

Camus: um convite a falar da hostilidade

Helano Jader Ribeiro¹

Eleonora Frenkel Barretto²

Resumo: Este artigo convida a discutir a questão da hospitalidade, a partir da leitura do romance de Albert Camus, *O estrangeiro*, e da reflexão de Jacques Derrida sobre o tema. Ao pensar a hospitalidade absoluta, Derrida a coloca como um desafio a abrir-se incondicionalmente ao outro, ao estranho estrangeiro que invade o território e ameaça sua pretensa unidade. Abrir a propriedade do território àquele que questiona suas leis é propor uma ética da diferença e uma compreensão do estranho (*fremd*) como potência de descontrole e de inoperância da lei. O personagem Meursault revela-se, nessa lógica, como uma figura singular, um resistente em busca de sua subjetividade, um integrante da comunidade que vem, que desarticula o poder da linguagem ao torná-la ausente e fazer ouvir seu silêncio.

Palavras-chave: *O estrangeiro*. Albert Camus. Jacques Derrida. Hospitalidade.

Em sua *Gramatologia* (1967), o pensador argelino Jacques Derrida inicia o jogo desconstrucionista de toda a herança de verdades do discurso metafísico ocidental, revelando todo o legado da filosofia do ocidente em torno de sua dependência quase incorrigível da metafísica da presença. Seu pensamento revela-se,

¹ Doutorando em Teoria da Literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina, bolsista Capes. Professor e tradutor de Língua Alemã. E-mail: hjcribeiro@gmail.com

² Doutora em Literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina, com pesquisa sobre as crônicas de Roberto Arlt e as gravuras de Francisco de Goya, na linha de Teorias da modernidade. E-mail: eleonora.frenkel@gmail.com

Revista Língua & Literatura	Fredererico Westphalen	v. 15	n. 24	p. 223 - 236	Recebido em: 25 fev. 2013. Aprovado em: 30 jul. 2013.
-----------------------------	------------------------	-------	-------	--------------	--

em sua essência, na desconstrução das grandes narrativas como a psicanálise, a antropologia e a linguística.

Na *Gramatologia*, Derrida aponta para o binômio do signo linguístico, mostrando todo o legado patriarcal, metafísico e maniqueísta da cultura ocidental que perpassa o *Curso de Linguística Geral*, do suíço Ferdinand de Saussure. Ao definir a escritura como exterior, o fora da linguística estruturalista, Saussure estaria privilegiando as oposições fonocêntricas do tipo significante-significado, interno-externo, realidade-imagem, presença-ausência, que já não conseguem explicar o conceito de episteme. Derrida propõe o seu conceito de *différance* para desmontar e inserir nas oposições binárias do sistema logocêntrico o indecível. A *différance* é um ponto não fixo que pode estar em qualquer lugar da escala imposta pelas oposições binárias hierarquizadas, e pode ser lido junto do conceito de rizoma de Gilles Deleuze e Félix Guattari³. A *différance* é, na verdade, um arquiconceito, pois nele estão contidos outros conceitos que compõem a noção de desconstrução como o deslocamento do centro. Derrida fica com a escritura. O que interessa ao autor de *Força de lei* é esse elemento “de fora” que vem incomodar a estrutura do jogo pré-estabelecido e limitado pela linguística estruturalista.

Pensar esse “de fora” nos leva ao seminário em que *Anne Dufourmantelle* convida *Jacques Derrida* a falar da hospitalidade e onde, num formato de conferência, são discutidos temas em torno do estrangeiro, aquele que vem de fora ou que está fora, e da hospitalidade.

Em língua alemã, a palavra estrangeiro, *Ausländer*, é composta pela partícula “*aus*” que significa “de fora”, ou um movimento de “um fora ao dentro”, e de “*Länder*”, que significa “terras”, “países”. Este “estranho” – em alemão se traduz por *Fremd*⁴, ou estranho, diferente – que vem de fora a essas novas terras e provoca naqueles que o recebem sentimentos ora de alegria, ora de apreensão e dúvida. O estrangeiro procura na terra e língua estranhas a hospitalidade de seus hospedeiros.

