

## VIAJANDO PARA A CASA DO OUTRO: INCÔMODOS

*Gabriel da Cunha Pereira (UFJF)*

### **RESUMO:**

O estudo pretende discutir a relação conflituosa entre hóspede e hospedeiro, levando a conta a obra do escritor mineiro Murilo Mendes e o seu período na Itália. Murilo Mendes não se apresenta deslocado somente por estar longe de sua terra natal, mas porque, como intelectual, transita entre diversos tipos de culturas. Aborda-se, também, a posição crítica e política de um escritor que falou a língua do outro, criou nela – ao escrever em italiano – e lecionou para o outro, sendo professor de cultura brasileira na Universidade de Roma.

### **PALAVRAS-CHAVE:**

Viagem, alteridade, hospitalidade

*Viajamos não só para eludir problemas constringentes da vida pessoal, nacional ou universal, mas para tentar uma identificação com o mundo, uma nova leitura de ambientes diversos. (MENDES, Poesia Completa e Prosa, p. 1071)*

O livro “Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade”, que será agora estudado, reúne duas das sessões (a quarta e a quinta, para ser exato) ministradas pelo crítico francês sobre o tema da hospitalidade. A obra é dividida pela fala do convidado no lado esquerdo das páginas e pelos comentários de Dufourmantelle ao lado direito.

Logo à primeira vista, o que se observa é a íntima ligação entre a *hospitalidade* e a “questão do estrangeiro”. O que leva Derrida a se perguntar se não seria a “questão do estrangeiro” *vinda do* estrangeiro, ou seja, se não é ele quem “coloca a questão ou aquele *a quem se endereça a primeira questão*” (DERRIDA, 2003, p. 5, grifos deles).

Dividido em dois momentos, portanto, o primeiro (referente à quarta sessão, proferida no dia 10 de janeiro de 1996) recebe o título de “Questão do estrangeiro: *vinda do estrangeiro*” e o segundo (ministrada em 17 de janeiro de 1996) de “Nada de hospitalidade, *passo da hospitalidade*”. Texto traduzido por Antone Romane, esse segundo subtítulo foi assim chamado porque em francês *Pas d’hospitalité* dá margem, segundo bem observou o tradutor nas notas, há essa dupla leitura, que foi colocada explicitamente por ele nessa edição para a língua portuguesa.

O que esse estudo pretende é, então, analisar alguns pontos levantados pelo conferencista a fim de discuti-los levando em conta a ótica de um escritor latino-americano, exilado por vontade própria na Europa, Murilo Mendes.

Segundo Derrida ao questionar sobre o estrangeiro, esse seria a “própria questão do ser-em-questão” (DERRIDA, 2003, p. 5), isto é, aquele que questiona, que traz consigo a questão. Isso adquire relevância no instante em que o estrangeiro seria aquele que “sacode o dogmatismo ameaçador do *logos* paterno” (DERRIDA, 2003, p. 7). Seguindo a leitura, ele seria o *outro*, seria o que desconhece as leis, a língua, alguém que percorre, enfim, uma ótica diferente, e, por isso, não se encontra alienado por uma ordem previamente estabelecida e aceita.

Apropriando-se de Platão, o pensador lembra que, n’*O Político*, um “*Estrangeiro também toma, ali, a iniciativa pela questão temida, intolerável mesmo*” (DERRIDA, 2003, p. 11). Defende a idéia, portanto, de que é o estrangeiro, quem, questionando, subverte a ordem, a lei, o pai; quem, expatriado, pode acabar por expatriar o *outro*. Referindo-se na maioria das vezes ao pensamento clássico, Derrida observa que, em *O Político*, Sócrates é quem perturba a ordem e, por isso, ele exerce o *papel do estrangeiro que não é*. (DERRIDA, 2003, p. 13). Não é necessário, então, *ser* estrangeiro, mas, na verdade, é possível *manter-se* estrangeiro. O homem estrangeiro o é porque está desconforme com a cidade, porque não segue o seu *logos*. O crítico lembra que, no tribunal, o filósofo grego declara que é estrangeiro a esse tipo de discurso, nas palavras do pensador argelino, “ele não tem a técnica, ele é *como* estrangeiro” (DERRIDA, 2003, p. 15, grifo dele). Assim, “o estrangeiro é, antes de tudo, estranho à língua do direito na qual está formulado o dever da hospitalidade” (DERRIDA, 2003, p. 15). É nesse momento que é colocada a questão da hospitalidade. A primeira indagação feita pelo teórico é: pedir ao estrangeiro que compreenda a língua que ali é falada para que se possa acolhê-lo não seria um ato de violência? Uma segunda pergunta também o aflige: se o estrangeiro “já falasse nossa língua, com tudo o que isso implica [...] continuaria sendo um estrangeiro e dir-se-ia, a propósito dele, em asilo e em hospitalidade?” (DERRIDA, 2003, p. 15)

