CONTRATO DE HOSTILIDADE: ASPECTOS DA *HOSPITALIDADE*, DE JACQUES DERRIDA, NO ROMANCE *LA CEIBA DE LA MEMORIA*, DE ROBERTO BURGOS CANTOR

Contract of hostility: aspects of *hospitality*, by Jacques Derrida, in the novel *La ceiba de la memoria*, by Roberto Burgos Cantor

Farides Lugo Zuleta
Universidade Federal do Rio Grande (FURG)

RESUMO

O seguinte artigo propõe uma análise comparada (literatura-filosofia) para estudar os matizes da ideia de *hospitalidade*, de Jacques Derrida, em relação ao romance colombiano *La ceiba de la memoria* (2007), de Roberto Burgos. Derrida apresenta, no seu livro *Da hospitalidade* (2003), a figura do estrangeiro como pessoa questionadora da ordem autoritária, refletindo sobre essa complexa condição. Como o estrangeiro é aquele das perguntas incômodas, há uma violência de poder contra ele. Por isso, é necessária a *hospitalidade comum*, aquela que é um *pacto* de generosidade, embora permaneçam resquícios de escolha em relação ao hóspede. Derrida também nos fala de uma *outra hospitalidade* que vai além: a *hospitalidade absoluta ou incondicional*, na qual sempre vivo de portas abertas ao outro. Segundo a argumentação do filósofo, podemos concluir que, quando não temos nenhuma das duas hospitalidades, estamos diante de um *pacto de hostilidade* que traz a terrível exploração de meu próximo. Fenômenos sociais como a escravidão são produtos dessa ausência de hospitalidade, que cria uma realidade doente e violenta, a qual é narrada extraordinariamente no romance de Burgos, e é sobre esta hostilidade que pretendemos refletir neste trabalho.

PALAVRAS-CHAVE: estrangeiro; hospitalidade; hostilidade; escravo.

ABSTRACT

In this paper we propose a comparative analysis of literature and philosophy in order to study the nuances of Jacques Derrida's idea of hospitality in relation to the novel *La ceiba de la memoria*, by Roberto Burgos Cantor (2007). In his book, *Of hospitality* (1997) Derrida presents us with the image of the foreigner as a person who questions authoritarian order. Since the foreigner is one with awkward questions, there is violence towards him from the power. Then, *common hospitality* is needed as a pact of generosity, although it filters and selects the guests. Derrida also talks about *other hospitality* that goes beyond: the *absolute hospitality*, which allows permanent open doors for others. When we go astray from these hospitalities, we face a *pact of hostility* that brings the terrible exploitation of our fellow man. Social phenomena such as slavery or the Shoah can be seen as consequence of said absence of hospitality, and openness to others, which creates the diseased and violent reality described extraordinarily in the pages of Burgos Cantor; it is that violence and hostility that we aim to reflect upon in this work.

KEYWORDS: foreigner; hospitality; hostility; slavery.

Nos anos 1960, enquanto consagrados escritores como Manuel Zapata Olivella, Severo Sarduy, Germán Espinosa, Reynaldo Arenas, Héctor Rojas Herazo, Cabrera Infante, Alejo Carpentier, Lezama Lima e García Márquez publicavam suas obras mais importantes, Roberto Burgos Cantor era um jovem escritor, debutando em 1965 com sua primeira publicação, o conto "La lechuza dijo el réquiem". Desde então, sua produção literária aumentou até formar o conjunto de seis livros de contos, quatro romances e um testemunho de época. Embora a sua produção nos últimos quarenta anos tenha sido generosa, podemos afirmar que um de seus fios de coesão artística é sua profunda preocupação por recuperar a memória e pensar no outro.

Bem recebida, *La ceiba de la memoria* (2007), desde o seu título fala-nos dessa necessidade de recuperação da memória histórica. É uma obra polifônica, na qual cada voz protagonista está-nos gritando os sintomas de sua própria dor, solidão, angústia e sofrimento. A oralidade do Caribe, uma vez mais, estará presente, mas teremos a oportunidade de conhecer outras vozes *novas* que, embora não pertençam de nascimento a esse território, a Cartagena das Índias do século XVII, o estão narrando, habitando e sofrendo, como é o caso dos colonos espanhóis e dos escravos africanos.

Roberto Burgos, esse homem tranquilo de grandes óculos e sorriso sempre próximo a desaparecer sob a aparência melancólica, nasceu em Cartagena das Índias, em 1948, e poderíamos assegurar que esta cidade é uma mais de suas personagens. Na sua obra, é possível identificar como Cartagena, por vezes, funciona como paraíso de velhas lembranças, e outras, como uma Babilônia caótica que engole as demais personagens. Correndo o risco de parecer determinista, é direta à relação entre a sua origem caribenha e sua obsessão literária pelo mundo afro, no qual Cartagena das Índias aparece ainda como casa escravista: escravos contemporâneos da solidão, da pobreza, da saudade e do abandono; herdeiros do que significa ter sido um território de chegada e venda de escravos africanos.

Como muitos intelectuais do Caribe colombiano, Burgos Cantor viajou a Bogotá para estudar na Faculdade de Direito e Ciências Políticas e Sociais da Universidade Nacional da Colômbia. Nessa cidade fria, conhecida como "a geladeira", continuou construindo seu perfil de homem responsável, com a certeza de que a vida é indestrutível e pode-se encontrar no esquecimento uma proteção, como afirma no texto "Yo respondo" (cf. CASTILLO; URREA, 2009, p. 22), com seu particular sentido do humor.

Não há intenção de fazer biografismo, simplesmente dar uma breve apresentação do autor para o leitor brasileiro, pois mais nos falam suas obras, sobre ele, do que tentar fazer o processo contrário. Porém, para iniciar uma aproximação com *La ceiba de la memoria* é importante entender que Burgos vem do mundo Caribe e que ele é um grande conhecedor da história de conquista e colônia na América Latina. Para mais detalhes sobre a sua vida, escolhemos *o silêncio, sua resposta favorita*.