³ O primeiro conceito criado para propor esta teoria das multiplicidades é o conceito de rizoma. Ao longo do projeto *Mil platôs* o conceito de rizoma surge como o ponto de partida para se pensar as multiplicidades por elas mesmas, visto que o fundamento do rizoma é a própria multiplicidade. O rizoma não é exato, mas um conjunto de elementos vagos, nômades, de malta e não de classes: “Subtrair o único da multiplicidade a ser construída; escrever a n-1. Um tal sistema poderia ser chamado de rizoma” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.15).

⁴ O título do livro de Albert Camus, *O estrangeiro*, em alemão, é traduzido por *der Fremde*.

A hospitalidade⁵, segundo Derrida, é vista como uma reciprocidade de responsabilidade entre o *eu* e o *outro*, enfocando o crescimento das relações provenientes desse encontro e do contato estabelecido entre aquele que a princípio nos parece diferente, estranho por características físicas, culturais, linguísticas ou até mesmo por ser desconhecido.

Circular nesta inscrição do idioma da hospitalidade total, aquela a revelar-se na entrega, é doar-se ao outro em sua estranheza – *Fremdartigkeit* – ou seja, livre de qualquer apreensão pré-concebida. De um ponto de vista, o desconhecido se torna conhecido por sua identidade, pelo nome que carrega do pai, mas o que interessa a Derrida não é aquele hóspede estranho que afirma claramente seu nome, a marca paterna, e sim aquele que impõe o que chamará de hospitalidade absoluta, ou seja, aquele para quem o hospedeiro abrirá a sua casa, sem exigir nada em troca, nem mesmo seu nome, num ato de entrega e confiança absolutas.

Segundo Derrida, a hospitalidade não deve ser vista somente como uma aceitação da diferença, mas como a abertura para o aprendizado oferecido pelo contato com ela. O contato com o outro faz com que o *eu* exista, o que nos faz entender que o outro é responsável pela sua representatividade, pois pela interação, pode reformular ou não o *eu*. O outro representa o que o *eu* ainda não é, o que eu posso vir através de um devir-louco que se perde nesse outro. O ato da hospitalidade aproxima o *eu* desinteressado e leva ao outro, através de seu desejo de *ser-com*, abrindo espaço para o jogo nesse campo imanente de sensações alheias.

Em outro seminário, Derrida dedica-se de forma breve ao tema da hospitalidade: *Dire l'événement, est-ce possible* é a pergunta que intitula o seminário, apresentado em Montreal no ano de 1997, com a presença de Gad Soussana e Alex Noussa. Nele, o filósofo expõe que a hospitalidade não consiste somente em receber aquele por quem ansiamos ou nos compraz, mas essencialmente, pelo hóspede inesperado, ou indesejado, aquele que desafia nossa própria subjetividade:

L'hospitalité ne consiste pas simplement à recevoir ce qu'on est capable de recevoir. Lévinas dit quelque part que le sujet

⁵ O termo “hospitalidade”, segundo Derrida, vem do latim *hospes*, formado de *hostis* – estranho –, que também significa o inimigo estranho – *hostilis* – ou estrangeiro que, ora é visto como hóspede – *hôte* –, ora como inimigo.

*est un hôte qui doit accueillir l'infini au-delà de sa capacité d'accueil. Accueillir au-delà de sa capacité d'accueil: cela veut dire que je dois recevoir ou que je reçois là ou je ne peux pas recevoir, là ou la venue de l'autre m'excède, paraît plus grande que ma maison.*⁶(DERRIDA, 2011, p.97).