Nesse ponto quero introduzir algumas perguntas sobre Murilo Mendes para que possam ser pensadas e respondidas mais à frente. O escritor mineiro, juizforano, viajou para a Europa e escolheu a cidade de Roma para morar, onde lecionou por anos da Università di Roma. Na *via del consolato 6*, rua em que viveu com sua esposa Maria da Saudade Cortesão, sua casa foi sede de encontros com artistas, entre os quais se encontravam, em sua maioria, escritores e pintores. Sempre favorável às vanguardas, e dentre elas principalmente o

movimento surrealista, por que escolher uma cidade como Roma, capital da Itália, berço, juntamente à Grécia, de nossa civilização ocidental? E, dentro da questão que se começa a desenvolver, como se pode tratar o livro *Ipotesi*, escrito em italiano e que o escritor pede para não traduzi-lo? O que é escrever em língua estrangeira, em um país estrangeiro, seguindo uma sintaxe (seja essa lingüística, poética, ou qualquer outra) estrangeira? E, finalmente, alterando um pouco a pergunta feita por Spivak, pode o estrangeiro falar?

Em *Da hospitalidade* (uso a partir de agora o título abreviado dessa maneira) é ressaltado o fato de que se “supõe o estatuto social e familiar dos contratantes, a possibilidade de que possam ser chamados pelo nome, de serem sujeitos de direito, dotados de uma identidade nominável e de um nome próprio” (DERRIDA, 2003, p.23). E em seguida: “Um nome próprio não é nunca puramente individual”. (DERRIDA, 2003, p. 23). O que se quer dizer com isso é que a hospitalidade só é aplicada àqueles que possuem um nome, uma linhagem, uma estirpe. A hospitalidade não é oferecida ao anônimo, ao sem família, ao bárbaro: “esse estrangeiro que tem direito à hospitalidade na tradição cosmopolítica [...] é alguém que, para que seja recebido, começa-se por querer saber o seu nome; ele é levado a declinar e garantir a sua identidade”. (DERRIDA, 2003, p. 25).

Nesse aspecto, o crítico principia a defender a idéia de que há *a lei da hospitalidade*, que é absoluta, geral, que abarca todos, não exclui ninguém; e as *várias leis da hospitalidade*, essas agora concretas, específicas, limitantes.

Em relação às leis ou à lei da hospitalidade está a noção de privacidade e do privado, de ter como sua a casa, de poder escolher quem irá ser recebido nela. “Começo por considerar estrangeiro indesejável, e virtualmente como inimigo, quem quer que pisoteie meu chez-moi [...] minha soberania de hospedeiro. O hóspede torna-se um sujeito hostil a quem me arrisco a ser refém”. (DERRIDA, 2003, p. 49). Assim, a hospitalidade, a abertura do privado ao outro, só é realizada seguindo certas condições, ou melhor, desde que o hospedeiro não corra o risco de perder o seu poder.

E se o hóspede é um risco, por que corrê-lo? E como “distinguir entre um hóspede (guest) e um parasita?” (DERRIDA, 2003, p. 53). Segundo Derrida, hóspede é aquele que se beneficia do direito à hospitalidade, que é legitimado. O que permite observar que o escritor juizforano, pela forma como era recebido e pela própria oportunidade que lhe foi concedida de lecionar literatura brasileira em Roma, era um hóspede. Mas por que lhe abrir as portas? Ou então: abriram-lhe as portas, ou ele conquistou à força suas muralhas? Pois segundo o filósofo argelino:

“[...] o desenvolvimento atual das técnicas reestrutura o espaço de tal maneira que aquilo que constitui um espaço de propriedade controlado e circunscrito fica ele próprio aberto à intrusão. Isso, dizendo mais uma vez, não é absolutamente novo: para constituir o espaço de uma casa habitável e um lar, é preciso também uma abertura, uma porta e janelas, é precisa dar passagem ao estrangeiro. Não existe casa ou interioridade sem porta e sem janelas” (DERRIDA, 2003, p. 53-55)

Pelo excerto acima se chega à conclusão de que o hospedeiro depende, então, do hóspede e, por isso, ele corre os riscos de ter no *chez-soi* um parasita e um inimigo. Quanto a Murilo Mendes, não se deve ter a radicalidade de pensar que as portas lhe foram abertas sem que se pedisse nada em troca, como também não seria bom crer que o escritor as arrombou. Há uma espécie de *mutualismo* entre hóspede e hospedeiro, uma vez que um depende do outro. Assim, ambos se beneficiam e sofrem os percalços de suas atitudes.

É com extrema clareza que o crítico transfere (a fim de criar um paralelo fácil) o tema discutido para um contexto mais próximo da realidade contemporânea. Derrida lembra que, muitas vezes, os mesmos mecanismos utilizados para resguardar a privacidade de um indivíduo podem servir também para tirá-la:

Essa porosidade absoluta, essa acessibilidade sem limite dos dispositivos técnicos destinados a guardar o segredo, a cifrar, a assegurar a clandestinidade, etc., é a lei, a lei da lei: quanto mais se codifica, quanto mais se cifra, mais se reproduz essa iteratividade operatória que torna acessível o segredo a ser guardado. Só posso esconder uma carta separando-me dela, portanto pondo-a para fora, expondo-a a outro, arquivando-a, documento que logo se torna acessível no espaço da consignação. (DERRIDA, 2003, p. 57)

No momento em que não há mais limite entre o privado e o público, entre a casa e a violação da casa, limite este extinto pelos próprios mecanismos destinados “a guardar o segredo, a cifrar, a assegurar a clandestinidade”, nesse instante não há mais a hospitalidade, pois é a casa a condição para que alguém possa, nela, ser hóspede. Se o espaço da casa já foi violado, então não há mais hospedeiro e hóspede e, conseqüentemente, não há mais razão de se falar em hospitalidade.

