo*. Traduzido por Roberto Raposo. 6ª. Lisboa: D. Quixote, 2016.
- . *Nós, os Refugiados*. Traduzido por Ricardo Santos. Covilhã: Universidade da Beira Interior, LusoSofia Press, 2013.
- Aristóteles. *De Anima*. Traduzido por Christopher Shields. Oxford: Clarendon Press, 2016.
- . *Metaphysics (Oxford University Press academic monograph reprints)*. Traduzido por W. D. Ross. Vol. I. Oxford: Oxford University Press, 1924.
- Azoulay, Ariella. *The Civil Contract of Photography*. New York: Zone Books, 2008. <https://doi.org/10.1080/00335630.2011.609828>.
- Barthes, Roland. *A Câmara Clara*. Traduzido por Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 1981.
- . «A Mensagem Fotográfica». *Revista de Comunicação e Linguagens, Fotografia(s)*, n. 39 (2008): 263–72.
- . «Photos-chocs». Em *Mythologies*, 98–100. Paris: Éditions du Seuil, 1957.
- Bazin, André. «Ontologia da Imagem Fotográfica». *Revista de Comunicação e Linguagens, Fotografia(s)*, n. 39 (2008): 257–61.
- Benveniste, Émile. *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européenes*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.
- Bernardo, Fernanda. «A Ética da Hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o Porvir do Cosmopolitismo Por Vir a Propósito das Cidades-Refúgio, Re-inventar a Cidadania (II)». *Revista Filosófica de Coimbra* 22 (2002): 421–46.
- Binder, Werner, e Bernadette Nadya Jaworsky. «Refugees as icons: Culture and iconic representation». *Sociology Compass* 12, n. 3 (2018): 1–14. <https://doi.org/10.1111/soc4.12568>.
- Borradori, Giovanna, Jacques Derrida, e Jürgen Habermas. *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Chouliaraki, Lillie. *The Ironic Spectator: Solidarity in the Age of Post-Humanitarianism*. London: Polity Press, 2013.

- . *The Spectatorship of Suffering*. London: SAGE Publications, 2006.
- Chouliaraki, Lilie, e Tijana Stolic. «Rethinking media responsibility in the refugee 'crisis': a visual typology of European news». *Media, Culture and Society* 38, n. (8) (2017): 1162–77. <https://doi.org/10.1177/0163443717726163>.
- Crary, Jonathan. *Techniques of the Observer*. Massachusetts: MIT Press, 1990.
- Derrida, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997.
- . *Copy, Archive and Signature: A Conversation on Photography*. Editado por Gerhard Richter. Traduzido por Jeff Fort. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- . *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!* Traduzido por Fernanda Bernardo. Coimbra, Portugal: Edições MinervaCoimbra, 2001.
- . *Le monolinguisme de l'autre*. Paris: Galilée, 1996.
- . *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*. Editado por Mark Dooley e Richard Kearney. London: Routledge, 1999.
- . «Violence et Métaphysique : Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas». Em *L'Écriture et la Différence*, 117–228. Paris: Seuil, 1967.
- Derrida, Jacques, e Anne Dufourmantelle. *Da Hospitalidade*. Traduzido por Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2019.
- . *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy, 1997.
- Derrida, Jacques, e Antoine Spire. *Para Além das Aparências*. Traduzido por Maria Cecília Basílio, Gustavo Rubim, e Rita Basílio. Alcochete: Textiverso, 2008.
- Didi-Huberman, Georges. *Imagens Apesar de Tudo*. Traduzido por Vanessa Brito e João Pedro Cachopo. Lisboa: KKYM, 2012.
- Frade, Pedro Miguel. *Figuras do Espanto*. Porto: Edições ASA, 1992.
- Girard, René. *O Bode Expiatório e Deus*. Traduzido por Márcio Meruje. Covilhã: Universidade da Beira Interior, LusoSofia Press, 2009.
- Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. Traduzido por Richard Rojcewicz e André Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Kant, Immanuel. *A Paz Perpétua. Um Projecto Filosófico*. Traduzido por Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, LusoSofia Press, 2008.
- Kearney, Richard. «Double Hospitality — Between Word and Touch». *Journal for Continental Philosophy of Religion* 1 (2019): 71–89. <https://doi.org/10.1163/25889613-00101005>.