Em seu seminário com Anne Dufourmantelle, Derrida discute a interferência do Estado em relação à intervenção de controle e apagamento de arquivo virtual, acerca de um determinado material pornográfico existente na internet na Alemanha, mostrando a tênue linha entre o público e o privado, bem como a interferência estatal na esfera do *chez-soi*: “Essa máquina interdita a hospitalidade, o direito à hospitalidade, que ela própria deveria tornar possível” (2003, p. 59). O Estado, diz ele, cada vez mais diminuído diante do potente arquivo virtual, procura com todos seus esforços controlar e invadir um espaço, que legalmente não lhe diz respeito. A questão é que ao se sentir invadido, o hospedeiro tende a proteger seu direito à hospitalidade, numa atitude muitas vezes xenófoba em relação ao estrangeiro: “Começo por considerar o estrangeiro indesejável, e virtualmente como inimigo, quem quer que pisoteie meu *chez-moi*, minha ipseidade, minha soberania de hospedeiro. O hóspede torna-se um sujeito hostil de quem me arrisco a ser refém” (DERRIDA, 2003, p. 49).

Para apontar a complexidade da questão, lembremos que Jean-Luc Nancy propõe repensar a comunidade em termos distintos àqueles em que foi definida em sua origem cristã, religiosa. O filósofo propõe repensá-la em termos do comum, o que implica perceber a dificuldade de compreendê-la em seu caráter não dado, não disponível e, nesse sentido, o menos comum do mundo. Mesmo a comunidade inoperante, como a chama Nancy a partir de seus estudos de Bataille, com sua recusa dos estados-nação, partidos, assembleias, povos companhias ou fraternidades, deixava intocado esse domínio do comum e o desejo (e a angústia) do ser-comum que os fundamentalismos instrumentalizam crescentemente. Já o sem-nome, sem-identificação, poderia configurar como integrante dessa comunidade inoperante, em

⁶ A hospitalidade não consiste simplesmente em receber o que não é capaz de receber. Lévinas diz que qualquer parte em que o sujeito é um hospedeiro (anfitrião) que está hospedando o infinito além de sua capacidade. Acolher além de sua capacidade de acolher: significa que eu devo receber ou que recebo ou eu não posso receber, além da vinda do outro que me excede, que parece maior que meu lar.

sua necessidade de ser-com, e, ao, mesmo tempo, ter sua singularidade assegurada, em um movimento que não se fecha em si. Integrando essa complexidade, retomemos também o pensamento de Giorgio Agamben, em seu livro *A comunidade que vem*, quando diz que essa comunidade que vem é aquela que o Estado não pode tolerar. Uma singularidade qualquer que o recuse sem constituir uma cópia espelhada do próprio Estado em uma imagem que possa ser reconhecida nesse sistema:

Mas que singularidades constituam comunidade sem reivindicar uma identidade, que alguns homens co-pertencem sem uma representável condição de pertença (mesmo que sob a forma de um simples pressuposto) – eis o que o Estado não pode de nenhum modo tolerar. (AGAMBEN, 1993, p. 67).

Camus: Um convite a
falar da hostilidade

227

O não-batizado, ou aquele que ainda não teve seu nome legitimado. Ele não pode responder por si diante da lei: o sem-nome. Ele é considerado como um fora da lei, mas que dentro do novo território circula e ameaça a funcionalidade do *nomos*, que por sua vez não o consegue apreender, ele escorrega dentro da lógica da inclusão-exclusão. Agamben opera seu pensamento através da análise da figura do *Homo Sacer*, pelo paradigma da inclusão pela exclusão, ou seja, para que a política se legitime, ela precisa do excluído ao qual tentará incluir – seja como for, também com a sua eliminação –, o que possibilita o estado de exceção. O poder soberano é aquele que institui o estado de exceção, de modo a validar a norma àquele que foge da mesma: o banido ou o excluído. Assim, a lei se destitui, metamorfoseia-se e transforma-se para ser aplicada em uma nova lógica própria, em nome de uma exceção que não se enquadra na norma, mas que precisa ser enquadrada de algum modo. Esse é o nosso paradigma político ocidental: a inclusão pela exclusão.