Nesse ponto da sessão, o crítico lembra o texto de Kant “Sobre um suposto direito de mentir para a humanidade” (1797) em que o filósofo alemão do século XVIII argumenta que, em todos os casos, é preciso dizer a verdade, mesmo que, para isso, talvez se precise entregar um hóspede àqueles que se sabe quererem matá-lo. Derrida se questiona, então, se o “hospedeiro kantiano trata aquele que ele abriga como um estrangeiro” (DERRIDA, 2003, p. 63). Conclui que, se por um lado ele o trata como ser humano, (isto é, não o trata como estrangeiro, mas como um igual), de outro, sua hospitalidade está condicionada à necessidade

de só falar a verdade e, nesse momento, o hóspede torna-se estrangeiro, porque sofre as regras do hospedeiro. Portanto, o que o crítico argelino coloca é que o estrangeiro está subordinado às leis do hospedeiro, da mesma forma que este último deve dar direitos ao seu hóspede. Então, a questão do estrangeiro não é simplesmente a daquele que se encontra fora-de-casa, da família, mas a “relação com o estrangeiro é regulada pelo direito, pelo devir-direito da justiça” (DERRIDA, 2003, p. 65).

Chega-se, agora, à quinta sessão, então intitulada “*Nada de hospitalidade, passo da hospitalidade*”. O que o teórico naturalizado francês pretende, nesse momento, é especificar de que maneira *a lei* absoluta da hospitalidade se relaciona com *as leis*.

Principia sua argumentação colocando uma primeira proposição que será desenvolvida ao longo de sua fala: que a hospitalidade seria impossível pela própria lei da hospitalidade. Isso porque a lei abstrata e incondicional da hospitalidade exigiria que se transgredisse as leis da hospitalidade. Dito de outra forma, haveria uma antinomia insolúvel entre, “de um lado, A lei da hospitalidade, a lei incondicional da hospitalidade ilimitada [...] e, de outro, as leis da hospitalidade, esses direitos e deveres sempre condicionados e condicionais...” (DERRIDA, 2003, p. 69).

Em seguida, argumenta que, se a antinomia existe, ela não é simétrica, o que quer dizer que há uma hierarquia, estando *a lei* acima das leis. Além disso, paradoxalmente, a lei necessita das leis e vice-versa. A necessidade das leis para a lei (1) se explica porque, para que *a lei* exista e não se torne utópica, para que ela se efetive, são necessárias *as leis*, para ameaçarem-na, perverterem-na. Dito de outra maneira, para que a lei exista é preciso que ela tenha relevância, seja útil e, para sê-lo, deve poder ser concreta, determinada. E há a necessidade da lei para as leis (2) porque estas últimas devem ser espelhadas em uma lei incondicional. Derrida conclui então serem elas – a lei e as leis – inseparáveis ao mesmo tempo em que se contradizem: Elas “se incorporam no momento de se excluir” (DERRIDA, 2003, p.71).

Continuando o pensamento, a lei incondicional, desprovida de dever, de ordem, isto é, “um apelo que manda sem mandar” (DERRIDA, 2003, p.73), se torna uma lei sem lei. Porque o princípio da lei é que ela não pode ser praticada por dever (assim são as leis), mas em *conformidade com o dever*.

Como já referido anteriormente, segundo Derrida, o estrangeiro é aquele que é forçado a *dizer* numa língua que não é a sua, em que não domina suas regras. Para o pensador, a experiência do luto tem papel importante para a definição do estrangeiro: [...] é a experiência

da morte e do luto, é primeiro o lugar de inumação que se torna, como dizíamos, determinante. A questão do estrangeiro concerne o que se passa quando da morte e quando o viajor repousa em terra estrangeira”. (DERRIDA, 2003, p. 79). Para o crítico, aquele que se desloca, independente das circunstâncias, tem em comum, nas suas palavras, “duas nostalgias”. A primeira é o desejo de retornar ao local onde estão enterrados seus mortos, sendo o repouso o ponto de partida em que se mensura as distâncias, os deslocamentos. A segunda é o reconhecimento da língua materna como a última casa. E, finalmente, afirma que “a língua é também a experiência da expropriação, de uma irreduzível exapropriação (DERRIDA, 2003, p. 79).