- . «Hospitality: Possible or impossible?» *Hospitality and Society* 5, n. 2 (2015): 173–84. https://doi.org/10.1386/hosp.5.2-3.173_1.
- . «Linguistic Hospitality — The Risk of Translation». *Research in Phenomenology* 49 (2019): 1–8. <https://doi.org/10.1163/15691640-12341407>.
- . *On Stories*. London: Routledge, 2002.
- . *Strangers, Gods and Monsters*. London: Routledge, 2003.
- . «The Wager of Carnal Hermeneutics». Em *Carnal Hermeneutics*, editado por Richard Kearney e Brian Treanor. New York: Fordham University Press, 2015. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823265886.001.0001>.
- Kearney, Richard, Daniël P. Veldsman, e Yolande Steenkamp. «Across oceans: A conversation on otherness, hospitality and welcoming a strange God». *Debating Otherness with Richard Kearney: Perspectives from South Africa*, 2018, 307–42. <https://doi.org/10.4102/aosis.2018.bk94.15>.
- Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Leiden: Martinus Nijhoff, 2002.
- . *De l'existence à l'existant*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.
- . *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- . *Totalidade e Infinito*. Traduzido por José Pinto Ribeiro. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1988.
- . *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Paris: Librairie Générale Française, 1990.
- Lopes Nunes, Etelvina Pires. *O Outro e o Rosto: Problemas da Alteridade em Emmanuel Levinas*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, 1993.
- Marcos, Maria Lucília, Maria João Cantinho, e Paulo Barcelos, eds. *Emmanuel Levinas: Entre Reconhecimento e Hospitalidade*. Lisboa: Edições 70, 2011.
- Marthoz, Jean-Paul. *Couvrir les migrations*. Bruxelles: De Boeck, 2011.
- Medeiros, Margarida. *Fotografia e Narcisismo*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2000.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- Mondzain, Marie-José. *A imagem pode matar?* Traduzido por Susana Mouzinho. 2ª. Lisboa: Nova Vega, 2017.
- Moran Dermot. «Between Vision and Touch: From Husserl to Merleau-Ponty». Em *Carnal Hermeneutics*, 214–34, 2015.

- Mortensen, Mette, e Hans-jörg Trenz. «Media Morality and Visual Icons in the Age of Social Media: Alan Kurdi and the Emergence of an Imprmtu Public of Moral Spectatorship». *Javnost: The Public* 23, n. 4 (2016): 343–62. <https://doi.org/10.1080/13183222.2016.1247331>.
- Nancy, Jean-Luc. *Être singulier pluriel*. Paris: Galilée, 1996.
- Platão. «Apologia de Sócrates». Em *Apologia de Sócrates; Críton*, 17–54. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1984.
- Ramirez, Andrés, Bruna Pimenta, Duval Fernandes, Pietro Alarcón, Rosita Milesi, Roberto Marinucci, Sérgio Vieira De Mello, e Vanessa do Carmo. «Refúgio, Migrações e Cidadania». *Caderno de Debates* 8, n. 8 (2013): 122.
- Ricœur, Paul. *Filosofia, Ética e Política. Entrevistas e Diálogos*. Lisboa: Edições 70, 2020.
- . *Sur la traduction*. Paris: Bayard, 2004.
- . «Quel éthos nouveau pour l'Europe?» Em *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, 107–16, 1992.
- Serres, Michel. *Le Parasite*. Paris: Librairie Arthème Fayard, Pluriel, 2014.
- Soares, Maria da Conceição. «Emmanuel Lévinas e a obsessão do outro». *Didaskalia* 30 (2000): 169–94.
- Sófocles. «Édipo em Colono». Em *Tragédias do Ciclo Tebano: Rei Édipo, Édipo em Colono, Antígona*, 70–146. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1957.
- Sontag, Susan. *On Photography*. London: Penguin Books, 2010.
- . *Regarding the Pain of Others*. London: Penguin Books, 2004.
- Sousa, Jorge Pedro. *Elementos de Teoria e Pesquisa da Comunicação e dos Media*. Porto: Bibliotética online de Ciências da Comunicação, 2006.
- . *Fotojornalismo — Uma introdução à história, às técnicas e à linguagem na imprensa*. Porto, 2002. <http://www.bocc.ubi.pt/pag/sousa-jorge-pedro-fotojornalismo.pdf>.
- Still, Judith. *Derrida and Hospitality: Theory and Practice*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- Sturken, Marita, e Lisa Cartwright. *Practices of Looking: An Introduction to Visual Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Villey, Michel. *Le Droit et les Droits de l'Homme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.

Fotografias

Behrakis, Yannis. *Migrants and refugees beg Macedonian policemen to allow passage to cross the border from Greece into Macedonia during a rainstorm, near the Greek village of Idomeni*. 10 de setembro de 2015. Thomson Reuters. The 2016 Pulitzer Prize Winner in Breaking News Photography. Acedido em março de 2020. <https://www.pulitzer.org/winners/photography-staff-reuters>

Etter, Daniel. *Laith Majid, an Iraqi, broke out in tears, holding his son and daughter after they arrived safely in Kos, Greece, on a flimsy rubber boat*. 15 de agosto de 2015. The New York Times. The 2016 Pulitzer Prize Winner in Breaking News Photography. Acedido em março de 2020. <https://www.pulitzer.org/winners/mauricio-lima-sergey-ponomarev-tyler-hicks-and-daniel-etter>.