De maneira geral, *La ceiba de la memoria* é um enorme trabalho de pesquisa histórica que está na epiderme e no próprio coração do romance. A proposta dessa obra é que sem história não há memória e sem esta última o existir se torna mais complexo. Gritos e silêncios preenchem a obra. O grito de Benkos Biohó diante do abuso e do silêncio como a única opção de rebeldia são metáforas que vêm e vão ao longo das páginas. Embora tais palavras tenham sido apresentadas em relação específica com o romance *Pavana del ángel* (1995), é uma afirmação, do próprio autor, que faz sentido com a maior parte de seu trabalho: "Es la estética de la novela (o tal vez su ética), la del aluvión, la de explotar, indagar, reventar, excavar la montaña de la cantera del lenguaje y en esa voladura de rocas y piedritas encontrar el curso de una melodía, su avance hacia el silencio o desde el silencio […]" (CASTILLO; URREA, 2009, p. 28).

Em *La ceiba de la memoria* reina, às vezes, o silêncio, intimista e evocador de grandes monólogos das personagens; mas também aflora por momentos o grito, produto do desespero e da necessidade de contar ao mundo quem sou e quais são minhas marcas. Assim, o projeto estético que Burgos desenvolve na obra é muito complexo: diferentes vozes, diferentes tipos de narradores independentes, reconstrução histórica, monólogo, às vezes com ausência de qualquer signo de pontuação; elementos que modelam o espaço do sistema de ramificações da árvore (*Ceiba pentandra*). A escrava Analia Tu-Bari dá-nos uma boa explicação deste projeto da *ceiba*:

> Lo que me dispongo a ser en esta tierra extraña es una ceiba. Guardadora de acciones. Una ceiba de tallo engrosado que bañe con su savia traída de otros territorios esta tierra de la cual siento ya no saldremos nunca. Mi savia de ceiba maltratada se fundirá con los jugos de esta tierra de lenguas revueltas, de saqueadores que vienen del mar, de templos de hombres que quieren hacer un reino en los cielos, de enfermos que viven en los hospitales y no se curan, de autoridades de la ciudad y de autoridades de las creencias, de soldados, de nosotros dominados

> a la fuerza y obligados a la servidumbre, de buscadores de fortunas, de mercaderes, de indios, de gentes de paso, de navegantes náufragos, de herreros, de constructores de defensas. Son demasiados y aún no termino de conocer. (BURGOS, 2009, p. 74)

Nas palavras do autor, para o caso colombiano, é importante esse tipo de experimentação com a língua, uma vez que: "Tengo la creencia que tanta gramática y moralismo han escamoteado indagar la fuente y la posibilidad del idioma [español]" (CASTILLO; URREA, 2009, p. 28).

No contexto colombiano de guerra constante, poderia ser que esse grito violento fosse necessário contra o esquecimento e o abandono, que é, ainda que em uma tessitura paradoxal, simultânea ao silêncio. Esse silêncio das personagens de Burgos Cantor apresenta outra alternativa, pois não é necessariamente um estar calado por omissão, submissão ou indiferença. Pelo contrário, o silêncio também pode ser ativo, rebelde e eloquente: "A ver si sumando silencio, podemos salir del aturdimiento y rescatar un sentido radical y avasallador de la vida que nos conduzca a las ganas de vivir y cantar y reír" (CASTILLO; URREA, 2009, p. 30).

Dessa maneira, o contexto colombiano apresenta-se coberto por um manto de dor e sangue de tempos imemoriais: o território foi quase desabitado violentamente e povoado de novo sobre o sofrimento e a angústia; embora a vida e o desenvolvimento tenham continuado a sua trilha e, na aparência, já não temos muita relação com esse passado escravista. Há autores que, como Burgos, questionam o equilíbrio superficial e fazem um convite para conhecermos os matizes da dor que continuam perto de nossa pele e que podem explicar muito de quem somos, na condição de moradores de um país ou de um território simbólico que se acostumou a viver na violência. O autor chama a atenção para a arte que nos lembra de nossas origens, do sofrimento passado que não é alheio, que nos pertence. A literatura lembra-nos das pequenas ou grandes histórias que merecem ser contadas, põe em nossas mãos evidências do rastro do outro e cria uma nova presença, por isso: "Mientras estén las palabras no habrá ausencia" (CASTILLO; URREA, 2009, p. 31).

Julio Olaciregui, no seu texto "Roberto Burgos Cantor: el hombre que escribe historias para alejar el miedo", apresenta também a relação do autor e de sua obra literária com a violência constante experimentada na Colômbia e, em geral, em América Latina. Portanto, é um elemento mais da cotidianidade, por exemplo, cada dia escovamos nossos dentes e, do mesmo jeito *natural*, podemos conviver com o fato de que em muitos lugares do planeta, esse mesmo dia, tenham sido assassinadas determinado número de pessoas por variadas e injustificadas razões, e assim acontece todos os dias sem que o *escândalo da morte*[1] seja uma ruptura na minha rotina. Temos, assim, uma relação constante com a violência e a morte apressurada do outro: "En nuestra tierra se ha vuelto más fácil odiar y matar que amar y creer en la vida" (OLACIREGUI, 2009, p. 178).

Assim, armado de um projeto estético que quer atingir, às vezes, a simplicidade e, em outros momentos, tem uma tendência ao Barroco, Burgos Cantor afronta a realidade, a estuda, a analisa e a apresenta ao leitor – mas não de maneira digerida. Pelo contrário, uma obra como *La ceiba de la memoria* metaforicamente convida-nos a subir (ou descer) por uma árvore nada fácil de subir, mas desde seu topo é possível compreender um pouco mais nossa essência humana. Cada monólogo de suas personagens é um passo adiante no processo de compreensão. Especialmente este romance de Burgos Cantor não trabalha com heróis da rua, pessoas sem história, personagens tão comuns na sua obra; pelo contrário, tem personagens de caráter histórico (um grande desafio) e propõe uma opção de vida e ideologia para eles, mas no monólogo continua reinando essa oralidade tão característica na sua estética, esse fluir da palavra: "Quiso ante todo aprovechar la oralidad, la subversión del lenguaje popular, el humor, el erotismo de la gente de la calle, común y corriente como se dice, del pueblo" (OLACIREGUI, 2009, p. 180).

