

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
MESTRADO EM HISTÓRIA DA LITERATURA



Relações de alteridade: dor e hospitalidade no romance colombiano
***La ceiba de la memoria*, de Roberto Burgos Cantor**

Farides María Lugo Zuleta

Rio Grande, maio 04 de 2016

FARIDES MARÍA LUGO ZULETA

Relações de alteridade: dor e hospitalidade no romance colombiano

***La ceiba de la memoria*, de Roberto Burgos Cantor**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História da Literatura.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Luciana Abreu Jardim

Instituição depositária:

Sistema de Bibliotecas – SIB

Universidade Federal do Rio Grande – FURG

Rio Grande, maio 04 de 2016

FARIDES MARÍA LUGO ZULETA

Relações de alteridade: dor e hospitalidade no romance colombiano *La ceiba de la memoria*, de Roberto Burgos Cantor

Dissertação aprovada como requisito parcial e último para a obtenção do grau de Mestre em Letras, na área de História da Literatura, do Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal do Rio Grande. A Comissão de Avaliação esteve constituída pelos seguintes professores:



Prof.ª Dr.ª Luciana Abreu Jardim
(FURG) – Orientadora



Prof. Dr. José Luís Giovanoni Fornos
(FURG)



Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza
(PUCRS)

*Para el poder del abysmo: Leonardo,
las almas que aún lloran en Cartagena de Indias,
los hombres de mi sangre: Gabriel, Andrés y Manu,
y para Eloísa... el porvenir.*

Muito obrigada

à Luciana Jardim, pela sua excelente orientação: recomendações de leituras, o maravilhoso seminário sobre o Derrida, reuniões de discussão e a grande ajuda com a língua do outro,

a OEA, Grupo Coimbra de Universidades Brasileiras, CAPES, FURG e Mauro Nicola Póvoas, por acreditar no meu projeto inicial e pela bolsa que deu tranquilidade financeira para meus estudos fora do meu país,

à Carolina Kersting, que foi meu anjo hospitalário e a personificação da teoria filosófica que eu estava trabalhando, sem palavras para tanto amor, amizade e hospitalidade,

à Jessica Albañil, pelos sorrisos constantes em horas intensas e o calor da terra longe de casa,

aos meus amiguinhos gatunos, pelas horas sentados bem pertinho: Shera, Rio e Levi,

a Leonardo Verano, pela paciente espera...

a todos os espectros e aos vivos que foram parte disto.

*"Más allá de los negros en Cartagena de Indias,
destruidos por la obsesión despiadada del lucro,
más allá del hongo de Hiroshima,
más allá del napalm en los arrozales,
y la locura sin sueño de Nueva York y en Puerto Rico,
más allá de lo humano,
estamos aquí
en el abismo de la nada,
sin lágrimas y sin surco,
en otro invierno de Auschwitz,
resistiendo"*

Roberto Burgos Cantor, *La ceiba de la memoria*.

"El dolor no tiene historia, o mejor, el dolor está fuera de la historia, porque sitúa a su víctima en una realidad paralela donde nada más existe. El dolor no tiene compromisos políticos (...) El dolor lo borra todo"

Juan Gabriel Vásquez, *Historia secreta de Costaguana*.

RESUMO

LUGO, Farides María Zuleta. **Relações de alteridade: dor e hospitalidade no romance colombiano *La ceiba de la memoria*, de Roberto Burgos Cantor.** 2016. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Letras e Artes (ILA), Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Federal do Rio Grande, Rio Grande.

Resumo: Esta dissertação pretende fazer uma leitura analítica, pelo viés ético, do romance histórico colombiano *La ceiba de la memoria* (2007), de Roberto Burgos Cantor. A pesquisa do romance terá a base teórica de três filósofos: Emmanuel Lévinas, com *Totalidade e Infinito* (1971) e a sua ideia de alteridade e a ética como filosofia primeira; Jacques Derrida, com *Da Hospitalidade* (2003) e o seu princípio de hospitalidade e Hannah Arendt, com base em *A condição humana* (1958) e o desenvolvimento da ideia do labor, que ela realiza nesta obra. O resultado será uma análise comparada, entre literatura e filosofia, que aprofundará a condição dos personagens escravizados no universo narrativo da obra literária, por intermédio dos conceitos filosóficos de alteridade-hospitalidade-labor, principalmente.

Palavras-chave: Alteridade; hospitalidade; escravidão; dor; *La ceiba de la memoria*.

RESUMEN

LUGO, Farides María Zuleta. *Relaciones de alteridad: dolor y hospitalidad en la novela colombiana La ceiba de la memoria de Roberto Burgos Cantor*. 2016. Tesis (Maestría) – Instituto de Letras y Artes (ILA), Postgrado en Letras. Universidad Federal de Río Grande, Río Grande.

Resumen: Esta tesis pretende hacer una lectura analítica, desde una perspectiva ética, de la novela histórica colombiana *La ceiba de la memoria* (2007) de Roberto Burgos Cantor. La investigación de la novela tendrá la base teórica de tres filósofos: Emmanuel Lévinas con *Totalidad e Infinito* (1971) y su idea de alteridad y de la ética como filosofía primera; Jacques Derrida con *La Hospitalidad* (2003) y su principio de hospitalidad y Hannah Arendt con *La condición humana* (1958) y el desarrollo de la idea de labor que ella hace en esta obra. El resultado será un análisis comparado, literatura-filosofía, que profundizará en la condición de los personajes esclavizados en el universo narrativo de esta obra literaria, gracias a los conceptos filosóficos de alteridad-hospitalidad-labor, principalmente.

Palabras-clave: Alteridad; hospitalidad; esclavitud; dolor; *La ceiba de la memoria*.

SUMÁRIO

Considerações iniciais

Contexto contemporâneo do romance histórico na Colômbia.....	11
O lugar de <i>La ceiba de la memoria</i> na produção literária colombiana.....	17
<i>La ceiba de la memoria</i> como Romance Total.....	25

CAPÍTULO I

Aspectos da alteridade segundo E. Lévinas.....	40
1.1 Hospedar o pensamento de Lévinas.....	40
1.2 Algo mais sobre o Rosto do Infinito.....	47
1.3 A categoria levinasiana por excelência: a alteridade.....	53
1.4 Estudo de <i>Totalidade e Infinito</i> e <i>La ceiba de la memoria</i>	55
1.4.1 <i>O Mesmo e o Outro</i>	55
1.4.2 <i>Interioridade e economia</i>	70
1.4.2.1 <i>O ser é separado</i>	70
1.4.2.2 <i>O viver de alguma coisa</i>	74
1.4.2.3 <i>O elemento</i>	77
1.4.2.4 <i>Domicilio e sensibilidade</i>	79
1.4.2.5 <i>O trabalho</i>	81
1.4.2.6 <i>Solidão do ser separado</i>	85
1.4.2.7 <i>A necessidade não é carência</i>	88
1.4.2.8 <i>Representação</i>	89
1.4.2.9 <i>Linguagem como doação e hospitalidade</i>	93

CAPÍTULO II

O princípio da hospitalidade.....	97
2.1 Derrida e seu <i>adeus</i> a Lévinas.....	97
2.2 A ideia da hospitalidade, de Jacques Derrida, e sua relação com <i>La ceiba de la memoria</i>	101

CAPÍTULO III

Labor e dor pelo viés de Hannah Arendt.....	106
3.1 Os conceitos de labor, escravo e dor e suas relações com <i>La ceiba de la memória</i>	106
3.2 O escravo e seu mundo reduzido ao labor.....	106
3.3 Labor e fertilidade.....	121
3.4 O labor do escravo e a dor da repetição.....	122
3.5 A vida como bem supremo.....	125
Considerações finais.....	127
Referências.....	136

Considerações iniciais

Contexto contemporâneo do romance histórico na Colômbia

Esta introdução baseia-se principalmente em dois textos. Por um lado, temos o livro do escritor colombiano Pablo Montoya, recentemente ganhador do prêmio Rómulo Gallegos, *Romance histórico na Colômbia 1988-2008. Entre a pompa e o fracasso* (2009), texto que nos ajudará a apresentar sucintamente o contexto de produção dos romances históricos na Colômbia nos últimos anos. Em segundo lugar, temos o romance de Burgos Cantor, *La ceiba de la memoria* (2007), de tipo histórico e que apresenta um quadro do que foi Cartagena de Índias escravista do século XVII. Queremos oferecer uma leitura dessa obra e colocá-la no interior do seu contexto de produção literária colombiana. Começaremos com uma visão macro de Pablo Montoya, para terminar com o caso particular da obra de Burgos Cantor.

No século XX, vários escritores latino-americanos encontraram no *realismo maravilhoso* uma trilha particular para contar a América, afastando-se de outros que tinham emprestado estilos europeus e os tinham usado com mediocridade para narrar uma realidade que fugia freneticamente dessas formas, uma vez que não lhes pertenciam¹. Em seu momento, o *real maravilhoso* e o *realismo mágico* funcionaram bem e deram renovação e originalidade, jamais vistas, às letras latino-americanas. Porém, até essa particular maneira de nos narrar pode se tornar um clichê, uma armação sem apoio, se dia após dia não trabalharmos para subverter todo projeto estético que já se pode sentir natural, familiar e comum. O *novo romance histórico* propõe obras que, em ocasiões, sem cair no jogo do exotismo do realismo mágico, também se apropriam da tarefa de narrar a história da América, desobedecendo aos discursos da *história oficial*. São obras provocadoras, muito cultas, carnavalescas, paródicas, que abertamente subvertem os discursos oficiais com seus

¹ Trata-se das tendências românticas e neoclássicas, em geral, que adotaram os escritores latino-americanos do Século XIX.

irreverentes anacronismos e intertextualidades (Montoya, 2009, p. x). Apoiando-nos sobre a afirmação de Todorov, nota-se que: "Não há fatos, senão somente discursos sobre os fatos (...) não há verdade do mundo, senão somente interpretações do mundo"² (Montoya, 2009, p. 8). Estamos diante da contraposição aos romances históricos tradicionais que se inclinam pela totalização, o excesso de dados, longas descrições socioculturais (Montoya, 2009, p. 21), a explicação didática do que aconteceu e sua análise (Montoya, 2009, p. 45); romances que tentam ser totais e contar os fatos "tal qual aconteceram", romances que acreditam que isso é possível, que promovem o respeito pela veracidade do acontecido (Montoya, 2009, p. 53), com recreações politicamente corretas e pouco mérito literário (Montoya, 2009, p. 54), ou seja, sua preocupação principal não é a linguagem e a recreação de um mundo perdido, senão a simples reconstrução de fatos (Montoya, 2009, p. 108). Porém, nos dois estilos pode-se encontrar, conforme o caso, o objetivo de criar uma narrativa, na qual a história é um ponto de apoio fundamental para o imaginário literário (Montoya, 2009, p. 24); embora os novos romances históricos tenham se arriscado a dismantelar o discurso tradicional da histórica, através do sarcasmo, o equívoco intencional e o fragmentado (Montoya, 2009, p. 46), sem dúvida, também eles baseiam-se na história oficial.

Na Colômbia tem tido um *boom*³ de romances históricos nas últimas duas décadas; parte desta introdução tentará abranger e qualificar este fenômeno de superprodução nas letras colombianas. Como exercício adicional, caberia analisar as ressonâncias que este fato tem em outros lugares de América Latina. Pablo Montoya argumenta três possíveis razões para explicar o fenômeno de produção generosa de romances históricos: i) a primeira razão pode soar um pouco trivial e circunstancial, mas não podemos ignorá-la, é a celebração do quinto centenário da descoberta da América, data que coloca na moda tais temas e gera consideráveis lucros editoriais; ii) a segunda causa está relacionada a um exercício de memória. Assim, os escritores encontram, nos romances históricos, uma trilha para refletir sobre o passado violento da Conquista e do Período Colonial. Momentos históricos que

² Todas as traduções do espanhol para o português foram feitas pela autora do texto com a revisão de Luciana Abreu Jardim.

³ O boom latino-americano, originalmente, foi um fenômeno editorial e literário nos anos sessenta e setenta, com autores representativos como, por exemplo: Gabriel García Márquez (Colômbia), Mario Vargas Llosa (Peru), Julio Cortázar (Argentina), entre outros.

deixaram fortes raízes que cresceram e que continuam modelando nosso presente colombiano, pautado por contínuas crises políticas e sociais – espécie de prolongação do mal, da violência original, que muitos de nós desconhecemos e por isso continua sendo tão poderosa. Com a literatura, então, abre-se um caminho para pensarmos e sermos mais conscientes de nossa violência ancestral, que tem ganhado outros rostos: deslocamento forçado de camponeses, racismo, paramilitarismo, guerrilhas e corrupção; iii) a terceira razão tem relação com os romances históricos colombianos que trabalham temas extraterritoriais (Montoya, 2009, p. x), como, por exemplo, vida de santos europeus, imperadores romanos, guerreiros egípcios etc., mas que no fundo estão refletindo as preocupações do imaginário do escritor e essas são mais colombianas do que qualquer outro tema.

Independentemente das razões que movem esta produção de romances históricos na Colômbia, há outro fator para trazer a esse contexto: os números surpreendentes dessas obras não refletem uma baixa qualidade literária. Pelo contrário, nesses romances podemos encontrar maior profundidade estética em comparação a todos aqueles que trabalham o estereótipo internacional do país: sicários e narcotráfico⁴ (Montoya, 2009, p. xi). Na produção literária recente, é notável como os romances históricos apresentam expressiva qualidade de profissionalismo e do ofício novelesco. Com elas há uma abertura para realidades passadas e para um nível de autorreflexão que Pablo Montoya lê como: *maioridade atingida nas letras* (2009, p. xi), pois é um bom sintoma para a narrativa a presença de obras que dialogam com a tradição literária ao mesmo tempo em que a renovam com inteligência (Montoya, 2009, p. 67).

Vamos pensar um pouco mais o romance histórico, sem tentar lhe dar uma definição fechada. Em um sentido limitado do termo, podemos pensar sobre aquelas obras que recriam acontecimentos de, pelo menos, trinta anos antes da data de publicação (Montoya, 2009, p. xiv); mas este critério é muito relativo e até arbitrário. Também podemos pensar em obras que ficcionalizam figuras históricas relevantes, mas com o novo romance histórico podemos ver casos de obras em que todos os personagens são figuras de invenção e, no entanto, estão dando chaves para interpretar acontecimentos históricos importantes. A literatura parece

⁴ É um estereótipo e uma generalização que às vezes resulta injusta, não queremos desconhecer o trabalho de autores como, por exemplo, Fernando Vallejo.

amiúde fugir e jogar com as definições absolutas, mas se pode pensar amplamente o romance histórico como aquele que narra uma ação de uma época anterior ao autor. Portanto, há nela uma experiência intelectual e emocional do autor para o fenômeno recriado (Montoya, 2009, p. xii). Todavia, esta ideia fica tão geral e abrangente que, com esta perspectiva, poder-se-ia compreender quase todo romance como romance histórico: privatização da história, história da vida privada (Montoya, 2009, p. xiii). Trazendo à luz essas ideias, Pablo Montoya, da sua própria visão do romance histórico, observa:

Um romance histórico é aquele artefato narrativo que permite ao autor e ao leitor visitar uma época passada, não importa o quão longe ou perto esteja, com os personagens que existiram ou poderiam ter existido, com os espaços e tempos que se transformam todos em fenômenos literários que ajudaram aos homens de hoje a conhecer-se melhor (MONTROYA, 2009, p. xiii).

Contudo, o que faz o autor para criar um balanço crítico disso que ele considera romance histórico na Colômbia consiste em escolher um *corpus* de 21 romances publicados entre 1988-2008, analisá-los ao longo do livro e ver que novos aspectos abrangem a ideia de história ou quais elementos foram conservados do discurso tradicional de textos históricos. No processo, há dois temas centrais que têm sido escolhidos pelos romances históricos contemporâneos: o primeiro é o caso de Simón Bolívar e o segundo é Conquista e Período Colonial. Vamos ver os níveis simbólicos que têm cada um deles e como o romance *La ceiba de la memoria* inscreve-se no segundo tema.

Para Pablo Montoya, sem dúvida, Simón Bolívar é a figura histórica do século XIX que mais tem chamado a atenção dos últimos escritores colombianos. Nele reúnem-se qualidades antagônicas que facilmente proporcionam material de interesse para ser narrado pela literatura. Em primeiro lugar, está o seu perfil marcial, o herói libertador, o estrategista e idealista pela unificação da América. Em segundo lugar, temos o homem fracassado, a desilusão, os grandes projetos falidos, a decadência física e a solidão. Essas duas linhas paralelas criam fascinação, e os romances históricos que apresentam este personagem venezuelano dificilmente evitam a homenagem. Apesar da derrota humana, com Simón Bolívar continua a idealização do herói (Montoya, 2009, p. 4). Ele é o cavalheiro da desilusão, ao modo de um Dom Quixote materializado na América Latina. Na última

narrativa colombiana, parece ser uma metáfora do fracasso histórico das tentativas revolucionárias na Colômbia. A derrota nos sonhos de Bolívar serve de símile à crise prolongada de vários países do sul.

As lacunas da história oficial parecem ser os grandes propulsores da ficção literária (Montoya, 2009, p. 8) e talvez por isso os últimos dias de Bolívar, que são os menos registrados, são os mais estudados pela literatura. Inclusive, García Márquez, em *O general em seu labirinto* (1989), escrutina o crepúsculo deste personagem, mostra sua parte mais humana, mais frágil. No entanto, faz tremer os alicerces do herói marcial obcecado por formar a grande nação unificada da América do Sul. Bolívar fracassa na sua esperança e, com essa derrota, aflora com mais força seu encanto literário: o Quixote lutando contra os moinhos de vento. No caso de Bolívar, observa-se o homem idealista, que acredita que poderá organizar uma América ingovernável (Montoya, 2009, p. 13). Assim, Bolívar representa, em várias obras, um tipo de perspectiva crítica que indaga a respeito de nosso passado, presente e possível horizonte americano (Montoya, 2009, p. 28), depois da forte sacudida que implicaram os processos independentistas. Independência que também vem a ser criticada e dessacralizada, pois já não é somente a vitória contra o antigo jugo dos colonos europeus, a qual implica processos complexos de militarização das sociedades latino-americanas, corrupção (Montoya, 2009, p. 42) e excesso de burocracia, males que ainda nos perseguem.

Portanto, a intenção que move a maioria dos romances históricos é a de rastrear um passado crítico com o fim de compreender melhor o nosso hoje, além de emitir luzes de compreensão do presente através dos textos literários (Montoya, 2009, p. 53). Para o caso colombiano, poderíamos pensar nas constantes crises sociais, a desordem política, o contrabando, a ilegalidade, os grupos dirigentes ineficazes, o povo resignado (Montoya, 2009, p. 51) e acostumado à violência. O interessante, tal como aponta Montoya sobre este aspecto, é que, embora a literatura tenha nascido da ficção, invenção e distorção, a experiência da história distorcida e falsificada se transforma em possibilidade válida para enfrentar o nosso passado (Montoya, 2009, p. 86).

Há uma teoria da catarse, implícita na concepção do novo romance histórico, no qual reina a liberdade no exercício de criação literária. Assim, os autores têm direito de jogar com

o cronológico, os espaços, as casualidades (Montoya, 2009, pp. 86, 95). O novo romance histórico, segundo Juan Gabriel Vásquez, não tem porque ser uma imitação fiel e respeitosa do passado; seu verdadeiro poder transformador está em ser um espelho ficcional (Montoya, 2009, p. 86), que oferece uma das melhores possibilidades de entender um acontecimento. A história não pode ser trabalhada na literatura como uma ciência da exatidão, pois o efêmero dos atos humanos limita mais com a ilusão (Montoya, 2009, p. 96). Nas palavras de Montoya: "O tempo é ilusório, o porvir sonha o passado e o hoje é uma morada frágil onde a vagueza é a constante humana" (2009, p. 103).

O segundo tema, que tínhamos mencionado e que tem ocupado as letras colombianas na ficção histórica, é o período de Conquista e Colônia. Pablo Montoya apresenta como, nos primeiros romances históricos colombianos, o período da Conquista foi narrado com um estilo épico e com um fundo romântico que ambientava o encontro de duas grandes culturas. Reinava a visão maniqueísta de malvados colonos europeus e bons e inocentes indígenas. Nesta nascente da literatura histórica colombiana, a América é o território das atitudes heroicas e paisagens naturais de *dreamscape* (Montoya, 2009, pp. 109-110). Afortunadamente, no novo romance há um tipo de indagação diferente dessa realidade, uma revalorização dos protagonistas, adquirindo o compromisso de nomear nossa própria história, sem fazê-la encaixar em moldes estéticos inadequados. Para atingir tal objetivo, há duas tendências claras: em primeiro lugar, estão escritores como William Ospina, que propõem uma ideia da hispanoamericanidade, na qual a América é multicultural e tão válida à memória dos povos indígenas como são as ações fundacionais dos conquistadores. Procura-se, assim, um diálogo e um abraço fraternal, uma vontade conciliadora da literatura, que tente humanizar o horror americano (Montoya, 2009, pp. 114-115). Romances deste tipo facilmente podem ser percebidos como maneiras mais equilibradas e politicamente corretas de narrar um período tão traumático e doloroso entre América e seus colonos europeus. Por isso, representarão os conquistadores na qualidade de cavalheiros legendários e aos indígenas como material adequado para a poesia, visão claramente impregnada do romantismo do século XIX (Montoya, 2009, pp. 116-117).

Em segundo lugar, estão os escritores com uma visão talvez um pouco mais complexa, embora com um tom de denúncia, à maneira do indigenismo latino-americano⁵. Obras que tentam lutar contra a tradicional disputa entre os estereótipos da barbárie e a civilização, que desenvolveram um neoindianismo, que, querendo atribuir valor aos rituais e a sabedoria ancestral, não podem se desprender de um discurso absolutamente europeizante (Montoya, 2009, p. 121). Como nos assumir como uma América mestiça sem privilegiar algumas de nossas raízes? Superamos a pergunta por nossa identidade? Nestes romances históricos, que se ocupam da criação de um quadro narrativo da fundação de América, parece estar implícito o desejo de compreender quem nós éramos, quem nós somos e quem nós seremos. São também romances históricos de identidade, segundo Pablo Montoya, pois se quer recuperar uma origem de nacionalidade e de nascimento de nossa particular violência (2009, p. 120).

O mundo dos africanos escravizados tem maior presença nos romances históricos que abrangem o período da Colônia. No quadro da sociedade colonial colombiana, surge o grande problema da repressão da Igreja Católica frente à inevitável simbiose cultural (Montoya, 2009, p. 136). Há uma dicotomia presente em muitas representações artísticas, na qual o afrodescendente é aquele que assume o gozo corporal sem limitações morais. No entanto, os europeus fixam-se à ordem inquisitorial da Igreja Católica (Montoya, 2009, pp. 136-137). Essa visão binária entre gozo corporal afro e razão europeia deve ser reavaliada. Talvez um dos romances colombianos que a atinge, mas não através do gozo senão pela dor, é *La ceiba de la memoria*, que nos ocupará doravante.

O lugar de *La ceiba de la memoria* na produção literária colombiana

Nos anos sessenta, 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

⁵ Sobre indigenismo e neo-indigenismo, pode-se consultar os estudos de Cornejo Polar, Carlos Mariátegui, Angel Rama e Fernando Ortiz.

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 a sua profunda preocupação em recuperar a memória e pensar a outrem.

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 de Indias 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 de Indias, 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 em outras, como uma Babilônia caótica que engole aos demais personagens. Correndo o risco de parecer determinista, é direta a relação entre a sua origem caribenha e sua obsessão literária pelo mundo afro, no qual Cartagena de Indias 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” (cfr. 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 etc.; 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 *La ceiba de la memoria*:

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, simultâneo 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 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, nesse 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*⁶ seja uma ruptura na minha rotina. Temos, assim, uma relação constante com a violência e a morte prematura do outro: “En nuestra tierra se ha vuelto más fácil odiar y matar que amar y creer en la vida” (Castillo & Urrea, 2009, p. 178). No romance *La ceiba de la memoria*, esta reflexão é muito explícita e constante: “Nadie tenía razón ni derecho para dominar a otro, maltratarlo y causarle la muerte” (Burgos, 2009, p. 61).

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 seus 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” (Castillo & Urrea, 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”, pois só recuperando a memória poderemos afrontar a vida de uma maneira

⁶ 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-Lobo, 2006, p. 107).

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 (Castillo & Urrea, 2009, p. 184).

La ceiba de la memoria foi publicada em 2007 e dois anos depois já tinha ganhado o prêmio de narrativa *Casa das Américas*. Pablo Montoya a inclui como parte do fenômeno do *boom* da produção de romances históricos colombianos e ressalta os méritos literários desta obra. Concordamos com a ideia de ver *La ceiba de la memoria* como uma "profunda e moderna indagação ética sobre o sofrimento humano" (2009, p. 141). O romance ficcionaliza personagens históricos relevantes como São Pedro Claver, Benkos Biohó e Alonso de Sandoval, experimentando a cruel realidade da Cartagena de Índias escravista do século XVII. Há também os anacronismos para nos apresentar o horror atual de Auschwitz, transformado em museu de uma grande tragédia.

Em *La ceiba de la memoria*, comunicam-se diferentes dimensões temporais que possibilitam um desenvolvimento histórico, que é fundamentado pelo sofrimento humano compartilhado e vivido por todos. A obra afasta-se do romance histórico tradicional e cria um espaço de intersecção: começo do século XVII e metade do século XX, no qual os personagens contemporâneos, os colonos europeus e os africanos escravizados unem suas vozes diante da dor física e da solidão que toca a todos *por igual*. O abraço fraternal a respeito do qual falávamos antes, em direção a William Ospina, não se faz aqui através de simbioses culturais, senão através da dor que tem sido e continuará sendo padecida por todos. Como afirma Hannah Arendt (2007), a dor faz parte fundamental de nossa condição humana, na medida em que somos humanos, entre outras coisas, pois sofremos e não podemos fugir da dor, sem modificar nossa condição de homens e mulheres no mundo.

Assim, *La ceiba de la memoria*, com um projeto estético que tende à polifonia, apresenta-nos suas diferentes vozes nuas, as quais oscilam constantemente entre a reflexão e

a ação, criando um efeito de focalização múltiplo na narrativa e uma mobilidade fluida no espaço, tempo e psicologia dos personagens (Montoya, 2009, p. 142-143). Os escravizados Analia Tu-Bari e Benkos Biohó desejam voltar a sua tribo. Os sacerdotes Pedro Claver e Alonso de Sandoval lutam contra o cruel negócio da escravidão. Como indivíduos condicionados, eles também desconhecem o respeito pela alteridade dos africanos e tentam apagar suas singularidades de identidade: "Pedro el blanco que dice querernos. Y nos quiere a su manera. Para su fe querer o amor. Él los iguala. Es la imposición de una manera de acariciar. Pedro es un amigo. Está preso de la forma" (Burgos, 2009, p. 36). Dominica de Orellana, mulher espanhola e melancólica, termina seduzida pelo Benkos Biohó e padece a monotonia dos dias na Cartagena colonial, mas jamais decide voltar à Europa — ela também está impossibilitada de qualquer retorno; Thomas Bledsoe é o personagem da metaficção, está escrevendo, precisamente, o romance sobre a escravidão, que poderia ser *La ceiba de la memoria* mesmo. Ele morre em completa solidão no seu apartamento, depois de terminar a obra. Por último, estão as vozes desses colombianos, pai e filho, visitando o museu do horror de Auschwitz e constatando o peso da memória.

Concordamos também com Pablo Montoya, ao entender *La ceiba de la memoria* como uma obra que carrega ao longo de suas páginas a pergunta constante sobre o outro. Essa alteridade precisa ser entendida a partir de Emmanuel Lévinas (2012) como uma responsabilidade absoluta pelo outro, pelo próximo, pelo dono do infinito, pois jamais poderei abrangê-lo, totalizá-lo, defini-lo ou conhecê-lo; simplesmente reconhecê-lo como outro e ter encontros face-a-face com ele, no melhor dos casos. Montoya define a alteridade em Burgos Cantor como: "Existência de dois e pluralidade que se amplia até abranger a diversidade dos rostos sociais e das épocas" (2009, p. 145).

A escravidão dos africanos na América ou a *Shoah* são grandes tragédias da humanidade, nas quais se desconheceu a condição humana de alguns grupos, tendo sido um problema de alteridade em muitos níveis. Na proposta do romance, as profundas feridas que estes lamentáveis momentos deixam são motivos de compadecimento por todos. Não preciso ser afrodescendente, não preciso ser judeu, para me considerar eticamente responsável por esse escândalo portador do peso doloroso da memória:

Nos (pai e filho) sentimos prisioneros en un territorio condenado donde flotaría por siempre el olor mortecino, revuelto con formol y sangre podrida. La acumulación de sufrimientos, inocultables a la limpieza diaria de monumento casi vacío, la permanencia de una tragedia que se repite callada día tras día con su sola presencia, nos impedía pensar, buscarle entendimiento a este viaje, sentido al horror pasmado que nos sostenía allí a punto de derrumbarnos [...] Un lugar remoto (Cartagena de Indias) donde las calamidades no habían sido menores (BURGOS, 2009, p. 51).

O romance de Burgos Cantor apresenta um fundo ético que, segundo Montoya, tenta enaltecer a dignidade humana (2009, p. 145). Parece que somente refletindo sobre estes momentos de desumanização, somente sendo consciente de que podemos perder nossa dignidade humana, nossa liberdade, é quando realmente estamos sendo dignos e livres. Por isso, faz sentido uma indagação, como a feita em *La ceiba de la memoria*, pelo mal que não é outra coisa senão "provocar sistematicamente o sofrimento humano" (Montoya, 2009, p. 144). Dor que é igual de vil para todos os casos, e este é outro ponto essencial para a obra: não há genocídio mais cruel do que outro, não há extermínio pior do que outro (Montoya, 2009, p. 147). As tragédias humanas não devem concorrer por um primeiro lugar de calamidade, não devem ser comparadas quantitativamente. Isto é o que lemos nas entrelinhas e o que nos mostram os personagens de *La ceiba de la memoria*.

Pablo Montoya afirma que *La ceiba de la memoria* é um romance libertador, no qual história e literatura trabalham juntos para atingir uma comunhão com a existência crítica do outro (2009, p. 147). Trabalharemos nesta dissertação para apresentar como a filosofia da alteridade radical também tem espaço dentro da proposta ética deste romance. Este objetivo é atingido graças ao trabalho tão particular que dá às vítimas da escravidão. Suas vozes são recriadas com originalidade e honestidade; percebe-se que foi um exercício real de tentar se colocar por um instante no lugar do outro ou, como diria Lévinas, "reconhecê-lo". Sem dúvida, o que atinge *La ceiba de la memoria* é aquilo que Todorov denominou como "uso exemplar" da memória, pois com a lembrança defende-se a dignidade humana e tira-se ao passado seu poder tirânico; eticamente precisamos da lembrança para lutar contra as injustiças do presente (Montoya, 2009, p. 147).