Por que a figura deste *anómon*, deste fora-da-lei, que implica na hospitalidade absoluta, interessa ao pensador argelino? Porque o sem-nome pode deslizar através da força de lei, tirana e arbitrária como ela é. As leis, elas mesmas, podem, por sua vez, serem desconstruídas, já que se compõem e se interpõem através de camadas – a justiça já não o é –, este é o ponto derridiano, o sem-nome, sem-documento, é um representante da comunidade

que vem, é um membro qualquer que não deixa captar sua singularidade.

Neste sentido, devemos pensar em *O estrangeiro* de Albert Camus como uma singularidade, como um representante dessa comunidade que vem, representante esse que nenhuma forma de controle pode captar. Se pudéssemos representar o homem do século XX na literatura, diante de todos os seus medos e angústias, diante da possibilidade de usar a “verdade” de seu discurso sem temer as consequências, teríamos o personagem Meursault, do livro do escritor franco-argelino, que é, ao lado de Jean-Paul Sartre, o escritor mais representativo do existencialismo francês.

Camus lança *O estrangeiro* em 1942. Sartre o procura logo após ter lido o romance e aponta-o como um grande clássico da literatura francesa. Desenvolve o filósofo francês uma amizade com o escritor para rompê-la dez anos depois, devido a conflitos ideológicos com a obra *O homem revoltado*⁷. Publicada em 1951, representou uma crítica aos regimes totalitários, atribuindo a eles culpa pela violência crescente da época.

O Sr. Meursault – só é possível conhecer seu sobrenome – representa o homem que já não aposta mais no sentido do mundo e do *logos* para seguir com sua existência, mas se lança à angustiada promessa sartreana de liberdade, pois é este o homem do século XX, aquele que sofre da exacerbação de subjetivismo, processo iniciado desde os primórdios da civilização moderna e dilacerado após as experiências das duas grandes guerras mundiais. O homem que se encontra só no mundo e livre depois da morte de Deus, decretada pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche. Esse é um dos pontos principais de nossa discussão, que se inicia com a morte de Deus e a superação do homem pelo super-homem nietzschiano. O fim do homem e o início da era do super-homem, este ser com plena consciência de si, que busca o “cuidado de si”⁸ foucaultiano, para se ver livre dos aparelhos

⁷ *O homem revoltado* – em francês, *L'homme révolté* – é um ensaio filosófico escrito por Albert Camus. O livro analisa o conceito da revolta de um ponto de vista histórico, discutindo suas características e seus desvirtuamentos. A revolta para Camus tem uma dupla significação. Não é apenas histórica (apesar do seu ensaio ser histórico, ou seja, analisa as manifestações históricas da revolta), mas encontra algo de irreduzível à história.

⁸ O cuidado de si é uma forma de síntese, um ponto de conexão entre a história da subjetividade e as formas de governabilidade. O exercício do cuidado de si está ligado a duas grandes zonas: ao poder e à governabilidade, ambos intrinsecamente ligados à ética.

estatais de ordem, observação e punição, livre dos dispositivos⁹.

O último curso de Michel Foucault *Courage de la vérité*¹⁰(1983-1984) parece relevante para nossa análise, por abrir a reflexão para pensar se a existência singular de Meursault, livre das convenções sociais, representa uma forma bela de existência/resistência, como a proposta pelo pensador francês.