Assim, para Burgos, é necessário que seu projeto estético narre uma história, mas não qualquer uma. No romance analisado, ele quer narrar *nossa* história, nossa origem "verdimorena",

[1] Para Emmanuel Lévinas, a morte do outro sempre é um escândalo, porque é o momento sem resposta, o outro já não pode responder por si mesmo, por isso sua morte é sempre minha responsabilidade (HADDOCK, 2006, p. 107).

pois só recuperando a memória poderemos afrontar a vida de uma maneira mais digna. Não é assunto de reivindicação de raças. A intenção é antes a de propor uma consciência graças à literatura: "Burgos Cantor sugiere que la violencia nace por no reconocer el pasado, el mito inmemorial de nuestra madre 'verdimorena', frutal, marina, seducida y abandonada, contaminada por la muerte. Nos matamos porque no podemos encontrar al padre, no podemos hablarle, no podemos quererlo. Algo nos duele hondo y nos hace odiar a los vecinos. Ahí está la tragedia" (OLACIREGUI, 2009, p. 184).

Neste ponto, queremos propor uma relação entre essa violência latente na obra de Burgos e a ideia de hospitalidade de Derrida – depois de termos feito uma ampla apresentação do escritor e de seu romance. Jacques Derrida inicia a sua obra *Da hospitalidade* (2003) fazendo uma retomada da figura do estrangeiro desde os textos clássicos, procurando, nos diálogos de Platão ("Sofista", "O político", "Apologia de Sócrates", "Crítias") e no *Édipo em Colona*, mostrar como era apresentado essa personagem deslocada que dirige a pergunta para abrir assim o grande debate. O estrangeiro, o *Ksénos,* é aquele que pode e tem licença para trazer à discussão as primeiras perguntas, as grandes perguntas, é aquele que pode me questionar; como se o fato de ele pertencer à outra terra lhe conferisse licença para criticar esse outro lugar. Derrida propõe uma acepção corrente do estrangeiro, trazendo na conta o sentido estreito que evidentemente pode implicar: "Estrangeiro é entendido a partir do campo circunscrito do *ethos* ou da ética, do *habitat*, ou da estada como *ethos*, da *Sittlichkeit*, da moralidade objetiva, notadamente nas três instâncias determinadas pelo direito e pela filosofia do direito de Hegel: a *família*, a *sociedade burguesa* ou *civil* e o *Estado* (ou Estado-nação)" (DERRIDA, 2003, p. 39, grifos no original). Segundo esta definição corrente do estrangeiro, todas as personagens da *Ceiba* cumpririam com os aspectos necessários para ser um, pois estão fora de seu *habitat* e têm valores éticos próprios e diferenciados do novo lugar.

Assim, rapidamente podemos encontrar uma relação, que este pensamento permite estabelecer, com o romance *La ceiba de la memoria*, pois nele todas as suas personagens principais são estrangeiros (inicialmente num sentido estreito[2]), habitantes de terras longínquas que, por diferentes razões, terminam morando em Cartagena das Índias do período colonial. Temos, assim, três grandes grupos: I) os escravos africanos (Benkos Biohó e Analia Tu-Bari), que viajaram contra a sua vontade; são estrangeiros por obrigação; II) os colonos espanhóis (Sandoval, Pedro Claver, Dominica e seu esposo); neste grupo alguns viajaram por questões de emprego, outros, por vocação religiosa. Também há outras personagens, III) pai e filho, personagens atuais, que estão na Polônia visitando museus dos campos de concentração nazista; eles estão viajando como turistas. Não há personagens locais, todos são estrangeiros que olham *pela primeira vez* esse outro território. Portanto, fazemos uma primeira relação (de coincidência) entre o texto filosófico, *Da hospitalidade*, e o romance colombiano de Burgos.

Derrida nos faz pensar nesse estrangeiro que não fala como os demais, esse alguém que fala uma língua "engraçada" (DERRIDA, 2003, p. 7); isto no plano básico de uma concepção do outro sem compreender as diferenças. Esta falta de reconhecimento do outro, como estrangeiro vulnerável, tem uma forte presença em *La ceiba de la memoria*, pois encontramos nesta obra como a cultura dos africanos escravizados era motivo de deboche para alguns espanhóis. Contudo, o que quereremos ressaltar nesta obra é como Burgos torna complexa a situação do estrangeiro, dado que esses europeus, que submetem e desumanizam os africanos, também são estrangeiros, ou seja, não nasceram em Cartagena das Índias. Nesse sentido, temos uma relação de estrangeiros tirânicos com os estrangeiros submetidos. Por outro lado, estão os viajantes colombianos e contemporâneos à Europa, o pai e o filho, eles veem as provas dos horrores dos campos de concentração e questionam o fato de que o homem possa continuar vivendo com a lembrança de Auschwitz:

[2] No pensamento de Derrida, a ideia de estrangeiro fica em aberto, pois não se limita exclusivamente ao assunto político, parece abranger os homens e as mulheres numa condição de estrangeridade, na qual o ideal é ser recebido como o outro absoluto: "O que é um estrangeiro? O que seria uma estrangeira? Não é apenas aquele ou aquela no estrangeiro, no exterior da sociedade, da família, da cidade. Não é o outro, o outro inteiro relegado a um fora absoluto e selvagem, bárbaro, pré-cultural ou pré-jurídico, fora e aquém da família, da comunidade, da cidade, da nação ou do Estado" (DERRIDA, 2003, p. 65).

> No había asco. Ni lástima. Ni vergüenza. Ni humillación. No había rabia. Ni siquiera un poco de resignada estancia. Ni odio. Susurré: este infierno evacuado es peor que haberlo vivido en su época de exterminio. Ahora sobrevivíamos a algo insoportable. Algo que superaba las nociones acuñadas del mal y de la maldad y nos empujaba a una intemperie sin refugios. (BURGOS, 2009, p. 52)

Entretanto, cumpre destacar que o eixo de análise estará mais sobre a primeira relação, ou seja, os dois primeiros grupos antes mencionados.

Voltando a esse estrangeiro derridiano que tem a capacidade de questionar mais facilmente seu novo contexto, precisamos apontar para o fato de que a sua licença crítica é limitada pela necessidade de preservação de uma ordem autoritária. Assim, a questão do estrangeiro será *sua guerra interna ao logos* (cf. DERRIDA, 2003, p. 9). Para o caso de *La ceiba de la memoria*, embora os escravos questionassem a injustiça cometida contra eles, sempre havia uma forma de silenciá-los, com a finalidade de deixar a situação imutável. Derrida propõe esta luta do estrangeiro com as seguintes palavras: "O Estrangeiro carrega e dispõe a temida questão, ele vê e prevê, 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). O estrangeiro, em *Da hospitalidade,* é um homem perturbador, relacionado à pergunta e desencadeador da ironia.