O admirável da obra também consiste em poder narrar a crueldade e a constância do sofrimento, sem cair no culto da memória ou na denúncia sociológica. Há uma reflexão profunda sobre a nossa condição humana, além da cor da pele ou dos espaços geopolíticos, ou seja, há um diálogo geral e abrangente sobre a alteridade além das diferenças.

Há um *boom* do romance histórico na Colômbia que tem mostrado uma produção sem igual de obras de boa qualidade literária. Textos que estão indagando por um passado que tem tomado raízes e pode explicar muito do que nos tornamos. Dentro da variedade das obras, eclode *La ceiba de la memoria*, destacada por seu nível de trabalho reflexivo, propondo o gesto de união através da empatia com o sofrimento humano e uma responsabilidade ética de lembrar às vítimas de ontem e hoje os acontecimentos de outrora. Sendo conscientes de que a dor pertence-nos por igual e que a liberdade sempre está em risco, esta é uma proposta para continuarmos habitando dignamente este mundo. Deixamos, assim, ecoar este fragmento emblemático:

Além dos negros em Cartagena de Índias, destruídos pela obsessão impiedosa do lucro, além do fungo de Hiroshima, além do napalm nos arrozais, e a loucura sem sono de Nova York e em Porto Rico, além do humano, estamos aqui no abismo da nada, sem lágrimas e sem sulco, em outro inverno de Auschwitz, resistindo (BURGOS, 2007, p. 175).

***La ceiba de la memoria* como Romance Total**

Dividida em quatro capítulos, mais de 400 páginas, vários microrrelatos, sete vozes narradoras e a alternância entre a Cartagena de Indias do Século XVII e os campos de concentração nazi (museus) do Século XX, *La ceiba de la memoria* classifica-se, aliás de novo romance histórico, como uma versão pós-moderna do Romance Total (García, 2014, p. 19). É pós-moderna porque apresenta o mundo como construção da linguagem, como escritura, como metaficção. Há autoconsciência da obra na qual a arte se ostenta como um artefato de narração e questionamento da realidade. Não se trata de qualquer tipo de narração, estamos longe da estrutura tradicional, pois aqui reinará a relatividade e a fragmentação (García, 2014, p. 123).

La ceiba de la memoria faz parte do novo romance histórico, porque tem elementos como a metaficção, incluída no personagem de Thomas Bledsoe, quem está reunindo dados para escrever uma obra sobre a vida de São Pedro Claver. Por isso, ele torna-se o *alter ego* de Roberto Burgos Cantor, e o texto que ele pretende escrever seria a própria *Ceiba de la memoria*. Aliás, do metarrelato literário, o romance salta no tempo e no espaço (anacronismo), experimenta com a linguagem, é polifônico⁷ (mudanças do narrador [García, 2014, p. 22]), utilizando técnicas narrativas como o fluxo da consciência, o que dá características de um relato incessante de frases extensas, sem pontuação, que se alternam com frases curtas e justapostas (García, 2014, p. 33), de modo a simular a riqueza e a proliferação do pensamento.

Coincidindo em muitos pontos com o trabalho de Pablo Montoya (2009), Kevin García (2014, p. 46) afirma que o novo romance histórico se caracteriza por uma maior diversidade, presença de conceitos bakhtinianos (ideológico, carnavalesco, paródia, heteroglossia), relações de intertextualidade, metaficção, ficcionalização de personagens

⁷ O romance polifônico confronta-se com o romance monológico. Neste último somente há uma perspectiva que domina toda a ficção. No entanto, com o romance polifônico, temos uma pluralidade de vozes e consciências, cada uma inconfundível e independente das outras (García, 2014, p. 133), o que cria distintos pontos de vista que enriquecem o argumento.

históricos⁸, distorção⁹ consciente da história (omissões, exageros, anacronismos) e a subordinação da representação do passado à representação de algumas ideias filosóficas.

Com a descrição anterior, constatamos que este romance está longe das narrativas dominantes e das histórias oficiais, as quais devem ter relação com o a *verdade*, com os *fatos* e com o discurso histórico oficial para narrá-los. Burgos Cantor propõe um olhar crítico dessa maneira de fazer *História*. Valendo-se da literatura, ele toca em estruturas de memória coletiva e da alteridade, mais explicitamente ao relacionado com a diáspora africana na América (García, 2014, p. 22). O romance de Burgos não cai em uma longa tradição literária que não soube como superar as simplicidades nos tratamentos éticos: o exotismo na hora de trabalhar a cultura, o abuso do pitoresco nas descrições e uma perspectiva maniqueísta da realidade (García, 2014, p. 28), na qual clara e indiscutivelmente se sabe quem são os bons (indígenas, africanos) e quem são os maus (colonos), sem matizes nem relativizações. A obra transcende as polarizações convencionais de dominados *versus* dominantes (García, 2014, p. 57) e mostra-nos um mundo compartilhado pelas misérias. Mostra-nos um mundo mais do que é possível pensar a partir de uma lógica racional, a partir da ética e da alteridade, pois a condição humana perde a verticalidade das relações de poder.

Porém, ainda não temos dito o que faz que *La ceiba de la memoria* torne-se um romance total, por isso devemos entender primeiro o termo que tem seus antecedentes em Ernesto Sábato e Alejo Carpentier, grandes influências intelectuais de Burgos Cantor. Para estes escritores, o grande romance deve ser uma obra total, quer dizer, na qual se sintetize a subjetividade dos personagens com a apresentação profunda de uma época, ou seja, o mundo interior dos personagens com o universo narrativo, enquanto se transgridem os convencionalismos do gênero romanesco estabelecidos até esse momento (García, 2014, p. 136). *La ceiba de la memoria* atinge esta complexa síntese. Ao terminar a obra, identificamos as particularidades e obsessões de cada uma das vozes narradoras: os sofrimentos da viagem

⁸ No nosso caso: Pedro Claver, Alonso de Sandoval e Benkos Biohó.

⁹ Devemos esclarecer que *La ceiba de la memoria* não se caracteriza principalmente por distorcer os fatos históricos. Na verdade, a obra é muito próxima da historiografia (García, 2014, p. 49), porém conserva sua liberdade criativa e não pretende ser fiel à História. Embora não esteja enquadrada na arte da distorção, não é, absolutamente, um romance histórico tradicional, pois a imaginação para representar o passado nesta obra não tem limites aparentes, inclusive, há uma cena na qual Pedro Claver e Alonso de Sandoval estão levitando durante uma oração.

da África à América, de Analia Tu-Bari, como sente saudade da sua tribo, como vai ficando cega e é abandonada quando já não representa uma força de trabalho. Ficamos tocados com o grito de Benkos Biohó e seu desejo de fugir para o mato, espaço que simboliza o único caminho para voltar a uma vida digna. Sensibilizamo-nos com outra forma do exílio e do desenraizamento (García, 2014, p. 56), a que experimenta Dominica de Orellana, a esposa do notário do rei, visto que ela também está impossibilitada de voltar a sua terra natal e passará o resto da sua vida com a saudade de Europa e a decepção da escravidão em Cartagena. Percebemos Pedro Claver e seu fracasso, por tentar salvar as almas dos escravos africanos, mas não tentar combater realmente o regime escravista, como Alonso de Sandoval, o outro religioso da obra, que depois de anos de escrever sua obra *De Instauranda Aethiopiae Salute*, não consegue, com sua publicação, nenhuma alteração significativa na vida dos escravos. Testemunhamos as peregrinações de Thomas Bledsoe, viajante e escritor, que em cada cidade evidencia os desastres da violência e se pergunta constantemente pela sua atividade com a escritura. Deslocamo-nos com pai e filho, que viajam a Auschwitz, verificando que essa tragédia, como todas as outras, pertencem-nos, que a dor e o peso da memória não se compartilham por nacionalidades, posições geográficas ou períodos, senão que a memória é o espaço da resistência, onde se guardam as raízes culturais (García, 2014, p. 114).

Quando recontamos essas sete vozes do romance, não queremos resumir suas histórias dentro da obra, pois não só conhecemos o que aconteceu com eles, mas também nos aproximamos realmente a sua interioridade. Estes sete narradores têm profundidade, têm subjetividade, revelam-se cada vez que é seu momento de se expressar, em cada capítulo. Todavia, o romance não se restringe a monólogos. A narração adentra-se nessas profundidades enquanto nos joga em um mundo impiedoso, um mundo cruel, uma cidade porto, onde se comercializava a vida humana como qualquer outra mercadoria. O cenário é a cidade de Cartagena de Índias, curral humano, e os campos nazis convertidos em museus, testemunhas da efetividade do mal. Vai-se desenhando a estrutura de uma cidade doente, enquanto cada uma das sete vozes narradoras revisa detalhes relevantes da sua vida e reflete sobre temas como a memória, a religião, a exploração física e a alteridade. Evocam-se, principalmente, situações dolorosas e traumáticas, que distraem o personagem de suas

necessidades imediatas, criando assim o que Vargas Llosa denominou como *tempo plástico*¹⁰ (García, 2014, p. 85), tempo de narração que se alonga e que carece de ações relevantes para o relato, mas que em *La ceiba de la memoria* é bem usado para propor a carga ideológica da obra.

O Século XVII, período de maior desembarque de escravos africanos pelo porto de Cartagena (García, 2014, p. 121), é mais trabalhado na obra¹¹ do que o episódio do Século XX, que entraria na cena para fazer a relação entre as tragédias. Por isso, é comum ficar com uma imagem clara da cidade de Cartagena, depois de ler a obra, seu porto, suas praças, o Hospital São Lázaro cheio de doentes, que têm relações sexuais em público em seus últimos dias de vida, seu curral de escravos, seu permanente estado de putrefação, insalubridade e despojo:

Tierra dañada por los flujos y las hemorragias y las pústulas y los vómitos de miseria. Por las deposiciones que será inútil controlar y los orines incontenibles que quemarán la piel. Por la descomposición de los muertos que avanzará lenta y los vivos ocultarán hasta que el aroma posterior al último suspiro flote entre las porquerías de la atmósfera arruinada y los guardianes, afuera, alejados por la pestilencia se den cuenta (BURGOS, 2009, p. 65).

Mundo exterior e mundo interior inteligentemente trabalhados. Isto faz que *La ceiba de la memoria* seja uma *summa*, uma expressão total. *La ceiba de la memoria* não apresenta um tema novo na narrativa colombiana, mas sim o apresenta a partir de uma nova perspectiva. Evitando o empobrecimento da ficção nos mesmos lugares comuns de muitas obras próximas à tradição do romance histórico de denúncia e de mesquinhas raciais (García, 2014, p. 102), *La ceiba de la memoria* tem êxito por apresentar sete narradores e, com eles, múltiplos pontos de vista, que matizam e tornam complexa a realidade. Aliás, usam-se personagens históricos para dar-lhes de volta sua faceta mais humana, mais imperfeita, como Pedro Claver

¹⁰ O tempo se suspende e os personagens entram em um plano ideológico da ficção, filosofam, só têm ações mentais, reflexões sobre temas recorrentes da obra: a memória, a linguagem, a liberdade, a identidade, a cultura, o sentido da vida. Tudo acontece para criar um quadro dinâmico da consciência moral da época, interior e exterior, romance total que não erra apresentando-se como uma simples defesa de hipótese, romance de tese (García, 2014, p. 98).

¹¹ De fato, Cartagena de Indias é um campo de referência interno a todos os personagens do romance (García, 2014, p. 57).

e Alonso de Sandoval, os quais se arrependem por não terem lutado contra as práticas do comércio de escravos, em vez de gastar suas vidas condenando as práticas autóctones da cultura africana. Também temos personagens fora da história oficial, dos quais inicialmente não se espera manifestações altruístas, mas que terminam carregados de um manto heroico comovente, como é o caso da *branca triste*, Dominica de Orellana, que no início da obra aparece como uma mulher simples, dedicada a cuidar da sua casa e, ao longo do romance, estabelece amizade com escravos, tem relações sexuais com Benkos e, durante noites, até assiste a rituais de bruxas. Com estes personagens europeus mostra-se como outro tipo de sensibilidade esteve presente nos colonos, representantes também de outra manifestação do exílio. Embora todos eles tenham se beneficiado, de alguma maneira, do regime escravista, nem todos tinham a mesma intenção exploradora ao se relacionar com os africanos. Dominica de Orellana, por exemplo, às vezes comprava escravas movida só pela pena, com o objetivo de oferecer-lhes sua casa, sabendo que esta era um dos melhores domicílios que elas poderiam ter, depois de serem expostas como mercadoria à venda. Dominica também estabelecerá uma íntima amizade com Magdalena Malemba, sua escrava mais antiga, que substituiria a figura distante de sua antiga preceptora alemã. A partir da estratégia de descentralização da narração, nota-se que o romance supera o relato vitimizado dos escravos africanos, mostrando-os também como pessoas corajosas, com estratégias ardilosas e resistência ao regime opressor. Fundadores de reinos no mato (García, 2014, pp. 102-103), os colonos europeus são mostrados para além da demonização de contrabandistas da vida humana; sem estas outras perspectivas, seria impossível fazer uma confrontação moral para refletir sobre a alteridade.

Neste ponto, a obra de Burgos Cantor guarda relação com a tradição literária latino-americana que se estabeleceu depois do *boom*, pois tem chaves em comum como a intenção totalizante, a presença de um erotismo exuberante e a experimentação estrutural e linguística (García, 2014, p. 46). A intenção totalizante se expressa pelo desejo de retratar e questionar uma época; a experimentação com a linguagem, como temos dito, está presente ao longo da obra com um vocabulário amplo, com a polifonia, e a mudança do tempo narrativo: em geral os escravos falam em primeira pessoa do singular, eles são a voz da testemunha, a voz do violentado que se expressa com frases curtas, profundas, com um ritmo vertiginoso que

simula o fluxo da consciência de um indivíduo enfurecido pela injusta escravidão (García, 2014, p. 112). Os trechos sobre Alonso de Sandoval estão em segunda pessoa do singular e em tempo futuro, o que cria um efeito de apontamento¹². Outros personagens estão em terceira pessoa do singular. A temática do erotismo não tem sido trabalhada, mas podemos afirmar que as cenas eróticas do romance têm uma força plástica única: o estupro de uma escrava por um soldado da guarda espanhola; a cópula do Arcebispo com a sua escrava Atanasia Caravalí; o sexo público como forma de protesto pelo abandono e o esquecimento dos doentes do Hospital São Lázaro, onde africanos, indígenas e colonos eram expulsos da cidade pela sua doença e por não representar força de trabalho útil. Contagiados e com seus corpos em decomposição¹³ pelas graves doenças, eles se entregavam à luxúria sem pudor nenhum (García, 2014, p. 77). Talvez uma das cenas eróticas mais simbólicas da obra seja a união de Benkos Biohó e Dominica de Orellana, por acordo, no mar – esse gigante que impediu o regresso dos dois as suas ansiadas terras natais.

A arte poética de Burgos Cantor define-se, assim, parecida à estética do relato barroco, preocupado pelo detalhe na descrição, com o desejo de construir um mundo abstrato, mas que responda à referencialidade, com fortes efeitos plásticos, personagens reflexivos e melancólicos que expressam emoções limítrofes em seus últimos dias de vida. Outra característica é a busca pela experiência feminina (García, 2014, p. 35), que nesta obra se potencializa na figura de Dominica de Orellana e sua escritura do *caderno de horas*. Porém, o estilo deste romance precisará de muitos termos para poder ser descrito: há um efeito de proliferação atingido a partir de um estilo com sensação de inacabamento, manifestado em

¹² Este personagem está acompanhado por um efeito de estranhamento, representado principalmente pelo tipo de narrador tão particular que o autor escolheu para ser narrado, o *tu* em futuro. Este sentimento de estranhamento permitirá que Alonso de Sandoval represente uma alteridade confrontada por outras formas de vida, os escravos, submetidos às humilhações e violações extremas. Alonso sofre uma profunda confrontação moral (García, 2014, p. 64), porque tem gasto a maior parte do tempo escrevendo uma obra que não atinge seu verdadeiro objetivo: melhorar a qualidade de vida dos africanos escravizados, enquanto ele como pessoa, Alonso de Sandoval, também não tem feito algo de relevante para que o regime opressor se debilite. Qual seria, então, a utilidade de toda uma vida de serviço comunitário? Este é o dilema deste personagem.

¹³ É necessário ressaltar a presença definitiva da escatologia no interior da obra. *La ceiba de la memoria* está repleta de uma atmosfera de putrefação e da narração de situações escatológicas: lágrimas, urina, matéria fecal, chagas, vômitos, cópulas etc. Descrições que criam drama e comoção, ao mesmo tempo em que denunciam a violência e as atrocidades da escravidão. Todos esses elementos agregam-se com o objetivo, distante da morbidez ou da pornografia, de desqualificar o inumano do comércio de pessoas e a miséria de explorar o outro. A escatologia serve como metáfora de uma sociedade doente e putrefata, que tem como base econômica a degradação de outros seres humanos (García, 2014, p. 89).

enumerações sensoriais e longas descrições. *La ceiba de la memoria* também tem características neobarrocas, pela negação do espírito clássico carregado de sobriedade; pelo contrário, apresenta uma exuberância barroca própria dos precursores do boom latino-americano (García, 2014, pp. 87-88). *La ceiba de la memoria* é neobarroca porque aborda o problema da identidade cultural, usa procedimentos de ruptura e experimentação com a linguagem, o que faz que ela também esteja perto de uma expressão pós-moderna. Há descentramento, porque o narrador trabalha com sete vozes protagonistas, o que gera a fragmentação, a estrutura segregada, articulada por personagens opostos e dispersos, que aparecem e logo se escondem até seu próximo momento de fala (García, 2014, p. 89).

Todas as características neobarrocas e pós-modernas descritas, configuram uma obra de natureza dinâmica: constantes mudanças do narrador, nas perspectivas da história e a falta de uma linearidade cronológica tradicional; o que finalmente cria um romance total de complexa leitura (García, 2014, p. 97). A natureza de *La ceiba de la memoria* é plural e total, segundo Kevin García (2014, p. 125), pois o texto consegue uma síntese e equilíbrio entre o mundo externo, exuberante, e o questionamento da subjetividade dos personagens (García, 2014, p. 126), como já o tínhamos mencionado. Aliás, *La ceiba de la memoria* é uma obra aberta, metaficcional, exemplo do pensamento pós-moderno, que cria ruptura, descentramento e jogo com a ficção do relato literário (García, 2014, p. 127), ao mesmo tempo, de maneira surpreendente, é fiel a muitos aspectos historiográficos.

O mundo abstrato que é criado no romance, mas que responde à referencialidade, é a reconstrução detalhada do que seria Cartagena de Indias do Século XVII, porto de venda de escravos, onde chegavam cada ano cerca de 40.000 africanos escravizados, de maneira oficial e por contrabando. Os navios tinham licença para transportar cerca de 300 escravos, mas a ambição do lucro expandia esses números clandestinamente até 800 escravos por navio, nas condições mais deploráveis, espécie de *viagem infinita* que durava cerca de dois meses. Estipula-se que 15% das pessoas morriam pelas péssimas condições da travessia, e os sobreviventes pisariam o porto de Cartagena para viver na cidade ou para serem vendidos e levados a outros lugares. Neste contexto histórico recriado na ficção, aparecem Pedro Claver e Alonso de Sandoval nadando contra a correnteza, fazendo batismos *express* àqueles boçais recém desembarcados:

Un blanco de otra lengua y cubierto con tela oscura me metió la cabeza en una vasija con agua sucia. Hablaba. Su brazo y su mano subían a la izquierda, bajaban a la derecha. Qué diría. Qué dijo (...) Un padre de los recién llegados nos echó agua en la cabeza. Nunca supe qué decía en su lengua de ceremonias (BURGOS, 2009, pp. 37-38).

A partir da chegada a Cartagena de Indias, vemos como inicia a aculturação dos personagens na narração. O primeiro passo está nas mãos de nossos jesuítas, Pedro e Alonso, que realizavam um batismo sem qualquer acordo com as pessoas que já tinham uma identidade cultural bem definida. Embora a nossa análise não tenha por intenção o enfoque cultural, é importante analisar como a violência não somente tinha objetivos de subordinação, mas também pela aculturação dos dominados (García, 2014, p. 61).

Neste contexto, entende-se por aculturação a intenção de destruir toda possibilidade de enraizamento na cultura e nas crenças dos escravos, evitando qualquer maneira de agrupação ou de vínculos gregários que pudessem fortalecer a confiança coletiva e a defesa da identidade (García citando a Moreno Fraginalls, 2014, p. 61). A separação do grupo e a proibição de práticas culturais no fundo só têm objetivos de exploração econômica. Assim, a aculturação vem a ser um recurso tecnológico aplicado para a otimização do trabalho, tendo chegado a se constituir como a forma de exploração por excelência no período colonial. No romance, vemos claramente como este despojo do cultural estabeleceu-se como uma luta constante, dia após dia, entre os colonos e os africanos escravizados, já com argumentos religiosos de evangelização pelo bem-estar das suas almas ou pelo simples comércio humano. Assim, a aculturação é um sistema de empoderamento total da personalidade física e cultural, através de ações sistemáticas (García, 2014, p. 74), as quais explicaremos mais adiante.

Porém, como poderemos supor, a partir da alteridade é impossível pensar a aculturação total de um indivíduo, pois é impensável uma pessoa cuja herança cultural seja apagada por completo. A aculturação como tecnologia de exploração só tem interesse em concentrar-se nas expressões culturais que representem um risco para o sistema de dominação (García, 2014, p. 61). O ideal nunca foi apagar a tradição africana e ensinar-lhes como ser europeus na América, senão encontrar a trilha para *domesticá-los*, tirar dos escravos tudo o que não fosse conveniente para os dominadores, torná-los submissos e idôneos para

toda a lista de tarefas que aguardava por eles o resto de suas vidas, até que a força de labor durasse.

Existem mecanismos concretos para exercer a aculturação, e no romance *La ceiba de la memoria* quase todos são representados através dos personagens africanos:

- i) *Exílio-implantação de um novo habitat* é o motivo mais lamentado por Benkos e Analia, isto é, o fato de terem sido arrebatados de suas tribos, impossibilitados de voltar, levados contra sua vontade a Cartagena de Indias;
- ii) *Isolamento*, os escravos permaneciam ocultos ao longo da viagem da África até América. Depois de meses inteiros sem ver a luz do sol, seriam vendidos e ocupariam seu tempo nas diferentes tarefas pelas quais foram comprados; sem espaço na esfera pública, nem direito a socializar livremente, este aspecto será estudado mais amplamente com a ajuda de Hannah Arendt (2007) no último capítulo;
- iii) *Combinação de etnias rivais*, os escravos pertenciam a tribos distintas e estrategicamente eram organizados nas viagens e vendidos longe de seus conhecidos. Para evitar uniões perigosas contra o regime escravista, os vínculos familiares deviam se romper obrigatoriamente;
- iv) *Imigração infantil e adolescente*, sendo muito jovens eram roubados para o comércio, entre mais juventude e força, maior seria o índice de saúde e maior o preço do escravo na hora de serem oferecidos nos currais;
- v) *Supressão estratégica do tempo livre*¹⁴, o escravo devia se manter ocupado sempre, o desgaste das energias físicas em favor da produção não lhe daria tempo para refletir sobre a sua condição nem lutar para mudar sua lamentável situação. Estar disponível era uma das estratégias dos dominadores;
- vi) *Imposição de uma cultura hegemônica*, a cultura europeia radicada em América era o máximo exemplo da civilização para ser admirado, mas não era obrigatório para os escravos imitar esse exemplo, pois em momento nenhum

¹⁴ O sistema de exploração buscava a total ocupação do tempo dos escravos. Assim, absorvidos e subjugados a uma única atividade elementar, repetida extremamente, apagar-se-iam as diferenças de habilidades dentro do grupo, negando-lhes a verdadeira interação (García, 2014, pp. 66-67). Sobre o labor e a dor da repetição, teremos um capítulo inteiro mais adiante na base do pensamento filosófico da Hannah Arendt (2007).

houve a intenção real de incluir o escravizado dentro dos padrões quotidianos do cidadão comum: cultura dominante para ser admirada, mas não para ser adotada;

- vii) *Restrições para satisfazer às necessidades vitais* (alimentação, sexo, vestido, morada [García, 2014, p. 68]), Analia conta como, a partir do momento da viagem, as condições dos escravos eram deploráveis e como eram condenados a estar famintos, agrilhoados, sujos, doentes. Na chegada a Cartagena, esta condição inumana prolongar-se-ia, praticamente, pelo resto de suas vidas;
- viii) *Supressão ou imposição de línguas*¹⁵, este é um dos mecanismos de aculturação mais reconhecido no romance. O espanhol começava a ser obrigatório e sua aprendizagem se dava de forma muito vagarosa para os escravos. O fato de perder a possibilidade de se comunicar na sua língua materna os deixava ainda mais desprotegidos diante das pressões, sobretudo porque era muito difícil estabelecer alianças com outros escravos. Inicialmente, há resistência dos personagens para acolher o espanhol como nova língua, pois com eles também davam acolhida ao mundo opressor. Aqui se propõe uma interessante relação entre linguagem e hospitalidade, a qual estudaremos mais adiante, com base no pensamento de Lévinas (2012) e Derrida (2003);
- ix) *Imposição de atividades estrangeiras*¹⁶ para o exercício da força de trabalho, os escravos deviam cultivar, cozinhar, construir etc., objetos e realidades que estavam muito longe do que foi sua cotidianidade antes da escravatura. Agora

¹⁵ Impusesse-lhes a língua do comerciante de escravos, necessária para a comunicação com o poder de dominação vertical, mas também esta língua tonar-se-ia importante para ter um meio em comum com os demais escravos de outras etnias de diversas línguas, e estabelecer uma comunicação horizontal com as outras vítimas (García citando a Damas, 2014, p. 68); sem este processo teria sido muito difícil, por exemplo, a conformação de *palenques* (reino no mato), e a língua do dominador terminaria sendo uma arma de sobrevivência.

¹⁶ Tarefas que terminavam sendo odiosas e absurdas para os escravos. O romance mostra, sobretudo através da personagem Analia, como espremeram as forças dos escravizados até deixá-los vazios e desvalidos. No caso de atingir a velhice, já não eram úteis para o regime, então, eram abandonados como um objeto velho. Nesse momento, sua sorte podia ser, inclusive, pior do que antes como escravos. O personagem de Analia fica cego na sua velhice, vaga como espectro sinistro percebendo a decomposição social de Cartagena de Indias, enquanto luta por garantir sua própria subsistência. Alonso de Sandoval, no seu livro, condena este abandono das pessoas quando já não representam utilidade prática: “Hundido en los barrizales de las minas de metal amarillo. Al cuidado de las casas: lavar limpiar atender enfermar soportar y la libertad inútil se concede con la vejez. Exprimidos ya. Qué queda. Con los pasos vacíos y lentos del cansancio” (Burgos, 2009, p. 373).

tudo era novo para eles, desconhecido e opressivo, começando pelo navio que os transportou até as novas pessoas que os maltratavam sem qualquer justificativa;

- x) *Supressão de crenças religiosas*, mecanismo de aculturação muito explorado na obra literária, graças aos dois personagens religiosos: Pedro Claver e Alonso de Sandoval¹⁷. Eles impõem aos escravos o batismo e a mudança à fé cristã, usando para isso a persuasão, o ensino e, inclusive, os açoites em caso de necessidade. No romance, é bem-sucedido como se mostram os diferentes pontos de vista. Para os escravos, a água batismal não é mais do que isso, um líquido furtivo que lhes passam pela cabeça em momento que estão recém desembarcados da viagem, carentes de todo sentido. Porém, os dois jesuítas darão suas vidas tentando salvar as almas dos escravos com esse santo sacramento;
- xi) *Substituição de nomes*¹⁸, o nome próprio é vital no romance, os escravos o repetem o tempo inteiro para não esquecer, para não perdê-lo pelos nomes cristãos impostos: María, Magdalena, Domingo. Eles não querem ser chamados assim, mas seu nome original é negado pelos colonos e têm que cair na generalidade de nomes comuns, repetidos até o cansaço, nomes que têm perdido o verdadeiro caráter particular, são anônimos e genéricos. Nos campos de concentração, o nome será trocado por um número. Isto não é de graça, são mecanismos bem pensados para debilitar a dignidade das pessoas;
- xii) *Restrição estratégica da expectativa de vida*, com a quantidade de trabalho e a precária alimentação não é muito o que podiam viver os escravos. Não se esperava que ultrapassassem dez anos de labor escravo. Os escravizados também não eram apreciados quando tinham muito tempo morando sob a

¹⁷ Apesar deles mesmos e de suas boas intenções, os dois jesuítas terminam personificando a imposição e o despojo, pois eles são os encarregados de impor o novo deus aos escravos, de transmitir a doutrina católica, atribuir os novos nomes aos africanos, nomes menos pagãos e, em geral, rejeitavam e desaprovavam as crenças alheias. Ações que os colocam no grupo dos abusadores, dos maltratantes (García, 2014, p. 71), mas eles nunca se consideram malvados, é uma magistral confrontação moral o que apresenta o romance.

¹⁸ Analia e Benkos repetem sem cansaço seus nomes próprios para não os esquecer. Esse nome vai ser a metáfora da ponte de comunicação com a sua identidade, suas raízes (García, 2014, p. 69). Se eles perdem seu nome, o passado livre foge, sua última realidade antes de acordar no pesadelo da escravidão.

opressão dos colonos, pois, em teoria, tinham adquirido formas de resistência e estratégias que não eram favoráveis para os dominadores; a preferência era dada aos ignorantes, medrosos e recém desembarcados e as pessoas com estas características eram chamadas boçais (García, 2014, p. 62).

O romance encontra o caminho para apresentar quase todos os mecanismos de aculturação que podiam ser efetuados sobre os escravizados. Nota-se que uns são mais desenvolvidos na obra do que outros, por exemplo, os relacionados com a nova língua imposta, a nova religião e a troca do nome próprio, estes mecanismos serão constantemente reclamados pelos escravos, inclusive, argumentados a partir de outros pontos de vista: a perspectiva dos religiosos encarregados da evangelização. A mudança do enfoque faz com que a obra seja mais profunda, longe do maniqueísmo, e que relativize a realidade e apresente uma proposta ética interessante ao leitor.

A escravidão é apresentada aos interlocutores sensíveis como ela realmente parece ser: um degrau num sistema econômico abusivo, cujo regime abrangerá alteridades encontradas e confrontadas que dialogam a partir de sua própria condição. Há uma denúncia contra a escravidão do Século XVII, mas que pode se expandir para outros sistemas dominantes, por isso faz sentido a relação estabelecida na obra com a *Shoah* e não é um vínculo desenhado arbitrariamente. Inclusive, poder-se-iam desenhar paralelos com a neoescravidão do tráfico de seres humanos, especialmente mulheres e crianças, fenômeno que está ganhando visibilidade no nível mundial ou com o sequestro, político ou por extorsão, em países como Colômbia. A escravidão, em geral, confisca o passado, desarticula o mundo conhecido e produz incerteza aos dominados, que são vistos como peças despersonalizadas na estrutura da produção (García citando a Navarrete, 2014, prólogo).