Ponomarev, Sergey. *Migrants arrive by a Turkish boat near the village of Skala, on the Greek Island of Lesbos. The Turkish boat owner delivered some 150 people to the Greek coast and tried to escape back to Turkey; he was arrested in Turkish water*. 16 de novembro de 2015. The New York Times. The 2016 Pulitzer Prize Winner in Breaking News Photography. Acedido em março de 2020. <https://www.pulitzer.org/winners/mauricio-lima-sergey-ponomarev-tyler-hicks-and-daniel-etter>.

Ponomarev, Sergey. *Refugees arrive by boat on the Greek island of Lesbos*. 16 de novembro de 2015. World Press Photo, 2016 Photo Contest, General News, Stories, 1st prize. Acedido em março de 2020. <https://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2016/28710/1/2016-Sergey-Ponomarev-GNS1-AH>

Zorman, Matic. *Refugee children covered in rain capes wait in line to be registered. Most refugees who crossed into Serbia continued their journey north, towards countries of the European Union*. 7 de outubro de 2015. World Press Photo, 2016 Photo Contest, People, Singles, 1st Prize. Acedido em março de 2020. <https://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2016/28741/1/2016-Matic-Zorman-PO1>

Legislação e Relatórios

Nações Unidas. Convenção das Nações Unidas relativa ao Estatuto dos Refugiados (1951).

https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf.

———. Convenção sobre o Estatuto dos Apátridas (1954).

https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_sobre_o_Estatuto_dos_Apatridas_de_1954.pdf.

———. Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948). <https://dre.pt/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>.

———. Protocolo de 1967 relativo ao Estatuto dos Refugiados (1967). https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BD_Legal/Instrumentos_

Internacionais/Protocolo_de_1967.pdf.

Parlamento Europeu, e Conselho Europeu. Directiva 2011/95/UE (2011). <https://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2011:337:0009:0026:pt:PDF>.

UNHCR. «Global Trends — Forced Displacements in 2019», 2020. <http://www.unhcr.org/5b27be547.pdf>.

Notícias

Costa, Alexandre. «Médicos Sem Fronteiras deixam de aceitar fundos da União Europeia». *Expresso*, 17 de junho de 2016. Acedido a 28 de abril de 2020. <https://expresso.pt/internacional/2016-06-17-Medicos-Sem-Fronteiras-deixam-de-aceitar-fundos-da-Uniao-Europeia>.

Gelbert, Laura. «Acnur: “refugiados não devem ser transformados em bodes expiatórios”» *ONU News*, 17 de novembro de 2015. Acedido a 5 de fevereiro de 2020. <https://news.un.org/pt/story/2015/11/1532071-acnur-refugiados-nao-devem-ser-transformados-em-bodes-expiatorios>.

Guimarães, Maria João. «Campos de refugiados: o medo da “tempestade perfeita” com o novo coronavírus ». *Público*, 18 de março de 2020. Acedido a 15 de maio de 2020. <https://www.publico.pt/2020/03/18/mundo/noticia/campos-refugiados-medo-tempestade-perfeita-novo-coronavirus-1908419>.

Siza, Rita. «Eslovénia, Croácia, Sérvia e Macedónia fecham a “rota dos Balcãs”» *Público*, 9 de março de 2016. Acedido a 8 de maio de 2020. <https://www.publico.pt/2016/03/09/mundo/noticia/eslovenia-croacia-servia-e-macedonia-fecham-a-rota-dos-balcas-1725687>.

«Tensão: Turquia abre fronteiras mas Grécia barra entrada a 10 mil migrantes» *Expresso*, 1 de março de 2020. Acedido a 28 de abril de 2020. <https://expresso.pt/internacional/2020-03-01-Tensao-Turquia-abre-fronteiras-mas-Grecia-barra-entrada-a-10-mil-migrantes>.

«União Europeia criticada por manter acordos migratórios apesar de abusos» *Observador*, 16 de abril de 2020. Acedido a 28 de abril de 2020. <https://observador.pt/2020/04/16/uniao-europeia-criticada-por-manter-acordos-migratorios-apesar-de-abusos/>.

Websites

«Europe Emergency». Acedido a 10 de janeiro de 2020. <https://www.unhcr.org/europe-emergency.html>.

«The Situation on Samos — Samos Volunteers». Acedido a 20 de junho de 2020. <https://www.samosvolunteers.org/situation-on-samos>.

«Through our eyes». Acedido a 15 de junho de 2020. <https://www.stillirisengo.org/en/what-we-do/exhibition/>.

«Women». Acedido a 26 de junho de 2020. <https://www.unhcr.org/women.html>.