O interessante em Murilo Mendes é que, como intelectual que foi, com o olho armado, querendo descobrir os limites entre o real e o irreal, “o exato milésimo de segundo em que adormecia, o traspasso da vigília ao sono, absurdo, sei, por isso mesmo fascinante, que seria de nós, *ahimé!* sem o absurdo” (MENDES, 1995, p. 925), o poeta escolheu se exilar em um país de uma tradição cultural hegemônica e multifacetada, como é a Itália. Ele se forçou a dizer numa língua que não era a sua, numa casa que só conhecia pelos livros e relatos, numa terra cujas leis não tinha ainda experienciado. Ele se pôs em uma relação dupla de tradutor, uma vez que se incumbiu de traduzir o outro; e de se traduzir para o outro na língua do outro no momento em que fala, leciona e escreve em italiano.

Murilo optou pela experiência do exílio, como escolheu a Itália como sua nova pátria. Pôs-se, então, numa firme atitude de dominância frente ao seu objeto, apropriando-o dele à sua maneira. O escritor mineiro queria-se universal, queria dialogar em paridade com as vanguardistas, queria dar a sua parcela de contribuição para a construção do pensamento crítico ocidental. Ministrando em Roma aulas de literatura brasileira, ele já subvertia uma primeira “lei”: a de que era a Europa quem ensina à América Latina. Professorando em Roma, ele abre um novo espaço em que o latino-americano pode falar.

Dentre as duas nostalgias referidas, nesse momento do estudo veremos primeiramente a segunda, o reconhecimento da língua materna como a última casa e experiência de “expropriação, exapropriação” para depois retornarmos à primeira, o desejo de voltar para onde estão enterrados os mortos. Indo um pouco mais a fundo na leitura, o teórico pergunta retoricamente: “A tal língua materna, não seria ela uma espécie de segunda pele que carregamos, um *chez-soi* móvel? Mas também um lar inamovível, já que ele se desloca conosco?” (DERRIDA, 2003, p. 81). O que se percebe no escritor juizforano é que realmente ele a carrega consigo, não somente ela, mas as palavras, escrevendo suas impressões de

viagens, usando, a língua e a palavra, como instrumentos de exercício crítico. Além de tantas obras dedicadas às viagens por outros países, tais como *Retratos-relâmpago*, *Janelas Verdes* ou *Carta Geográfica*, não se pode esquecer de uma obra em que o próprio título vem confirmar a idéia de que a língua é sempre móvel, sempre carregada e utilizada como instrumento de criação do pensamento: *Conversa Portátil*.

O que se observa é que Murilo não se satisfaz apenas em ingressar em terra estrangeira, como quis também *dizer* usando a língua do outro; e o fez, por duas vezes, na produção dos livros *Ipotesi* – esse que será alvo de nosso estudo – e *Papiers*, escritos em italiano e francês, respectivamente.

A língua realmente foi objeto de *expropriação*, forçando-se o poeta a um exílio também lingüístico, e nada gratuito, já que falar a língua do outro é arriscar-se a se submeter a novas leis. O que parece querer o poeta é sempre estar operando esse movimento, sem se fixar, sem se alienar a uma ordem estabelecida. Alijando-se e desalienando-se, mantendo-se, sempre, numa postura crítica, numa situação de estrangeiro, de perturbador das leis, de um filho pródigo que não retorna à casa.

O tema do filho pródigo é recorrente na obra do escritor, podendo ser encontrado em vários de seus livros de poesia e escrito em diferentes épocas. Para essa análise seleciono o poema *Il figliol Prodigo* de *Ipotesi*, que faz referência direta a uma série do pintor grego naturalizado italiano Giorgio De Chirico. Sabendo da vontade do poeta em não traduzir este livro, se o fará apenas por critério didático e mantendo o original ao lado esquerdo da folha:

### ***Il figliol Prodigo***

*Non potrei far niente  
con le mani piene d'avverbi  
dinanzi alle mura incolumi  
di Gerico e New York.*

*Ritorno a casa  
senza emblemi né sortilegi  
senza il conforto di un remo  
o di un computer.*

*Ogni testo: materiale consunto.  
mai mi consolero  
di non avere un sosia  
che smetta di scrivere*

*Compagni senza pane e senza vino  
rinegate la terra  
dove giacciono i morti:*

### ***O filho pródigo***

*Não poderei fazer nada  
com as mãos cheias de advérbios  
diante os muros incólumes  
De Jericó e Nova Iorque*

*Retorno a casa  
sem emblemas nem sortilégios  
sem o conforto de um remo  
Ou de um computador.*

*Todo texto: material consumido.  
jamais me consolarei  
de não ter um sósia  
que pare de escrever.*

*companheiros sem pão e sem vinho  
renegais a terra  
onde jazem os mortos:*

*non ci hanno spiegato l'enigma*  
(MENDES, 1995: 1546)

*não nos explicaram o enigma.*

Embora faça uma clara referência à parábola do Filho Pródigo (Novo Testamento, Evangelho, São Lucas 15: 11-32), o poeta a altera e a percebe com um novo olhar. Assim como o *Filho Pródigo* bíblico, o eu-poético do poema também retorna à sua casa sem os confortos do seu século e sem o consolo da poesia feita. Considerando a casa como símbolo de um ciclo que se fechou, o eu-poético retorna à casa sem nada solucionado, o que não acontece na parábola. Segundo Derrida, a língua é o lar que nunca nos abandona, que vive como fantasma, que nos segue aonde quer que vamos e, ao mesmo tempo, é a língua o local de onde se parte e que não cessa de partir de si:

“Porque isto que não me deixa, a língua, é também, *na realidade, na necessidade*, para além do fantasma, isto que não cessa de partir de mim. A língua só e *a partir* de mim. Ela é também isso de onde parto, me pára e me separa. É o que se separa de mim partindo de mim”. (DERRIDA, 2003, p. 81-83, grifos dele).