Além de representar a escravidão do Século XVII em Cartagena de Indias ou de refletir sobre a Shoah, o romance tem um propósito mais ambicioso. Já o temos dito antes, *La ceiba de la memoria* quer apresentar uma comunicação possível entre todas as grandes ou pequenas tragédias da humanidade, encontrar uma união na miséria e na dor, conexão entre a infinita lista de opróbios dos homens e mulheres (García, 2014, p. 118), no vulnerável de nossa condição e, talvez assim, afrontar nossa condição humana e nossa consciência ética

tão facilmente suscetível à perversão: “Parece que las catástrofes presentes potencian las desdichas pasadas y aparecen otra vez desde los fondos de olvidos de los tiempos sin expiación donde se apilan los crímenes, las víctimas y el dolor desconsolado que no encuentra reposo” (Burgos, 2009, p. 169). Kevin García (2014) também encontra na obra uma comunicação externa na conexão dos opróbios, este autor afirma que:

A la interpretación convencional de estas tragedias [esclavitud Siglo XVII, Auschwitz, Vietnam, violencia en la selva colombiana, etc.], entendidas como hechos particulares con contextos propios, y a la concepción lineal del tiempo, Burgos propone un tejido, una espiral de encadenamiento y muerte. ¿Puede una forma de violencia cambiar de apariencia y seguir siendo violencia?, ¿qué condiciones posibilitan que en el siglo XVII un hombre sea encadenado en un puerto de Colombia, y en el siglo XX otro hombre sea encadenado en la selva del mismo país? Esta parece ser la pregunta que el autor nos formula (García, 2014, p. 123).

Porém, seria um erro afirmar que a obra oferece uma leitura completamente pessimista do homem. Pelo contrário, parece também estar lembrando o enorme sofrimento que temos causado uns aos outros, ao mesmo tempo em que faz uma defesa da condição humana, ao transcender as razões materiais e ideológicas que justificam esse abuso (García, 2014, p. 118). Sendo conscientes da violência e da injustiça, lembrando o passado, entramos na trilha que nos aproxima da justiça e da liberdade.

La ceiba de la memoria faz justiça a um passado cruel que tem sido narrado de maneira dicotômica: ou tínhamos o fervor religioso ou as mesquinhas raciais (García, 2014, p. 142), mas não havia um ponto intermediário entre as polarizações. Burgos Cantor, com sua obra, uniu as virtudes do novo romance histórico, o relato histórico, a escritura de testemunha, a descrição etnográfica, a crônica de Índias e o estilo neobarroco, para criar com *La ceiba de la memoria* um romance total que sintetize gêneros e estéticas (García, 2014, p. 135), os quais dão conta dos complexos processos econômicos e sociais que circundaram a escravidão e que podem se estender a outras tragédias humanas. *La ceiba de la memoria* é um romance híbrido, com um desejo reflexivo altíssimo, a *summa* de uma época escravista, do triste comércio da vida humana, uma expressão total contra a injustiça (García, 2014, p. 137) e o desrespeito pela alteridade – este último queremos estudá-lo detalhadamente nesta

pesquisa. Por isso, continuamos nossa apresentação analítica com o estudo da proposta de alteridade radical de Emmanuel Lévinas no seu livro *Totalidade e Infinito* ao mesmo tempo em que a aplicamos na compreensão do romance de Burgos Cantor.

CAPÍTULO I

Aspectos da alteridade segundo Emmanuel Lévinas

1.1 Hospedar o pensamento de Lévinas

Foram muitos os temas trabalhados por Emmanuel Lévinas. Haddock-Lobo (2006) tenta fazer uma visão panorâmica do pensamento do filósofo no seu livro *Da existência ao infinito: Ensaio sobre Emmanuel Lévinas*. Porém, para o nosso trabalho de interpretação de *La ceiba de la memoria* o eixo temático central na filosofia levinasiana serão as suas reflexões sobre a alteridade. O estudo de Haddock-Lobo (2006) oferece uma introdução ao pensamento de Lévinas, e será útil antes de iniciarmos com a análise direta da obra *Totalidade e infinito*.

Seguindo a linha argumentativa de Haddock-Lobo (2006), observamos que Lévinas parte da ontologia de Heidegger para logo procurar sua própria trilha questionadora do legado do discípulo mais notável de Husserl. O pensamento heideggeriano será muito relevante para entender o contexto de escrita de Lévinas, quem se dedicará criticar o terrível esquecimento da ética na filosofia puramente ontológica. Em um contexto histórico pós-guerra, depois de Auschwitz, à pergunta se continuar fazendo ou não poesia (Adorno) somar-se-ão muitas outras interrogações, por exemplo: Como não fazer uma redescoberta da alteridade e de toda a sua transcendência? Seguindo a teoria de Lévinas, não podemos deixar de refletir sobre o papel do amor e da justiça.

Sem tentar fazer biografismo, mas na intenção de apresentar o contexto de produção de Lévinas, é preciso lembrar que ele foi aluno de Husserl e Heidegger, e que sua decepção foi enorme quando este último fez parte ativa do Nacional-socialismo (Haddock-Lobo, 2006, p. 13). Lévinas mesmo como judeu lituano foi vítima dos nazis. O golpe moral ao ver seu *mestre* envolvido politicamente com o nazismo parece ser um detonador que ativa toda uma nova corrente no seu trabalho intelectual. Porém, outros pensadores estavam recebendo a maior atenção, na época Sartre eclipsava outros autores valiosos, Lévinas foi um deles (Haddock-Lobo, 2006, p. 14).

Uma das obras mais relevantes de Lévinas é *Totalidade e infinito*, obra central para nossa pesquisa; nela já temos um Lévinas da fenomenologia e da ética como primeira filosofia (Haddock-Lobo, 2006, p. 16). Nessa ordem de ideias, o outro carrega um peso inestimável e não pode ser reduzido à compreensão totalizante. Em Lévinas, temos um esforço por descrever a relação com as outras pessoas, isso que ele chama de relação *face-a-face* (Haddock-Lobo, 2006, p. 16). Assim, a metafísica, para o filósofo lituano, não é outra coisa senão a relação ética com o outro ser humano. Portanto, os filósofos em geral deverão estar voltados para a cotidianidade (Haddock-Lobo, 2006, p. 17), rompendo com o estereótipo do pensador ensimesmado e isolado do mundo.

Lévinas experimentou na própria carne as consequências de perder de vista o outro. Para evitar essa ameaça sempre latente, sua resposta foi colocar a ética sempre em primeiro plano (Haddock-Lobo, 2006, p. 17), desenhando, assim, sua intenção de afastamento do pensamento heideggeriano. Lévinas luta contra a indiferença em relação ao outro, pleiteia seu reconhecimento e não acredita nas pretensões vaidosas de poder *conhecê-lo*. Não quer ter certezas sobre o outro senão confiança nele. O outro é transcendental, é separado de mim e é preciso respeitar incondicionalmente tudo aquilo que jamais poderei saber dele (Haddock-Lobo, 2006, p. 19).

Em Lévinas, o outro não deve ser definido sob a ideia de totalidade. Essa impossibilidade de revelar todos os segredos do outro pode ser uma motivação para o respeito e o esforço de reconhecimento; moral que, longe de ser uma abstração, deseja ser a gramática básica da vida cotidiana (Haddock-Lobo, 2006, p. 20).

As fontes principais de Lévinas que o ajudaram atingir essa importante ruptura ética (Haddock-Lobo, 2006, p. 23) foram: Husserl, Heidegger, Platão, Descartes, Martin Buber, Bergson, Ernst Bloch e o pensamento judaico de Frank Rozenzweig. Assim, Lévinas chega a sua crítica sobre o primado do ser (totalidade), a significação (idealidade) e a reminiscência (circularidade). Temos aqui, então, a exclusão dos tradicionais termos de bem, sentido e o imemorial (Haddock-Lobo, 2006, p. 23). No pensamento de Lévinas, a ontologia estava contribuindo para o esquecimento da ética (Haddock-Lobo, 2006, p. 26); a fenomenologia

trazia a ideia de horizonte (Haddock-Lobo, 2006, p. 27), mas o homem só atingiria as alturas graças à ética.

Para expor melhor as ideias de Lévinas, vamos ter que estudá-las no seu contexto de influências filosóficas. Primeiramente, localizamos Husserl com a sua redução fenomenológica. Logo, Heidegger e sua redução ontológica e, depois, Lévinas e sua proposta de redução ética (Haddock-Lobo, 2006, p. 117), essa última consiste em um radicalismo ético que afirma a vida como uma relação e uma abertura ao rosto do outro (Haddock-Lobo, 2006, p. 39). Neste ponto é fundamental entender a influência da obra de Heidegger sobre o pensamento de Lévinas, pois esta visão do homem como alguém que não está sozinho no mundo e que, portanto, sempre está nos convidando a pensar acerca da comunidade, é uma visão que responde às críticas a esse homem heideggeriano extremamente solitário. O homem como tal pode ser suficiente para a ontologia, mas o mundo não se pode reduzir ao homem, segundo Lévinas (Haddock-Lobo, 2006, p. 39).

Então, temos a pré-ética como a filosofia primeira que, no pensamento de Lévinas, questionará grande parte das ideias de Heidegger sobre o homem como a compreensão do ser e o tempo como a base principal dessa compreensão. Para Heidegger, a existência do homem coincide com a sua essência. O drama dessa existência, que seria a nossa essência, é a inquietação do *Dasein*, ou seja, o ser deste mundo. O *Dasein* cotidiano explicaria a mundaneidade do mundo (Haddock-Lobo, 2006, p. 29), mas essas ideias não serão suficientes para Lévinas, que, por vezes, apresenta as concepções de Heidegger como anti-humanistas.

Em uma segunda etapa intelectual, Lévinas pretende ir além de Heidegger e de seu legado; com a sua obra monumental, escrita durante mais de cinquenta anos (Haddock-Lobo, 2006, p. 41), Lévinas tenta reformular o humanismo, agora o eixo deste seria a alteridade (Haddock-Lobo, 2006, p. 44): humanismo *outramente*. Para ele, era de vital importância esta reformulação do humanismo, pois o primado do mesmo minimizou a questão ética (Haddock-Lobo, 2006, p. 44). Assim, Lévinas pensa a alteridade como uma questão originária em relação ao *eu*. O pensamento pré-ético de Lévinas não é outra coisa senão ver

e refletir sobre a relação com meu outro, relação que é constante, pois sempre há encontros com meu próximo (Haddock-Lobo, 2006, p. 45).

Podemos ver com mais clareza que a busca radical levinasiana pela trilha ética está em relação com seu contexto histórico de crise de valores. Depois de duas guerras mundiais muito próximas, Lévinas queria propor uma instância ética, sem com isso sustentar o outrocentrismo. Assim, o outro é pleno, verdadeiro, anterior a mim e mais forte. Esteve no mundo antes de mim, está comigo agora e depois de minha morte continuará no mundo. O romance *La ceiba de la memoria*, com seu personagem Alonso de Sandoval, apresenta, quase nas mesmas palavras, esta transcendência do outro. Depois de minha morte, o mundo continua, outros me sobreviverão, e outros já me receberam ao nascer, quer dizer, estavam antes de mim:

La vida humana concluirá sin huellas. La vida humana se irá al fondo de la cueva, en la colina, y esperará la muerte anunciada. La vida humana cumplirá su ciclo con sigilo. La tierra cubrirá los restos. Sembrarán las ceibas los días de llanto por los muertos y allí, en su altura y su sombra, y su tallo más grande que un abrazo, pondrán la memoria de las acciones. *Se irán unos y llegarán otros* (BURGOS, 2009, p. 68).

Eis o pensamento da radicalidade-outra, na qual o outro é original (Haddock-Lobo, 2006, p. 46) e dá a possibilidade epifânica no seu rosto (Haddock-Lobo, 2006, p. 45). Essas são ideias levinasianas que lutam contra a substância, o despotismo da identidade e a mesmidade (Haddock-Lobo, 2006, p. 46). Para o pensador lituano (francês): a lei da vida humana seria aquela na qual reconhecemos e sabemos da existência do outro e da sua originalidade em relação a nós (Haddock-Lobo, 2006, p. 47). Em outras palavras, o que Lévinas propõe na sua obra é o caminho de um novo humanismo não-centralizado. Aqui o outro é uma aparição, uma presença constante, é como um rosto (Haddock-Lobo, 2006, p. 47). A ética deste humanismo pede-nos estar face-a-face com esse outro socialidade¹⁹ e não simplesmente estar-com o outro (princípio de coletividade) (Haddock-Lobo, 2006, p. 47). Estar face-a-face ultrapassa qualquer ideia que tínhamos de tolerância dentro das éticas das diferenças (multi ou pluriculturalismo) opostas às políticas do mesmo (Haddock-Lobo, 2006,

¹⁹ Similar ao conceito de *pluralidade* proposto pela Hannah Arendt em *A condição humana*.

p. 47). É manifesto que este pensamento reconhece a difícil e sublime tarefa que implica o esforço humano de coabitar com a diferença. Cumpre destacar que o estado ideal para Lévinas é viver o eu-tu de maneira profunda. O sujeito não deve viver na solidão da coletividade, senão na comunhão da realidade ética que entende a alteridade como a realidade do outro, sua instância e a verdade de seu ser. A alteridade, então, vai além de uma qualidade do outro (Haddock-Lobo, 2006, p. 48).

O rosto do outro que não posso compreender totalmente, com seu mistério, abre as portas ao infinito. É infinita também nossa responsabilidade com ele. Portanto, seguindo as ideias de Lévinas, a alteridade tem sua merecida posição (Haddock-Lobo, 2006, p. 51). Antes desse pensamento pós-guerra, é difícil encontrar na filosofia ocidental um discurso tão preocupado por todos os existentes. Similar às ideias dos evangelhos bíblicos, em Lévinas temos a preocupação de pensar nos que têm fome, frio e sede; há espaço aqui para todos os ignorados (Haddock-Lobo, 2006, p. 50).

O rosto do outro obriga-nos a pensar na humanidade do homem: Lévinas propõe uma ética radical na socialidade. Hannah Arendt (2007), por sua vez, falar-nos-á da necessária pluralidade, exposta mais adiante nesta pesquisa. Antes disso, então, precisamos refletir sobre a nossa humanidade (Haddock-Lobo, 2006, p. 50). A ética proposta por Lévinas é uma ética do possível, aqui reina o pensar eticamente no existente múltiplo. Todavia, estaríamos afastados de uma filosofia de sujeitos abstratos e carregada de conceitos metafísicos (Haddock-Lobo, 2006, p. 52).

No livro de Haddock-Lobo (2006), essa sensibilidade de Lévinas pelos existentes não será exclusiva dos seres humanos. A questão dos animais também é uma de suas preocupações. O mundo para Lévinas é geral: homens, meio ambiente e animais (Haddock-Lobo, 2006, p. 60). Como crítico da tradição filosófica, o filósofo lituano não defende a racionalidade como qualidade suprema e pertencente de forma exclusiva aos homens (Haddock-Lobo, 2006, p. 65). Portanto, esses outros mundos, antes não privilegiados, iniciam uma recuperação de seu valor. No caso do romance de Burgos Cantor (2009), faz sentido a aproximação com a escravidão, tema que continuaremos abordando ao longo desta pesquisa.

Para fechar esta síntese do caminho percorrido no texto de Haddock-Lobo (2006) com o objetivo de apresentar de maneira geral o pensamento de Lévinas, retomamos alguns pontos sobre o tema da morte, por ser este tema de muita relevância nas ideias levinasianas e porque é aqui, precisamente, que Lévinas deixa ver seu maior afastamento da filosofia de seu antes *mestre* Heidegger.

Para Lévinas, emerge um traço da alteridade da relação do ser com a morte (Haddock-Lobo, 2006, p. 73). Mas é uma relação diferente do *Dasein* de Heidegger, que mora no aniquilamento. Segundo Lévinas, o *Dasein* é dono da vitalidade e, portanto, sua principal preocupação não deveria ser a morte, mas sobretudo sua vida. O dever-viver e não o dever-morrer deveria determinar nossa existência²⁰ (Haddock-Lobo, 2006, p. 73). Com esta proposta, Lévinas faz uma forte crítica ao pensamento heideggeriano de ser-para-a-morte, afastando-se da semente de seu mestre. Todavia, sua filosofia não fica completamente desligada da influência original de Heidegger. Outros autores também são parte fundamental desta leitura *utópica* da morte em Lévinas, por exemplo, a influência de Bergson (não-ser-para-a-morte) e Ernst Bloch (dialética da esperança).

A perspectiva de Lévinas sobre a morte tem marcas messiânicas, seu ser-para-além-da-morte abre portas a uma infinita possibilidade do ser humano. Aqui a relação entre ser e morte não é senão uma potência infinita da alteridade (Haddock-Lobo, 2006, p. 74). Se para Heidegger (segundo Lévinas e sempre aqui segundo a leitura de Haddock-Lobo) o passado era decadência, o presente é estar-lançado no mundo e o futuro será o projeto; para Lévinas esta classificação condicionada pelo tempo não é outra coisa senão a negação da possibilidade do *Dasein* atingir algum dia sua totalidade (Haddock-Lobo, 2006, p. 79). Em Lévinas, pelo contrário, a morte é convite à ação (Haddock-Lobo, 2006, p. 76) e como sempre estou em dívida com o outro, também sou responsável junto à morte dele (Haddock-Lobo, 2006, p. 75-76).

²⁰ Exercício interessante seria confrontar esta ideia com a proposta: *a vida como bem supremo* de Hannah Arendt, em *A condição humana*.

Além disso, a morte é o sem-resposta. Nessa medida, é de extrema importância o exercício de resposta feito em *La ceiba de la memoria*, no qual se responde por aquele que não mais fala (Haddock-Lobo, 2006, p. 76), que foi roubado de sua voz e seus rastros foram quase apagados. Falamos de *quase* porque a nadificação pela morte não tem lugar em Lévinas (Haddock-Lobo, 2006, p. 78). O romance de Burgos Cantor, então, tenta confrontar a morte dos escravos africanos, dos judeus e outras minorias em Auschwitz e, em geral, dos seres humanos explorados em condições degradantes.

O romance de Burgos Cantor está em sintonia com uma concepção da morte levinasiana, pois nele a morte não significa um ponto final. Pelo contrário, graças ao exercício da memória, graças a essa busca por nossas raízes, podemos ver a morte dos explorados longe do aniquilamento e da nadificação, e mais perto de uma possibilidade, embora dolorosa, carregada de sentido reflexivo (Haddock-Lobo, 2006, p. 82).

A experiência da morte do outro é a morte primeira (Haddock-Lobo, 2006, p. 82), que abre nossa concepção de infinito (Haddock-Lobo, 2006, p. 83). É nossa única certeza, pois sabemos que vamos morrer sem dúvida alguma. Assim, a morte é a possibilidade absoluta: a possibilidade que tornaria possível todas as demais possibilidades (Haddock-Lobo, 2006, p. 83). Se para Heidegger a morte for o aniquilamento; para Lévinas, seria a infinidade do outro, a alteridade absoluta e infinita (Haddock-Lobo, 2006, p. 84).

Então, se o ser não for para-a-morte, teremos para Lévinas (influenciado por Bergson) um não-ser-para-a-morte ou, melhor, um ser-para-a-vida (Haddock-Lobo, 2006, p. 92). Ideia que traz toda uma proposta de *filosofia da vida*, na qual há a necessidade de fazer uma filosofia pré-heideggeriana, para-aquém de Heidegger, na qual os existentes sejam pensados mais prioritariamente do que a existência (Haddock-Lobo, 2006, p. 92). Se antes mencionamos o caráter messiânico deste pensamento, aqui podemos argumentar melhor esta afirmação, ao pensar que a filosofia de Lévinas é uma filosofia do impossível, na qual a noção de por-vir é relevante (Haddock-Lobo, 2006, p. 98). Há uma dialética da esperança (Ernst Bloch), porque mesmo quando eu for embora, o outro permanecerá no mundo (Haddock-Lobo, 2006, p. 84). Assim, a morte não é uma questão fundamental para a propriedade do ser (Haddock-Lobo, 2006, p. 103), como serão a vida, o por-vir, a responsabilidade ética etc. A

morte não é o nada, porque sempre deixa rastros (Haddock-Lobo, 2006, p.113); rastros que, no caso de *La ceiba de la memoria*, são ficcionalizados ao ponto de poder mostrar melhor do que qualquer tratado histórico o absurdo da escravidão e dos genocídios.

Para concluir esta parte, podemos apontar que essa filosofia da ética radical pela qual Lévinas lutou com a sua obra monumental, essa ética do infinito, propõe uma devoção ao outro (Haddock-Lobo, 2006, p. 118) que podemos traduzir em assunção, amor, justiça e sabedoria (Haddock-Lobo, 2006, p. 119). A não-anulação do outro mostra o caminho para uma alteridade eterna do todo-outro, em contraposição à tradicional redução do outro pelo mesmo (Haddock-Lobo, 2006, p. 122). Evitando este último pensamento totalizante, queremos desenvolver nosso estudo do romance de Burgos Cantor.

1.2 Algo mais sobre o Rosto do Infinito

Para aprofundar a ideia de rosto e alteridade em Lévinas, queremos trazer à tona o estudo feito por François Poirié (2007), *Emmanuel Lévinas: Ensaio e entrevistas*. Nesta obra, temos outros elementos de ajuda para aproximar-nos destes conceitos. Sobretudo, teremos as explicações do próprio Lévinas em uma entrevista.

Poirié (2007) começa seu livro apresentando duas ideias recebidas sobre o Lévinas que precisam ser questionadas por nós. A primeira é que ele é um autor inacessível e, a segunda, que ele é simplesmente um pensador judeu (Poirié, 2007, p. 9). Antes de fazer essas reduções, é preciso pensar que ele é um pensador (judeu), que é fruto de uma ampla tradição cultural. Note-se que suas experiências declaradas abrangem três eixos fundamentais: i) influência literária (Dostovievski); ii) espiritual (Bíblia); e histórica (suas viagens pela Rússia e a França) (Poirié, 2007, p. 10). Além de seu nascimento numa família judaica, ele é um homem que está em busca, na sua obra, do humano (Poirié, 2007, p. 12). Para atingir tal fim de reflexão, ele passará por alguns temas principais, que já temos mencionado: o ser, o rosto, Deus, o homem, o outro, a morte e o amor (Poirié, 2007, p. 13). Neste ponto, o rosto e o outro serão ideias importantes para trabalharmos em relação à análise do romance de Burgos Cantor. Como em *La ceiba de la memoria*, temos duas grandes tragédias históricas: escravatura da Colômbia Colônia e Auschwitz, é acertado perguntar-se filosoficamente que

ideias podiam dar base aos fenômenos de abuso que no romance ficam como narrações dolorosas. Lévinas (2012) e sua ampla reflexão sobre o outro foi escolhida para iluminar esta interpretação literária a partir da alteridade. Assim, quando não vamos em direção a outrem, quando não há afirmação de uma subjetividade responsável, quando achamos que a alteridade de outrem é redutível (Poirié, 2007, p. 16), quando não estamos sob o primado da ética, os horrores e os gritos multiplicam-se no mundo. Segundo Lévinas, se não podemos ver o rosto do outro, caímos em uma concepção do ser geral, o que ele chama de neutralidade do há (*il y a*) (Poirié, 2007, p. 16), na qual os abusos entre os próximos podem se multiplicar sem obstáculos.

Vemos uma forte conexão entre o pensamento de Lévinas (2012) e *La ceiba de la memoria*, porque no romance está-se narrando a expressão extrema do mal, exemplificada em duas tragédias históricas particulares, mas que as duas nos mostram as consequências fatais de um sujeito que não está sujeitado ao outro (Poirié, 2007, p. 21). Por isso o filósofo dedica-se à exploração e consideração ao próximo. Decorre dessa reflexão a seguinte pergunta: que fazer com esse outro que foi "mutilado, injuriado, aniquilado pela história, um homem cuja humanidade foi desmentida?" (Poirié, 2007, p. 18).

O exercício literário de Burgos Cantor (2009) e as reflexões filosóficas de nossos três teóricos (Lévinas (2012), Derrida (2003) e Arendt (2007)) são propostas de reivindicações da condição humana, de uma noção de subjetividade responsável-para-com-outrem (Poirié, 2007, p. 19). Lévinas vai além deles ao propor uma *passividade fundamental*, na qual minha liberdade está *depois* da minha responsabilidade para com o outro (Poirié, 2007, p. 20). Eu sou capaz de me apiedar do outro, tenho uma carga, uma responsabilidade, preciso poder julgar a história e não simplesmente esperar seu veredito impessoal (Poirié, 2007, p. 19). Nas metáforas do romance de Burgos Cantor (2009), precisaria buscar até o mais profundo das raízes dessa árvore, *la ceiba*, que nos simboliza, na qualidade de homens e mulheres, com nossos destinos cruzados na nossa humanidade.

O outro tem um rosto e é o rosto. Qual seria a nova significação dessa palavra no universo de reflexão levinasiana? "A maneira como se apresenta o Outro, ultrapassando a ideia do Outro em mim, nós a chamamos rosto" (Poirié, 2007, p. 25). Ou seja, que é uma

maneira do encontro de um Eu-Tu, onde o tu faz ruptura com as ideias recebidas e preconcebidas. O rosto implica um transbordamento, um sair de meus próprios limites. E esse encontro, essa relação com o outro é ética. O transbordamento chega porque "o rosto significa o Infinito" (Poirié, 2007, p. 25). O que isto significa? Quer dizer que o outro é irreduzível, sempre apresentará um mistério para mim, jamais poderei conhecê-lo completamente, abrangê-lo absolutamente. Por isso, abre as portas ao infinito, como mencionamos antes com Haddock-Lobo (2006). Tenho responsabilidade para-com-o-outro e ao mesmo tempo preciso dessa carga para minha própria existência: "Se não houvesse o encontro — primordial — com o rosto de outrem, eu poderia viver tranquilo, na certeza de meu ser e de meu poder-saber sobre as coisas; eu seria potente no reino da fenomenalidade. Mas o rosto de outrem vem romper essa ordem" (Poirié, 2007, p. 26). De novo temos aqui a ideia de rosto como ruptura, neste caso de uma esfera de egoísmo ontológico e comodidade. O outro, então, com a sua exigência moral faz possível a Bondade (o desejo perfeitamente desinteressado) (Poirié, 2007, p. 26), e também pode nos tirar bondade, o desejo pelo bem, pela justiça, inclusive, pela santidade.

Para Lévinas, existe a santidade entre nós quando me preocupo com outro antes de me preocupar comigo mesmo; isto definiria o humano, ou seja, a possibilidade de santidade, a possibilidade de entender a língua original do rosto de outrem (Poirié, 2007, p. 93-94). Que seria de São Pedro Claver, em *La ceiba de la memoria*, sem seu afã admirável, mas fracassado, de salvar as almas dos escravos africanos? O romance oferece-nos a possibilidade de uma vida simples nas reflexões deste homem, não em Cartagena de Indias, lutando contra o maltrato dos escravos, senão como um vigilante de uma pequena escola, longe de ser o santo servo dos escravos, *escravo dos escravos* do porto. Assim, ilustra-se como pelo outro posso querer ser melhor. O personagem de São Pedro Claver funciona para exemplificar muito bem algumas ideias de Lévinas (2012) na diegese do romance. São Pedro viveu em função do outro, ele foi refém de outrem (Poirié, 2007, p. 29), por isso ele teve o título de santidade terrenal. Mas o romance mostra-nos como ele sempre queria impor seus paradigmas aos escravos africanos: mudando seus nomes originais, impondo o batismo, ensinando o espanhol como a nova língua, inclusive, castigando qualquer desvio da cultura religiosa africana. Ou seja, temos a maravilhosa narração da vida de um santo que, sem a

perspectiva de outridade do pensamento de Lévinas (2012), não teria feito outra coisa senão atropelar seu próximo. Embora ele seja chamado de santo, ele sempre esteve em dívida, ele jamais foi bom o suficiente (Poirié, 2007, p. 29). O que faltou em sua missão? De tudo, ao não reconhecer que o outro não deve ser igual a mim. Assim, a alteridade, pode-se afirmar dela:

Não se resume no fato de que o outro, que se parece comigo, tem um outro atributo em sua característica (...) isso seria apenas uma diferença de propriedade ou de disposição no espaço, diferença de atributos. Mas, antes de qualquer atributo, você é um outro que não eu, outro de outro modo, outro absolutamente! E é essa alteridade outra, além daquela que se deve aos atributos. (POIRIÉ, 2007, p. 86-87)

Porém, podemos julgar o personagem de Pedro Claver como uma má pessoa? É complexa a construção psicológica dos personagens no romance, porque como temos apresentado cada um oferece paradoxos éticos nada fáceis de resolver. Embora Pedro Claver desconheça muitos aspectos da alteridade dos escravos, ele não é um ser indiferente aos sofrimentos dos africanos escravizados:

Se supo conmovido por las murmuraciones, gritos de delirio y sollozos de desesperanza en lenguas de foráneos y en muchas de las setenta de los esclavos bozales o en el portugués adolorido y dulce de los ladinos o los lamentos náufragos de los naturales que saturaban en aire con una salmodia ininteligible en el significado de las palabras pero desgarradora en la intensidad del dolor orgulloso, solitario y desolado (BURGOS, 2009, pp. 22-23).

Segundo Lévinas, "a responsabilidade-para-com-outrem é mais antiga do que o começo, vem de um passado imemorial" (Poirié, 2007, p. 29). O rosto do outro é uma obrigação de ser para-com-o-outro (Poirié, 2007, p. 28). Quando temos uma relação face-a-face com o rosto de outrem, há obrigação de responder pelas faltas e pelas ofensas dele (Poirié, 2007, p. 27). Nunca estarei livre de responsabilidade se não sou indiferente ao meu próximo. À primeira vista, esta parece ser uma lógica extrema, até injusta, o mesmo Lévinas faz brincadeira ao falar de "pensamento masoquista". O certo é que, se existe algum paradoxo em seus argumentos, é o paradoxo mesmo do rosto, pois "ele está aí, mas como ausente,

exterior, mas absorvido pelo interior, frágil fronteira entre o Fora e o Dentro, nu e, no entanto, secreto" (Poirié, 2007, p. 27). Como entender esse conjunto de antíteses? Auxilia-nos pensar que o rosto não se limita a uma imagem plástica, não é mera percepção sensível. O rosto não é somente estética, imagem do rosto. O que seria? O rosto é o que não posso matar, é significação, é fala também. Eu posso ver e escutar o rosto. Ele "é o que nomeia a mais e melhor que um nome, absolutamente único, o rosto é o outro, ele é sua expressão nua" (Poirié, 2007, p. 27).