Há nos jogos de verdade, como nos jogos para cuidar-se e conhecer-se,¹¹ o perigo de que determinados sujeitos procurem mostrar o que sabem, procurem conduzir outros sujeitos, buscando orientá-los, por meio de diferentes afetos, apresentando possibilidades para movimentar e vincular as pessoas entre si e visualizar no outro sua capacidade de pensar, decidir e participar, exercendo sua liberdade. A coragem da verdade deve se libertar de todas as formas de controle externas ao sujeito e, através das várias práticas de exercícios de subjetivação propostos por Foucault, é que podemos num ato transgressor fazer valer a verdade do sujeito, pois para que haja um sujeito, deve também haver verdade e esta deve ser alcançada longe das convenções. O dizer verdadeiro não deve ser jamais imposto pelas instituições de poder, mas sim, construídos pelo próprio sujeito:

Nada é mais inconsistente do que um regime político indiferente à verdade; mas nada é mais perigoso do que um sistema político que pretende prescrever a verdade. A função do “dizer verdadeiro” não deve tomar forma de lei, como seria igualmente vão acreditar que ele consiste de pleno direito nos jogos espontâneos da comunicação. A tarefa do dizer verdadeiro é um trabalho interminável: respeitá-la em sua complexidade é uma obrigação que nenhum poder pode economizar. Exceto para impor o silêncio da escravidão. (FOUCAULT, 2006, p. 251).

⁹ Giorgio Agamben esclarece em seu livro *O que é o contemporâneo? E outros ensaios* (2006) a noção foucaultiana de dispositivo e diz: “chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas, etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar”. (AGAMBEN, 2009, p. 41).

¹⁰ *A coragem da verdade* é seu último curso ministrado no Collège de France, e abrange os estudos da noção de *parrhesia*.

¹¹ O conceito de *cuidado de si* é um tema já tratado pela antiguidade clássica, desde Platão até os filósofos epicuristas e estoicos. O conceito de *parrhesia* implica no falar verdadeiro, ou dizer verdadeiro, não no sentido cartesiano, mas no sentido de coerência com nossas próprias convicções.

Tal imposição da verdade ocorreu no século XX de forma paroxística por intermédio dos totalitarismos, em especial sob o comando nacional-socialista, e por meio da imposição de um pensamento que correspondia à verdade hitlerista. Superar as convenções e substituí-las pelo desenvolvimento da própria subjetividade livre dos dispositivos, é disto que nos fala Foucault. Nesse sentido, temos Meursault, que é a representação do homem na modernidade, aprisionado pelos dispositivos impostos pela sociedade.

Assim é iniciado seu apelo pela indiferença: “Hoje, mamãe morreu. Ou talvez ontem, não sei bem” (CAMUS, 1999, p. 7). Meursault vai ao enterro de sua mãe e lá, ao contrário do que se esperava, não mostra nenhuma emoção, ou melhor, o que mostra é indiferença para com todos os trâmites relativos ao funeral da mãe. O personagem é posto à prova em várias situações, em que existe uma determinada expectativa por parte dos convidados para o enterro. O que percebemos, todavia, é um desarticular de tais expectativas em nome de sua verdade. Frédéric Gros (2004, p. 11) nos fala disso ao analisar em seu livro sobre o curso de Foucault, *Le courage de la vérité*, para quem a coragem da verdade é indissociável da ideia de discurso livre: “*a parrhesia* é a liberdade de linguagem, o dar a liberdade de falar, o falar francamente, a coragem da verdade”. Ao expor sua verdade, que vai de encontro às convenções, Meursault está exercendo sua *parrhesia*. Ir ao cinema no dia do enterro da própria mãe é mais uma prova de desarticulação dos dispositivos ou das convenções existentes em nossa sociedade em nome de sua verdade¹².

A singularidade em Meursault é cínica. Os cínicos são apontados por Michel Foucault como aqueles que melhor souberam usar seu direito de *parrhesia*. A filosofia cínica tem como característica certa dureza no uso da fala, uma franqueza rude que se assemelha ao discurso de Meursault, o que torna seu modo de vida particular e único, do qual podemos extrair uma beleza singular. É através de sua coragem da verdade que o protagonista põe sua vida à prova, de forma escandalosa.