Desenha-se uma relação ambígua com o estrangeiro: por ser uma pessoa que nos pode questionar facilmente, é necessário, ou sempre que possível é conveniente, silenciá-lo. Isto gera uma violência e uma guerra que somente serão resolvidas graças à hospitalidade, de acordo com o pensamento de Derrida. Mas trata-se de uma solução que deve ser matizada, pois o mesmo Derrida afirma que a hospitalidade tem uma relação muito próxima ao poder; há violência do poder de hospitalidade porque as leis da hospitalidade são feitas pelo "senhor do lugar". Portanto, a questão da hospitalidade deve ser entendida junto a concepções éticas (cf. DERRIDA, 2003, p. 131). Porém, o que vemos em *La ceiba de la memoria* são as consequências da ausência da hospitalidade. Nessa diegese tão próxima da vida não há consideração pelo estrangeiro. Some-se a essa triste evidência o fato de que a desumanização atrelada à história apresenta causas econômicas.

Os escravos africanos são obrigados a falar uma nova língua. Indefesos diante dos seus exploradores, não têm nenhum direito à hospitalidade em seu novo lugar. Contra essa violência, algumas personagens do romance encontrarão o silêncio como forma de rebeldia: seu silêncio *grita* contra a língua da autoridade. Derrida, por sua parte, propõe a ação do silêncio, de simplesmente calar-se, o que já pode ser uma maneira de aparição da "palavra possível" (DERRIDA, 2003, p. 119). O caso do escravo Benkos e seu silêncio rebelde, depois do grito, exemplifica muito bem esta parte. Nesse caso a autoridade está representada pelo poder da igreja católica, que quer apagar a religião e a língua dos africanos escravizados:

> Se acorazó en un silencio que los padres al comienzo atendieron con paciencia y después simularon estar desentendidos hasta que un día el desespero fue incontenible y debió sufrir reprimendas y castigos de encierro y azotes. Había padecido tanto que el esfuerzo de los padres, más del que se llamaba Pedro que el de Alonso, no lograba atravesar su caparazón de silencio. Mantenía una risa desdeñosa que escapaba a medias de sus labios gruesos […]. Quería saber si la mudez del negro era una consecuencia del miedo, o un silencio de melancolía, o una enfermedad de nacimiento […] "El silencio es dominio de Dios". (BURGOS, 2009, p. 150-151)

Em palavras de Derrida, esta violência sofrida pelo estrangeiro se expressa do seguinte modo:

> Entre os graves problemas de que tratamos aqui, existe aquele do estrangeiro que, desajeitado ao falar a língua, sempre se arrisca a ficar sem defesa diante do direito do país que o acolhe ou que o expulsa; o estrangeiro é, antes de tudo, estranho à língua

> do direito na qual está formulado o dever de hospitalidade, o direito ao asilo, seus limites, suas normas, sua polícia etc. Ele deve pedir a hospitalidade numa língua que, por definição, não é a sua, aquela imposta pelo dono da casa, o hospedeiro, o rei, o senhor, o poder, a nação, o Estado, o pai etc. Estes lhe impõem a tradução em sua própria língua, e esta é a primeira violência. (DERRIDA, 2003, p. 15)

Derrida, em seu rastreamento do estrangeiro desde o mundo clássico, encontra em Atenas o *direito à hospitalidade*. Como podemos supor, se temos um direito, certamente, também haverá um *dever da hospitalidade*. A ausência desta concessão ocasiona terríveis consequências. Quando o estrangeiro for o bárbaro, o selvagem, poder-se-á encontrar argumentos que justifiquem sua submissão (cf. DERRIDA, 2003, p. 19). No romance de Burgos, essas afirmações plasmam-se aos exemplos da escravidão da América e da Shoah. A personagem Pedro, que depois será o conhecido santo, São Pedro Claver, percebe constantemente a difícil tarefa que é conviver com o outro sem violência: "Miró con ojos ansiosos a su alrededor y recibió la convicción rotunda de que él había perdido su tiempo. Ni la compasión, ni la caridad, ni la razón convencieron a nadie de establecerse en este mundo sin destruir al otro desconocido" (BURGOS, 2009, p. 62).

Direitos e deveres de hospitalidade são relações entre homens ligados por um pacto que implica obrigações específicas e que se estende aos descendentes, sendo isto, por conseguinte, o que Derrida chama de *contrato de hospitalidade*. Agregaríamos a essa definição a terrível tergiversação que se encontra na escravidão. Temos, em *La ceiba de la memoria,* uma apresentação do *contrato de hostilidade* que representa a escravidão, a submissão do outro quando o rotulo inferior: relações desiguais entre homens ligados por uma imposição que implica a submissão e a perda da liberdade, estendendo-se aos descendentes dos escravos africanos ou, no caso da Shoah, ao povo judeu. O romance não fica numa tragédia local, com a figura de Thomas Bledsoe, o escritor que viaja constantemente; temos um exemplo de como a escravidão, em seus diferentes matizes ou máscaras, é universal: "Eran contados los puertos que tocó en los cuales no se topara con las devastaciones por motivos religiosos, territoriales, luchas por propiedades. Unas ideas del mundo que permitían su destrucción y subordinaban a quienes no las compartían" (BURGOS, 2009, p. 55).