Continuando com o pensamento paradoxal, à primeira vista, também pode soar um pouco contraditório que minha relação ideal com o outro seja no desequilíbrio: devo ser indulgente para com ele, e muito exigente comigo (Poirié, 2007, p. 39). Esta base de assimetria será o contexto para o "momento primeiro, último e irreduzível, que Lévinas chama de religião. Relação Eu-Tu privilegiada" (Poirié, 2007, p. 39). Em outras palavras, o face-a-face comentado anteriormente por Haddock-Lobo (2006). Embora eu tenha mais responsabilidade do que os outros (Poirié, 2007, p. 39), pensamento inspirado por Dostoievski, com a entrada em jogo do *terceiro*, um *outro outro*, precisamos também da justiça, da igualdade dos homens, da sua comparação perante a Lei (Poirié, 2007, p. 39). O fato de ser cidadão com os mesmos direitos e deveres legais (Poirié, 2007, p. 39) produz o equilíbrio fora do face-a-face e nega a tal postura masoquista.

O face-a-face cria o próprio acontecimento do infinito em nós (Poirié, 2007, p. 62), faz-me entender que o outro deve ser amado como outro, embora invisível ou estrangeiro (Poirié, 2007, p. 43). Amado como estrangeiro e não como o familiar (Poirié, 2007, p. 46). Isto quer dizer amado, embora ele seja ele e nunca como eu: "O próprio amor e a própria afetividade e o próprio sentimento têm seu lugar inicial na relação com o outro, com o estrangeiro que todo homem é para todo outro homem. No fim de contas, todo o mundo é estrangeiro" (Poirié, 2007, p. 104).

Mas, o que me obriga amar o outro? A resposta está no rosto, pois ele, ao meu encontro, produz ruptura com a violência da despreocupação, da indiferença, do egoísmo (Poirié, 2007, p. 42). O caminho oposto à bondade, que pode tomar conta do outro, é a violência, o desejo de machucar o fraco. Este sentimento contraditório anula-se no face-a-

face (Poirié, 2007, p. 41). O fato de eu não viver na solidão, mas na companhia constante dos próximos, já é um convite à bondade. A fraqueza do rosto do outro questiona a violência e a vaidade do sujeito livre e forte: "A violência (o Mal) é posta em perigo pela Bondade, mais grave, mais antiga que o próprio ser" (Poirié, 2007, p. 42). Porém, continuamos evitando o encontro com o rosto, não damos ouvidos à sua fala, sempre há outros sofrendo no mundo. Portanto, ninguém jamais é bom o suficiente (Poirié, 2007, p. 42). O pensamento de Lévinas é um convite aberto a trabalhar sempre pelos outros, é um pensamento extremamente exigente e de atividade. Esse trabalhar pelo outro, essa responsabilidade para com o outro é o caminho do bem, pode não ser agradável para nós, mas é o bem (Poirié, 2007, p. 83). Entende-se o bem como "esse excedente de importância de outrem sobre mim" (Poirié, 2007, p. 93). Uma vida que desconhece "a fome sagrada do outro" e se compraz em comer é repugnante (Poirié, 2007, p. 82). A ordem normal e natural das coisas retornará só quando entendermos que "é preciso deixar o outro sempre em primeiro lugar em tudo" (Poirié, 2007, p. 84).

Queremos apresentar umas últimas ideias sobre o rosto e a alteridade, em Lévinas segundo Poirié (2007), para fechar esta primeira parte teórica introdutória, depois vamos trabalhar diretamente e em detalhe o texto *Totalidade e Infinito* de Lévinas (2012) junto com o romance *La ceiba de la memoria*, para mais adiante, no próximo capítulo (II), continuar com a concepção de *hospitalidade* de Jacques Derrida (2003), que se complementa muito bem com este pensamento de estar ao encontro do rosto do outro. Falávamos que o rosto é ruptura e transbordamento. O rosto é o encontro com o divino, é ruptura de meus paradigmas, vai além de meu conhecimento, de meu pensamento lógico (Poirié, 2007, p. 84). O rosto não é somente aquilo que posso ver, ele não é uma coisa, embora conserve uma exterioridade. O rosto é um chamado, uma ordem, com ele posso ouvir um pedido do outro (Poirié, 2007, p. 85). Que quer o rosto? Ele quer expor o ser à morte, mostrá-lo indefenso, nu e miserável. Ele quer afastá-lo da solidão, dar-nos responsabilidade, obrigação. O rosto do outro grita por misericórdia (Poirié, 2007, p. 85). Se este encontro com o rosto não me faz querer ser melhor, desejar a bondade, nesse caso a violência seria a rainha: "O ideal de santidade comanda *utopicamente* nosso ser, e explica nossa justiça mesma e toda a importância que nós lhe atribuímos" (Poirié, 2007, p. 92). Romances como *La ceiba de la memoria* estariam

produzindo ênfase no contraexemplo: O que aconteceria se não posso ter uma relação face-a-face com o outro e se não nasce misericórdia senão violência perante da miséria de meu próximo? Se não tenho hospitalidade para o outro estrangeiro, o que sobra para ele?

1.3. A categoria levinasiana por excelência: a alteridade

Ricardo Timm de Souza, no seu texto *Razões plurais. Itinerários da racionalidade ética no século XX* (2004), dedica um capítulo para refletir a relação de Lévinas com a *razão ética*. São muitos os temas trabalhados por este filósofo, mas temos mencionado como é de nosso interesse, principalmente, sua concepção da alteridade, para, apoiados nela, analisar a proposta ética do romance *La ceiba de la memoria*.

Timm de Souza inicia sua análise apontando como a obra levinasiana tem, como um de seus grandes objetivos, abordar a racionalidade como determinação específica do agir humano, quer dizer, estudar em conjunto a razão ética (2004, p. 167). A alteridade entra aqui como a categoria fundamental do pensamento de Lévinas, importante para entender suas propostas filosóficas a partir de uma relação com o outro que vem da exterioridade, estrangeiro, estranho, que perturba minha ipseidade com a sua presença, que me coloca em questão e me chama à responsabilidade:

"Alteridade" não se compreende o pensamento de Lévinas sem a presença constante, explícita ou implícita, dessa categoria no conjunto de sua vasta obra, não apenas filosófica. Mas "Alteridade", em sentido levinasiano, não é uma categoria lógica como outra qualquer, que se apresentasse meramente a articulações intelectuais, mas uma incômoda presença a mim, o Mesmo, que sou o indivíduo reflexionante, a mônada autocompreensiva com a qual sua concretude entra em contato real. Ainda: "Alteridade" assume forma concreta, expressa por Lévinas sob o termo *visage*, Olhar ou Rosto do absolutamente Outro, daquele que meu intelecto não é capaz de compreender desde suas próprias (do meu intelecto) leis (TIMM DE SOUZA, 2004, p. 168).

A alteridade carrega a exterioridade porque o outro é externo ao poder representacional do Mesmo. Portanto, falávamos que o outro é sempre estranho, separado radicalmente de mim (Timm de Souza, 2004, p. 168). A alteridade do Outro está fundada em fugir a toda representação intelectual, essa separação e essa externidade é a presença e o conteúdo próprio de outrem que não precisa minha legitimação nem minha vontade para ser ele. Daqui que a totalidade, por sua parte, seja a realização da dinâmica do Mesmo: a tentativa de integrar o Outro em uma unidade sólida (Timm de Souza, 2004, p. 169). Em Lévinas, temos uma identificação da totalidade com a ontologia, mas também com a história, pois a redução do Outro ao Mesmo se dá pela conquista do ser pelo homem através da história (Timm de Souza, 2004, p. 170). A história que trabalha com fatos, que deseja ser absolutamente objetiva e que, em essência, trabalha com grandes fenômenos e não traz na conta as pequenas histórias particulares, quer dizer, o homem na sua singularidade. O que Lévinas vai propor é uma nova leitura ética da história (Timm de Souza, 2004, p. 171).

Segundo Timm de Souza, a *assimetria* é outra categoria fundamental para o pensamento de Lévinas e para compreender a ideia mesma de alteridade. Esta assimetria (desproporção absoluta e radical) baseia-se no fato de que não podemos estudar a relação Mesmo-Outro de maneira recíproca, porque: "*Se o Outro não determina ontologicamente o Mesmo, o Mesmo não determina eticamente o Outro*". Eis a separação absoluta das realidades desses dois universos imiscíveis" (Timm de Souza, 2004, p. 172).

Em *Razões plurais*, vemos com clareza como o importante em Lévinas não é a imanência intelectual, senão o processamento da relação Mesmo-Outro. Ou seja, devemos reconhecer o Outro como além do Ser, além das determinações. O Outro chega a mim e fala sua própria língua no seu próprio universo, no seu próprio processo de seu Dizer (Timm de Souza, 2004, p. 172). As chaves compreensivas para entender o outro não estão na minha posse, mas na sua expressão de si mesmo. Ainda que esteja impossibilitado de pensar o outro em termos da lógica ontológica, tão arraigada na cultura ocidental, a relação com ele não deve ser alérgica; devo afirmar ao Outro absoluto:

A referência do pensado não está no que o pensa, mas na vida própria do pensado que não se determina pelos artifícios lógicos do pensamento ontológico. Evidencia-se uma completa inversão do sentido da "intencionalidade", um dos traços característicos da metafenomenologia, se por "metafenomenologia" entendemos a abordagem filosófica da ética da Alteridade (TIMM DE SOUZA, 2004, p. 173-174).

Em "*Só há uma expressão para a verdade: O pensamento que nega a injustiça*" – *Lévinas e Adorno*, Ricardo Timm de Souza afirmará que a filosofia é, sobretudo, resistência (Timm de Souza, 2008, p. 389). E o pensamento de Lévinas, como ética da alteridade, entra aqui para expressar a possibilidade filosófica da legitimação da ética da verdade (Timm de Souza, 2008, p. 390). A alteridade levinasiana suscita uma responsabilidade por outrem como mandamento que invoca, que possibilita uma desordenação da ordem natural do mundo, na qual a responsabilidade é somente por si mesmo. Mas com a ética da alteridade temos um mandamento de abertura do ser para além de si mesmo, abertura ao que pode ser (ou não) o perigo estranho. Timm de Souza explica como ser para além de si mesmo é metáfora da coragem de ser para além da mera preservação do ser; ideia muito semelhante à de hospitalidade incondicional, que trabalharemos mais adiante com ajuda de Derrida, quem propõe pensar uma hospitalidade, diferente da comum, na qual sempre dou um *sim* a quem chega, mas esse estrangeiro pode me colocar em risco ou tornar-me seu refém.

1.4 Estudo sobre *Totalidade e Infinito* e *La ceiba de la memoria*

1.4.1 O Mesmo e o Outro

Estamos no mundo, o mundo é familiar para nós, ele é nosso estar "em casa", é onde habitamos e, ao mesmo tempo, é onde nos encontramos com um fora estrangeiro, a exterioridade, um "além" (Lévinas, 2012, p. 27). Esta ideia é fundamental se quisermos estabelecer conexões entre os pensamentos de Hannah Arendt, Jacques Derrida e Emmanuel Lévinas. Para eles, o homem deve ser pensado, inicialmente, na pluralidade, na sua condição de morador do mundo, na companhia de outros que o interpelam, que o levam além de seu

egoísmo e de sua ipseidade. Hannah Arendt propõe a pluralidade baseada no discurso como a melhor maneira na qual os homens podem aparecer aos outros, além do labor e da necessidade biológica, e do trabalho como artifício humano, que preenche o mundo de coisas. Derrida convida-nos a pensar o princípio de hospitalidade, a respeito do qual posso refletir sobre as leis da hospitalidade comum e as da hospitalidade absoluta, na qual vivo de portas abertas ao outro, na atitude de acolhida sem filtros. Lévinas apresenta a relação com Outrem na base de seu pensamento filosófico, como se a alteridade fosse nossa principal preocupação: devo me pensar na relação com outrem em primeiro lugar, por isso a ética é sua filosofia primeira.

Para Lévinas, minha relação com outrem não inicia da necessidade, não se fundamenta na necessidade de outrem para viver, para me reproduzir, pois não se trata de uma questão prática ou uma dependência biológica. Minha relação com outrem não se determina na necessidade, mas no que se chama de Desejo metafísico²¹, pois só posso desejar o completamente outro, não desejo algo que me complete (Lévinas, 2012, p. 28). Em contraposição às aspirações do labor apresentadas por Arendt (1958), Lévinas afirmará que o desejo do absolutamente outro está fora da fome, da sede, dos sentidos e das satisfações, nenhum gesto do corpo diminui o desejo metafísico (Lévinas, 2012, p. 29):

Desejo perfeitamente desinteressado – bondade. Mas o Desejo e a bondade supõem concretamente uma relação em que o Desejável detém a "negatividade" do Eu que se exerce no Mesmo, no poder, na dominação. O que, positivamente, se produz como posse de um mundo que eu posso ofertar a Outrem, ou seja, como uma presença em face de um rosto. Porque a presença em face de um rosto, a minha orientação para Outrem só pode perder a avidez do olhar transmutando-se em generosidade, incapaz de abordar o outro de mãos vazias. Esta relação por cima das coisas doravante possivelmente comuns, isto é, susceptíveis de serem ditas – é a relação do discurso. O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando *a ideia do Outro em mim*, chamamo-lo, de fato, rosto. Esta *maneira* não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida do seu *ideatum* – a ideia adequada (LÉVINAS, 1980, pp. 37-38).

²¹ Relação entre termos que são suficientes entre eles (Lévinas, 2012, p. 111).

Definir minha relação com outrem como desejo metafísico é instaurar uma perspectiva assaz humana da alteridade²². Pretender o invisível, quando na experiência os homens facilmente são dominados pela necessidade, pela fome ou pelo medo que enfraquece qualquer resistência e abala com a nossa liberdade, é aceitar nossa vulnerabilidade e nossa humanidade, que sempre são suscetíveis à miséria, ao império das coisas e à animalidade. Para Lévinas, o importante não é duvidar dessas limitações, mas de sermos conscientes de que a liberdade consiste em saber que nossa liberdade sempre está em risco. Ser consciente desse perigo é poder evitar e prevenir o momento da inumanidade. Ser livre é, para Lévinas, fugir sempre da hora da traição, evitar sermos não-homens. Parece uma tarefa perpétua, que é comparável ao labor descrito por Hannah Arendt (1958), no qual *jamais poderemos satisfazer nossas necessidades biológicas de uma vez e para sempre*; de forma semelhante, para Lévinas (2012), o desejo do absolutamente outro dá-nos uma responsabilidade ética, na dimensão da metafísica, que *jamais termina* (p. 29).

Lévinas estuda a relação entre Mesmo e Outrem colocando-os fora de um sistema unitário. Minha relação com outrem não pode ser vista a partir de uma lógica matemática, na qual a ordem dos fatores não tenha abertura para modificar o resultado. Mesmo e Outrem não podem ser intercambiáveis – não posso pretender reciprocidade nas relações. Isto seria falar em termos de espécie, como nos apresenta Arendt. Segundo a filósofa (Arendt, 2007, pp. 193; 324), na ideia de espécie, os indivíduos são intercambiáveis, iguais e o importante não é a transcendência particular, senão a continuação massificada e perpétua da espécie. Minha relação com outrem, para Lévinas (2012, p. 30), é irreversível, porque não formo um casal com o outro, porque não estou unido ao outro, não formo com ele um sistema visível desde fora, pois, a alteridade de outrem é radical. Também não se trata de dizer que o Mesmo não vai ao Outrem de uma forma distinta como o Outrem vai ao Mesmo, porque há uma separação radical entre Mesmo e Outrem que impossibilita se colocar fora da sua correlação e assim registrar a correspondência ou não entre seu ir e vir. Mesmo e Outrem nunca poderão

²² O desejo de Outrem é uma necessidade luxuosa (Lévinas, 2012, p. 63), não se refere às necessidades urgentes para a vida do homem, senão à infelicidade do feliz (Lévinas, 2012, p. 62). Quer dizer, o desejo possibilita que o ser torne-se bondade porque sacrifica sua felicidade egoísta para pensar em outrem (Lévinas, 2012, p. 63). Para Lévinas, o fato de que podamos nos preocupar por outro ser evolve o rompimento de nosso próprio registro, pois apesar de nossa felicidade e egoísmo posso considerar ao outro, nisso radica a bondade (2012, p. 63).

se ver reunidos sob um mesmo olhar, porque há uma distância absoluta que os separa (Lévinas, 2012, p. 30).

O Mesmo não está unido ao Outrem, está separado e, no entanto, também não permanece idêntico a si mesmo. Pelo contrário, seu existir consiste em sempre se identificar, em reencontrar sua identidade através de tudo o que experimenta (Lévinas, 2012, p. 31). O Mesmo pode, inclusive, ouvir-se pensar, sentir medo de suas próprias profundidades e ser para si mesmo outro durante sua permanência no mundo, "em casa", lugar onde eu posso, sou livre (Lévinas, 2012, p. 32). Mas, o mundo também é o lar de Outrem, sobre quem *eu não posso poder*: o absolutamente outro nega-se à possessão e a impugna (Lévinas, 2012, p. 33). Isto implicaria que, inclusive nas condições mais opressivas, seria impossível possuir o outrem, apossar-se dele. As formas de resistência da alteridade são infinitas.

No romance que nos ocupa, por exemplo, são apresentadas distintas maneiras de luta contra os mecanismos de aculturação: contra o desterro, os escravos fugiam e criavam novos povoados; contra o isolamento, eles fugiam pelas noites e criavam pequenos grupos de resistência e estratégias para atingir a sua liberdade; contra a supressão do tempo livre, cantavam e tocavam música nos longos dias de labor. Contra a supressão e imposição de línguas, temos a metáfora do grito poderoso e universal do escravizado Benkos Biohó e também seu silêncio, marcadamente ativo, rebelde: "Gritar. Gritar en mi lengua para desenterrarla. Gritar y que mi voz sacuda el árbol fértil de las palabras, mis palabras. Que vuelvan a volar y se suelten del peso de la montaña de las palabras que nos imponen y nos sepultan y nos despojan" (Burgos, 2009, p. 45). Contra a substituição dos nomes próprios, Analia repete, sem cansaço, o dela: "Su nombre que repetía y repetía para evitar que quedara sepultado por la costumbre de los nombres con que acá la llamaban, Magdalena, Polonia, Agustina, Potenciana, Gracia, Milagro" (Burgos, 2009, p. 167). Assim, *La ceiba de la memoria* também defende a ideia da soberania da dignidade humana, além de desvelar as condições deploráveis causadas pela violência.

Ainda que possa ser assassinado, o outro não morre, pois pode continuar entre nós com seu rastro, como nos apresenta Derrida. Nem sequer a morte é a nadificação de outrem. Lévinas não está propondo uma ideia de alteridade feita de resistência ao Mesmo, senão

anterior a ele e a todo seu imperialismo (Lévinas, 2012, p. 34). Nascemos entre os homens, eles estavam antes de mim e permanecerão nascendo outros depois de minha morte. Portanto, faz sentido pensar a alteridade como anterior a qualquer iniciativa do mesmo. Porém, a alteridade apenas é possível partindo do mesmo e não tendo por antecipação a resposta de outrem (Lévinas, 2012, p. 35).

Embora disponha de outrem, como é mostrado por Hannah Arendt (2007) nos seus exemplos sobre a escravidão, embora explore o outro e o utilize para poupar meu tempo e minha energia, *labor power*, isto não significa que sobre ele eu exerça poder. É possível ter a rendição, ou seja, colocar a um homem livre sob o domínio de outro através do terror (Lévinas, 2012, p. 41), semelhante ao contexto de escravatura, mas cabe a pergunta: isso realmente faz-me o dono legítimo da vida do outro? Outrem sempre foge de mim porque ele é o estrangeiro ou livre. Para Lévinas e também para Derrida, outrem é estrangeiro, porque entre ele e eu não há pátria comum que nos acolha e nos proteja (Lévinas, 2012, p. 37). Outrem não se soma. Na coletividade, "tu" ou "nós" não significam simplesmente o plural de "eu" (Lévinas, 2012, p. 34), como na ideia de espécie integrada por indivíduos repetidos que garantem sua prolongação. Tal ideia é recorrentemente criticada por Hannah Arendt (2007). O Mesmo não pode se implantar em Outrem, não pode se confundir com ele, nem atentar contra sua própria identidade, contra sua ipseidade. Nota-se que a separação deve se manter (Lévinas, 2012, p. 37).

Na proposta filosófica de Lévinas (2012), há uma crítica explícita à ontologia. Sua tentativa consiste em mostrar como a metafísica precede à ontologia, pois não posso reduzir outrem a teísmo, através da teoria como inteligência dos seres, promovendo, assim, a liberdade por cima da alienação de outrem (Lévinas, 2012, p. 38). Pelo contrário, o outro coloca-me em questão, questiona minha espontaneidade egoísta com a sua presença. O outro é estrangeiro, não se reduz a mim, nem a meus pensamentos, nem a meus bens ou haveres. Ele cumpre-se como ética que, para Lévinas, é essência crítica do saber que estaria antes do dogmatismo ontológico. Nessa medida, a ética precede à redução ontológica (Lévinas, 2012, p. 39).

O anterior significa uma crítica levinasiana contra grande parte da tradição filosófica, legado que vem desde Sócrates e sua maiêutica. Para Lévinas (2012), outrem tem sido neutralizado pela ideia da razão soberana, colocada em um lugar de destaque. Assim, justifica-se que não é necessário receber nada de outrem, pois é suficiente com o que está em mim, como se eu fosse possuidor inquestionável da exterioridade. Não receber nada me torna teoricamente livre, neutralizando e abrangendo outrem, pois minha razão é soberana, sem limites e não conhece mais que a si mesma. Nesta concepção, permite-se "tematizar" o outrem. Na medida em que o torno objeto que aparece claro e distinto, o transformo em conceito e retiro a sua alteridade, diminuindo a sua resistência. O conhecimento ontológico acha no ente que afrontamos as razões pelas quais não é este ente do "aqui mesmo" (Lévinas, pp. 40-41): outrem não coincide com minha mesmidade, mas a alteridade radical do outrem não precisa passar pela legitimidade de mesmo para ser.

Sustentamos que o melhor exemplo destas relações objetivas, no desenvolvimento diegético do romance, está apresentado pelos personagens religiosos: Pedro Claver, Alonso e os escravos africanos. Ainda que os religiosos manifestem *boas intenções* com os escravos, a obra literária mostra como, no fundo, os dois jesuítas acreditavam que não havia nada a aprender ou receber de Benkos, Analia e os demais africanos. Eles somente eram objeto de um cego e obstinado processo de evangelização obrigatório. Assim, Pedro e Alonso lutam, quase toda uma vida, por apagar a cultura africana, negando a alteridade dos escravos, pretendendo reduzir a resistência cultural, inclusive com castigos físicos de penitência. O profundo conflito moral que apresenta este romance entre os grupos, religiosos e escravos, traz à tona o fato de que essas boas intenções não são suficientes para ajudar o outro, visto que estão amparadas no apagamento de suas diferenças. Por intermédio das narrativas dessas vidas, se desenha a denúncia de que tais diferenças devem ser apagadas, de que o outro deve ser parecido comigo, de que ele deve adotar minhas crenças e minha cultura. Ao final das suas vidas, os dois personagens religiosos refletem sobre a infrutífera tarefa que foi feita por eles e como realmente nunca fizeram algo significativo para ajudar os escravos. Os religiosos simplesmente somaram mais desgraça a essas vidas, as quais se mostram marcadas pela tragédia. A visão do outro (escravo) como o ser inferior, sem nada de importante para dar e que deve aprender tudo de mim (religioso), retumba como uma crítica no romance: "Dónde

quedaron los pasos las marcas los gritos y los callarse las muertes y los nacimientos la vida agotada de esas criaturas de Dios sin nombre sin palabras sin voluntad esos seres sostenedores de reinos y de ciudades de existencia herida y cuya nada en la tierra nadie reverenciará ni agradecerá" (Burgos, 2009, p. 269).

Lévinas tenta se afastar da ontologia tradicional, porque esta precisa abarcar o indivíduo na sua generalidade e não na sua individualidade. Para propor uma *essência do homem*, deve-se trabalhar com o geral, mas a universalidade apresenta-se como impessoal e ali, de imediato, há vestígios de uma perigosa inumanidade (Lévinas, 2012, p. 42). A filosofia baseada na redução ontológica não é mais do que egologia para Lévinas (2012, p. 41), para quem outrem, por excelência, não deve ser *um ser* senão *um ente*, com quem não devo manter relações de conhecimento, mas somente relações éticas: outrem está por cima e antes do saber, jamais deve ser tematizado.

Abordar outrem como ser e não como ente é uma tentativa para compreendê-lo, apoderar-se do existente através da razão que o ilumina e obrigá-lo a aparecer, neutralizá-lo para entendê-lo ou para escolhê-lo. Este ponto tem muita ressonância com a ideia da hospitalidade desenvolvida por Derrida (2003). Segundo a filosofia derridiana, para acolher outrem, este primeiro deve passar por exigências e filtros que geram violência e exclusão: não é qualquer um que é bem-vindo a minha casa, *chez-moi*. Lévinas entende que a tematização e a conceitualização de outrem levam a sua supressão na medida em que tentam possuí-lo. Nesse sentido, a ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder (Lévinas, 2012, p. 42).

A ontologia é uma filosofia do poder e da injustiça, porque, segundo Lévinas (2012, p. 44), refere-se especialmente aos movimentos internos do mesmo, mas não reflete sobre relações ou obrigações do mesmo com respeito ao outrem. Por sua parte, na ética como filosofia primeira, o outro sempre está *de face* e isto coloca-me por completo em questão. A ontologia, a tentativa de compreensão do ser em geral, não deveria dominar sobre a relação com outrem, não deveria vir antes, pois a alteridade manda sobre a ontologia, segundo Lévinas. Devemos nos afastar da possessão, pois esta é a forma principal da tentativa de

transformar ao outro em algo que me pertence, com a possessão o outro vira no mesmo (Lévinas, 2012, p. 43).

Continuando com a ideia da ética como filosofia primeira, anterior à ontologia, podemos agregar ao estudo, seguindo as propostas de Lévinas, a anterioridade filosófica do ente em relação ao ser (Lévinas, 2012, p. 49); anterioridade que se evidencia no "rosto" do outro, sendo independente à iniciativa e ao poder do que é considerado Mesmo. O rosto, para Lévinas, é a maneira como o outro se apresenta e excede qualquer ideia que se possa ter sobre outrem (Lévinas, 2012, p. 48). A expressão, o rosto do outro que não se refere só à plasticidade, perfura as generalidades fundadas do ser; assim a ética baseada no ente rompe as camadas da ontologia centrada no ser (Lévinas, 2012, p. 48).

Nesse sentido, o pensamento de Lévinas nega a ontologia como seu ponto de partida, para pensar as relações entre os entes. Ademais, o filósofo ambiciona que esta relação seja pensada fugindo de ideias totalizadoras, tanto transcendentistas como imanentes. Em outras palavras, não se quer ver o outro como pura exterioridade, sem conexão com o mesmo, como algo que não toca jamais à mesmidade, como objeto separado que posso e devo conhecer. Outrem também não pode ser equiparável ao mesmo, uma clonagem, uma multiplicação daquilo que se sustenta sob a designação de "eu". A relação com outrem deve encontrar um ponto intermediário que evite a totalização – esse ponto é problematizado por Lévinas (2012, p. 50): sua ideia do Infinito.

Como tínhamos mencionado, o outro supera sempre qualquer ideia que possamos ter sobre ele. Nem sequer, intencionalmente, o outro poderia se mostrar em sua totalidade ou apresentar-se por completo diante do Mesmo. Outrem não é iluminação, não se mostra completamente, não se desvela; ele revela-se, confronta-me, interpela-me, questiona-me e, ao tempo, ele mantém sua distância de mesmo – nisso reside a sua infinidade.

Um dos recursos usados por Lévinas (2012) para impossibilitar a totalização é a *assimetria metafísica*, a qual evita que na experiência moral atuem exigindo a reciprocidade de outrem. Por exemplo, sou bom e espero que os demais sejam bons comigo. Na obra de Lévinas, a ética pensa-se de forma distinta: eu não posso me ver a partir de minha exterioridade, também não posso falar sobre mim como os demais fariam (Lévinas, 2012,

p. 51). Como Mesmo e Outro não formam um casal, não podem ser vistos de fora como um sistema, nem sequer Mesmo pode se ver a si a partir de fora. Tínhamos afirmado que a alteridade só parte do Mesmo. A sua obrigação moral, sua responsabilidade, por conseguinte, não pode ser pensada mais que a partir de si, evitando a totalização e o desejo de reciprocidade na experiência ética – isto é o que cria a assimetria. Aparentemente sobre o mesmo recai a maior responsabilidade, a maior exigência. Seria isto injusto?

Voltando à totalização, podemos ressaltar que Lévinas (2012) identifica na história um importante agente totalizador: o conhecimento, a ciência, a história universal, todos trabalham com a economia e se cingem a generalidades. Inclino-nos a totalizar porque assim é mais fácil entender, mas Lévinas (2012) mostra-nos como nas relações de alteridade estou além de algo que se relaciona diretamente com o saber ou com a ignorância. Todavia, é difícil deixar para trás os padrões universais com os quais temos nos aproximado de nossas realidades. Uma forma de rebeldia contra a totalização é, segundo Lévinas, nossa própria interioridade, que não deve deixar de ser pensada ao nos voltarmos à exterioridade. Observe-se que a interioridade instaura uma ordem distinta ao tempo histórico (Lévinas, 2012, p. 54), é resistência à morte como nadificação, como ponto final que me torna simples passado de outros que me sobrevivem. A história universal quebra-se quando trago na conta a vida interior particular que carrega uma descontinuidade em relação à solenidade implacável do tempo histórico, no qual não conta o tempo de cada ser, quer dizer, sua interioridade, sua memória:

A memória retoma, faz regressar e suspende o já realizado do nascimento – da natureza. A fecundidade escapa ao instante pontual da morte. Pela memória, fundo-me *a posteriori*, retroativamente: assumo hoje o que, no passado absoluto da origem, não tinha sujeito para ser recebido e que, a partir de então, pesava como uma fatalidade. Pela memória, assumo e ponho de novo em questão. A memória realiza a impossibilidade: a memória assume, posteriormente, a passividade do passado e domina-o. A memória como inversão do tempo histórico é a essência da interioridade (LÉVINAS, 1980, p. 44).

Por outro lado, no título da obra: *La ceiba de la memoria*, já se apresenta um dos temas centrais do romance. São incontáveis os momentos nos quais os personagens refletem explicitamente sobre a memória. Sobretudo para Analia e Benkos, a memória constituirá a identidade, o eu:

Lo que nos quedaba era el recuerdo, buscar y escarbar en su corriente de sorpresivas crecientes lo que estaba en nosotros y nos trajimos metido en la sangre que perdíamos a golpes. Gritar. Así protejo de la devastación los restos de esta memoria asediada que es la única señal para reconocer que yo soy yo (BURGOS, 2009, p. 80).