Mas o que entender por verdade? Ou coragem? Desde os

¹² Devemos ter muito cuidado com a palavra “verdade”. Interpretá-la em Foucault como “verdade cartesiana ou absoluta” seria subestimar seu pensamento. A coragem da verdade de Foucault nada mais é que a liberdade de assumir as idiosincrasias, mesmo que elas possam chocar.

diálogos platônicos *Laques* e *Alcebiades*,¹³ constatamos a relatividade destes dois vocábulos. A verdade, como uma forma de provocação, só será legitimada por Foucault depois de passar pelas seguintes formas de verificação: a verdade é o que não é oculto, o que não é dissimulado, mas é aparente. A verdade é o que é puro, sem alterações. A verdade é retilínea, mantém-se fiel em seu propósito. E, por fim, a verdade é incorruptível e permanece idêntica a si mesma. Os cínicos, não obstante seus critérios outros de verdade, valiam-se de tais assertivas, mas de uma maneira transgressora. Fazem uma caricatura delas através de seu comportamento exagerado. Masturbar-se, por exemplo, em praça pública, surge como uma forma hiperbólica de exercer seu direito de verdade. Eles faziam suas necessidades físicas diante de todos, simplesmente porque achavam que tais processos naturais dos seres vivos não precisavam ser escondidos dos olhos de todos. Sua verdade é de ruptura com o *nomos*:

Parece-me que no cinismo, na prática cínica, a exigência de uma forma de vida extremamente caracterizada - com regras criações ou modas muito caracterizadas, muito bem definidas - está articulada muito fortemente sobre o princípio do dizer - verdadeiro, do dizer - verdadeiro desavergonhado e sem temor, dizer-verdadeiro ilimitado e corajoso, do dizer-verdadeiro que empurra a sua coragem e sua ousadia até se tornar intolerável insolência. Esta articulação do dizer-verdadeiro sobre o modo de vida, essa ligação fundamental, essencial no cinismo entre viver de uma certa maneira e dedicar-se ao dizer verdadeiro são tão mais notáveis quando se fazem, em certa medida, imediatamente, sem mediação doutrinal, ou, em todo caso, no interior de um quadro teórico bastante rudimentar¹⁴ (FOUCAULT, 2009, p. 08).

Meursault pertence igualmente a essa força do pensamento que desarticula e não deixa de dizer. Ele é o representante de uma comunidade inoperante, é uma figura que nem se fecha, nem deixa capturar sua singularidade. Não somente o pensamento é

13 Foucault diferencia os dois diálogos, de forma que, para ele, no *Alcebiades* temos o *cuidado de si* determinado, que é guiado pela conduta da alma do sujeito. Trata-se, então, do conhecimento da alma. A outra linha deste pensamento vem representada através do diálogo *Laques*. Aqui o objeto do *cuidado de si* é a *bios*, a vida, que segue através da vida submetida a regras do próprio sujeito, e que dá uma forma à própria existência.

¹⁴ Tradução do prof. Dr. Pedro de Souza utilizada na disciplina "Vida e obra: retomada em torno do tema do estilo de existência".

força motriz, mas também o não-pensamento e a indiferença são potências, como a fala do personagem Bartleby: “*I would prefer not to*”, criado pelo escritor Herman Melville¹⁵, que é definida por Gilles Deleuze, em *Crítica e clínica* (1993), como “fórmula”, e que funciona também como exemplo do desarticular do outro através do não-pensamento. Em *Bartleby*, o advogado revela não encontrar nenhum traço humano, já que o protagonista não corresponde aos padrões comuns já determinados, principalmente, através da fala. Em “Bartleby, ou a fórmula”, Deleuze mostra que é esse o procedimento do personagem de Melville:

A fórmula I WOULD PREFER NOT TO exclui qualquer alternativa e engole o que pretende conservar assim como descarta qualquer outra coisa; implica que Bartleby pára de copiar, isto é, de reproduzir palavras; cava uma zona de indeterminação que faz com que as palavras já não se distingam, produz o vazio da linguagem. Mas também desarticula todo ato de fala, ao mesmo tempo que faz de Bartleby um puro excluído, ao qual já nenhuma situação social pode ser atribuída. (DELEUZE, 1997, p. 85).