Para Derrida, o pacto de hospitalidade conduz ao nome, a esse direito do nome: "a possibilidade de que possam ser chamados pelo nome, de ter um nome, de serem sujeitos de direito, dotados de uma identidade nominável e de um nome próprio. Um nome próprio não é nunca puramente individual" (DERRIDA, 2003, p. 23). O romance de Burgos mostra-nos a outra face. No pacto de hostilidade da escravidão o nome dos escravos é trocado por nomes de dias da semana (ao modo de Sexta-Feira em *Robinson Crusoe*), por nomes comuns castelhanos ou nomes vulgares para gerar o riso. Por exemplo, Benkos Biohó transforma-se em Domingo, ou Analia Tu-Bari, numa simples Magdalena, dentro das casas dos colonos católicos. Na Shoah, o nome próprio perde-se em um número tatuado na pele dos encerrados nos guetos ― marca que vai até o fim de seus dias e que promove o trato do ser humano como um objeto, marcado e quantificado. O romance narra como os nomes individuais perdem-se e com eles perdem-se os direitos de um povo submetido. Vamos ver alguns trechos sobre este assunto em particular; Benkos Biohó questiona a amizade brindada por Pedro Claver, pois este pretende trocar seu nome, estabelecendo assim uma relação de poder e imposição: "Pedro que insiste en llamarme Domingo y se molesta mucho cuando no le respondo. Nunca le respondo. Gritar para que lo sepa: nadie que es amigo desconoce el nombre de su amigo. Ni pretende robárselo. Yo a Pedro no le digo Piedra. Tampoco Pedrada […] Yo no lo convenzo de que el animal protector de mi tribu debe ser el protector de él" (BURGOS, 2009, p. 81). Analia Tu-Bari também reflete explicitamente dentro da obra sobre a importância moral que implica preservar seu nome original e próprio, e não se deixar perder pela nova imposição dos exploradores. Ela diz: "Muerta de miedo vine. Repitiendo mi nombre para que no me lo robaran, repitiendo mi nombre para que no se muriera en el silencio, Analia Tu-Bari, mi nombre es parte de mí, yo soy Analia Tu-Bari" (BURGOS, 2009, p. 71).

O escravo, embora seja estrangeiro, não tem direito à hospitalidade. Por ser considerado um bárbaro, está mais perto dos animais do que aos humanos[3]. Para aspirar à hospitalidade, é necessário cumprir com algumas regras. Derrida mostra-nos, pela perspectiva que ele pretende de hospitalidade, como "não se oferece hospitalidade ao que chega anônimo e a qualquer um que não tenha nome próprio, nem patronímico, nem família, nem estatuto social, alguém que logo seria tratado não como estrangeiro, mas como mais um bárbaro" (DERRIDA, 2003, p. 23). Por isso o romance de Burgos promove tamanha ênfase na perda do nome próprio; aliás, há outros processos como a perda da religião, da família, da música e o baile, a impossibilidade de voltar para casa etc. Analia afirma: "Lo peor de estar aquí es que desconozco el camino para volver a la tierra. El lugar donde decían mi nombre. Y me llamaban por él. Analia Tu-Bari. Hija de príncipe. Al llegar a esta tierra sentí que me había destruido. Conocía el miedo" (BURGOS, 2009, p. 36-37).

Observa-se que os escravos são *sem nomes*, seres despojados de todos os seus bens, de seu território e da sua língua. Afastados de suas famílias e de seus mortos, rebaixados assim ao mais mínimo para justificar sua condição inferior. Para Derrida, as duas saudades maiores do estrangeiro são a língua materna e os seus mortos: "As 'pessoas deslocadas', os exiliados, os deportados, os expulsos, os desenraizados, os nômades, têm em comum dois suspiros, duas nostalgias: seus mortos e sua língua" (DERRIDA, 2003, p. 79); duas perdas que Benkos e Analia choram e sofrem o romance inteiro. Analia queixa-se: "Me empezaron a matar. Mis palabras las perdí. Se escondieron en el silencio. O quisieron quedarse […]. Soy incompleta […]. Viviré en cuanto he habitado […]. En el silencio no hay movimiento" (BURGOS, 2009, p. 35). Por sua parte, Benkos grita: "Voy a gritar para sacar las palabras de mi lengua. Para ser yo sin que me cambien" (BURGOS, 2009, p. 47).

Derrida vai além, até aqui temos apresentado alguns aspectos da sua ideia mais *básica* de hospitalidade, a *hospitalidade comum*. Mas ele propõe uma *hospitalidade absoluta* ou *incondicional* que promove ruptura com o pacto de hospitalidade, pois "exige que eu abra minha casa" (DERRIDA, 2009, p. 23). Estamos diante de um pensamento radical, no qual parece que só a hospitalidade absoluta é justa porque, precisamente, rompe com a hospitalidade de direito, como se a justiça da hospitalidade fosse não ter lei:

> Lei paradoxal ou perversiva: ela toca esse constante conluio entre a hospitalidade tradicional, a hospitalidade no sentido corrente, e o poder. Esse conluio é também o poder em sua *finitude*, a saber, a necessidade, pelo hospedeiro, de escolher, de eleger, de filtrar, de selecionar seus convidados, seus visitantes ou seus hóspedes, aqueles a quem ele decide oferecer asilo, direito de visita ou hospitalidade. Não há hospitalidade, no sentido clássico, sem soberania de si para consigo, mas como também não há hospitalidade sem finitude, a soberania só pode ser exercida filtrando-se, escolhendo-se, portanto excluindo e praticando-se violência. A injustiça, uma certa injustiça, e mesmo um certo perjúrio logo começam a partir do limiar do direito à hospitalidade. (DERRIDA, 2003, p. 49, grifo no original)

A lei da hospitalidade é perversa, e a hospitalidade parece estar sempre em relação próxima com a violência, porque participa do duplo movimento de lutar contra ela e acolher ao outro, ou porque nesse acolhimento hospitaleiro há uma violência implícita no estabelecimento das condições. Para Derrida a relação com a hospitalidade, à primeira vista, parece ser impossível: "Como se a lei da hospitalidade definisse essa própria impossibilidade, como se não se pudesse senão transgredi-la, como se a lei da hospitalidade absoluta, incondicional, hiperbólica, como se o imperativo categórico da hospitalidade exigisse transgredir todas as leis da hospitalidade" (DERRIDA, 2003, p. 67-69).

[3] Para entender melhor a ideia de escravo e a sua concepção desde o mundo clássico, ver o estudo *A condição humana*, da filósofa Hannah Arendt. Nesta obra, ela apresenta como o escravo e seu mundo foram reduzidos ao labor; assim toda a energia do explorado esgotava-se em atividades simples, que não deixavam rastros, apenas produziam objetos para serem usados, senão consumidos ao instante. O escravo ocupava o mesmo lugar dos animais domésticos dentro de uma casa, inclusive; para os pensadores clássicos, ele era o único culpável de sua condição, por não ter o valor suficiente para se matar e, assim, evitar uma vida de servilismo indigno.