A história oficial, como aponta Lévinas (2012), somente oferece dados gerais, estatísticas, cifras anônimas. No caso da escravatura, por exemplo, a história oficial apresentará o *número* aproximado de humanos traficados de África à América. Em determinado século, teremos uma lista das torturas e, certamente, a descrição da má condição de salubridade da viagem intercontinental, porém tudo descrito em tempo passado, desligado de nossa realidade e tudo apresentado de maneira impessoal. Todavia, é pelo trabalho da literatura, e esta é nossa interpretação particular, que esses escravos, afastados no tempo de nós, adquirem um rosto, um nome, uma voz, particularidades claramente reconhecíveis ao longo das páginas, e assim a literatura resgata do anonimato genérico as singularidades do indivíduo e o peso de sua memória. Seguramente a literatura não é o único caminho possível para fazer esta reivindicação, mas é a trilha que nos ocupa nesta pesquisa. Com o personagem Thomas Bledsoe, temos no romance um bom exemplo desta função do texto escrito, da literatura em geral:

Cuando la tradición se escribe y queda estampada en la escritura ya pierde su poder de actuar en la vida desde las regiones desconocidas de su origen. Allí, en la palabra escrita adquiere una virtud distinta y su relación se limita a quien la lee [...] Sin la letra escrita el sosiego no llega (BURGOS, 2009, pp. 56-57).

Como fazer ciência totalizante depois de dar um lugar relevante à individuação e à singularidade? Mesmo e outrem negam-se à integração, à homogeneidade, pois desde a interioridade vemos a infinidade da singularidade da sensação, a multiplicidade de entes que

sentem, que gritam contra a totalidade objetiva (Lévinas, 2012, p. 59). É necessário trocar nossos pontos de início para não cairmos na totalização. Isto é o que Lévinas está tentando fazer em seu ensaio sobre a exterioridade.

Para Lévinas, Mesmo e Outro só se reúnem na perigosa procura da verdade (Lévinas, 2012, p. 60), pois procurar e atingir a verdade podem ser vistos como *ser em relação* (Lévinas, 2012, p. 61). A verdade não está dentro de Mesmo nem em Outrem, dado que a verdade é algo que se atinge na relação. No entanto, nada parece mais desafiador do que estabelecer e compreender essa relação entre mesmo e outrem, precisamente pela ideia de Infinito ou metafísica, na qual afronto a separação, a interioridade, a procura da verdade e a linguagem.

A categoria metafísica da linguagem funciona, para Lévinas (2012, p. 64), semelhante à relação de alteridade entre mesmo e outrem. Estamos diante de uma relação na qual os termos absolvem-se e mantêm-se absolutos na relação. Isto significa que não há intenção de opressão, transformação, dependência, senão auxílio da palavra²³ e permanência da distância apesar do discurso. A ideia do rosto também se relaciona com o discurso, que é relação original com o ser exterior (Lévinas, 2012, p. 67). Lévinas afirma que o rosto fala, é presença viva, é expressão que se revela frente a nós, não é desvelamento ou exposição (Lévinas, 2012, pp. 66, 68). O rosto do outro (não o histórico) nos fala, porque o rosto não está ultrapassado, não está para ser interpretado e conhecido objetivamente, não é fato nem está feito.

Em outras palavras, outrem é irreduzível ao conhecimento objetivo, à relação com um ser em geral que posso compreender ontologicamente; em última análise, a uma interpretação ótica da relação com o outro (Lévinas, 2012, pp. 69, 71). Em contraposição, é a relação da linguagem que me faz enfrentar a exterioridade e ir além da coexistência. Assim, encontro-me com a ideia do frente-a-frente (*vis-à-vis*), atitude de acolhida ao outro que sempre me pode questionar e interpelar, que me fala e se expressa²⁴. O frente a frente em Lévinas anuncia

²³ A essência da linguagem sustenta-se, segundo Lévinas, no auxílio que sempre se dá à palavra que apresenta as coisas (2012, p. 103).

²⁴ Para Lévinas, a expressão é a maneira de apresentação do outro diante de mim, é acontecimento original da significação (2012, p. 97) e quem significar, quem emitir o signo, já *está de frente* (Lévinas, 2012, p. 102).

o viver em sociedade, mas permitindo que mesmo esteja separado (Lévinas, 2012, p. 69). A crítica ao conhecimento objetivo carrega o questionamento da ideia da representação, pois o rosto do outro fala, expressa-se, ou seja, não é o que eu compreendo, nem entra dentro de minhas categorias, é ser absoluto (Lévinas, 2012, p. 70, 73).

Torna-se indispensável matizar a ideia do discurso em Lévinas. A primeira separação que ele faz consiste em distinguir a ideia do discurso da retórica, pois esta última não é mais do que a produção de enganos linguísticos para o meu próximo, geradora da violência e da injustiça. No entanto, o discurso deve ser relação com a exterioridade (Lévinas, 2012, p. 72). No verdadeiro discurso, produz-se a verdade, e a aproximação de frente no discurso envolve a justiça (Lévinas, 2012, p. 72). Para Lévinas, é necessário superar a retórica e entender que os seres têm rosto, ou seja, não somente emitem mensagens, mas que estão presentes na sua própria mensagem (Lévinas, 2012, p. 73). Tal concepção nos afasta da retórica e da ideia de um discurso solitário, baseado na razão soberana, no qual se aceita que a alma monologa consigo mesma e gera um discurso impessoal, que não leva em conta o outro (Lévinas, 2012, pp. 73-74).

O discurso coloca-me em relação com o outro, sendo diferente da retórica, que tenta enganar, e do monólogo da razão, que fala em primeira pessoa sem se dirigir a alguém (Lévinas, 2012, p. 74). Colocar-me em relação envolve também me questionar, sendo que a presença de outrem coloca-me em questão sobre a minha posse do mundo, meu "estar em casa", move-me, portanto, de uma posição egoísta à generosidade²⁵ (Lévinas, 2012, p. 78). No discurso, outrem confronta-me, interpela-me e ensina-me; dele é de quem, precisamente, eu posso aprender algo, porque uma distância infinita afasta-nos, se algo me pode realmente ensinar é Outrem, quem é Mestre. Isto é o que Lévinas chama a *epifania do rosto como rosto* (2012, p. 78):

²⁵ O sujeito é generoso quando vai ao outro, superando a fruição egoísta e solitária, fazendo *explodir* a comunidade dos bens deste mundo. Reconheço o outro quando chego a ele através do mundo das coisas possuídas e instauramos a comunidade e a universalidade graças ao *dom* (Lévinas, 2012, p. 79); uma universalidade que não é conceitualização ou simples objetividade (Lévinas, 2012, p. 78).

A relação com o rosto não é conhecimento de objeto. A transcendência do rosto é, ao mesmo tempo, a sua ausência do mundo em que entre, a expatriação de um ser, a sua condição de estrangeiro, de despojado ou de proletário. A estranheza que é liberdade é também estranheza-miséria. A liberdade apresenta-se como o Outro; no Mesmo que, por seu turno, é sempre o autóctone do ser, sempre privilegiado na sua morada. O Outro, o livre, é também o estranho. A nudez do seu corpo prolonga-se na nudez do corpo que tem frio e que tem vergonha da sua nudez (...) Há aí entre mim e o outro uma relação que está para além da retórica.

O olhar que suplica e exige – que só pode suplicar porque exige – privado de tudo porque tendo direito a tudo e que se reconhece dando – tal como "se põem as coisas em questão dando" –, esse olhar é precisamente a epifania do rosto como rosto. A nudez do rosto é penúria. Reconhecer outrem é reconhecer uma fome. Reconhecer Outrem – é dar. Mas é dar ao mestre, ao senhor, àquele que se aborda como "o senhor" numa dimensão de altura (LÉVINAS, 1980, p. 62).

Este ponto é chave, porque Lévinas quase sempre se refere ao outro como o estrangeiro, o carente, faminto, sedento, aquele cujo rosto grita-me; mas não devemos errar considerando o outro como o vulnerável, a vítima, pois as categorias do discurso e do ensino que nascem da relação o colocam em uma altura de Mestre, que nada tem a ver com o simples sentimento de pena pelo outro (Lévinas, 2012, p. 91). Já podíamos supor algo quando antes falávamos que sobre o outro eu não posso poder²⁶, agora devemos adicionar o fato de que ele é Mestre e na relação com ele há ensino²⁷:

Outrem não nos afeta como aquele que é preciso sobrepujar, englobar, dominar – mas enquanto outro, independente de nós: por detrás de toda a relação que com ele possamos manter, ressurgente absoluto. É esta maneira de acolher um ente absoluto que descobrimos na justiça e na injustiça e que o discurso efetua, ele que é essencialmente ensino. Acolhimento de outrem – o termo exprime uma simultaneidade de atividade e de passividade – que coloca a relação com o outro fora das dicotomias válidas para as coisas: do *a priori* e do *a posteriori*, da atividade e da passividade (LÉVINAS, 1980, p. 76).

²⁶ Estamos diante da ideia levinasiana do outro como interlocutor: a quem não posso matar (Lévinas, 2012, p. 87). Não posso poder sobre outrem, porque é mais originário do que eu e porque ele marca o final dos poderes (Lévinas, 2012, p. 91).

²⁷ Na linguagem oferecem-se coisas minhas ao Outro (Lévinas, 2012, p. 79).

O rosto do outro e sua nudez significam, inclusive, antes que lancemos luz sobre eles (Lévinas, 2012, p. 77), quer dizer, antes que tentemos conhecê-los, iluminá-los, desvelá-los ou antes da revelação. Mesmo não é quem dá sentido ao Outrem, não funciona como o pensamento universal que acredita *significar* sobre os homens, mas prescindindo da verdadeira comunicação entre os homens²⁸ (Lévinas, 2012, p. 74); impensável esquecimento quando para Lévinas a comunidade só se instaura com a palavra (2012, p. 105), semelhante à proposta de Hannah Arendt (2007) quando afirma que só o discurso possibilita a pluralidade.

Para Lévinas, a linguagem é acolhida ou associação (2012, p. 107). Essa acolhida envolve me colocar em questão, colocar minha liberdade em questão. Lévinas propõe que o saber de essência crítica me leva ao outro, e é completamente diferente do conhecimento objetivo (2012, p. 89), porque outrem não é fato, também não é obstáculo ou ameaça de morte; é aquele que desperta meu desejo na minha vergonha (Lévinas, 2012, p. 87). O saber crítico faz-me consciente de minha imperfeição, o que desperta a acolhida ao outro e dá início à consciência moral (Lévinas, 2012, p. 87). Na proposta de Lévinas, esta moral começa quando sinto que minha liberdade é arbitrária e violenta (2012, p. 88), não se justificando por si mesma. E, precisamente por sua imperfeição, deve acolher o outro, deve se esforçar por ser justa:

A consciência da indignidade não é por sua vez, uma verdade, não é uma consideração de fato. A consciência primeira da minha imoralidade não é a minha subordinação ao fato, mas a Outrem, ao Infinito. A ideia de totalidade e a ideia do infinito diferem precisamente por isso: a primeira é puramente teórica, a outra é moral. A liberdade, que pode ter vergonha de si própria, fundamenta a verdade (LÉVINAS, 1980, p. 70).

No universo narrativo do romance, talvez o personagem de Dominica de Orellana seja quem apresente uma ideia de autêntica acolhida do outro. Em contraposição aos personagens religiosos que acreditam ser bondosos e estar fazendo um bem aos escravos, só temos desse núcleo diegético uma essência crítica contra a escravatura e uma profunda

²⁸ Para Lévinas, a plenitude do discurso encontra-se na expressão oral (2012, p. 103).

consciência moral sobre a condição lamentável e a complexa perda dos escravizados em Dominica:

No le daba asco palpar la piel negra de sus esclavos, le dolía la aspereza, la ruina de la suavidad y el brillo de ébano arrasados por el látigo, el hambre, las pústulas y la cal viva [...] No rehuía el perfume diferente que emanaba del cuerpo de ellos y que a la mayoría causaba náuseas como el almizcle [...] (BURGOS, 2009, p. 42).

Ela é uma mulher simples, reflexiva e representa, no início da obra, o estereótipo da mulher bem-comportada do colono, mas, no decorrer da trama, ela vai virando uma figura poderosa no texto. Sua escritura, sua acolhida aos escravos e sua relação com Benkos Biohó justificam essa perspectiva que está na contracorrente do senso comum. Dominica ultrapassa os limites de sua vida doméstica. Ela compra escravos apenas pela compaixão, faz amizade com escravas, assiste a rituais noturnos numa tentativa de reconhecer a cultura africana e tem relações sexuais com Benkos – protagonizando uma das cenas memoráveis do romance. Dominica acolhe verdadeiramente outrem e, nesse gesto, ela mesma se transforma: "Le costaba trabajo encontrar el fundamento de un derecho para entrar sin permiso a la casa ajena y arrasar. Lo que sucedía con los negros le producía una compasión y rabia al tiempo" (Burgos, 2009, p. 112). A transformação de Dominica, depois da acolhida autêntica de outrem, vai até considerar que Cartagena de Indias é seu novo lar, e o passado melancólico na Europa fica mais e mais longe: "Eran sueños que se distanciaban cada vez más el uno del otro y se borraban sin dejar ausencias o nostalgias [...] Se habituaba a este mundo de acontecimientos transitorios y de una ligereza de vértigo. Nada parecía cambiar. Aunque pasaba de todo" (Burgos, 2009, p. 40).

A acolhida do outro chega como desejo diante da constatação de minha injustiça (Lévinas, p. 90), porque o Mesmo tem imperialismo, seu "para si" (Lévinas, 2012, p. 91). Por isso, deve sentir vergonha diante do arbitrário da liberdade que o constitui (Lévinas, 2012, p. 93) e entrar em relação com outrem que é o fundamento da verdade e da justiça (Lévinas, 2012, p. 106). A liberdade do Mesmo não pode ter a última palavra, simplesmente porque o homem não está sozinho no mundo, não é um imperador solitário, mas homem entre homens,

sempre em relação com o próximo. Só a separação e a consideração do outro trazem-nos ao pensamento e à verdadeira liberdade (Lévinas, 2012, p. 111).

1.4.2 Interioridade e economia

A segunda seção de *Totalidade e Infinito* apresenta como enfoque refletir sobre a condição do ser separado, além de estudar as consequências dessa separação. Observa-se que Lévinas não somente abordará a relação com o Outro, mas também procurará pensar o Mesmo na sua interioridade e na sua separação. Nota-se que, ainda que o Mesmo esteja separado, significa que, apesar da união com outrem, mantém-se a separação, a distância. Nesse sentido, é absoluto na relação, absolve-se da relação (Lévinas, 2012, p. 116). Interessamos ver, nesse momento, o que é isso que o Mesmo mantém tão eminentemente apesar da relação metafísica, relação social que me leva ao Outro; totalmente oposta ao conhecimento como ato objetivador que contempla a exterioridade e faz dela tema ou objeto (Lévinas, 2012, p. 116). É fundamental entender essas duas maneiras possíveis de relacionar-me com o transcendente: pode ser relação com o objeto, com o exposto ou o temático ou pode ser relação metafísica, que não liga um sujeito a um objeto (Lévinas, 2012, p. 115).

1.4.2.1 O ser é separado

O ser é separado, embora esteja em relação com outrem. Esta separação pode-se reconhecer naquilo que denominamos como vida interior, psiquismo, interioridade; presenças que encaixam em si mesmas ou que são resistências à totalização. A interioridade e o recolhimento são próprios do ser separado, que delimita seu "em casa" (quarto e economia) (Lévinas, 2012, p. 116). Aproximação muito parecida ao princípio de hospitalidade derridiano, que trabalharemos mais adiante. O *eu* é independente e separado na sua felicidade e na sua presença junto a si e em casa, é suficiência na sua não-suficiência, mora no não-eu e desfruta de si mesmo (Lévinas, 2012, p. 157):

Nem o ser separado, nem o ser infinito se produzem como termos antitéticos. É preciso que a interioridade, ao assegurar a separação (sem que isso aconteça a título de réplica abstrata à noção de relação), produza um ser absolutamente fechado sobre si próprio, que não tira dialeticamente o seu isolamento da sua posição a Outrem. E é necessário que tal encerramento não impeça a saída para fora da interioridade, para que a exterioridade possa falar-lhe, revelar-se-lhe, num movimento imprevisível que o isolamento do ser separado não poderia suscitar por simples contraste. É preciso, pois, que no ser separado a porta sobre o exterior esteja a um tempo aberta e fechada (...) Mas é preciso, por outro lado, que na própria interioridade que a fruição escava, se produza uma heteronominia que incite a um outro destino diverso do da complacência animal em si (...) A interioridade deve, a um tempo, ser fechada ou aberta. Assim se descreve certamente a possibilidade de se desgrudar da condição animal (LÉVINAS, 1980, pp. 132-133).

Ser separado é estar em casa, e estar em casa é viver de alguma coisa, fruição do elemento. A felicidade da fruição garante minha individuação, minha interioridade (Lévinas, 2012, p. 162). Ser eu, ateu, em casa, separado, feliz, ser que sente, são todos sinônimos (Lévinas, 2012, p. 163) e todos necessários para a ideia de infinito, ou seja, para a relação com outrem; sem que isto signifique que o ser separado seja a antítese do ser infinito (Lévinas, 2012, p. 163). Assim como a separação precisa da luz do rosto que revela a ideia de infinito que, na sua vez, *não exige* só um ser separado (Lévinas, 2012, p. 166). Estar em relação com a alteridade precisa do egoísmo, da fruição, da sensibilidade, da interioridade, do ser separado e da finitude (Lévinas, 2012, p. 163). Os dois lados estão em uma profunda relação, a respeito da qual Lévinas tenta apresentar os desdobramentos no seu livro. Todavia, devemos conhecer o risco de ter uma existência para si:

É para si, como na expressão "cada um para si"; para si, como é para si "barriga vazia não tem ouvidos", capaz de matar por um pedaço de pão; para si, como o farto que não compreende o esfomeado e que o aborda como filantropo, como se ele fosse um mísero, espécie estranha (...) A fruição é uma retirada para si, uma involução (LÉVINAS, 1980, p. 104).

Enfatizamos nesta afirmação de Lévinas o seguinte: *o farto que não compreende o esfomeado e que o aborda como filantropo*, porque mostra muito bem a complexidade das relações éticas dentro de *La ceiba de la memória* – neste caso, entre os religiosos Pedro

Claver e Alonso de Sandoval. Como apresentamos, Pedro e Alonso estão convencidos de estar entregando sua vida a serviço dos africanos: “Su vida, convertida en una ofrenda, entrega sin medida al otro donde él sabía distinguir un alma, amasijo de abandono, abuso y sufrimiento, carne herida y torturada” (Burgos, 2009, p. 25). Mas no final de seu caminho, quando eles estão no mesmo quarto sofrendo a grave doença e esperando a morte, é o momento do questionamento, a pergunta pela autenticidade de sua filantropia e o propósito de toda uma vida de trabalho missionário sem descanso:

Desde que ingresó a la Compañía (Pedro Claver), se dispuso a desechar la cama y el dormir y el sueño. Jamás lo hizo por un ejercicio de mortificación. Ni por una penitencia impuesta por su conciencia. En sus reflexiones, concluyó que se le escapaba el entendimiento de la utilidad del descanso y del dormir y del soñar (BURGOS, 2009, p. 18).

Pedro, finalmente, entende que sua tarefa evangelizadora não atingiu os objetivos esperados, porque a cultura não é um órgão que possa ser extirpado graças a orações e sacramentos sem consentimento da pessoa, e porque o outro não é alguém para domesticar. Alonso, a seu modo, também compreende que dedicou grande parte da sua vida a escrever uma obra monumental denunciando os maus tratos dos escravos e explicando por que sua condição de vida devia melhorar, mas jamais questionou em si a necessidade moral de parar de uma vez por todas de comercializar pessoas²⁹. Estes personagens representam o filantropo que fala e decide sobre o esfomeado, o mísero, a espécie estranha, mas sem reconhecer qual é a profunda necessidade e a realidade de outrem: "Alonso y Pedro siguen levitando. El uno y el otro, lejanos del mundo" (Burgos, 2009, p. 367).

²⁹ Lévinas (2012, p. 256) afirma que a obra sempre, de alguma maneira, é um ato falhado, pois não sou inteiramente o que eu quero ser. O personagem Alonso é um bom exemplo dessa insatisfação da criação e o decepcionante que poder ser, ao final de contas, a relação com o criado. Ele, depois de dedicar muitos anos à escritura de *Instauranda*, percebe que esse livro não tem efeito nenhum na cruel realidade dos escravos. Mas a crítica de Burgos vai além disso, pois no romance está implícita a ideia de uma bondade "retórica". Alonso preocupa-se com a escrita de uma obra sobre escravos abstratos, mas não luta pela transformação do próximo escravizado, aquele que estava na sua frente: real, faminto e carente.

A separação é possível graças ao corpo, e a vida é corpo³⁰:

A vida é corpo, não apenas corpo próprio onde desponta a sua suficiência, mas encruzilhada de forças físicas, corpo-efeito. A vida atesta, no seu medo profundo, a inversão sempre possível do corpo-senhor em corpo-escravo, da saúde em doença. *Ser corpo* é, por um lado, *aguentar-se*, ser dono de si, e, por outro, manter-se na terra, estar no *outro*, e assim, ser obstruído pelo seu corpo. Mas – repitamo-lo – essa obstrução não se produz como pura dependência. Faz a felicidade de quem dela goza (LÉVINAS, 1980, p. 146).

A vibração do existir separado dar-se-á entre o movimento de interiorização e o movimento de trabalho e aquisição (Lévinas, 2012, p. 181), que apresentaremos mais adiante. Temos um corpo e precisamos mantê-lo, porém esta é uma feliz dependência da necessidade (Lévinas, 2012, p. 182), pois dela depende nossa felicidade ou infelicidade; e este viver de algo, para o filósofo, concretiza-se na sua existência corporal (Lévinas, 2012, p. 182). Embora não sejamos somente corpo a manter, antes somos corpo com consciência. Eis a ambiguidade evidenciada pelo filósofo (Lévinas, 2012, p. 183):

Ser independente do mundo, verdadeiro *sujeito* capaz de assegurar a satisfação das suas necessidades, reconhecidas como materiais, isto é, suscetíveis de satisfação. As necessidades estão em meu poder, constituem-me enquanto Mesmo e não enquanto dependente do Outro. O meu corpo não é, para o sujeito, apenas uma maneira de se reduzir à escravidão, de depender daquilo que não é ele; mas uma maneira de possuir e de trabalhar, de ter tempo, de superar a própria alteridade daquilo de que eu devo viver. O corpo é a própria posse de si pela qual o eu, liberto do mundo pela necessidade, consegue superar a própria miséria da libertação (LÉVINAS, 1980, p. 102).

Para Lévinas, ter consciência significa ter tempo. O tempo manifesta-se no recolhimento da morada, o em casa, que supõe uma relação com algo outro que não se oferece ao trabalho: isto é a relação com o outro, com o infinito, com a metafísica (Lévinas, 2012, p. 184). Precisamente, ser separado é morar, pois a separação produz-se positivamente na localização (Lévinas, 2012, p. 186).

³⁰ O ser corporal do homem está na sua nudez e indigência expostas aos elementos, portanto, recolher-se-á na sua interioridade do "em casa" e defender-se-á do elemento por meio do trabalho e da posse (Lévinas, 2012, p. 195).

1.4.2.2 *O viver de alguma coisa*

Outra evidência do ser separado, segundo Lévinas, é a fruição³¹ do viver de algo³². Isto significa que não vivemos em função dos utensílios, mas de coisas cuja existência não se esgota na utilidade. Isto faz delas objetos de fruição (Lévinas, 2012, pp. 116-117). Vivemos do ar, água, vento etc. Embora nossa vida dependa desses elementos, podemos desfrutá-los, podemos desfrutar de respirar, de hidratarmos. A fruição e a felicidade que fazem parte da minha constituição fundam a independência da fruição e, para Lévinas (2012, p. 163), toda fruição é alimentação. Isto quer dizer que a relação da vida com suas próprias condições torna-se alimento e conteúdo³³ da vida.

Para Lévinas (2012, p. 119), a vida é amor pela vida³⁴. Cria-se, assim, um apego a estes conteúdos que enchem a vida de um conteúdo supremo. Lévinas (2012, p. 121) afirma: consumir alimentos é o alimento da vida. O viver de algo tem como relação última a fruição, que vem da lembrança de uma sede saciada, quer dizer, a fruição é a lembrança da necessidade suprida. Portanto, movemo-nos na felicidade da fruição pelo simples fato de viver³⁵, segundo Lévinas (2012, p. 120). Aliás, o viver de algo é entrar em relação com o diferente, com o outro, embora seja para manter o egoísmo da vida a partir do elemento (Lévinas, 2012, p. 120). A alma também precisa habitar em outrem e assim adquirir sua identidade, não pela oposição ao outro, senão pelo habitar no que não é ela mesma (Lévinas, 2012, p. 123).

³¹ Na felicidade do eu, *ser* significa *fruição de algo*, e não necessariamente opor-se, representar, servir-se ou aspirar a algo (Lévinas, 2012, p. 128).

³² Não se estende a distância absoluta que separa o Mesmo do Outro entre o eu e isso do que ele vive (Lévinas, 2012, p. 157).

³³ Aquilo do que vivemos e que podemos desfrutar não se pode confundir com a vida mesma (Lévinas, 2012, p. 130).

³⁴ Lévinas (2012, p. 145) também usa a metáfora do jogo, viver pode ser visto como jogar com alegria desinteressada, sem finalidade última, sem sentido de objetivo ou de meio, só a fruição e o jogo no viver de algo.

³⁵ Para Lévinas (2012, p. 122), a vida é felicidade, isto é comprovável pelo fato de que podemos nos desesperar da vida, o que envolve que a vida, originalmente, é felicidade e que o sofrimento só é um desmaio dessa felicidade, sem significar que o sofrimento seja a ausência da felicidade. A felicidade está relacionada com a satisfação das necessidades porque a felicidade é cumprimento numa alma satisfeita e não numa alma castrada que tem extirpado as necessidades (2012, p. 123); o ideal é poder satisfazer as necessidades, não eliminar a necessidade como tal, pois a satisfação da necessidade é o que promove a fruição.

O *amor à vida*, que afirma Lévinas, faz lembrar a premissa de Hannah Arendt (2007) sobre a *vida como bem supremo*, que desenvolveremos mais adiante. Este amor pela vida manifesta-se na alegria de viver, na felicidade de ser, na fruição mesma da vida. Assim, a dor não coloca em questão a vida sensível, senão nos horizontes da vida amada e que, por isso mesmo, pode doer. O amor pela vida não é amor ao ser (ontologia), senão a felicidade de ser (Lévinas, 2012, p. 159).

Este amor pela vida faz tão trágico o suicídio, porque a morte não traz solução nenhuma aos problemas que surgem desde o nascimento. O sofrimento vem pela impossibilidade de sair da vida, é uma tragédia e uma comédia, do ponto de vista de Lévinas (2012, p. 160). Este caráter trágico do suicídio mostra-nos, precisamente, o amor radical pela vida. Portanto, a relação original do homem com o mundo material não é negatividade, mas antes fruição e amor pela vida (Lévinas, 2012, p. 165). O romance de Burgos também não está afastado desta temática do suicídio e sobre ele os personagens refletem constantemente: é melhor morrer do que viver como escravo? A narração sobre os métodos suicidas de alguns africanos que preferiam a morte ao rapto violento do outro é comovente. Num capítulo dedicado ao personagem Alonso de Sandoval, encontramos afirmações sobre o suicídio, tão fortes como, por exemplo: “Estoy feliz de morirme, así los blancos no podrán comerme viva” (Burgos, 2009, p. 34). O terror da voz que narra, diante dessa morte antecipada, mostra implicitamente o amor pela vida:

Los que alcanzaban se ahorcaban con las cadenas. Ese crujido está intacto (...) Fuerzas para tomar como podían las cadenas y con ellas partirse el cuello. Otros se deslizaban de las canoas y se quedaban sumergidos hasta ahogarse o eran devorados por los tiburones que los destrozaban en pedazos horribles y algunos quedaban agarrados por las cadenas (BURGOS, 2009, p. 39).

Na perspectiva de Lévinas, a graça da vida está na possibilidade de que as coisas possam ser mais do que o estritamente necessário, que possamos, aliás, desfrutar ou padecer por elas. Nessa experiência de *graça da vida*, posso subsistir, mas, simultaneamente, posso me encher daquilo do que vivo (Lévinas, 2012, p. 118). As coisas na fruição não se perdem na simples finalidade técnica; a fruição não as atinge como coisas, senão como posse. As

coisas referem-se ao possuir e à propriedade (Lévinas, 2012, pp. 141-142). Comete-se uma terrível tergiversação quando atingimos os seres humanos como possessão – isso foi (e continua sendo com outros matizes) a escravatura: perder na simples finalidade econômica a vida de outros, justificar a coisificação de meu próximo para que seja minha propriedade. Este é o contexto mais trabalhado dentro do romance de Burgos Cantor (2009).

Neste ponto, podemos encontrar um pensamento mais otimista em Lévinas (2012) em relação à ideia de *labor* de Arendt (2007), sobre a qual vamos trabalhar mais adiante. Para esta filósofa, a subsistência exige que, por meio do *labor*, satisfaça as necessidades básicas e biológicas. Trata-se de uma necessidade como *carência*, que não pode ser satisfeita de uma vez e para sempre; realidade que me escraviza em um ciclo que não tem fim enquanto estiver vivo (Arendt, 2007, p. 156). Lévinas, pelo contrário, propõe ir além: sim, preciso subsistir, mas nesta exigência posso encontrar fruição enquanto satisfaço minhas necessidades, posso me deleitar com a tarefa de me manter vivo, ou posso sofrer pela carência. Todavia, as duas possibilidades são a base da felicidade. Em poucas palavras, a relação da vida com sua própria dependência das coisas é fruição e felicidade, portanto independência e o egoísmo próprios da vida (Lévinas, 2012, p. 118). Daqui a subjetividade tem sua origem, na independência e na soberania da fruição (Lévinas, 2012, p. 121).

Em Lévinas (2012, p. 121) simplesmente não se pode interpretar a necessidade como carência, pois o viver de algo cria-me o paradoxo de ter prazer precisamente com aquilo do que minha vida depende, criando uma fruição e uma felicidade que são a base da minha independência, apesar da dependência, e de minha subjetividade como ser separado:

Viver de alguma coisa não equivale a beber energia vital em algum lado. A vida não consiste em procurar e em consumir os carburantes fornecidos pela respiração e pelo alimento, mas, se assim se pode dizer, em consumir alimentos terrestres e celestes. Se depende assim do que não é ela, tal dependência tem a sua contrapartida, que acaba por anulá-la. Aquilo de que vivemos não nos escraviza, antes é objeto da nossa fruição. A necessidade não poderá interpretar-se como simples falta (...) O ser humano compraz-se nas suas necessidades, é feliz com as suas necessidades. O paradoxo do "viver de alguma coisa" (...) reside precisamente numa complacência em relação àquilo de que a vida depende (LÉVINAS, 1980, p. 100).