Dessa maneira, a língua só existe quando ela se realiza, quer na fala ou na escrita. E, concomitantemente, ela é o sistema utilizado para *dizer*, para pensar. E, finalmente, ela nos restringe. Não que a viagem não tenha sido proveitosa, ela foi, mas não conseguiu resolver os enigmas, os problemas do viajante, já que a língua o restringe.

O filho pródigo aqui reinterpretado deixa claro quais são os lenitivos necessários ao homem moderno: emblemas, sortilégios, o remo, o computador. Na modernidade, os símbolos, a aura mítica são o que o inebriam e o atenuam quando sofre a crise dialética entre o material e o transcendental. Diferentemente, pois, do filho pródigo bíblico, que almejava para seu conforto roupas e comida, sofrendo apenas uma crise moral.

Enquanto o filho pródigo bíblico gastou as terras do seu pai, o filho pródigo moderno escreve transformando idéias em textos e, assim, consumindo-as: *todo texto, material consumido*.

O filho pródigo tem suas mãos plenas de advérbios e, portanto, questiona e procura respostas, porém nada pode fazer frente à história, simbolizada por Jericó ou frente à economia capitalista, representada por Nova Iorque. Dessa maneira é que se observa um filho pródigo aflito entre a realidade e a super-realidade, mas tentando dominar a primeira. Assim, num universo cada vez mais carregado de signos, é preciso muito cuidado e atenção para conseguir se distanciar a fim de aprofundar o olhar de maneira crítica.

É relevante notar também a aproximação feita pelo poeta entre duas cidades distantes geográfica e temporalmente. Nenhuma das duas resolve o problema, porém dá oportunidade ao poeta de, mais uma vez, (como já foi feito em “Carta Geográfica”, por exemplo, relato de viagem que se inicia pela Grécia e termina com a cidade de Nova Iorque) jogar com duas cidades em que se contrasta uma grande tradição – nesse caso, a tradição cristã (Jericó) – ao repúdio a qualquer tradição ou algo que não seja imediatamente novo e moderno (Nova Iorque).

Seu desejo maior era ter um sócio que não fosse como ele. Assim, diferentemente da parábola, em que o filho pródigo, mais novo, tem um irmão que age da maneira esperada, ele não possui esse irmão nem mesmo parece ter família. Então, depois de viajar, seja de maneira real ou literariamente, retorna solitário à sua casa, sem símbolos, sem mitos, sem um remo (ainda que metafórico) que o poderia fazer navegar e sem o computador, para que possa escrever. Ao refletir sobre a fala de Derrida, Anne Dufourmantelle diz crer que “nunca, até hoje, fomos tão pesadamente materiais, tão à mercê do objeto, quer seja ele escópico ou tangível, no lodaçal do real. Nós nos evadimos nas redes da Web para melhor nos fecharmos num dado lugar e num dado tempo ali inscritos”. (DERRIDA, 2003, p. 112-114). Parece ser essa a relação estabelecida simbolicamente do eu-poético com o remo e o computador.

Diferentemente do Pai (seja o seu pai ou Deus), o Filho Pródigo está humanamente vivo, pois é ele quem se angustia; quem sofre; quem indaga; quem busca algo que está perdido, quem carrega consigo fantasmas, inclusive o de seus antepassados; é ele quem enfrenta o século, quem viaja. A casa é o lugar que o espera, morto, acabado, que nada resolve. Ela não lhe conforta: ao contrário, o incomoda, pois o Filho pródigo que retorna está vivo e a casa mais parece um cemitério, guardando seus mortos.

Nesse retorno solitário, o eu-poético sabe, no entanto, que há muitos como ele, uma vez que são todos filhos do século XX e, assim, os invoca e com eles se integra e sofre junto: *companheiros sem pão e sem vinho/ renegais a terra/ onde jazem os mortos/ não nos explicaram o enigma*. Percebe-se um homem que transita entre o cristianismo (e esse não é o seu lugar) e o capitalismo (que ainda não é o seu lugar).

Sem o que comer e o que beber, nem mesmo o alimento sagrado – pão e vinho – e não podendo nem mesmo comungar (uma vez que não os têm) sofrem e acabam renegando a terra de seus antepassados. Por isso a volta é tão difícil, porque além de ser feita sozinha, é também angustiante, já que sem resposta à pergunta primordial: *por que existo?*, o filho estará num embate entre o presente dinâmico e o passado imóvel (Nova Iorque e Jericó). Esse filho,

representante do homem do século XX, solitário, não encontra no passado a resposta para o enigma. Essa resposta está guardada em segredo e somente os mortos poderiam respondê-lo, mas esses já não *dizem* mais nada.