Derrida critica o direito de hospitalidade porque se pode tornar uma dinâmica de exclusão, pois quem não tiver o direito à hospitalidade, infelizmente não será recebido como hóspede, não terá o asilo. Assim, a única opção que fica para entrar na casa do hospedeiro (*host*) é "como parasita, hóspede abusivo, ilegítimo, clandestino, passível de expulsão ou detenção" (DERRIDA, 2003, p. 53). Estamos diante da situação atual de milhões de imigrantes ilegais no mundo inteiro. Derrida tem uma resposta para este fenômeno: "É preciso dar passagem ao estrangeiro. Não existe casa ou interioridade sem porta e sem janelas. A mônada do *chez-soi* deve ser hospitaleira para ser *ipse*, si mesmo consigo, *chez-soi* habitável em relação à consciência de si" (DERRIDA, 2003, p. 55). Derrida parece propor uma hospitalidade incondicional porque o pacto de hospitalidade comum sofre facilmente de pervertibilidade: da violência estatal, do direito, do apagamento do limite entre o privado e o público[4] etc. (cf. DERRIDA, 2003, p. 57-59). Diante de tanta exclusão e filtros sociais, poderíamos adotar uma postura ética distinta e, segundo Derrida, deveríamos dar um "sim ao que chega, antes de toda determinação, antes de toda antecipação, antes de toda identificação, quer se trate ou não de um estrangeiro, de um imigrado, quer o que chega seja ou não cidadão de um outro país, um ser humano, animal ou divino, um vivo ou um morto, masculino ou feminino" (DERRIDA, 2003, p. 69). Eis a essência da abertura da hospitalidade absoluta. Porém, esta proposta de hospitalidade hiperbólica não deve ser entendida como uma utopia exemplificadora, o caráter de perversibilidade, que mencionamos antes, é justamente o que salva a hospitalidade incondicional do sonho utópico, pois:

> A lei, não seria efetivamente incondicional se não devesse tornar-se efetiva, concreta, determinada, se não fosse esse seu ser como dever-ser. Ela arriscar-se-ia a ser abstrata, utópica, ilusória, e, portanto, a voltar-se em seu contrário. Para ser o que ela é, a lei tem necessidade das leis que, no entanto, a negam, ameaçam-na, em todo caso, por vezes a corrompem ou pervertem-na. E devem sempre poder fazê-lo. (DERRIDA, 2003, p. 71)

Mas antes de entrar em classificações (hospitalidade comum ou absoluta), queremos nos deter na questão da hospitalidade derridiana, olhar seu início. Para Derrida, a hospitalidade propõe a pergunta sobre as exigências que devemos fazer ao estrangeiro em relação à língua. Ele se pergunta pela obrigação que deve ter ou não o estrangeiro de falar nossa língua em todos os sentidos. Isto significa que estamos diante de uma concepção ampla da língua, na qual estão implicados "o conjunto da cultura, [...] os valores, as normas, as significações que habitam a língua" (DERRIDA, 2003, p. 115). Uma ideia estreita da língua a entenderia como uma simples operação linguística, e desconheceria que a língua abrange também um modo de vida cultural.

Aliás, se obrigarmos ao estrangeiro a falar nossa língua e ele cumprir com essa exigência, nesse momento, é possível que ele perda sua condição de estrangeiro ou continuaria sendo um estrangeiro, embora fale nossa língua em todas as extensões, continuaria em asilo ou já seria um de nós? (cf. DERRIDA, 2003, p. 15). São perguntas e situações muito complexas, mas que Derrida se vale para apresentar a questão da hospitalidade e toda a sua complexidade. A hospitalidade é ambígua porque nasce da violência que implica que o outro fale minha língua e ao mesmo tempo me acolha: a primeira violência da hospitalidade tem a ver com a imposição da tradução – é uma questão da língua.

A questão da hospitalidade não está relacionada exclusivamente com a problemática bem conhecida do direito à nacionalidade, à cidadania ou aos direitos criados pelo lugar de nascimento. Segundo Derrida, devemos pensar além destes pontos, e incluir outros fenômenos mais coletivos como, por exemplo, a relação do direito de hospitalidade com o pressuposto de ter "uma casa, uma linhagem, uma família, um grupo familiar ou étnico recebendo um grupo familiar ou étnico" (DERRIDA, 2003, p. 21-23). Podemos imaginar de imediato os espanhóis recebendo nas suas

[4] Seria interessante a tarefa de confrontar com a invisibilidade dos explorados e a impossibilidade do escravo de pertencer ou interagir na esfera pública desde o mundo clássico, fenômeno de desigualdade muito bem apresentado e analisado por Hannah Arendt, no seu livro *A condição humana*.

casas, como escravos até a morte, os africanos de diferentes tribos em Cartagena das Índias, neste caso, o que deveria ser hospitalidade, facilmente pode-se tornar em hostilidade. Por que é tão fácil esta mudança e por que as duas palavras são tão parecidas?

Antes de entrar nesse campo etimológico, queremos tornar precisos os termos. Até agora temos classificado as personagens africanas do romance como estrangeiros para facilitar nossa compreensão, mas na realidade os escravos africanos não foram considerados nem tratados como estrangeiros, porque para seus exploradores eles não tinham os requisitos desse estatuto social. O estrangeiro deve estar provido de um nome de família; de novo voltamos à importância do nome, que é uma das primeiras coisas a ser tiradas nos processos de desumanização e exploração. Assim chegamos a outro ponto interessante no pensamento de Derrida: se os escravos africanos não fossem vítimas da hostilidade, seriam bem recebidos como o outro absoluto dentro da hospitalidade incondicional, suas vidas teriam sido valorizadas com ou sem o estatuto social de estrangeiros. O outro absoluto, por sua vez, é diferente do estrangeiro porque não precisa ter nome, é desconhecido, anônimo, a hospitalidade incondicional lhe dá esta licença, esse poder ser recebido sem ter que garantir sua identidade (cf. DERRIDA, 2003, p. 23-25). Para sintetizar (ou ampliar) esta parte, podemos nos servir das próprias palavras do filósofo argelino: "A questão da hospitalidade é, assim, a questão da questão; mas também é a questão do sujeito e do nome como hipótese da geração" (DERRIDA, 2003, p. 27).