1.4.2.3 O elemento

Quando Lévinas (2012, p. 148) apresenta o termo "o elementar", está-se referindo à indeterminação dos elementos. O elemento como tal não tem forma que o contenha, é conteúdo sem forma, qualidade sem suporte. Qual é forma do vento ou da água? Também não se pode dizer que o elemento está composto de coisas, mas que se desdobra na sua dimensão de profundidade, prologando-se e perdendo-se na terra e no céu. O elemento é anônimo, chega a nós de nenhuma parte, não é objeto. O elemento não é fixado pelo pensamento como um objeto, mas é mera qualidade, nem finita nem infinita, está fora dessa distinção (Lévinas, 2012, p. 143). O elemento não tem rosto, nós não podemos abordá-lo, é mais um meio ao que sempre lhe sou interior (Lévinas, 2012, p. 142), mas que me convém porque posso desfrutar dele (Lévinas, 2012, p. 155).

O elemento, então, não provém de parte nenhuma, é uma existência sem existente, o impessoal por excelência, uma maneira de existir sem se revelar, tão próximo à divindade mítica com um porvir inseguro (Lévinas, 2012, p. 156); tão distinto ao rosto que apresenta pessoalmente a um ente, é como se fosse sua contraparte.

Em *La ceiba de la memória*, há uma presença do elemento, carregada de uma grande força simbólica: o mar. O oceano e sua aparente infinidade representa na obra literária a materialização da impossibilidade de um retorno à terra natal. Dominica de Orellana jamais retorna à Europa, porque ficou apavorada de refazer uma viagem dessa magnitude. Para Benkos Biohó, é impossível procurar suas pegadas sobre o mar, da maneira como o fazia quando caçava nos territórios da sua tribo. Analia Tu-Bari tem medo do mar, para ela é uma divindade monstruosa, que se interpõe entre sua trágica realidade e o lar onde alguma vez foi feliz e filha de príncipe.

O mar, na obra, representa outra força enorme que o homem confronta: o elementar, a natureza. Nossa vontade pode ser subjugada por outros homens, como no caso da escravidão, mas também podemos nos sentir frágeis, desprotegidos e pequenos frente ao elementar. Por esta razão, Lévinas (2012) afirma que somos corpo nu e indigente, que precisará do domicílio para se guardar do elemento. No romance de Burgos, o mar será uma

presença constante que submete vontades e obriga a vários personagens a morrer em terra estrangeira.

Retomemos alguns trechos emblemáticos: Pedro Claver, doente e nos seus últimos dias com vida, olha o mar grande e poderoso pela janela, contrastando com sua lamentável condição débil e humana: “Desde la cama de viento veía extenso, infinito, inalcanzable, el mar” (Burgos, 2009, p. 18). Dominica olha o mar como uma lona que permite prognosticar sobre a realidade da cidade, como se o mar fosse o reflexo do mal-estar ou bem-estar de Cartagena:

La mirada soñadora y de confianza a la mar océano desapareció ante la sospecha inevitable de ver encima del mareaje azul o verde o gris, más alto que la costa, las banderas del pillaje y, del otro lado, en los arcabucos de las afueras, los esclavos levantiscos fundando sus reinos dentro del reino. Y para colmo la epidemia (BURGOS, 2009, p. 41).

Analia Tu-Bari, por sua vez, constantemente narra o horror que o mar produzia à maioria dos escravizados raptados, pois eles vieram do interior da África e nunca antes o tiveram visto:

La mayoría de los que estábamos allí prisioneros, encadenados, veníamos del interior. Los pocos de Cabo Verde conocían el mar. Sus humores variables. Las complicidades con la luna. Y le cantaban para amansarlo. Yo no terminé de conocerlo. Su gemido de animal solitario sí ronda mis orejas y en los espacios desocupados que van dejando mis olvidos él se encueva y lo oigo las noches completas ya sin susto. El mar mora en mí (BURGOS, 2009, p. 37).

O medo do mar, em Analia, simboliza o terror do rapto que jamais a abandonou: “En esas quietudes sobre el horror del mar nos aumentaba el miedo. Esperábamos que se abrieran las aguas y cayéramos sin fin a la muerte” (Burgos, 2009, p. 72). O elemento pode desempenhar um papel tão cruel e avassalador como a traição do humano. Podemos ver uma mudança de papeis entre o que posso desfrutar (o mar), mas que, segundo as condições, também pode-se tornar meu inimigo (o mar que torna mais complicado o retorno à casa). Cada um dos personagens de *La ceiba de la memoria* busca a resignação diante da ideia de fazer de Cartagena de Indias uma nova casa, na medida de suas possibilidades. A necessidade

vital de um domicílio, a importância da habitação, temas centrais, serão vistos na continuação.

1.4.2.4 Domicílio e sensibilidade

A maneira de superar a interioridade fatal é graças ao domicílio: a morada, o quarto pertencem ao egoísmo essencial do eu; a felicidade da fruição afirma o eu em casa (Lévinas, 2012, p. 157). Com a apropriação primeira do domicílio, ganha-se uma extraterritorialidade e esta é a maneira de afundar-se no elementar (Lévinas, 2012, p. 142). O domicílio, condição de toda propriedade, possibilita a vida interior, porque com ele o eu está em casa, pois o homem é *interior* àquilo que possui (Lévinas, 2012, pp. 142-143). Estar no interior de, estar dentro, envolve a sensibilidade, maneira da fruição, ordem do sentimento que me mostra a afetividade, ou seja, o egoísmo do eu; sentir é estar dentro (Lévinas, 2012, p. 147).

A sensibilidade põe-se em relação com o elemento, é fruição porque se satisfaz e se contenta com aquilo que é dado. É o fato da fruição que se contrapõe ao momento da representação do conhecimento teórico (Lévinas, 2012, p. 148). Porém, não deve se entender que a sensibilidade é a loucura ou a insensatez. A sensibilidade não é uma razão cega; está antes da razão, pertencendo à ordem da fruição e não da experiência (Lévinas, 2012, p. 149), mesmo que esta ideia da fruição não traduza o homem concreto (Lévinas, 2012, p. 151). Para Lévinas (2012, p. 174), nenhuma atividade precede à sensibilidade, esta vai antes de toda ação.

A casa tem uma posição privilegiada no sistema de finalidades do homem, embora possa ser vista como mais um dos utensílios necessários. Sua posição é privilegiada precisamente porque possibilita o recolhimento necessário para que representemos e trabalhemos a natureza e para que, em qualquer momento, possamos nos retirar a nosso domínio privado (Lévinas, 2012, p. 167). Assim, Lévinas refuta a concepção de uma humanidade brutalmente abandonada no mundo (*Geworfenheit*). Ainda que a casa se encontre fora, permite que no seu interior se abra para a intimidade. O ser separado efetua sua separação, e esta concretiza-se numa civilização do trabalho e da posse: a intimidade da casa é a concretização primeira (Lévinas, 2012, p. 168):

Sou eu próprio, estou aqui, em minha casa, habitação, imanência no mundo. A minha sensibilidade está aqui. Não há na minha posição o sentimento da localização, mas a localização da minha sensibilidade (LÉVINAS, 1980, p. 122).

A importância do domicílio já foi mencionada na primeira parte deste trabalho, pois está incluída dentro dos mecanismos de aculturação, especificamente nas *restrições para a satisfação das necessidades vitais*: alimentação, sexo, vestido e morada. No romance de Burgos, é narrado como o escravo raptado de seu próprio habitat, chegaria a Cartagena de Indias completamente desorientado, seria vendido como um objeto e rapidamente incluído no sistema de produção. A ideia de uma casa que representa a possibilidade de retirada ao domínio privado e à intimidade simplesmente se apagaria para sempre. A importância da habitação, do *chez-moi*, vai ser trabalhada amplamente por Jacques Derrida e será nosso próximo capítulo nesta pesquisa.

Não devemos entender agora que o isolamento numa casa faz nascer, como por toque de varinha mágica, o recolhimento e a subjetividade humana. Pelo contrário, o recolhimento é produto da separação, que, por sua vez, concretiza-se como existência numa morada. Trata-se de uma existência econômica (Lévinas, 2012, p. 169). O recolhimento que surge é a dimensão da interioridade, criada pela familiaridade na qual a vida é submergida (Lévinas, 2012, p. 170). Lévinas (2012, p. 170) afirma que esta familiaridade, que se estende sobre as coisas conhecidas, produz-se também sob a forma de ternura, amizade, intimidade com alguém. O recolhimento faz referência à acolhida hospitaleira na intimidade, na qual não falamos do *você* do rosto e sua dimensão de altura, senão do *tu* da familiaridade. Portanto, o quarto não corresponde à transcendência da linguagem, porque nele há linguagem sem ensinamento, linguagem silenciosa, acordo sem palavras, expressão no segredo (Lévinas, 2012, p. 171).

Na familiaridade, a separação constitui-se como quarto e morada. Existir é morar, diferente da realidade anônima de um ser abandonado na existência. A casa é o asilo, responde à espera, à acolhida, à hospitalidade. A casa guarda o segredo, faz possível que os

homens se movam entre a visibilidade e a invisibilidade³⁶, quebrando, assim, a existência natural. O ser separado com sua morada faz ruptura e circula além da existência natural. Isso acontece pela função original da casa, que não é outra senão quebrar a plenitude do elemento, possibilitando a utopia do recolhimento do eu na sua morada (Lévinas, 2012, p. 172). O elemento fixa-se dentro da casa, aquieta-se na posse, torna-se *natureza morta* (Lévinas, 2012, p. 174); a posse neutraliza ao ser e a coisa possuída é um ente que tem perdido seu ser (Lévinas, 2012, p. 175).

A casa é o mundo por possuir, por adquirir, por tornar interior. Por isso, Lévinas afirma que o nascimento latente do mundo se produz a partir da morada e que o primeiro movimento da economia é egoísta, pois não é transcendência nem expressão. A casa funda a posse, embora não possa ser recolhida ou guardada como as coisas móveis (Lévinas, 2012, p. 173). A casa é possuída porque é hospitaleira para seu proprietário (Lévinas, 2012, p. 174) e permanece aberta como acolhida da morada como a vida interior.

1.4.2.5 O Trabalho

Como a morada, o trabalho arrebatava as coisas aos elementos, descobre o mundo, seleciona o elementar, transforma a natureza em mundo (Lévinas, 2012, p. 173). Se para Hannah Arendt (2007), o trabalho permite-nos fazer coisas duradouras, que preenchem o mundo enquanto também somos condicionados por elas³⁷, para Lévinas (2012, p. 175), o trabalho é a tomada de posse, através de nossas mãos, das coisas que conseguimos do elemento. Essa posse envolve a energia mesma da aquisição, que é o trabalho mesmo, só possível para um ser com morada³⁸. Isto envolve que o trabalho, na sua intenção primeira, não é transcendência, mas é movimento em direção a si pela aquisição (Lévinas, 2012, p. 176).

³⁶ Com Hannah Arendt (2007) e *A condição humana*, veremos no terceiro capítulo a ideia do *espaço da aparência*, a esfera pública em contraposição à privada. Para esta filósofa, também vai ser fundamental o domicílio no desenvolvimento da vida privada, contrário ao espaço da aparência, no qual se desenvolvem o resto de relações sociais, não familiares.

³⁷ Para Lévinas (2012, p. 181), a soberania do eu está dentro de um meio e, portanto, sempre sofre influências.

³⁸ Interessante ver como para Arendt, efetivamente, a atividade escrava nunca será trabalho, mas labor repetitivo e doloroso.

Temos dito que o trabalho não é transcendência, porque a *escuridão insondável* da matéria se apresenta ao trabalho não como cara a cara, senão como resistência. Não há aqui semelhança com a ideia do infinito, embora se fale da aquisição do indefinido (elemento). Contudo, não se deve entender o trabalho como violência, apesar da resistência, pois este aplica-se ao que não tem rosto, à resistência do nada, algo que está virtualmente vencido ao contato da mão que lhe moldará (Lévinas, 2012, pp. 176-177). O trabalho não é transcendência nem a significação última da vida:

O trabalho pode superar a indigência trazida ao ser não pela necessidade, mas pela incerteza do futuro (...) Mas o próprio trabalho, graças ao qual vivo livremente, defendendo-me da incerteza da vida, não traz à vida a sua significação última. Torna-se também aquilo *de que* vivo. Vivo de todo o conteúdo da vida – mesmo do trabalho que assegura o futuro. Vivo do meu trabalho como vivo do ar, da luz e do pão (LÉVINAS, 1980, p. 130).

Mais adiante, com o suporte teórico de Hannah Arendt (2007), apresentaremos como o escravo não participa do trabalho nem da ação, como esta filósofa os entende, mas fica na esfera do labor. O escravizado, portanto, ocupa-se de atividades básicas e biológicas que não deixam rastro nem são transcendentais. Com Lévinas (2012), temos apresentado uma ideia que, em parte, apoiaria o pensamento de Arendt: *o trabalho só é possível para um ser com morada*. O escravo não tem, em geral, domicílio próprio. No romance, por exemplo, vemos o desespero de Benkos por criar um novo reino, no qual eles, os escravizados, pudessem recobrar sua dignidade: tendo casas, liberdade para ir e vir, a possibilidade de integrar uma família, recuperar suas línguas etc. Analia Tu-Bari também sente que sua vida se gastou nas casas dos colonos em atividades domésticas, nas quais trabalhou incansavelmente, mas no final do romance Analia fica cega e indigente, não tem onde morar, porque ela já não representa força de labor. Então, seu novo lar são as ruas decadentes de Cartagena e nelas Analia observa toda a queda dessa cidade escravista e pobre moralmente, sem misericórdia nem compaixão pelo próximo. Estes dois constituem apenas alguns exemplos da reflexão sobre o labor e a força do trabalho dentro de *La ceiba de la memoria*. Embora o trabalho não seja transcendência para Lévinas (2012), nem a significação última da vida, para pensar a figura do escravo é essencial refletir sobre ele, pois com estes filósofos (Lévinas e Arendt) vemos como qualquer atividade não deve ser considerada *trabalho dignificante*. Aliás, uma

vida reduzida ao labor, não pode deixar de ser pensada, nas suas limitações, a partir dessa exploradora energia de aquisição e de possessão.

O trabalho atua sobre a matéria para fazer coisas: os móveis, o não comestível, o útil, o objeto denso, o instrumento de trabalho, os bens³⁹ (Lévinas, 2012, pp. 177-178). A mão prende e compreende, faz possível a inteligibilidade do conceito e da possessão, pois a mão tem seu senhorio⁴⁰, que se traduz em dominação e disposição, tão contrário à sensibilidade. A possessão toca a substância, afirma Lévinas (2012, p. 179), porém, também existe aquilo que não se pode possuir, que impugna a possessão, a resistência absoluta do rosto de outro ser que é mandamento e palavra, sobre o que se poderia exercer a violência criminal (Lévinas, 2012, p. 180). Com as coisas estamos em outros territórios, as coisas são o intercambiável, o comparável, o quantificável, o que pode perder sua identidade, o que se pode refletir em dinheiro. A coisa apresenta a característica da mobilidade, mercadoria, suscetível de se dispersar no anonimato do dinheiro, daquilo que não resiste à aquisição (Lévinas, 2012, p. 179).

O que acontece quando concebemos as pessoas como coisas? No romance *La ceiba de la memória*, encontramos muitos exemplos desta tergiversação. Quando vejo o outro como uma coisa e como posse, acredita-se que seja possível intercambiar um escravo por outro para continuar fazendo a mesma atividade. Ou se acredita que todos os escravos africanos são iguais, de pagãos e pecaminosos, segundo a visão dos personagens religiosos. Para os traficantes humanos, os escravos representavam somente um número, uma mercadoria que dava ganho econômico se chegava com vida até o outro continente. As pessoas traficadas pelo regime da escravatura perderam-se no anonimato do intercâmbio monetário, passaram a ser quase que outro novo móvel nas casas dos colonos, perdendo, por obrigação violenta e criminosa, grande parte de sua identidade. Porém, os homens e mulheres não podem ser reduzidos a objetos, há uma resistência contra a aquisição. No romance de Burgos, essa

³⁹ No mundo da percepção, as coisas têm identidade e, graças à memória que as lembra, as coisas podem permanecer estáveis (Lévinas, 2012, p. 153). As coisas têm forma, diferentes do rosto que não tem forma adicionada, sem ser informe e que se significa. Podemos olhar as coisas à luz e na luz; elas têm perspectiva, quer dizer que as coisas são relativas ao ponto de vista, podem-se tornar outra coisa, por exemplo, são intercambiáveis pelo dinheiro, não têm rosto, são riqueza e têm preço (Lévinas, 2012, p. 153).

⁴⁰ Para Lévinas (2012, pp. 185-186), a mão é essencialmente tateamento e dominação; e o tatear é a posição do ser separado.

resistência é narrada pelos personagens de Benkos e Analia, que, com sua própria voz e, ao narrar sua tragédia, vão recuperando sua dignidade. As pessoas têm resistências contra a aquisição, contra a inumanidade, mas não podemos ignorar que as intenções de desumanização e de posse que nascem da violência são reais. Isso significa que, embora as pessoas impugnem a aquisição, o ser tratado como objeto, não implica que o crime e o assassinato não ocorram. A violência é real e acontece mesmo, porém, não atinge a nadificação.

Os personagens, pai e filho, por exemplo, ainda são capazes de sentir o horror e o sofrimento do crime irracional em Auschwitz, ainda que sejam vítimas mortas há algumas décadas e sem nenhuma conexão aparente com eles. Por que posso me sentir responsável pela dor do outro? Esta é uma das grandes interrogações do romance, pela qual temos percorrido alguns pensadores – de Lévinas, Derrida a Arendt. Analia Tu-Bari dá sua própria explicação sobre a profunda conexão da humanidade através da memória: “Arrastramos unas historias pasadas que pertenecen a todos y de ellas una parte que sólo es de cada quien” (Burgos, 2009, p. 37). Benkos, por sua parte, resiste se transformar naquilo que a autoridade do novo lugar deseja para ele:

Gritar para que mi amigo Pedro, el padre, sepa que acepto su amor pero no su consuelo [...] Gritar para contarle a Pedro que podemos ser amigos siendo distintos. Que él no me conoce y yo tampoco lo conozco a él. No ha visitado mi tierra. Yo no he pisado la suya. Estamos en este suelo cenagoso, de arena y arcilla, y ninguno de los dos somos de aquí. El padre Pedro llegó por voluntad. A mí me trajeron a la fuerza [...] (BURGOS, 2009, pp. 48-49).

O encontro com outrem questiona a posse mesma e a possessão original que o trabalho supõe sobre as coisas; o mundo é possessão possível (Lévinas, 2012, p. 180), mas sobre o outro eu não posso poder – conforme tínhamos dito antes. O outro apresenta-se como rosto, anterior à pergunta, no domínio do desejo; totalmente oposto ao conteúdo representado, à resposta a uma pergunta, ao conhecimento, ao *a priori* (Lévinas, 2012, p. 197). O rosto é expressão por excelência, é se apresentar absolutamente (Lévinas, 2012, p. 198):

A verdade da coisa em si não se desvela. A coisa em si exprime-se. A expressão manifesta a presença do ser, mas não afastando simplesmente o véu do fenômeno. Ela é, de *per si*, presença de um rosto e, por conseguinte, apelo e ensinamento, entrada em relação comigo – relação ética. A expressão já não manifesta a presença do ser ao remontar do signo para o significado, mas apresenta o significante. O significante, o que dá sinal – não é significado. É preciso ter estado já em companhia de significantes para que o signo possa aparecer como signo. O significante deve, pois, apresentar-se antes de todo o signo, por ele mesmo – apresentar um rosto (LÉVINAS, 1980, p. 163).

1.4.2.6 Solidão do ser separado

O ser separado é por excelência solidão, e a fruição⁴¹ do viver de algo pode me trazer a felicidade ou a infelicidade⁴². Segundo satisfaça ou não minhas necessidades, também traz consigo o isolamento (Lévinas, 2012, p. 125). Lévinas (2012, p. 126) afirma que o eu é solidão por excelência, pela sua dimensão de interioridade, tão necessária para se negar à conceitualização⁴³. O antônimo do conceito é precisamente estar consigo mesmo, na própria casa, guardar o segredo para fugir da totalidade. A ideia de segredo é fundamental para Lévinas, porque garante a multiplicidade⁴⁴:

O pluralismo supõe uma alteridade radical do outro que eu não *concebo* simplesmente em relação a mim, mas que *encaro* a partir do meu egoísmo. A alteridade de Outrem está nele e não em relação a mim, *revela-se*, mas é a partir de mim e não por comparação do eu com o Outro que eu lá chego. Tenho acesso à alteridade de Outrem a partir da sociedade que mantenho com ele e não abandonando essa relação para refletir sobre os seus termos (...) Outrem como mestre pode servir-nos também de exemplo de uma alteridade que não subsiste apenas em *relação* a mim, que, pertencendo

⁴¹ Segundo Lévinas (2012, p. 145), todo objetivo propõe-se à fruição, esta abrange todas as relações com as coisas.

⁴² Isto significa que a felicidade é instável (Lévinas, 2012, p. 155).

⁴³ Quando o eu identifica-se com a razão, quer dizer, com o poder objetivador e a tematização, perde sua ipseidade, porque se representa vazia sua substância subjetiva e a sensibilidade da fruição. A razão é necessária para a sociedade, mas os membros dessa sociedade não podem ser somente "razões" (Lévinas, 2012, p. 128), pois se destruiria a ideia mesma da sociedade.

⁴⁴ Diferente da multiplicidade numérica que, por sua vez, é distinta do pluralismo (Lévinas, 2012, p. 129).

embora à essência do Outro, só é no entanto visível de um eu (LÉVINAS, 1980, p. 106).

É importante a impossibilidade de visualizar de fora a relação que reúne os indivíduos, cada um como mantenedor de seu segredo; esta relação só pode ir de um ao outro (Lévinas, 2012, p. 129). Em outras palavras, a relação que vai de Mim ao Outro não pode ser abrangida de tal forma que seja visível a um terceiro, pois isto é precisamente pensar os indivíduos como participantes de uma totalidade, o que reduz o Outro a um simples segundo exemplo do Eu (Lévinas, 2012, p. 129).

Essa resistência à conceitualização do ser separado refuta o conceito de espécie tão criticado por Hannah Arendt (2007). O eu é único não só porque é um único exemplar, senão porque existe sem ter gênero, sem ser a individuação de um conceito (Lévinas, 2012, p. 125), mas sem se tornar em um ser *anônimo* para o qual não faria sentido nem o começo nem o fim (Lévinas, 2012, p. 120), pois se perde na aparente eternidade da espécie. Lévinas (2012, p. 158) propõe com muita clareza: como o eu não tem acesso à escolha de seu nascimento, de seu começo, por isso está sempre e desde o início "em situação". Sobre esta resistência à conceitualização, trazemos à luz as palavras do personagem Analia Tu-Bari, assaz reveladoras e que estão em sintonia com o pensamento de Lévinas (2012) e de Arendt (2007), os quais se manifestam contra a repetição anônima da espécie:

Lo que perdí. Mi nombre. Mi tierra. Mis palabras. Analia Tu-Bari es mi secreto. Guinea lo que me arrebataron. Soy un despojo. Una desmemoria impuesta. Desde que nos raptaron para vendernos. Desde que nos quemaron para marcarnos. Una herida innecesaria. No supe por qué se marca lo diferente. Uno nace con su distinción. Los padres. Los parientes. El lugar. La tribu. El nombre. Los muertos. Nadie se confunde (...) Quien no ve la diferencia se aburre. Se piensa una repetición y se entristece al sentir que sobra. Que él ya es en los otros (BURGOS, 2009, p. 37).

A fruição da solidão ou a solidão da fruição do ser separado rompe tão radicalmente a totalização que, inclusive tendo dito que a presença do outro me coloca em questão, a presença crítica não impede a solidão do eu no seu egoísmo:

Na fruição, sou absolutamente para mim. Egoísta sem referência a outrem, sou sozinho sem solidão, inocentemente egoísta e só. Não contra os outros, não "quanto a mim" – mas inteiramente surdo a outrem, fora de toda comunicação e de toda a recusa de comunicar, sem ouvidos, como barriga esfomeada (LÉVINAS, 1980, p. 118).

Sempre haverá solidão para o ser separado, segundo Lévinas (2012, p. 127), embora seja possível a preocupação pelo conhecimento e a bondade, aquela preocupação pelo outro apesar de meu egoísmo. Com a noção de pessoa separada, Lévinas (2012, pp. 128-129) está descrevendo uma noção de pessoa diferente da oferecida na filosofia da vida e da raça, pois nessas há uma exaltação da vida biológica, que governa sobre pessoas que não são mais do que produtos de uma espécie que triunfa impessoalmente ao se manter graças a indivíduos anônimos que a constituem. Esta noção de pessoas está muito longe de identificar a fruição e a felicidade como próprios do ser separado. Na filosofia racista, a pessoa está completamente a serviço da criação de vida, independentemente de qual seja seu lugar nas hierarquias sociais (Lévinas, 2012, p. 129), como se cada um constituísse um grãozinho de areia (e só fosse ele mesmo um grãozinho de areia) na construção e subsistência do poderio da espécie.

Neste sentido, o romance de Burgos Cantor (2009) é um resgate do meramente individual, do pessoal, da voz interior, da reflexão e das preocupações particulares. Quando se estabelece uma noção de pluralidade nesta obra literária, é para apresentar a humanidade em comunhão nessa busca pessoal. Através da memória e do exercício consciente dela, fugimos da superficialidade da coletividade numérica e resgatamos o milagre e o segredo do individual. Com o personagem de Analia podemos exemplificar estas afirmações:

Atrapo mi memoria joven. Apenas comenzaba a poblarse con la historia de los míos [...] Fuertes como ceibas que nacen de semillas de ceibas que nacieron de semillas de ceiba [...] Mi memoria no guardaba dolor. Mi memoria tomaba un mundo [...] Mi memoria es un río manso que sé llamar. Me sumerjo en su corriente incontenible [...] Aguas de mi memoria que se pusieron turbias con los sedimentos que trastornan su curso tranquilo, lo desorientan y lo represan [...] La memoria se abre en diversos ramales [...] Y se oculta el canal principal que nos conduce al origen, al flujo interrumpido de lo que íbamos a ser (...) Hilaba la historia de los míos con mi continuidad y recibía la fuerza que viene de las raíces, esa red que te ata

a lo que perteneces y evita que los días y las noches sean una extrañeza sin fin (BURGOS, 2009, pp. 73-74).

1.4.2.7 A necessidade não é carência

A concepção negativa da necessidade tem raízes platônicas. Com base na tradição clássica, tem-se pensado a necessidade como um menos, sempre carência, sempre pobreza; noção negativa e privação (Lévinas, 2012, p. 123). Porém, Lévinas (2012, p. 158) faz pensar com outra perspectiva, na qual o *mal* da necessidade não seja visto como irracionalidade do sensível que impede a autonomia da pessoa razoável. Assim, é possível ver como o homem, com o trabalho, e a *economia* podem quebrar a alteridade daquilo do que depende (Lévinas, 2012, p. 123):

A "visão" do rosto como rosto é uma certa maneira de permanecer numa casa ou, para falar de uma maneira menos singular, uma certa forma de vida econômica. Nenhuma relação humana ou inter-humana pode desenrolar-se fora da economia, nenhum rosto pode ser abordado de mãos vazias e com a casa fechada: o recolhimento numa casa aberta a Outrem – a hospitalidade – é o fato concreto e inicial do recolhimento humano e da separação, coincide com o Desejo de Outrem absolutamente transcendente (LÉVINAS, 1980, p. 154).

Com *A condição humana*, de Arendt (2007), fica a sensação de que a necessidade nunca será superada por meio do labor. Lévinas (2012, p. 123), por sua parte, concebe a necessidade como o primeiro movimento do Mesmo à fruição, que é agitação e redemoinho como exploração do outro, quer dizer, a concentração na fruição não me faz ignorar o outro, antes me lança ao outro.

A necessidade não envolve só o corpo, no aspecto de sua carência biológica que deve ser respondida para subsistir. Cabe destacar que a necessidade é a relação do homem com o mundo. Há uma distância que se interpõe entre o homem e o mundo, e o homem depende do mundo, embora tenha se separado dele, embora se alimente dele. A necessidade, para Lévinas (2012, pp. 124; 139), também é o tempo do trabalho, relação com algo outro que me entrega sua alteridade para: transformar, engolir, assimilar etc. O trabalho supõe uma relação com o transcendente (Lévinas, 2012, p. 115).

Segundo o pensamento de Lévinas, o homem ama tanto a vida como a necessidade. A necessidade não é liberdade, mas antes independência; não é passividade, já que vive de algo, mas aquilo do que vive não escraviza, porque se torna familiar e sem segredos com o tempo e doador de fruição. Embora a necessidade possa causar sofrimento, este pode-se acalmar com a satisfação e não com a anorexia. Por isso, Lévinas (2012, pp. 160-161) afirma que amamos a necessidade e somos felizes por termos necessidades. Assim, um ser que não precisa de nada, que não depende de ninguém, estaria fora da felicidade ou do sofrimento.

Ora, temos apresentado considerações relacionadas com a materialidade, pensando em necessidades que podem ser satisfeitas, em outrem que pode ser assimilado. Todavia, não devemos esquecer o desejo metafísico que foi trabalhado na primeira seção de *Totalidade e Infinito*. Lembremos que o desejo aponta àquilo que não pode ser satisfeito. Estamos diante de um terreno no qual não encontro a saciedade, onde só há futuro (Lévinas, 2012, p. 125). Para que o eu se abra ao desejo, é necessário que distinga entre o material e o espiritual. Nesse sentido, o desejo inclina-se na busca do que não preciso, diferente das necessidades materiais suscetíveis de serem satisfeitas (Lévinas, 2012, p. 124).

1.4.2.8 Representação

Ao tentar nos relacionarmos com aquilo de que não precisamos, podemos usar a representação, tão útil ao conhecimento, mas que pode limitar minha relação com outrem. Quando me representar um objeto, sua exterioridade aparece à reflexão como o sentido emprestado pelo sujeito representante, quer dizer, que o objeto se reduz a uma obra do pensamento (Lévinas, 2012, p. 134). O Mesmo esgota o sentido de uma exterioridade quando a torna obra do pensamento:

Na clareza, um objeto, à primeira vista exterior, *dá-se*, ou seja, entrega-se a quem o encontra como se tivesse sido inteiramente determinado por ele. Na clareza, o ser exterior apresenta-se como obra do pensamento que o recebe (...) domínio exercido pelo pensante sobre o pensado, em que a sua resistência de ser exterior se desvanece no objeto. Este domínio é total e como que criador; efetua-se como uma doação de sentido (LÉVINAS, 1980, pp. 108-109).