O autor de “A escritura e a diferença”, fazendo uma análise comparativa de sua explanação com a tragédia de Édipo, diz o seguinte:

“A tradição está assegurada a esse preço: a boa tradição, aquela que salvará a cidade, aquela que vai assegurar a salvação política da cidade, está dito que será alcançada, como a própria tradição, pela transmissão de um segredo”. (DERRIDA, 2003, p. 89).

E é esse segredo que assegura a tradição, porque impede que se responda à pergunta: por que existo? Segundo Derrida, a condição de estrangeiro se estabelece ao se questionar uma ordem:

“Como se o estrangeiro fosse, primeiramente, *aquele que* coloca a questão ou *aquele a quem* se endereça a primeira questão. Como se o estrangeiro fosse o ser-em-questão, a própria questão do ser-em-questão, o ser-questão ou o ser-em-questão da questão. Mas também aquele que, ao colocar a primeira questão, me questiona”. (DERRIDA, 2003, p. 5)

O estrangeiro não é definido, portanto, por dele partir a questão ou, para ele, ela se endereçar. Nem como sendo sobre ele que a questão se processa (“o ser-em-questão, a própria questão do ser-em-questão, o ser-questão ou o ser-em-questão da questão”, o que acaba por dizer a mesma coisa). O estrangeiro abarca a questão, vinda de qualquer lugar. Por isso, a última frase: “Mas também aquele que, ao colocar a primeira questão, me questiona”. O fato de questionar é que adquire relevância para qualquer conceituação do estrangeiro. Sendo assim, a questão é a responsável pela estrangeiridade e, essa, paradoxalmente, pela manutenção de uma tradição, já que a mantém continuamente revisitada, reinterpretada.

O final do poema, utilizando-se o poeta do imperativo, faz com que o eu-poético, numa atitude dramática, ao mesmo tempo em que proteste à atitude de renegar a terra *onde jazem os mortos*, se identifique com eles: *não nos explicaram o enigma*. Justamente porque compreende que os antepassados são renegados, já que são os únicos que conseguiriam respondê-lo e, ao mesmo tempo, não o podem. O segredo é então mantido.

Conclui-se, portanto, que tanto a língua (como casa) quanto os mortos são as duas possibilidades disponíveis, apesar de nenhuma delas ser um instrumento suficiente para o objetivo que se quer cumprido. Como a língua, o deslocamento da terra de seus antepassados, do repouso, para a terra estrangeira não foi o bastante para evitar esse retorno. Dos mortos se

pode medir as distâncias percorridas, observar o quanto se está afastado de casa, mas, tal qual acontece com a língua, não se pode deixá-la totalmente.

É interessante, para a conclusão que se está estruturando, um comentário de Anne Dufourmantelle acerca das sessões proferidas por Derrida:

*É por isso que ‘a fronteira, o limite, o limitar, o passado adiante nesse limiar’ freqüentemente retornam à linguagem de Derrida, como se a impossibilidade de delimitar um território estável em que o pensamento pudesse estabelecer-se fosse provocadora do próprio pensamento. ‘Para oferecer hospitalidade’, pergunta-se ele, ‘é preciso partir da existência segura de uma morada ou apenas a partir do deslocamento do sem-abrigo, do sem-teto, que pode se abrir para a autenticidade da hospitalidade? Talvez apenas aquele que suporta a experiência da privação da casa pode oferecer a hospitalidade’” (DERRIDA, 2003, p. 52-54)*

O exílio voluntário do poeta justifica-se como sendo, assim, uma maneira de oferecer hospitalidade. Isso porque a hospitalidade, como é entendida aqui, é se permitir fazer de sua casa, local privado, um espaço aberto a múltiplas possibilidades – como é o espaço da poesia de Murilo Mendes. Aquele que nunca deixou o seu lar não é capaz, pois, de ser hospitaleiro, uma vez que isso requer privação. Como intelectual, o escritor sabe que o deslocamento é necessário para a manutenção de um pensamento crítico. O retorno à casa existe (como se verá um pouco mais à frente) no momento em que aquilo que se conhece e domina (o que está em casa) se choca com o outro (o que está fora de casa).

É preciso ainda responder às questões propostas anteriormente acerca do exílio voluntário do escritor mineiro em Roma. E, finalmente, pensar a respeito de uma produção poética que se utiliza da língua do hospedeiro, como acontece com o livro *Ipotesi*. Antes de passar a essas considerações, entretanto, é necessário entender a conclusão de Derrida a respeito da hospitalidade, nessa quinta sessão.