Voltando ao assunto etimológico entre hospitalidade e hostilidade, duas palavras que têm ocupado espaço neste trabalho, Derrida, com influencia de Klossowski, desenha uma cadeia em busca de sentido: *hosti-pet-s, potis, potest, ipse*. Onde podemos ver que a questão da hospitalidade também tem relação com o poder; na hospitalidade comum há envolvida uma questão da propriedade, há uma soberania, há poder, há possessão (*potestas*), há o dono da casa e alguém que chega (cf. DERRIDA, 2003, p. 37). Essa característica ambígua da hospitalidade, que apontávamos antes, intensifica-se quando Derrida afirma que o *hostis* funciona como hospedeiro ou como inimigo, é, portanto, ambivalente. Aqui Derrida tem a influência de Benveniste, e aponta: "O estrangeiro (*hostis*) recebido como hóspede ou como inimigo. Hospitalidade, hostilidade, *hostipitalidade*" (DERRIDA, 2003, p. 41). Na lei da hospitalidade o senhor da casa (*ipse, potis, potens*) quer continuar como tal e receber estrangeiros segundo sua vontade, por isso qualquer que entre no seu *chez-moi* será um inimigo indesejável. Portanto, o hóspede, em qualquer momento, pode se tornar hostil e o estrangeiro acolhido pode virar um refém da hospitalidade (cf. DERRIDA, 2003, p. 49). Ou vice-versa? Com Derrida devemos esquecer as relações unilaterais, assim, a posição de poder que inicialmente tem, ou acredita ter o dono da casa, pode-se transformar; a pergunta, então, seria: posso brindar uma hospitalidade comum e esperar que meu hóspede não interfira na rotina de meu lar? Tentando pensar num exemplo da *Ceiba*, faz sentido imaginar que os espanhóis colonos não foram, de alguma maneira, influenciados ou transformados pelos escravos africanos que tiveram uma posição, indigna, nas suas casas ou fazendas? Sobre esse matiz do poder implícito na hospitalidade, Derrida lembra-nos das fórmulas de Emmanuel Lévinas, que afirmou, em *Totalidade e infinito*, que *o sujeito é refém*, depois de ter proposto que *o sujeito é hospedeiro* (cf. DERRIDA, 2003, p. 97). Assim, seguindo essa lógica, o hospedeiro passa a ser refém de seu hóspede, e a violência pode se pensar invertida em algum momento. Vamos ver as próprias palavras de Derrida sobre essa *estranha lógica,* na qual todos somos reféns do outro nas leis da hospitalidade:

> 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*). (DERRIDA, 2003, p. 109)

Nota-se que um jogo de palavras e sentidos que fazem relação com o contrato de hostilidade que estamos propondo nas relações estabelecidas no romance de Burgos Cantor, no qual o "em casa" do escravo é violado, criando, assim, reações privatizantes nos explorados como, por exemplo, a xenofobia (cf. DERRIDA, 2003, p. 47).

Nesse artigo, defendemos a tese segundo a qual *La ceiba de la memoria* também ambiciona mover nossas fibras pelo amor absoluto (incondicional) pelo outro. Para ampliar esta afirmação, poderíamos confrontar a obra de Emanuel Lévinas, *Totalidade e infinito*, e a sua ideia de um encontro com o rosto do outro, uma vida em direção à abertura e à responsabilidade pela vida e morte do outro, uma entrega incondicional ao meu próximo, que instaura uma filosofia da ética radical sobre a tradicional ontologia; Lévinas pensa em todos os existentes e na importância de toda vida humana. O estrangeiro, o diferente de mim, não pode ser um outro absoluto afastado, pois esta condição favoreceria ao abuso. Independentemente do nome ou da família, existe a "hospitalidade absoluta que é incondicional pelo outro e que se poupa da violência do pacto de hospitalidade comum, que faz escolha, filtra e exclui em um sentido clássico" (DERRIDA, 2003, p. 49). Assim, os pensamentos de Lévinas e de Derrida encontram-se em alguns matizes da ideia de alteridade: Lévinas propõe uma abertura e uma responsabilidade incondicional pelo outro, inclusive sobre as preocupações *egoístas* que posso ter sobre meu ser, entrega que se traduz em amor a meu próximo; Derrida está propondo, em *Da hospitalidade,* a acolhida absoluta e incondicional a todo aquele que vem a mim, a minha casa, a minha vida. As duas reflexões sobre a alteridade elevam o outro acima de tudo. É uma filosofia radical da ética e da alteridade, baseada no amor e na justiça, e não em obrigações ou deveres impostos. Derrida a apresenta assim:

> A hospitalidade não pode pagar uma dívida, nem ser exigida por um dever: grátis, ela não "deve" abrir-se ao hóspede nem "conforme o dever", nem mesmo, para usar ainda a distinção kantiana, "por dever". Essa lei incondicional da hospitalidade, se se pode pensar nisso, seria então uma lei sem imperativo, sem ordem e sem dever. Uma lei sem lei, em suma. Um apelo que manda sem comandar. Porque, se eu pratico a hospitalidade *por* dever (e não apenas *em conformidade com* o dever), essa hospitalidade de quitação não é mais uma hospitalidade absoluta, ela não é mais graciosamente oferecida para além da dívida e da economia, oferecida ao outro, uma hospitalidade inventada pela singularidade do que chega, do visitante inopinado. (DERRIDA, 2003, p. 73-75, grifos no original)

Os escravos africanos, dentro do romance, sofrem a primeira violência apontada por Derrida: a experiência da imposição de uma *outra língua*, que não é a materna, a qual já é uma *língua do outro* (cf. DERRIDA, 2003, p. 79). Vemos como a língua, no seu sentido amplo, também pode ser uma experiência da expropriação, porque nos permite a sensação de pertencimento. Quando os escravos africanos foram obrigados com fortes castigos a aprender o espanhol, eles foram expropriados parcialmente da condição de falantes de sua língua materna. Falamos de "parcialmente" porque coincidimos com a pergunta feita por Derrida sobre este ponto

> A tal língua maternal, 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? [...] A língua resiste a todas as mobilidades porque ela se desloca comigo. Ela é a coisa menos inamovível, o corpo próprio mais móvel que resta em condição estável, mais portável, de todas as mobilidades. (DERRIDA, 2003, p. 81)