Lévinas (2012, pp. 134-135) afirma que o primeiro movimento do Mesmo em relação ao Outro é negativo. Há uma rejeição inicial a todo o que é exterior ao próprio instante e à própria identidade; Mesmo é presente e Outro está presente ao Mesmo.

De fato, Lévinas utiliza o termo Mesmo na raiz da representação: na representação o Eu perde sua oposição a seu objeto, na representação apaga-se a oposição, o movimento negativo, a rejeição inicial, para que se ressalte a identidade do Eu, apesar da multiplicidade de seus objetos, de seu caráter inalterável. Representar-se algo, para Lévinas (2012, p. 135), é permanecer sendo o mesmo. Lévinas sustenta que o sujeito que pensa através da representação é aquele capaz de escutar seu pensamento, ou seja, isso subjaz à tese segundo a qual o pensamento é mais parecido ao som do que à luz. O Eu da representação é a identidade do Mesmo inalterado e inalterável em relação com Outro e o "Eu penso" é a base do pensamento razoável (Lévinas, 2012, pp. 135-136).

A representação anda de mãos dadas com o pensamento universal, que trabalha em primeira pessoa, sendo que o eu da representação é o caminho do particular ao universal. Para Lévinas (2012, p. 136), a representação é uma criação idealista, na qual todo o inteligível pode ser representado, portanto ser *a priori*. Porém, reduzir uma realidade a seu conteúdo pensado é reduzi-la ao Mesmo. Parece que a representação é outra forma de alimentação, mecanismo pelo qual assimilo ou aproprio-me de outrem através do pensamento⁴⁵. O método pelo qual esta redução desenvolve-se é chamado *Método transcendental*. Por meio dele, temos a possibilidade universal de redução àquilo que representamos ao seu sentido. Com o método transcendental, temos a suspensão da exterioridade (Lévinas, 2012, p. 137).

Uma das ideias centrais que podemos encontrar em *Totalidade e Infinito* é, precisamente, que nem tudo pode ser reduzido ao pensamento⁴⁶. Propostas levinasianas como a do *corpo nu e indigente* afirmam a exterioridade como não constituída, como antes de toda afirmação, quer dizer, fugindo do caráter constituinte da representação. Ater-se à

⁴⁵ Mas não é alimentação; para Lévinas (2012, p. 138), ela é ultrapassar o sentido.

⁴⁶ Ao contrário de Husserl, cuja fenomenologia, segundo Lévinas (2012, pp. 140; 148), não coloca limites ao processo de noematização. Descartes, por sua vez, negou os dados sensíveis a categorias de ideias claras e distintas; em vez disso, os classificou dentro das coisas úteis referentes ao corpo. Para Lévinas (2012, pp. 148-149), o dado sensível satisfaz uma necessidade, responde a uma tendência ao mesmo tempo em que nutre a sensibilidade.

exterioridade é afirmar o mundo, plantar-se ou colocar-se corporalmente no mundo, com meu corpo nu que se eleva, vertical, ao mesmo tempo que pesa na sua posição. Ver isto é girar da representação à vida mesma, ao que é irreduzível ao pensamento (Lévinas, 2012, p. 137). O corpo nu e indigente é uma mudança de sentido, na qual se inverte o movimento da constituição por meio da intencionalidade do viver de algo, intencionalidade que não é constituinte, ou seja, que não é condição como todo o constituído (Lévinas, 2012, p. 140).

A indigência significa que aquilo do que a vida vive pode fazer falta em algum momento. Não há estabilidade completamente assegurada, o porvir pode estar acompanhado pelas incertezas, e isto estraga a fruição. Portanto, a liberdade da fruição é limitada, é instante que não apresenta seguro contra o desconhecido do elemento do que desfruta. A liberdade deve ser vista como uma produção do eu e não como uma experiência que chega como tantas obras, não é algo que me acontece (Lévinas, 2012, p. 163). A fruição tem, então, também o caráter da descoberta feliz, da boa sorte (Lévinas, 2012, p. 158).

A separação envolve a indigência, porque dá acesso à fruição por intermédio do trabalho e da necessidade. A plenitude não chega de maneira simples e pura; através do trabalho supera-se a indigência que semeia a incerteza do porvir e eclipsa a fruição (Lévinas, 2012, p. 161). O porvir imprevisível não tem rosto e se inscreve na profundidade insondável do elemento (Lévinas, 2012, p. 175) – e por isso não posso conhecê-lo.

O trabalho atua contra a insegurança e a incerteza do porvir. Por meio dele instaura-se a posse, a independência econômica para o ser separado, que precisa do recolhimento e da representação. O homem precisa um quarto numa morada, estar em casa, pois a extraterritorialidade trará a doçura, o calor da intimidade, os elementos da fruição. Quando Lévinas (2012, p. 166) escreve sobre a doçura, está se referindo àquela que chega ao ser separado a partir do Outro, que não é choque negador do eu, senão fenômeno original da ternura.

O romance mostra muito bem como o escravo está mais exposto à insegurança e à incerteza do porvir, pois ele não tem como garantir sua independência econômica, nem um lugar para o recolhimento. Portanto, muitos elementos da fruição estão fora do seu alcance. *La ceiba de la memoria* aprofunda a reflexão sobre o exposto e adensa a vulnerabilidade da

condição escrava. Sem independência econômica e espaço da vida pública, os escravos devem fugir, para uma nova topografia, sob o risco do poder elementar desconhecido, para tentar criar um novo reino, no qual eles possam ser tratados novamente como seres humanos e não como simples instrumentos de produção. Benkos expressa seu desejo por esse novo reino:

Grito para pedirle [a Oyá Yansá] que me deje sin memoria, como ella, porque la memoria en estas tierras tan lejanas habrá que fundarla con el reino nuevo y liberarla de la tristeza, del peso insoportable de una lejanía sin regreso, de una separación sin las esperas de volverse a unir porque la dolencia la transformó en una amputación, miembro inútil que hace aspavientos en un aire inexistente y sus restos devuelven la impotencia de lo que desapareció y no estará (BURGOS, 2009, p. 47).

Esta tentativa de sublevação, no romance, cria uma atmosfera de incerteza, pois os colonos europeus temiam sempre um possível ataque da cidade pelos rebeldes; Cartagena aparece como uma cidade sobrecarregada de micro e macro dinâmicas sociais, um ambiente em ebulição e perigo. Pedro Claver a descreve assim:

En la franja de arena entre el mar y la Ciénega se levantaban las edificaciones de una ciudad a medio hacer [...] Espacios irregulares que semejaban plazas [...] Lo envolvió una vaharada putrefacta y en medio de la agitación de las piernas moviéndose, lo aturdió la algarabía en muchas lenguas que brotaba de la orilla con el desorden de un coro de locos (BURGOS, 2009, p. 60).

A representação é a determinação do Outro pelo Mesmo, sem que isto envolva que Mesmo seja determinado pelo Outro⁴⁷. Portanto, ver assim a representação é excluí-la do tipo de relações recíprocas, pois aqui os termos não se tocam ou se limitam mutuamente (Lévinas, 2012, p. 189), senão que há um movimento quase unidirecional. O problema da representação é que o outro não é, nem inicial nem finalmente, o que captamos ou o que fazemos nosso tema (Lévinas, 2012, pp. 191-192). Também não se trata de propor uma contemplação beatífica e idólatra do Outro, do infinito (Lévinas, 2012, p. 192), mas de fugir dos

⁴⁷ Movimento semelhante ao da posse, na qual se reduz a Mesmo o que inicialmente se oferece como Outro (Lévinas, 2012, p. 195).

determinismos, das concretizações, deixar de confundir o tratamento das coisas com o tratamento daquilo que tem rosto, de sermos conscientes da possibilidade da injustiça, do nosso egoísmo radical, que é nossa própria condição humana (Lévinas, 2012, p. 193).

1.4.2.9 Linguagem como doação e hospitalidade

Lévinas (2012, p. 193) aposta na generalização da linguagem, pois a generalidade da palavra instaura um mundo comum. Para ele, a generalização é universalização, não como conhecimento objetivo da realidade, mas como oferta do mundo ao outro, como doação (Lévinas, 2012, p. 194). É preciso que saibamos dar o que possuímos (Lévinas, 2012, p. 190), nisso reside a partilha original que se dá pela linguagem e que é o desapossamento original, a primeira doação (Lévinas, 2012, p. 193):

A existência do homem mantém-se fenomenal enquanto permanecer interior. A linguagem pela qual um ser existe para um outro é a sua única possibilidade de existir com uma existência que é mais que a sua existência interior. O excedente que a linguagem comporta relativamente a todos os trabalhos e obras que manifestam um homem mede a distância entre o homem vivo e o homem morto, que é no entanto o único que a história – que o aborda objetivamente na sua obra ou na sua herança – reconhece. Entre a subjetividade encerrada na sua interioridade e a subjetividade mal entendida na história, há a assistência da subjetividade que fala (LÉVINAS, 1980, p. 164).

Se para Hannah Arendt (2007) o caminho da pluralidade inicia a partir do labor, passando pelo trabalho, até o discurso; também para Lévinas a linguagem estará por cima do trabalho. Mas a linguagem aqui é ação por cima do trabalho, ação sem ação. Para Lévinas (2012, p. 194), a linguagem ultrapassa o trabalho, através da generosidade da oferta: do mundo, de conteúdos que dialogam com o rosto do outro. Na perspectiva do filósofo, por meio da linguagem, podemos ir além de nosso original egoísmo (Lévinas, 2012, p. 195).

O discurso será fundamental tanto para Arendt (2007) como para Lévinas (2012). Para o filósofo, a importância do discurso se dá porque através dele exponho-me à interrogação do Outro e quebro a existência objetiva, a que não me expressa, mas que me

dissimula. A existência objetiva baseia-se no pensamento dos demais, na universalidade, no Estado, na totalidade⁴⁸ e na história (Lévinas, 2012, p. 199). A vida e o trabalho mascaram o homem, são símbolos que convidam a interpretar, mas só quando abordo o outro ajudo-me a mim mesmo (Lévinas, 2012, p. 198). Minha existência, não a existência objetiva, começa com a presença em mim da ideia de Infinito e leva-me à responsabilidade⁴⁹, à realidade última, à atenção extrema, o mais da consciência, ao chamado ao Outro como senhor, como você, como mestre; ao mandamento que é relação de servir ao outro (Lévinas, 2012, p. 199). Em última instância, com a presença do rosto do outro deixamos de acreditar no triunfo glorioso do vivente e reconhecemos nossa falta de plenitude (Lévinas, 2012, p. 200):

A contradição entre a interioridade livre e a exterioridade que deveria limitá-la concilia-se no homem aberto ao ensino. O ensino é discurso em que o mestre pode trazer ao aluno o que o aluno ainda não sabe. Não opera como a maiêutica, mas continua a colocação em mim da ideia do infinito. A ideia do infinito implica uma alma capaz de conter mais do que ela pode tirar de si. Desenha um ser interior, capaz de relação com o exterior e que não toma a sua interioridade pela totalidade do ser (...) O ensino leva ao discurso lógico sem retórica, sem bajulação nem sedução e, por isso, sem violência e mantendo a interioridade do que acolhe (LÉVINAS, 1980, p. 162).

Não somos homens plenos, somos homens abertos ao ensino, ao outro que é mestre; esta abertura é conciliadora entre a interioridade livre do Mesmo e a exterioridade (Lévinas, 2012, p. 201). Porém, como somos seres separados, sempre existirá a possibilidade de esquecer a transcendência e isto não é um acidente, é a possibilidade necessária de esquecimento que precisa da separação. Portanto, esse processo deve existir (Lévinas, 2012, p. 202):

(...) O ser separado pode fechar-se no seu egoísmo, ou seja, na própria realização do seu isolamento. E esta possibilidade de esquecer a transcendência de Outrem – de eliminar impunemente da sua casa toda a hospitalidade (isto é, toda a linguagem), de afastar dela toda a transcendência que apenas permite ao Eu fechar-se em si – atesta a verdade absoluta, o radicalismo da separação (...) A possibilidade para a casa de se

⁴⁸ A ordem do desejo e das relações é irreduzível ao que rege a totalidade (Lévinas, 2012, pp. 200-201).

⁴⁹ A responsabilidade é minha última essência, sou chamado a ela com a morte do outro, pois a morte não está presente mais que no outro (Lévinas, 2012, p. 199), eu não participo de minha própria morte, só a experimento nos outros.

abrir a Outrem é tão essencial à essência da casa, como as portas e as janelas fechadas (...) Própria condição do homem, a possibilidade da injustiça e do egoísmo radical, a possibilidade de aceitar as regras do jogo, mas de fazer batota (LÉVINAS, 1980, pp. 154-155).

Maravilha é uma qualidade do ensino que mantém íntegras a distância e a interioridade. O ensino permite que o ser separado deixe a dimensão da economia e do trabalho (Lévinas, 2012, p. 202). A complexa relação entre Eu e o Outro não tem a estrutura da lógica formal, mas serve para modificá-la (Lévinas, 2012, p. 201):

A impugnação de mim próprio, co-extensiva da manifestação de Outrem no rosto – denominamo-la linguagem. A altura donde vem a linguagem designamo-la pela palavra ensino (...) dimensão do infinito que é altura no rosto do Mestre. A voz que vem de uma outra margem ensina a própria transcendência. O ensino significa todo o infinito da exterioridade, que não se produz primeiro para ensinar depois – o ensino é a sua própria produção. O ensinamento primeiro ensina essa mesma altura que equivale à sua exterioridade, a ética (LÉVINAS, 1980, p. 153).

Devemos esclarecer que para Lévinas (2012, p. 103) a linguagem oral tem um *plus* sobre a linguagem escrita, pois esta última já se tem tornado signo. O signo é linguagem impedida, linguagem calada. Porém, a palavra fará nascer a verdade, mas a palavra pura, aquela que me ajuda e me auxilia (Lévinas, 2012, pp. 202-203), diferente da palavra como atividade ou produto, aquela que não tem a transparência total do olhar que se encontra com o olhar, a franqueza absoluta do face-a-face; na palavra como atividade ausento-me da mesma maneira que não estou mais nos meus produtos, eu mesmo falto (Lévinas, 2012, p. 203). Estamos em um mundo em que se fala e do que se fala, esse é o ser e sua presença é a sociedade (Lévinas, 2012, p. 202):

Retidão do frente a frente. Não é um jogo de espelhos, mas a minha responsabilidade, ou seja, uma existência já empenhada. Coloca o centro de gravitação de um ser fora desse ser. A ultrapassagem da existência fenomenal ou interior não consiste em receber o reconhecimento de Outrem, mas oferecer-lhe o seu ser. Ser em si é exprimir-se, quer dizer, servir já outrem. O fundo da expressão é a bondade (LÉVINAS, 1980, p. 164).

No romance, o personagem Thomas Bledsoe, o escritor, também reflete sobre a palavra como promotora da verdade, com seu nomear para cada história particular:

Cada realidad se asoma a la vida con una lengua propia construida de gritos y silencios, de olvidos y memorias, balbuceos y llanto, palabras que son emblemas, árboles, tierras, casas, frutas, corrientes de agua, mareas y oleaje de bajamar. Realidad de palabras sin equivalencias, de historias propias, de sonidos que en la vigilia o en el sueño nombran (BURGOS, 2009, p. 15).

CAPÍTULO II

O princípio da hospitalidade

2.1 *Derrida e seu adeus ao Lévinas*

Queremos dar início a este segundo capítulo realçando um dos aspectos fundamentais da alteridade, com base em algumas reflexões tomadas de um livro realmente maravilhoso e comovedor: *Adeus a Emmanuel Lévinas*, de Jacques Derrida (2008). Obra que consta de dois textos: "Adeus" e "A palavra acolhimento", em homenagem póstuma a Lévinas. Ademais, este livro permitirá mostrar a profunda conexão que existe no pensamento da alteridade destes dois filósofos, apesar das diferenças e de seus estilos de escrita tão distintos. Todavia, o trabalho com este livro de Derrida (2008) tornará mais compreensível o caminho desde *Totalidade e Infinito* até *Da hospitalidade*, sempre em relação com o romance *La ceiba de la memoria*, o qual carrega o universo narrativo que temos querido estudar em sua profundidade.

O tema que nos ocupará aqui, a hospitalidade, tem raízes no pensamento de Lévinas, pois quando ele coloca a responsabilidade em primeiro lugar, ele abre as portas para pensar sobre a responsabilidade de um "sim incondicional", como afirma Derrida (2008, p. 17). Depois veremos como esse "sim incondicional"⁵⁰ traduzir-se-á, em Derrida, numa hospitalidade absoluta ou hiperbólica.

Derrida (2008) admira e reconhece a importância de Lévinas e sua repercussão na reflexão filosófica de Ocidente. Como não considerar noções como: a ética, o outro, a morte, a responsabilidade, a justiça etc., depois de uma obra como a de Lévinas? Para Derrida (2008), é óbvio que estamos diante de um autor que mudou o curso da filosofia contemporânea e mudou a concepção sobre a tradicional relação estabelecida entre ética e

⁵⁰ É o outro que realmente pode dizer *sim* (Derrida, 2008, p. 41). O primeiro *sim*, portanto, o acolhimento é sempre acolhida do outro (2008, p. 42). O acolhimento é o primeiro gesto em direção ao outro (2008, p. 43).

filosofia. O pensamento levinasiano é absolutamente novo, precisamente porque vai até a anterioridade absoluta do rosto do outro. O que seria mais novo do que isso? (Derrida, 2008, p. 18).

O tema da responsabilidade leva-me à hospitalidade. Para Lévinas, eu sou responsável "pelo outro na medida em que ele é mortal", a morte do outro é a morte primeira, a única que poderei testemunhar e viver, pois não participamos de nossa própria morte. Contudo, Derrida (2008, pp. 22-23) nos faz lembrar como essa responsabilidade pelo outro vai até *um ser refém do outro, refém em sua própria identidade de convocado insubstituível*. Quando falamos de refém já estamos falando de hospitalidade.

Para Derrida (2008, p. 27), Emmanuel Lévinas introduziu na França, nos anos trinta, uma fenomenologia e uma ontologia que, depois, ele mesmo fará com que mudem seu eixo. Sua obra *Totalidade e Infinito*, a qual tem sido nosso apoio nesta pesquisa para estudar a relação com Outrem, relação que pode ser traída como é narrado em *La ceiba de la memoria*, demonstra como a essência da linguagem é bondade, amizade e hospitalidade (Derrida, 2008, p. 26). A linguagem é hospitalidade, porque através da expressão dou-me ao outro, interpele o outro, assisto-me a mim mesmo e recebo outrem. Recebo do outro seu ensinamento porque o outro é Mestre, possuidor do novo que eu poderia realmente aprender. A linguagem é hospitalidade e doação⁵¹.

Quando Lévinas propõe o outro como o mestre que realmente pode me ensinar, está criticando fortemente uma tradição filosófica do *parto da verdade*, a maiêutica, que somente revela aquilo de que já sou capaz, quer dizer, não me ensina nada "novo", além de minha ipseidade (poder soberano). A hospitalidade (outro poder soberano), vai nos dizer Derrida (2008, p. 35), coloca uma política do poder quanto ao hóspede: i) o hóspede que acolhe (*host*); ii) o hóspede acolhido (*guest*). Há poder do hospedeiro sobre o hóspede (*hosti-pet-s*). Esta relação faz sentido porque Lévinas, em *Totalidade e Infinito*, tem proposto que abordar o Outro no discurso é acolher, a linguagem é hospitalidade. A relação com o outro, o discurso, não são alérgicos senão éticos. O discurso acolhido do outro é ensinamento, distinto da

⁵¹ Derrida propõe: "Hospitalidade de uma língua e acolhimento oferecido a uma língua, língua como hospedeiro e língua como hóspede" (2008, p. 52).

maiêutica, porque este sim vem do exterior e traz algo que não estava antes na minha ipseidade (Derrida, 2008, p. 36). Derrida explícita o ponto: "Se bem que o termo não seja nem frequente nem sublinhado, *Totalidade e Infinito* nos lega um imenso tratado sobre a *hospitalidade*" (2008, p. 39).

A hospitalidade carrega suas próprias tensões, não é um acolhimento utópico e bucólico do outro, pois há violência do hóspede, porque o risco⁵² de receber incondicionalmente é grande. Para dar hospitalidade, para dizer "boas-vindas", supomos que se está na própria casa. Aqui aparece novamente a importância de ter um domicílio, que estudávamos no capítulo anterior, ou seja, tem que se apropriar de um lugar para acolher o Outro, ou tem que acolher o Outro para se apropriar de um lugar (Derrida, 2008, p. 33). Pensemos por um momento nos indígenas que foram escravizados em sua própria terra, por exemplo, pelos colonos europeus, fenômeno histórico que é tangencialmente mencionado em *La ceiba de la memoria*. A hospitalidade se fala numa linguagem facilmente perversiva.

Temos falado e seguiremos apresentando o princípio de hospitalidade. Porém, torna-se preciso levar em conta, como Derrida mesmo adverte-nos, que a questão da hospitalidade tem muitos aspectos em comum com a ideia de rosto em Lévinas, quer dizer: "Irreduzibilidade ao tema, aquilo que excede à formalização ou à descrição tematizantes, é precisamente o que o rosto tem em comum com a hospitalidade" (2008, p. 39). Disto concluímos que o rosto e a hospitalidade impugnam à totalização. Segundo Derrida: "O rosto sempre se dá a um acolhimento e o acolhimento acolhe apenas um rosto" (2008, p. 39).

Derrida prossegue afirmando que todos os conceitos que se opõem à tematização são em essência sinônimos, quer dizer, hospitalidade e rosto são sinônimos. Portanto, nenhum deles é mais importante ou resgatável do que o outro, eles têm igual valor (2008, p. 40). A hospitalidade, então, pode-se pensar a partir de seus sinônimos, que a traduzem: "acolhimento" e "atenção". Vamos ver como Derrida os apresenta:

⁵² Derrida pergunta sobre este assunto: "O que resta de "mim" são e salvo no acolhimento incondicional do outro? O que resta de sua sobrevivência, de sua imunidade e de sua salvação na sujeição ética dessa outra subjetividade?" (2008, p. 45).

Uma série de metonímias expressam a hospitalidade, o rosto, o acolhimento: tensão em direção ao outro, intenção atenta, atenção intencional, *sim* ao outro. A intencionalidade, a atenção à palavra, o acolhimento do rosto, a hospitalidade são o mesmo, mas o mesmo enquanto acolhimento do outro, lá onde ele se subtrai ao tema (DERRIDA, 2008, p. 40).

Na hospitalidade derridiana também temos dissimetria, muito semelhante à assimetria da relação ética levinasiana. Isto acontece porque no acolhimento o "eu" recebe para além da sua capacidade, aspecto relevante para entender a seguir a lei da hospitalidade, a receptividade hospitaleira: "Só se pode apreender ou perceber o que *receber* quer dizer a partir do acolhimento hospitaleiro, do acolhimento aberto ou oferecido ao Outro" (Derrida, 2008, p. 43).

Novamente Derrida dialoga com Lévinas quando afirma que "o acolhimento supõe também, seguramente, o recolhimento, quer dizer, a intimidade do *em-si*" (2008, p. 45). É preciso lembrar que no capítulo anterior apresentamos como era fundamental a figura da casa, da morada, do em-casa, como espaço propício para esse recolhimento, que se contrapõe à ideia do outro estrangeiro, nu e indigente, vulnerável ao poderio do elemento. Aliás, estabelecendo a relação com o romance que nos ocupa e pensando quais implicações traz para um ser humano escravizado o fato de ele jamais poder estar "em casa". A possibilidade da acolhida é negada ao escravo? Acreditamos que não, pelo menos não completamente, pois o corpo seria o resguardo último da intimidade. Mas, não devemos ignorar como se tornam complexas as relações morais na escravidão.

Se *La ceiba de la memoria* lança a pergunta pela dor que sentimos, mas que não nos pertence diretamente: "¿En qué momento este desastre es también nuestro desastre? ¿En qué instante esa desgracia incontable (...) es también una desgracia nuestra?" (Burgos, 2009, p. 170); Derrida, por sua parte, traz as palavras de Lévinas para questionar: "Que é que eu tenho a ver com a justiça?" (2008, p. 47). E repete mais adiante: "O suspiro do justo: "Que é que eu tenho a ver com a justiça?". Ironia do justo que pergunta, precisamente, a respeito de sua relação com a justiça. Fica ecoando esta pergunta, irônica, confusa e profunda. Advertência semelhante temos em *La ceiba de la memória*, quando, num capítulo dedicado a Pedro

Claver, aparece: "No olvide Vuestra Reverencia que el disfraz preferido de la soberbia es la caridad" (Burgos, 2009, p. 19). Estamos diante da pergunta sobre a responsabilidade ética que me coloca em questão, e o romance de Burgos é preciso no momento de apresentar este questionamento:

¿A quién pertenece este dolor? La maldad humana es astuta para el engaño y burda en la realización de su designio. No hay arte en la destrucción. La materia se rebela. Más que dolor, que sin duda impregna este silencio lastimero, cala el cuerpo y el ánimo una tristeza cuyo origen no se muestra: está en todas partes (Burgos, 2009, p. 170).

Pensemos na hospitalidade: nó da hospitalidade onde se amarram e se desamarram todos os fios:

Implacável lei da hospitalidade: o hospedeiro que recebe (*host*), aquele que acolhe o hóspede, convidado ou recebido (*guest*), o hospedeiro, que se acredita proprietário do lugar, é na verdade um hóspede recebido em sua própria casa. Ele recebe a hospitalidade que ele oferece *na* sua própria casa, ele a recebe *de* sua própria casa – que no fundo não lhe pertence. O hospedeiro como *host* é um *guest* (Derrida, 2008, p. 58).

Boas-vindas, sim, boas-vindas ao segundo capítulo.

2.2 A ideia da hospitalidade, de Jacques Derrida, e sua relação com La ceiba de la memoria

Neste ponto, queremos propor uma relação entre essa violência latente na obra de Burgos e a ideia de hospitalidade derridiana. 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 à luz 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). Segundo esta definição corrente do estrangeiro, todas as personagens de *La ceiba de la memoria* 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 todos os seus personagens principais são estrangeiros (inicialmente num sentido estreito⁵³), habitantes de terras longínquas que, por diferentes razões, terminam morando em Cartagena de Indias 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 algo da cultura dos africanos escravizados que era motivo de deboche para alguns

⁵³ Segundo o 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 estrangeiridade, 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).

espanhóis. Contudo, o que queremos 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 de Indias. Nesse sentido, temos uma relação de estrangeiros tirânicos com os estrangeiros submetidos. Por outro lado, estão os viajantes colombianos e contemporâneos ao espaço europeu: 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:

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, é preciso enfatizar que o eixo de análise recairá 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* (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 da 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" (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 com o 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 (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" (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).

Nas 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 (Derrida, 2003, p. 19). No romance de Burgos, essas afirmações plasam-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 com isso cair em situação de 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 de 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 personagem de Benkos apresenta a triste tragédia da escravidão herdada aos descendentes:

Desgraciados en esta tierra inhóspita de calores insoportables y humedad insalubre, donde hace más sofocación cuando llueve, y las moscas del día y los mosquitos de la noche acosan la piel y los ojos, donde no nos dejan ser nadie, donde estamos condenados y tenemos *descendencia que continúa la desdicha*, que no conocerá a sus abuelos, que está marcada por la fatalidad de un desarraigo que destruye las raíces, hace imposible el deseo, pudre las querencias y se empeña en abolir la lengua (BURGOS, 2009, p. 48).

O romance não fica numa tragédia local. Na 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 topa 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" (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, sobretudo nas 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 perde-se os direitos de um povo submetido. Vamos ver alguns trechos sobre este assunto em particular; Benkos Biohó questiona a amizade oferecida 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 convengo de que el animal protector de mi tribu debe ser el protector de él (BURGOS, 2009, p. 81).

Analia Tu-Bari também reflete explicitamente sobre a importância moral que implica preservar seu nome original e próprio, o gesto de 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 humanos⁵⁴. Para aspirar à hospitalidade, é necessário cumprir com algumas regras. Derrida mostra-nos, pela

⁵⁴ 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 ou consumidos num instante. O escravo ocupava o mesmo lugar dos animais domésticos dentro de uma casa; para os pensadores clássicos, ele era o único culpado de sua própria condição, por não ter o valor suficiente para se matar e, assim, evitar uma vida de servilismo indigno.

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" (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. Conocí 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, sendo afastados de suas famílias e de seus mortos, rebaixados, assim, ao 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 exilados, os deportados, os expulsos, os desenraizados, os nômades têm em comum dois suspiros, duas nostalgias: seus mortos e sua língua" (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 continua na sua argumentação, já que 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 eger, 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).

A lei da hospitalidade é perversiva, e a hospitalidade parece estar sempre em relação próxima com a violência, porque participa do duplo movimento de lutar contra ela e acolher o 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" (2003, pp. 67-69).

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 público⁵⁵ etc. (Derrida, 2003, pp. 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

⁵⁵ Seria interessante a tarefa de confrontar o ponto 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*.

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" (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 pergunta-se 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 perca 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? (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 faz com 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 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 casas, como escravos até a morte, os africanos de diferentes tribos em Cartagena de Indias. Neste caso, o que deveria ser hospitalidade facilmente pode-se transformar 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 e de novo voltamos à importância do nome, que é uma das primeiras coisas a ser retiradas nos processos de desumanização e exploração. Assim chegamos a outro ponto interessante do 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 (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 influência de Klossowski, desenha uma cadeia em busca de sentido: *hosti-pet-s, potis, potest, ipse*. Nesse resgate, 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 posse (potestas),

há o dono da casa e alguém que chega (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 (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 oferecer 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 do Emmanuel Lévinas, quem afirmou, em *Totalidade e Infinito*, que *o sujeito é refém*, depois de ter proposto que *o sujeito é hospedeiro* (Derrida, 2003, p. 97). Assim, seguindo essa lógica, o hospedeiro passa a ser refém de seu hóspede, e a violência pode ser pensada invertidamente em algum momento. Vamos voltar às 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 hospitalidade 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 (Derrida, 2003, p. 47).

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 aspectos 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, pp. 73-75).

Os escravos africanos do romance de Burgos 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* (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 portátil, 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. *La ceiba de la memoria* apresenta como os fenômenos social e econômico da escravidão promoviam 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 fossem capazes de 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 o 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 sociabilidade 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 Lévinas⁵⁶, e obras como a de Burgos Cantor, podemos ver neles a proposta de estrangeiridade 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

⁵⁶ 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).

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, todos estão sofrendo, todos têm saudade; alguns mais do que os outros, mas todos na sua mesma condição humana.

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 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*.