Retomando o episódio de Édipo, Derrida argumenta que a mesma pessoa que outrora libertou a cidade, resolvendo (ou melhor, achando ter resolvido, já que o enigma também aludia a ele, pois, ao final da vida, precisaria de uma bengala para andar) o enigma da esfinge é, posteriormente, condenada por suas leis. Dessa maneira, o estrangeiro seria o libertador, aquele que detém as chaves e, portanto, um hóspede aguardado. Indo mais além, é:

*“[...] como se o estrangeiro, então, pudesse salvar o senhor e libertar o poder de seu hóspede; é como se o senhor estivesse, enquanto senhor, prisioneiro de seu lugar e de seu poder, de sua ipseidade, de sua subjetividade (sua subjetividade é refém). É mesmo o senhor, o convidador, o hospedeiro convidador que se torna refém – que sempre o terá sido, na verdade. E o hóspede, o refém convidado (*guest*), torna-se convidador do convidador, o senhor do hospedeiro (*host*). O hospedeiro torna-se hóspede do hóspede. O hóspede (*guest*) torna-se hospedeiro (*host*) do hospedeiro (*host*)”.*

“Essas substituições fazem de todos e de cada um refém do outro. Tais são as leis da hospitalidade” (DERRIDA, 2003, p. 109, grifos dele)

E é exatamente a possibilidade do hóspede de se tornar hospedeiro que interessa a essa análise, uma vez que o escritor mineiro serve-se de sua casa para receber primeiramente artistas plásticos e, posteriormente, escritores. Ao fazer isso, ele se retira da posição de hóspede e toma a posição de hospedeiro:

“É ele, enquanto habitante do Novo Mundo – que outrora fora o outro para o europeu – quem atravessa o Atlântico, não em busca de riquezas, nem na condição gratuita de viajante curioso. O outro passa a ser o europeu e Murilo, antropófago, busca devorá-lo e ser devorado por ele”. (LEITÃO, MARTINS, In: PEREIRA, 2004, p. 44).

Sem nenhuma posição de reverência, a atitude de Murilo é concernente com a sua meta de sempre agregar, seja pessoas, lugares ou discursos. Pela relação que o escritor latino-americano estabelece com a *viagem*, visitando, como já colocado antes, tanto as cidades gregas como Nova Iorque, ele cria um campo aberto a múltiplas realidades, ou às suas várias faces, agregando-as a fim de que possa, mais uma vez, hospedar-se novamente, fazendo-se refém de um novo hospedeiro.

E, se segundo Derrida, “o senhor do lugar está sem seu lar, mas ele também acaba de entrar em casa graças ao hóspede – quem vem de fora” (DERRIDA, 2003, p. 111), então pode-se dizer que a postura de Murilo Mendes acaba por fazê-lo revisitado – e a revisita é sempre nova, porque diferente – a sua casa. Assim, a cada novo encontro, cada local por que passa é um reencontro com Juiz de Fora, pois, como ele mesmo colocou na “Microdefinição” encontrada no seu volume de obras completas, dentro dele “discutem um mineiro, um grego, um hebreu, um indiano, um cristão péssimo [...]” (MENDES, 1995, p. 45). Ou como coloca Patrícia Ribeiro Lopes em ensaio chamado “Navegar é preciso?” (encontrado na página 97 do livro “Imaginação de uma biografia literária: os acervos de Murilo Mendes, organizado pela professora Maria Luiza Scher Pereira), ao se apropriar das palavras de Wander Melo Miranda e Eneida Maria de Souza, “estar deliberadamente fora de lugar não representa um distanciamento do solo pátrio, indica, ao contrário, a disposição de recriá-lo com a ousadia de quem está sempre recomeçando” (SOUZA, MIRANDA, 1997, p. 9).

Sobre o problema da língua, Derrida também se questiona: “em qual língua o estrangeiro pode endereçar sua questão? Receber as nossas? Em qual língua se pode interrogá-lo?” (DERRIDA, 2003, p. 115) E finalmente argumenta que “a língua, aquela com a

qual se dirige ao estrangeiro ou com a qual se ouve-o, se o ouve, é o conjunto de cultura, são os valores, as normas, as significações que habitam a língua” (DERRIDA, 2003, p. 115).

Ao escrever o livro “Ipotesi”, o poeta se apropria da língua do outro e, junto a ele, de sua cultura, de suas normas, de seus valores. Mais ainda: ele se faz ouvir pela língua do outro. Não traduzir seus poemas é justamente não modificar um discurso que segue outras leis.

Resta perguntar, agora, se, escrevendo pela língua do outro, se está realmente falando como o outro, ou se ainda resta algum sotaque. Derrida considera que “o convite, a acolhida, o asilo, o albergamento passam pela língua ou pelo endereçamento ao outro. Como diz Lévinas, de um outro ponto de vista, a língua é hospitalidade”. (DERRIDA, 2003, p. 117).

Questiona o teórico: “Já nos aconteceu de perguntarmo-nos se a hospitalidade absoluta, hiperbólica, incondicional, não consistira em suspender a linguagem, uma certa linguagem determinada e mesmo o endereçamento ao outro” (DERRIDA, 2003, p. 117). Ora, isso porque o estrangeiro, como já foi objeto de discussão no início desse estudo, está sujeito, refém, da língua do outro. A hospitalidade hiperbólica seria então não haver nenhum tipo de endereçamento ao outro, já que o diálogo com o outro, como se concluiu, se dá sempre pelo interesse de explorar o estrangeiro. Abriga-se o hóspede para que ele devolva o lar ao hospedeiro e, por isso, este o aguarda ansioso.