A indiferença é motor do acontecimento; a linguagem cria o evento, do mesmo modo que a não-linguagem. Na literatura podemos encontrar vários exemplos. Assim como o Bartleby de Melville, temos também a personagem Macabéa, do romance *A hora da estrela*,¹⁶ de Clarice Lispector, em torno dessa mesma intransitividade, o que a torna singular, do mesmo modo como o protagonista de *O estrangeiro* de Camus. Meursault paga com a própria vida pelo seu silêncio, pela sua indiferença, assim como Macabéa e Bartleby¹⁷. Através de sua verdade, Meursault desliza-se pelo Estado, torna-se não-captável. É, dessa maneira, uma singularidade. A sua morte é puro acontecimento. Segundo Michel Foucault, em relação à morte e ao acontecimento, em seu texto “*Theatrum Philosophicum*”:

¹⁵ Personagem de *Bartleby, The Scrivener* (traduzido para o português como *Bartleby, o Escrivão – Uma História de Wall Street* ou como *Bartleby, O Escriturário*), do estadunidense Herman Melville (1819-1891), publicado pela primeira vez em 1853.

¹⁶ O romance de Clarice conta a história da datilógrafa alagoana Macabéa, que migra para o Rio de Janeiro, tendo sua rotina narrada por um escritor fictício chamado Rodrigo S.M. Macabéa recebe aqui uma leitura que a retira do lugar-comum de retirante e devolve-lhe sua singularidade.

¹⁷ Nos dois exemplos citados os dois personagens têm a morte como acontecimento. A morte é o acontecimento maior que cala, mas que assim como o silêncio de Bartleby ou a tolice de Macabéa é potência do pensamento.

O acontecimento não é um estado de coisas que poderia servir de referente a uma proposição (o fato de estar morto é um estado de coisas em relação ao qual uma asserção pode ser verdadeira ou falsa; morrer é puro acontecimento que jamais verifica nada). (FOUCAULT, 2000, p. 236).

O estrangeiro é a representação de cada um de nós e sua coragem de verdade tem como preço a própria vida. É na hora da nossa morte que o ser humano deixa de ser invisível às pessoas, que percebem que ele existe apenas quando já não existe mais. Toda morte é uma singularidade, um acontecimento. A morte de Meursault é um acontecimento, e, portanto, uma singularidade. Deleuze, em *Crítica e clínica*, traduz a singularidade por originalidade e diz:

Cada original é uma potente Figura solitária que extravasa qualquer forma explicável: lança flamejantes dardos-traços de expressão, que indicam a teimosia de um pensamento sem imagem, de uma questão sem resposta, de uma lógica extrema e sem racionalidade. (DELEUZE, 1997, p. 95-96).

A respeito de Meursault, vemos sua singularidade apenas pelo fato de ele existir, por estar lá, como ser no mundo. As convenções ou os dispositivos desarmam de início sua singularidade, procuram apagar sua identidade para torná-la nula. O protagonista se revela como uma figura marginal, fora da lei da sociedade pré-estabelecida, um estrangeiro em sua própria terra, exilado em sua própria existência. É tido como um estranho – *fremd* – aquele que vem de fora e ameaça o funcionamento do *nómos*: “ele sabe antecipadamente ser posto em questão pela autoridade paterna e razoável do *logos*, a instância paterna do *logos* se prepara a desarmá-lo, a tratá-lo como louco”. (DERRIDA, 2003, p. 11).