Esses escravos africanos estiveram muito longe de conhecer a *hospitalidade comum*, aquela que para Derrida é um direito e um dever. Pelo contrário, eles foram vistos como o absolutamente excluído e heterogêneo; por isso lhes foi negada a possibilidade de serem chamados pelo seu nome, próprio e individual; embora eles tenham encontrado suas próprias formas de fazer resistência, como afirma Benkos: "Gritar para recuperar mi nombre. Para rechazar el nombre que me ponen

encima del mío y así me llaman sin respeto. Domingo no es nombre de humano. Yo no soy domingo. Yo tengo mi nombre de nacimiento. Yo no respondo si me dicen Domingo. Ni tampoco jueves. Yo quiero seguir siendo yo" (BURGOS, 2009, p. 48). Portanto, apresentamos como antes de ter um *contrato de hospitalidade* com os seus próximos eles viveram o terrível pesadelo da tergiversação deste contrato: a hostilidade. Em *La ceiba de la memoria* apresenta-se como, no fenômeno social e econômico da escravidão, promoviam-se as relações desiguais entre os homens e mulheres ligados por uma imposição que implicava a submissão e a perda da liberdade, fato que se estendia aos descendentes. As personagens de *La ceiba de la memoria* apresentam-se distantes de conviver sob um contrato de hospitalidade comum. Pelo contrário, no romance há uma multiplicação do mal e da hostilidade contra os estrangeiros explorados. Todavia, Burgos Cantor e Derrida refletiram sobre ideias que ultrapassam esta hostilidade ou, até mesmo, a hospitalidade comum. O que aconteceria se o homem estivesse sempre de portas abertas ao *outro, no caso o estrangeiro*? Se nosso amor e abertura ao outro superar os limites da hospitalidade comum que, de todas as maneiras, escolhe, estaríamos frente à concepção da *hospitalidade absoluta.*

Trata-se, obviamente, de uma ideia que corre o risco de parecer utópica, como mencionamos anteriormente. Derrida sabe dos empecilhos, ele reconhece que, na ordem atual da sociedade, precisamos de regras mínimas para conviver, precisamos de documentos de identidades, de visto, de passaportes; ele não quer atacar diretamente esse mundo político e social estabelecido. As duas ideias de hospitalidade, comum ou incondicional, são coexistentes, são "dois regimes de uma lei da hospitalidade: o incondicional ou hiperbólico, de um lado; o condicional e o jurídico-político, e mesmo a ética, de outro – a ética se encontrando, na verdade, estendida entre os dois" (DERRIDA, 2003, p. 119). É um exercício complexo de pensar nas duas, pois se implicam mutuamente. Para fechar essa ideia da correspondência da hospitalidade comum e da hospitalidade incondicional que cria essa grande ideia de *A lei da hospitalidade,* trazemos este trecho esclarecedor: "Entre uma lei incondicional ou um desejo absoluto de hospitalidade, de um lado, e, de outro, um direito, uma política, uma ética condicionais, existe distinção, heterogeneidade radical, mas também indissociabilidade" (DERRIDA, 2003, p. 129).

Em contrapartida, a partir da ideia de uma hospitalidade incondicional, apenas pelo fato de imaginar como seria nossa vida se estivéssemos sempre de portas abertas ao outro, Derrida já nos mostra, ou faz-nos refletir sobre, muitos aspectos éticos que não estão sendo potencializados em nossa socialidade de homens e mulheres condicionados no mundo, de pessoas habitando um mesmo espaço. Ainda mais se pensarmos que o caráter do estrangeiro é universal, ou seja, quando trabalhamos com pensadores como Derrida ou Lévinas[5], e obras como a de Burgos Cantor, podemos ver neles a proposta de estrangeridade comum para todos os homens. Todos, homens e mulheres, somos estrangeiros de alguma maneira, e como estrangeiros habitamos este mundo. Portanto, um contrato de hospitalidade determinaria nossa relação com qualquer outro humano, ou seja, com meu próximo – apenas para começarmos a refletir sobre a questão da alteridade, pois os demais existentes implicariam pensar nossas relações com os animais, o virtual, o espectral, o divino etc. Ser amável com o estrangeiro significa, de alguma maneira, ser amável com todos os homens ou mulheres com os quais posso ter um encontro. Um pacto de hostilidade seria a propagação do mal, da infelicidade, da não tolerância e do desrespeito pelo outro. Tais aspectos disfóricos revelam-se habilmente bem apresentados em *La ceiba*, narração que mostra perfeitamente como todas as suas personagens são estrangeiras, todas estão sofrendo, todas têm saudade; algumas mais do que as outras, mas todas na sua mesma condição humana.

[5] A respeito do tema da língua, sobre o qual temos dedicado alguma atenção nesse trabalho, podemos trazer a reflexão que Derrida recupera de Lévinas, em *Da hospitalidade*, com a seguinte afirmação: *a língua é hospitalidade*, porque toda a experiência hospitaleira comum passa pela língua: convites, acolhidas, asilos, albergamentos etc. Assim, para pensar a hospitalidade incondicional, Derrida propõe refletir sobre a possibilidade de suspender a linguagem para evitar os limites que criam as perguntas para o outro, em um primeiro encontro, deveríamos receber ao outro sem perguntas que estabelecem condições requeridas (DERRIDA, 2003, p. 117).

Derrida e Burgos, cada um a seu estilo, mostram como a hospitalidade é vital, como deve ser parte de nós, como é um remédio eficaz contra a hostilidade. E, o mais importante, como a hospitalidade comum jamais é suficiente, na medida em que sempre poderia ser, com muito esforço, uma hospitalidade absoluta e incondicional. Portanto, como o pensou Lévinas, e depois Derrida: sempre estou em dívida com o outro. O aporte de Burgos para lutar contra essa dívida infinita é seu presente para nós, sua *Ceiba*.

Referências

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

BURGOS CANTOR, Roberto. *Pavana del ángel.* Bogotá: Planeta, 1995.

_____. *La ceiba de la memoria*. Bogotá: Seix Barral, 2007.

CASTILLO MIER, Ariel; URREA RESTREPO, Adriana (Ed.). *Roberto Burgos Cantor*: memoria sin guardianes. Cartagena de Indias: Observatorio del Caribe Colombiano, 2009.

DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade.* Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

HADDOCK, Rafael. *Da existência ao infinito*: ensaios sobre Emmanuel Lévinas. São Paulo: Loyola, 2006.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Trad. Miguel García Baró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012.

OLACIREGUI, Julio. Roberto Burgos Cantor: el hombre que escribe historias para alejar el miedo. In: CASTILLO MIER, Ariel; URREA RESTREPO, Adriana (Ed.). *Roberto Burgos Cantor*: memoria sin guardianes. Cartagena de Indias: Observatorio del Caribe Colombiano, 2009.

Recebido em: 5 nov. 2017.
Aprovado em: 4 fev. 2018.