“É o ‘déspota familiar, o pai, o esposo e patrão, o senhor do lugar que faz as leis da hospitalidade. Ele as representa e se dobra a isso para nisso também dobrar os outros, nessa violência do poder da hospitalidade [...]” (DERRIDA, 2003, p. 131). Murilo, ao escolher quem serão seus hóspedes, pratica esse mesmo ato de violência, de poder, uma vez que pré-estabelece aqueles com quem quer falar. E, ao determinar “que obras de autores brasileiros de sua biblioteca permaneceriam em Roma, e as de autores estrangeiros ficariam no Brasil” (PEREIRA, 2004, p. 36), ele exerce novamente o poder que lhe é conferido. Ao tomar essa decisão, Murilo força uma hospedagem de discursos latino-americanos em Roma e o contrário, fazendo com que o leitor, quer europeu ou não, torne-se hóspede, refém do livro que está lendo (e esse, seu hospedeiro).

As sessões proferidas por Derrida concluem exatamente que *a lei* da hospitalidade só existe enquanto lei geral e necessária para a manutenção *das leis*. Estas espelham-se na *lei*, embora nunca a consigam ser. Isso porque o senhor da casa estabelece suas próprias leis, segundo seus princípios. Dessa forma, a hospitalidade está emaranhada num tecido de poder de que não pode escapar nem um dos lados.

Murilo Mendes, ao se fazer hóspede em Roma, também hospeda, seja ao abrir sua casa, seja ao ministrar aulas na Università di Roma. E, nesse jogo de forças, apropria-se dos discursos do outro, da língua do outro, ao mesmo tempo que o hospeda.

Dentre os comentários de Anne Dufourmantelle, um deles é interessante de ser transcrito nesse momento: “[...] o pensamento é, por essência, um potencial de domínio. Ele nunca deixa de encaminhar o desconhecido ao conhecido, de fatiar o mistério para fazê-lo seu, para clareá-lo. Nomeá-lo.” (DERRIDA, 2003, p. 30). O que faz de si ou do outro hóspede ou hospedeiro é, então, o pensamento, já que a atitude reflexiva e crítica é que opera a viagem pelo desconhecido, aproximando-o daquilo que já se conhece.

Colocar-se na posição de estrangeiro provoca espanto. Dufourmantelle se pergunta se esse espanto seria capaz de “nos proteger, isto é, impedir esse processo de acostumamento” (DERRIDA, 2003, p. 32). Segundo ela, “o espanto nos volta para o rumo a esse momento em que o susto cede diante do ajuste da familiaridade, descobrindo outros vãos para a travessia, outras pegadas para a familiarização” (DERRIDA, 2003, p. 32-34). O que se pretende concluir é que após um processo de deslocamento, aqui operado pela atitude de viagem, o espanto em relação ao desconhecido é processado comparativamente com aquilo que é familiar, acabando em uma volta (crítica) para a “casa”. Em Murilo Mendes, dentro de si, o mineiro discute com o hebreu, ou a cidade de Juiz de Fora, de sua infância e adolescência, com as visitadas quando adulto. O que pretende o poeta é manter a discussão sempre viva, aberta.

A discussão sobre a hospitalidade acaba por ser um problema de relacionar-se com o outro:

“Assim, falar ‘do próximo, do exilado, do estrangeiro, do viajante, do sentir-se em casa na casa de outro’, impede conceitos como ‘eu e o outro’ ou ‘o sujeito e o objeto’ de se apresentarem sob uma lei perpetuamente dual. O que Derrida nos faz compreender é que ao próximo não se põe o algures, mas uma outra figura do próximo”. (DERRIDA, 2003, p. 50).

E é nesse sentido que a atitude do poeta latino-americano de viajar à Europa não apresenta traço algum de inferioridade, pois o próprio escritor se coloca numa posição de paridade com o outro que é, na verdade, o seu próximo. Murilo pode, então, sentir-se em casa na casa do outro, pois aquela é também a sua casa.

O espaço na obra do escritor é, portanto, múltiplo e aberto a contínuas transformações, pois um novo contexto social, cultural e político, ao entrar em choque crítico com os demais, os modificam, já que esses são vistos, agora, segundo um outro olhar.

## REFERÊNCIAS

- DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade*. Trad. Antonio Romane. São Paulo : Escuta, 2003.
- LEITÃO, Cláudio, MARTINS, Elaine Amélia. “Murilo Mendes e a viagem”. In: PEREIRA, Maria Luiza Scher. *Imaginação de uma biografia literária: os acervos de Murilo Mendes*. Juiz de Fora : UFJF, 2004. (p. 87-104) (Coleção Derivas, v. 1).
- MENDES, Murilo. *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro : Nova Aguilar, 1995.
- NOVO TESTAMENTO. Trad. João Almeida Ferreira. In: Lucas 15 : 11-32. Campinas : Gideões Internacionais, 1995.
- SOUZA, E. M., MIRANDA, W.M. (org) *Navegar é preciso, viver; escritas para Silviano Santiago*. Belo Horizonte : Editora UFMG / Salvador : EDUFBA / Niterói: EDUFF, 1997.