A condição de estrangeiro em sua própria terra revela a *impropriedade* do próprio e a fragilidade da dualidade entre externo e interno. O *estranho* não se apresenta como essência em oposição ao *próprio*, mas ambos adquirem suas significações nas decisões e gestos políticos. O estrangeiro em seu próprio território vem a expor que a condição de pertencimento é fundamentalmente arbitrária e móvel, é uma determinação do controle político sobre a vida. O gesto de resistência de Meursault, que manifesta sua

condição estranha, ao passo que potencializa sua força, é romper com as expectativas de enquadramento nos dispositivos, fazendo uso de sua liberdade de linguagem. Ao silenciar, ao fazer ouvir o fora da linguagem, Meursault desarticula o poder da língua que obriga a dizer e cria uma indiferença que desopera o mecanismo de opressão. Ao ocupar o espaço da não-linguagem e tornar inoperante o poder da linguagem, manifesta que não há uma sem a outra, que não há dentro sem fora, e vice versa e que, portanto, assim como o próprio e o estrangeiro, são forças que não preexistem mas que se fazem em seu enfrentamento. *Hostis*, o termo latino outrora mais próximo do campo semântico da hospitalidade e da amizade vem se aproximando historicamente cada vez mais da hostilidade, justamente porque o encerramento no próprio provoca a rejeição da diferença.¹⁸

As últimas páginas mostram Meursault em paz consigo, apesar de sua condenação à pena de morte. Para ele, fica bem clara sua impotência diante de um mundo regido por leis que lhe escapam muitas vezes à compreensão, de uma sociedade que não estava disposta a lhe oferecer sua hospitalidade, mas sim, hostilidade: “A paz maravilhosa deste verão adormecido entrava em mim como uma maré. Neste momento, e no limite da noite soariam sirenes. Anunciavam partidas para um mundo que me era pra sempre indiferente”. (CAMUS, 1999, p. 125-126).

Camus: an invitation to talk about hostility

Abstract: This article invites us to discuss the issue of hospitality, from the reading of Albert Camus’ novel *The stranger*, and Jacques Derrida’s reflection on the topic. When thinking absolute hospitality, Derrida puts it as a challenge to open up to each other unconditionally, to the strange foreigner who invades the territory and threatens its alleged unit. Opening a territory to the one who questions its laws is proposing an ethics of difference

¹⁸ M. Cacciari analisa e distorce a cadeia semântica que Benveniste traça a partir do termo latino *hostis*: hóspede-hospedeiro-hostilidade-inimizade. Segundo Cacciari, pode-se pensar um processo histórico que situa paulatinamente a palavra *hostis* no campo semântico da hostilidade: “Nuestra lengua ya no es capaz de captar el significado original que tenían antes estas palabras, es decir, ese indicar una relación esencial en virtud de la cual *hostis* era un término que se encontraba en el ámbito semántico de la hospitalidad y la acogida. También puede decirse, como afirmaba Benveniste, que *hostis* siempre tiene un valor recíproco y que esta reciprocidad hoy se da solamente en el ámbito de la enemistad y no en el de la hospitalidad y acogida”. (CACCIARI, 1996, p. 18).

and an understanding of the stranger (fremd) as an unbalancing and law annihilating power. The character Meursault reveals himself, in this logic, as a singular figure, a tough looking for its subjectivity, a member of the community that comes, who dismantles the power of language to render it absent and to listen to its silence.

Keywords: L'étranger. Albert Camus. Jacques Derrida. Hospitality.

Referências

Camus: Um convite a
falar da hostilidade

235

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Tradução de Antonio Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

_____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

_____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2008.

CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1999.

CACCIARI, Massimo. “La paradoja del extranjero”. *Archipiélago*, Barcelona, número 26-27, inverno 1996, p. 16-32.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pebart. São Paulo: Ed.34, 1997.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. *Mil Platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995, v. 1.

DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade*. Tradução de Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

_____. *Dire L'événement, est-ce possible?* Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida. Paris: l'Harmattan, 2011.

FOUCAULT, Michel. "Teatrum Philosophicum". In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. v. 2. p. 230-254.

_____. *Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*. Seuil Gallimard, 2009.

_____. "O cuidado com a verdade". In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos* Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. v. 5. p. 240-251.

GROS, Frédéric. *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

Helano Jader
Ribeiro

Eleonora Frenkel
Barretto

236