CAPÍTULO III

Labor e dor pelo viés de Hannah Arendt

3.1 Os conceitos de labor, escravo e dor e suas relações com *La ceiba de la memoria*

O texto *The Human Condition* (1958), de Hannah Arendt, é uma obra central para este trabalho, porque nos dá luzes para a compreensão da figura do escravo e o conceito da dor, principalmente para a análise do romance *La ceiba de la memoria* (2007). Apresento como está estruturado o estudo de Arendt e como alguns de seus temas foram relacionados com o romance colombiano. *The Human Condition* consta de seis capítulos: I. A condição humana; II. As esferas pública e privada; III. Labor; IV. Trabalho; V. Ação e VI. A *vita activa* e a Era moderna. Neste estudo, será de muita importância o capítulo três, para entendermos o universo narrativo de *La ceiba de la memoria*, obra na qual dois de seus personagens principais são escravos africanos (Benkos Biohó e Analia Tu-Bari) e os demais personagens, que são estrangeiros descobrindo um novo lugar: a cidade de Cartagena de Indias ou Auschwitz.

3.2 O escravo e seu mundo reduzido ao labor

Dentro dos delineamentos de Hannah Arendt, o escravo coloca-se na esfera do labor, esse é a sua forma de vida (Arendt, 2007, p. 20). Isso implica que toda a sua existência se encontra voltada para as atividades mais elementares que procuram a sobrevivência, a satisfação de necessidades biológicas ou o desenvolvimento de tarefas relacionadas ao consumo, ao gasto imediato, mas não ao uso prolongado no tempo. O escravo estaria mais perto do animal doméstico, enquanto seu tempo vai-se em atender com o próprio corpo as necessidades da vida (Arendt, 2007, p. 90; 92). O labor vem a ser aqui um processo pacífico, através do qual se obedece às ordens das necessidades imediatas do corpo; ele tem desde a Antiguidade esse elemento de obediência automática e servil. Este desprezo pelo labor faz parte do mundo antes da Era moderna, pois nesta última dar-se-ia uma exaltação ao trabalho, à vida ativa em contraposição à vida contemplativa. Antes, o labor vem na forma de maldição desde os mitos fundadores como, por exemplo, a caixa de Pandora; e a diferença do trabalho em relação ao trabalho está no fato de aquele está mais perto do servilismo mais baixo. Em uma sociedade de escravos, a necessidade é uma maldição, uma realidade bastante vívida,

porque, precisamente, a vida do escravo era a maior testemunha de que a vida é escravidão dia após dia (Arendt, 2007, p. 133).

Os antigos encontraram a maneira de justificar muito racionalmente a prática da escravidão, culpando o escravo pela sua condição, ainda que esta fosse imposta pela violência. Aliás, eles duvidaram do caráter humano do escravo (privado de deliberar, decidir, prever, escolher etc.), situação que o deixa totalmente desassistido (Arendt, 2007, p. 94-98). Arendt dá como exemplo a afirmação de Platão sobre os escravos, na *Sétima Carta*, na qual eles eram considerados *maus* por não dominar seu lado animal. O escravo e o homem pobre, para Platão, não eram senhores de si mesmos, mas estavam desprotegidos e incapazes de atingir a liberdade (Arendt, 2007, p. 123; 130).

O escravo, para manter-se humano, necessita que essa vida de labor não esteja sempre em completa solidão (Arendt, 2007, p. 31). Pois esse outro, entre muitas coisas, garante (a realidade) o sentimento de participar do mundo, na medida em que torna possível o compartilhamento de algumas experiências sensoriais nesse mundo hostil (Arendt, 2007, p. 60). Esse mundo que condiciona o homem, esse mundo compartilhado, esse mundo comum para todos, estabelece uma conexão com o outro (Arendt, 2007, pp. 65; 67-68). Se o escravo for obrigado a permanecer em um isolamento radical imposto pela tirania do mais forte, seu mundo e sua conexão com os outros se perdem, daí nasce o medo por não deixar um rastro, esse algo mais permanente que sua vida, porque o labor não deixa nada atrás de si (Arendt, 2007, p. 98; 158). Esse não deixar rastro é uma das características que sobressaem na natureza destrutiva e devoradora da vida humana entregue exclusivamente à atividade do labor (Arendt, 2007, p. 112). Na escravidão, assim, somam-se muitas desgraças: estar privado da liberdade; não ter visibilidade e morrer sem deixar um vestígio de ter existido (Arendt, 2007, p. 65). O escravo de *La ceiba de la memoria* sempre se queixa por ter sido despojado da sua vida, por ter sido convertido no que não é, embora continue respirando: “Vida interrompida. Vida humillada. Vida que no es vida. Vida malograda. Vida vaciada” (Burgos, 2007, p. 39). Um dos méritos deste romance colombiano é, precisamente, dar um espaço para que essa vida humana, que sempre merece ser narrada, apareça, e assim seja a *simples* vida de um escravo (Arendt, 2007, p. 109). Com essa narração, Burgos Cantor devolve o caráter humano que, injustamente, foi arrebatado. Sobre este tema, Hannah Arendt, na epígrafe do Capítulo V: Ação, resgata uma ideia de Isak Dinesen, na qual se afirma que todas as feridas são

suportáveis quando fazemos delas uma história ou contamos uma história sobre elas. Tal pensamento reivindica o esforço de recuperação histórica tão penoso quanto corajoso como o feito por Roberto Burgos.

Porém, essa aliança social com aspectos políticos que foi a escravidão, na qual alguns homens se organizaram para dominar violentamente os outros (Arendt, 2007, p. 32), às vezes procurou o isolamento dos escravos para evitar qualquer tipo de sublevação. Aliás, achava-se que o corpo do escravo não devia ser exposto, pois estava sempre ocupado em funções do labor que precisavam ser escondidas (Arendt, 2007, p. 83). Não obstante, o romance de Burgos Cantor apresenta uma situação de exposição expressivamente lamentável: o fenômeno dos famosos “corrales de negros” é mencionado várias vezes ao longo da obra. Lá, os escravos eram mantidos como animais domésticos, expostos às investidas de possíveis compradores. Esse desrespeito pela privacidade das funções biológicas é reivindicado por vários personagens da obra: “Estoy (Analia Tu-Bari) en el corral. El suelo lleno de cuerpos. El amanecer se desparrama⁵⁷ por el cielo como una capa de ceniza. Un ruido de golpes de metales rueda entre el fragor del mar. Los lamentos se oyen sin descanso. Irrumpe una luz naranja. Está presente el dolor. Mi memoria es dolor” (Burgos, 2007, p. 253). Analia Tu-Bari também se queixa com frequência da exposição ao sofrimento, que a mobiliza durante semanas no fundo do navio de venda de escravos:

Todos íbamos enfermos, adoloridos, cubiertos del vómito propio y del vómito de los otros, los pies metidos entre un agua espesa que no alcanzaba a secarse con sus afluentes de orines y los haceres del cuerpo que salían directos y fétidos en el lugar donde estábamos encadenados y las supuraciones de las heridas, y los brotes nuevos del óxido en las cadenas y los brazaletes que se nos incrustaban en el cuello, en los brazos en los tobillos, y el sufrimiento que endurecía las lágrimas y el espanto insoportable de la ausencia del mañana (BURGOS, 2007, p. 73-74).

Assim, o escravo encontra-se fora do discurso daqueles considerados como cidadãos (Arendt, 2007, p. 36). Sem discurso e sem propriedades, o escravo não pode participar dos negócios do mundo, pois não tem nele algo que lhe pertença. Por estar totalmente despojado,

⁵⁷ Sinônimo de estender.

sua tragédia parece maior, pois fica condenado a ser um servo da necessidade dele e dos demais que o utilizam (Arendt, 2007, pp. 39; 72; 74-75). Porém, é possível que reste para ele certa privacidade. Sabe-se que o escravo não possui um lugar, mas continua com um corpo (Arendt, 2007, p. 130-131). É nesse último vestígio de privacidade, nesse mundo íntimo que parece impossível de ser arrebatado completamente, que têm espaço as reflexões dos escravos africanos no romance de Burgos Cantor.

Em relação ao conceito de discurso e ação dos quais é despojado o escravo, Hannah Arendt introduz um termo fundamental para entender melhor a submissão da escravidão – este termo é o *espaço da aparência*. Entre a ação e o discurso cria-se um espaço que pode se estabelecer de maneira independente ao tempo ou ao lugar. Este espaço da aparência permite que *eu* apareça aos outros e os outros a mim. O escravo não tem acolhida neste lugar, foi expulso dele ao ser obrigado a existir como uma *coisa viva* (Arendt, 2007, p. 211), sem poder assumir uma aparência explícita na esfera pública. Assim, explica-se o caráter anti-político do labor, pois é uma atividade na qual o homem não convive com o mundo nem com os outros. Pelo contrário, está sozinho com o seu corpo perante a cruel necessidade de continuar com vida. Não deve se entender que o escravo não vive na presença e na companhia dos outros, senão que essa simples convivência não garante o que a autora define como ação, ou seja, a verdadeira pluralidade (Arendt, 2007, p. 224). No trabalho escravo, não há liberdade pessoal, liberdade de ir e vir; liberdade de ter uma atividade econômica e a inviolabilidade pessoal; não há possibilidade para o escravo de ser admitido na esfera pública e de ser um cidadão emancipado (Arendt, 2007, p. 229). Daí que em *La ceiba de la memoria*, Benkos Biohó não tenha tido outra saída senão fundar um *novo reino*, segundo uma escrava confessa:

Yo canté y bailé por plazas y calles para distraer a los soldados y para que los hombres se escaparan al bosque a la reunión con Benkos Biohó el rey mi rey y cercaran el reino de nosotros firmaran el acuerdo con el que puede el señor que está después del mar el rey de los blancos antes que marchemos todos y les hagamos lo mismo que nos hacen en los palenques (BURGOS, 2007, pp. 261-262).

Por outro lado, Hannah Arendt menciona o pensamento de Heródoto sobre as condições da escravidão, nas quais os donos da terra podiam usar os sentidos de terceiros, viam e ouviam através de seus escravos (Arendt, 2007, p. 132), como se esses fossem uma possibilidade de prolongação de seu poder; como se realmente o escravo fosse um instrumento humano dotado de fala, tal como foi chamado o escravo doméstico dos antigos, *instrumentum vocale* (Arendt, 2007, p. 133). Acreditar que o escravo, por ter seus sentidos em função de outros, é totalmente roubado de sua privacidade, seria confirmar que ele realmente não é humano e que se voltou por completa opressão à animalidade radical.

Na verdade, a violência sempre foi utilizada para oprimir certos grupos, canalizar a força humana para que assim o labor de alguns fosse suficiente para a vida dos demais (Arendt, 2007, p. 99). Desta maneira, o escravo está impossibilitado em todo sentido porque não tem nenhum acesso à esfera pública, sua vida esgota-se em uma infinidade de labores que poupam tempo para outros, os quais, sim, poderão se dedicar a tarefas nobres e virtuosas (Arendt, 2007, p. 58). O escravo, então, fica reduzido à condição de simples sombra, ou seja, sua condição humana vai-se perdendo sem privacidade nem individualização, misturado nas grandes massas da solidão (Arendt, 2007, p. 60).

O trabalho de rastreamento a respeito dessa condição, que é realizado por Hannah Arendt, parte do mundo clássico. Sua fonte histórica primeira é a pesquisa de R. H. Barrow: *Slavery in the Roman Empire*, também é de grande importância para ela a obra de Robert Schlaifer: *Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle*. Embora na obra de Arendt a maioria de reflexões sobre a escravidão tenha se inspirado no mundo antigo, não deixa de ser comparável à experiência de submissão de América durante a Conquista e Colônia do continente. Inclusive, estudar esta prática desde a Antiguidade oferece um panorama mais amplo para a proposta de Burgos Cantor. Neste continente, a escravidão instaurou-se violentamente, fato considerado pelos pensadores clássicos de caráter pré-político para estabelecer a ordem, pois ter que recorrer à violência pura não tem grandeza nenhuma. É um ato mudo – o ideal seria sempre poder persuadir o outro sem chegar à violência (Arendt, 2007, p. 35).

Contudo, este conselho de não recorrer à violência não está relacionado a uma ideia de justiça, pois o importante não era a consideração pelo escravo, mas antes o respeito por nós mesmos. Quanto mais violento sou com o escravo mais me rebaixo como ele. Portanto,

nesta recomendação não estava implícita a ideia de fazer justiça e deixá-lo livre. No mundo clássico, não há necessidade de sentir consideração pelo escravo, pois eles eram vistos como seres sem coragem: a escravidão era vista como uma posição de rebaixamento, sendo pior do que a morte; por isso, se alguém podia suportá-la, estava demonstrando seu natural caráter servil. Desse modo, os escravos eram os únicos culpáveis por serem escravos (Arendt, 2007, p. 46).

Burgos Cantor, por sua vez, em muitos capítulos do romance, mostra-nos como alguns prisioneiros africanos preferiam o suicídio: “Algunos se echaban al agua con cadenas y se quedaban abajo hasta ahogarse. A veces el bamboleo⁵⁸ por los tirones de arriba y la resistencia de abajo volcaba la canoa y morían más” (2007, p. 249). O escravo pode encontrar no suicídio uma saída final, mas sempre existe a necessidade de subsistir; a maioria dos escravos africanos não optava por esse caminho desesperado. A esperança e a necessidade de viver imperavam, sob várias formas, embora os vivos não desejassem esse destino para os demais: “Mar enemigo: ya no me asustas pero te temo. Ruego que te tragues a las naves que traen a mi gente a este dolor no anunciado por los sabios de la tribu. Desarraigo. Desprendimiento que nos quitó los alimentos. El fuego diario. Qué soy así. Qué queda de mí” (2007, p. 248).

3.3 Labor e fertilidade

Assim, temos um escravo limitado pela opressão da atividade do labor; termo que na sua etimologia sempre tem sido ligado à ideia de dor, tema que nos ocupará também na análise de *La ceiba de la memoria*. O escravo vive para o labor, e este traz consigo a dor. Contudo, não é a dor uma condição compartilhada por todos os homens? A quem pertence a dor tão privada e humana? Em *La ceiba de la memoria*, mostra-se a união da humanidade a partir desta experiência da dor:

Más allá de los negros en Cartagena de Indias, destruidos por la obsesión despiadada del lucro, más allá del hongo de Hiroshima, más allá del napalm en los arrozales, y la locura sin sueño en Nueva York y en Puerto Rico, más allá de lo humano, estamos aquí en el abismo de la nada, sin lágrimas y sin

⁵⁸ Movimento alternativo, vaivém.

surco⁵⁹, en otro invierno de Auschwitz, resistiendo (BURGOS, 2007, p. 175).

Labor, ponos, travail, Arbeit, diferentes línguas dando-nos uma ideia do esforço e dores de parto (Arendt, 2007, p. 58). Qual é a relação entre labor e fertilidade? A fertilidade pode ser vista como o consolo por tantas fadigas e penas causadas pelas atividades do labor. A recompensa por entregar a vida a este tipo de atividades estaria em saber-se parte da natureza, no futuro dos filhos e os filhos dos filhos (Arendt, 2007, p. 119). Porém, este possível consolo para o escravo não chega a marcar presença no romance de Burgos Cantor. Uma vez que os escravos africanos não aparecem como figuras férteis, suas relações não têm frutos ou se chegar a tê-los estes estão doentes e próximos da morte. Exemplo disso é o filho doente de Atanasia Caravalí, estuprada pelo seu amo, o Arcebispo, no capítulo “Esta es mi carne”. Também temos a relação sexual entre Benkos Biohó e Dominica de Orellana. A esse respeito, cito as reflexões do escravo sobre a infertilidade dessa união com a sua amiga, *a branca triste*, como ele costumava chamá-la: “Entonces: aúllo. Y entro en ti. Suave y tibia. Más tibia que el mar. Después qué. Mi ancla en ti. Mis días se acaban. Un ahorcado. Qué queda. Lo que soy en ti. *Ni hijos. Ni fuerza*. Apenas esta noche en la cual fui recibido. Me ahorcan. El mar el mar y el momento en el cual te conocí Dominica” (Burgos, 2007, p. 379).

3.4 O labor do escravo e a dor da repetição

O escravo do romance de Burgos Cantor, efetivamente, esgota seus dias em atividades do labor; parece não ter o consolo da fertilidade e, pelo contrário, dá ênfase à experiência de dor corporal. *La ceiba de la memoria* dedica páginas inteiras a detalhadas descrições acerca dos padecimentos do corpo humano, tanto de escravos africanos como de colonos europeus. Portanto, uma das hipóteses desse trabalho é que, com base na experiência da dor, esse romance busca reunir todos os personagens principais sob essa experiência, independentemente da sua condição na escada social. Essa dor, tão pessoal, tão

⁵⁹ Sulco.

incomunicável, ao ser uma realidade inevitável para todos os homens, torna-se uma condição própria da existência humana. Hannah Arendt oferece-nos várias luzes a esse respeito:

A experiência da dor física é o sentimento mais intenso conhecido, tanto que pode chegar a eclipsar todas as outras experiências, ao mesmo tempo que é o mais privado e menos comunicável de todos. Pode-nos levar, inclusive, a uma privação de nossa percepção da realidade. A dor é uma experiência limítrofe e subjetiva (ARENDR, 2007, p. 60-61).

A relação entre labor e dor torna-se mais estreita quando a autora inclui nesta dinâmica a ideia de repetição: o exercício monótono de tarefas diariamente repetidas, a luta que o corpo humano estabelece, dia após dia, para manter limpo o mundo e evitar o declínio. O labor torna-se prisioneiro da engrenagem do movimento cíclico do processo vital do corpo, não tem começo nem final (Arendt, 2007, p. 156); o que torna o esforço tão doloroso é a implacável repetição imposta (Arendt, 2007, p. 112). Arendt encontra em Marx um suporte para a argumentação desta relação: o esforço do labor jamais evita o animal que labora sua repetição mais uma vez, e permanece, portanto, como a eterna necessidade imposta pela natureza (Arendt, 2007, p. 114). No caso do escravo, seria uma dupla submissão: pela natureza e pela violência do outro que o explora.

A repetição das tarefas do labor é dolorosa. A dor é incomunicável e cabe ao próprio corpo a evidência dessa condição. Para Arendt, o corpo é o único bem que o indivíduo jamais poderia compartilhar com outro, ainda que ele tenha a intenção de fazê-lo. Nada, de fato, é menos comum e menos comunicável do que a dor. Porém, nada desloca o indivíduo mais radicalmente para fora do mundo que a concentração exclusiva na vida corporal, que é o que acontece forçosamente ao homem na escravidão ou na condição extrema da dor insuportável. A ausência da dor seria a condição física necessária para que o indivíduo sinta o mundo. Esta ausência só aparece no intervalo entre dor e não-dor; assim o sensualista baseia a sua felicidade no afastamento da dor e não na sua ausência.

A implacável fadiga do labor escravo não é natural, é imposta pelo homem (Arendt, 2007, p. 124-125). Essa imposição antinatural e injustificada é o que reclamam constantemente os personagens escravos de *La ceiba de la memoria*. Benkos Biohó grita:

El dolor el dolor el dolor que nunca se va el dolor sorpresivo el dolor revuelto de rabia de incomprensión el dolor con la intensidad desconocida el dolor que atraviesa y pone en el aire y en el sol y en el resto de la vida el humo del cuerpo quemado con el hierro al rojo esa marca anterior al agua en la cabeza esa marca que desfigura si ya yo soy para qué me marcan yo soy yo no soy de otro ni seré más que yo (BURGOS, 2007, p. 374).

Analia Tu-Bari lembra o tempo tudo os inclementes castigos:

Golpes de látigo: hierde desde cuando zumban en el aire las tiras. Martirizan los brazaletes de llagas vivas que dejaron las cadenas incrustadas en la carne. Y la pérdida de la tierra en la que nací, de donde me arrancaron, es también dolor. Sufrimiento del despojo: uno nada. Dolor de ausencia. Sin cuerpo. Sin lengua. Sin tierra. Sin uno. Sin tribu. Duele lo que no está. Y también lo que está (BURGOS, 2007, p. 247).

Hannah Arendt continua desenvolvendo a estreita relação entre dor e labor, ao postular que a única atividade que corresponde à experiência de completa ausência do mundo ou, antes, à perda do mundo que acontece na dor, é o labor, no qual o corpo humano — embora na atividade — também se torna para si mesmo, concentra-se apenas no fato de estar vivo, permanecendo prisioneiro de seu metabolismo com a natureza, sem jamais transcender ou liberar-se do ciclo repetitivo (e, por isso, também doloroso) de seu próprio funcionamento. Inclusive, o suposto consolo, que pode chegar a ser a fertilidade, também está acompanhado de um esforço doloroso de reprodução da própria vida e da vida da espécie. Portanto, faz muito sentido que a obra de Burgos Cantor, tentando recriar a consciência de antigos escravos, tenha encontrado na ênfase da dor física um dos grandes temas para ser narrado. Nessa medida, esse excesso de detalhes de padecimentos corporais não é gratuito, pois realmente faz parte do universo limitado à dor e ao labor escravo. Não há nenhuma intenção mórbida — o terrível seria ignorar esse sofrimento.

A relação entre labor e dor é tão fundamental que esse objetivo sensualista por uma busca do afastamento total da dor, mencionado antes, não poderia ser desenvolvido sem que se mude a própria vida. Arendt afirma que a total eliminação da dor e do esforço do labor despojaria a vida biológica de seus prazeres mais naturais e privaria a vida humana de seu próprio vigor e vitalidade. A vida faz-se sentir através da dor, do labor e da necessidade

(Arendt, 2007, p. 132). Isso não indica que os intervalos de ausência de dor devam ser muito curtos, ou que a dor extrema do escravo seja justificável de alguma maneira. Antes, parece que pretender uma vida afastada da dor é idealismo.

Para continuar aprofundando o tema da dor, é necessário fazer referência às últimas reflexões que Hannah Arendt dedica a este tema no seu capítulo "A derrota do *Homo Faber* e o Princípio da Felicidade". Arendt apresenta sinteticamente as ideias de Bentham para aprofundar-se na ideia da dor. Para este pensador, tudo o que ajuda a estimular a produtividade e aliviar a dor e o esforço é algo útil. A felicidade entra aqui como a quantidade de dor e prazer experimentada na produção ou no consumo das coisas. Para ele, é possível fazer cálculos da dor e do prazer, elementos pelos quais todos os homens são tocados. Em contraposição, Arendt introduz o pensamento de Hume, no qual se afirma que quem desejar fazer do prazer o fim último de toda ação humana será levado a admitir que não é o prazer, senão a dor, não o desejo, senão o medo, os seus verdadeiros guias. Daí uma vez mais voltamos ao princípio hedonista baseado na supressão da dor e não do prazer como tal (Arendt, 2007, p. 322).

A autora vai além ao tecer considerações sobre a total independência da dor em relação a qualquer objeto e que unicamente aquele que sente dor deixa de sentir qualquer outra coisa a não ser a si mesmo. A dor é o único sentido interior encontrado na introspecção (Arendt, 2007, p. 323). Portanto, o estilo monólogo escolhido por Burgos Cantor, para apresentar os dramas desses corpos submetidos à tortura, coincide com este caráter ensimesmado e introspetivo da dor. Benkos Biohó mostra-nos: "El dolor incuba más silencio y nos impide responder al castigo. El dolor despoja de fuerza y poder a las palabras. Mis palabras. Las repito una y otra vez para que no huyan, para que no se hagan invisibles. No es fácil" (Burgos, 2007, p. 46).

Para os antigos, era comum pensar que o homem podia se refugiar dentro de si mesmo para fugir à dor que o mundo pode produzir; dentro de *La ceiba de la memoria* percebe-se certa introspecção para recuperar a memória e pela impossibilidade de esquecer todo o sofrimento, mas esta procura em si mesmo não é um meio de evasão, pelo contrário é uma busca corajosa apesar do trauma.

3.5 A vida como bem supremo

Admiravelmente, Hannah Arendt introduz um novo elemento dentro desta reflexão sobre labor, dor e repetição. Há um princípio muito mais poderoso: a própria vida. Não é a felicidade o fim último da dor e do prazer, mas antes a promoção da vida individual ou a garantia da sobrevivência da humanidade (Arendt, 2007, p. 324). O termo *vida individual* não deve ser confundido com uma simples sobrevivência da espécie. A vida individual tem relação com essa pequena ou grande história, que pode ser narrada por cada pessoa. O fenômeno da escravidão fica mais absurdo e desumanizante quando pensamos na importância dessa história narrável, pois o explorador pretende privar da identidade e roubar a dignidade humana apagando essas histórias de vida (Arendt, 2007, p. 193). Trago um trecho de *La ceiba de la memoria*, no qual a escrava Analia Tu-Bari pensa a respeito desse ponto: “(...) cada ser es necesario. Es irreplicable. Es único. Es uno y también otro y todo. Por eso la marca de hierro y fuego es un agravio y una injusticia. Desconoció nuestra diferencia y redujo el infinito probable y misterioso de la vida a una rígida posibilidad, cruel, destructiva, en contra de la naturaleza” (Burgos, 2007, p. 38).

Daí a importância de que cada ser humano tenha seu nome próprio — tema que trabalharei, em outra oportunidade, a partir da proposta de Jacques Derrida — e um rosto, conceito que vai ser estudado com base no pensamento de Emmanuel Lévinas. A vida é o bem supremo, mas não a vida sob qualquer condição, devendo, assim, ser levada de uma maneira realmente humana e isso unicamente é atingido quando o homem age em pluralidade, ou seja, quando é possível a *ação*, que reúne os membros individuais como diferentes e não intercambiáveis (Arendt, 2007, p. 136), além do labor (necessidade biológica) e o trabalho (artifício humano).

Considerações finais

Esta pesquisa iniciou da necessidade de fazer uma leitura a partir da perspectiva da alteridade, segundo o romance caribenho-colombiano *La ceiba de la memoria*, de Roberto Burgos Cantor (2009). Partimos do pressuposto de encontrar nele uma profunda proposta ética em relação à dor, que é compartilhada por todos os humanos, e de ressaltar a hostilidade e suas múltiplas máscaras, as quais são usadas nas grandes tragédias como, por exemplo, a Shoah e a escravidão do século XVII, particularmente, na América.

Quando começamos a revisar a fortuna crítica de *La ceiba de la memoria*, na Colômbia, encontramos expressivos ecos de nossa intuição ética inicial no trabalho do pesquisador Pablo Montoya. Ele, no seu estudo *Novela histórica en Colombia 1988-2008. Entre la pompa y el fracaso* (2009), também considerava este romance como um exaustivo exercício de reconstrução histórica, com o objetivo de resgatar a magoada dignidade humana. Por isso, a partir dos estudos literários, com a contribuição investigativa deste autor, começamos a apresentação desta pesquisa. A retomada do contexto do romance colombiano revelou que há um *boom* na produção de romances históricos na Colômbia e que *La ceiba de la memoria* é uma destas obras, com uma reflexão lúcida sobre nosso passado violento. Este romance lança temas relevantes que nos levam a olhar conscientemente nossas raízes, tal como devemos olhar as tragédias humanas na pluralidade (Shoah, escravidão na América e qualquer outra), de modo a não considerá-las no isolamento de eventos históricos particulares que somente pertencem a um povo. Esse gesto, que nada tem extraordinário e, no entanto, foge das reflexões do cotidiano, serve para acharmos respostas para uma questão que ressoa na narrativa de Burgos: como *continuar resistindo neste inverno de Auschwitz*.

Com esta visão "universal" da dor, o romance rompe com os parâmetros do local e discute a necessidade do respeito pelo outro, o cultivo da memória como forma de resistência diante de nossa própria violência inumana e injusta.

Portanto, com o auxílio de alguns textos da antologia *Roberto Burgos Cantor: Memoria sin guardianes* (2009), vimos o lugar que ocupa *La ceiba de la memoria* na narrativa colombiana. É um romance necessário, pois faz justiça através da literatura: justiça

por tanto atropelo, violência, desconhecimento da diferença e violação dos direitos humanos. Por outro lado, com o pesquisador Kevin García (2014), *Raíces de la memoria: Ficción y posmodernidad en la narrativa de Roberto Burgos Cantor*, também comprovamos que a profundidade da abordagem ética deste romance, de modo semelhante, reflete-se e expressa-se nos aspectos estilísticos. *La ceiba de la memoria* é um romance total, isto é, uma obra que trabalha o retrato crítico de um período histórico, mas não fica na apresentação da exterioridade, mas que ambiciona exprimir os complexos labirintos da psicologia de seus personagens. Observamos que um romance total é uma obra que magistralmente estabelece um diálogo entre a exterioridade e a individualidade no universo narrativo. Demonstramos como *La ceiba de la memoria* pertence a este tipo de romance *summa*, com fortes influências do barroco e o estilo pós-moderno literário.

Apesar de todo o suporte dado pelos estudos literários para nos aproximar à proposta ética do romance e sua análise, consideramos que era necessário um diálogo interdisciplinar com a filosofia da ética radical. Com tal fim, foi escolhido o pensamento de Emmanuel Lévinas, que sustenta a ética como filosofia primeira. Em gesto que reflete uma busca pelas nossas raízes e amor pelos textos do mundo, deslocamo-nos de nossa área de formação, buscando três especialistas, com a intenção de propor uma visão introdutória ao pensamento levinasiano: Rafael Haddock-Lobo, François Poirié e Ricardo Timm de Souza.

Com *Totalidade e Infinito* de Emmanuel Lévinas (2012), chegamos a alguns resultados analíticos, que tentaremos sintetizar aqui, os quais abriram-nos *portas e janelas* para continuarmos nossa trilha até Jacques Derrida e Hannah Arendt. Graças à obra *Totalidade e Infinito*, evidenciamos como nossa maneira de nos relacionar com o outro deveria ser a nossa primeira reflexão. Trata-se de proposta que suscita desafiadora crítica à tradição filosófica, que tem se preocupado exageradamente pelo estudo do ser, da ontologia, *egologia* para Lévinas.

A relação ética deve estar em primeiro lugar, o encontro do Mesmo e Outro é fundamental. O Mesmo, com sua ipseidade e sua fruição, pode se abrir à relação, ao perceber que não está sozinho no mundo, que também está com o outro, outrem, que lhe chama à responsabilidade e que lhe coloca em questão. Quando sou capaz de preocupar-me com o

outro, abro-me à amizade, ensinamento, bondade; sem que isto signifique que minha condição de *ser separado* seja modificada. A relação absolve da relação, porque, desta maneira, impugnassem-se a totalidade que quer ver a relação Mesmo-Outro como unidade ou sistema. Desejo objetivador que se torna absurdo depois de entender que a distância que me separa do outro é infinita, e que o rosto do outro é portador do infinito, do segredo, sobre o que eu não posso poder. Por isso, o outro é Mestre, aquele que possui o novo que eu realmente poderia aprender, desmentindo, assim, a concepção clássica e expandida da maiêutica. O outro está em uma dimensão de altura, desde a qual ele me ensina e é Mestre. Ao tempo mesmo tempo, ele também chega a mim com as mãos vazias, como o estrangeiro, a viúva, o órfão. Posso compreender esta demanda do rosto do outro, porque o corroboro em meu próprio corpo nu e indigente, vulnerável ao elemento, necessitado de um resguardo, uma morada, de estar em casa. Porém, não preciso ter coisa alguma em comum com o outro para poder escutar o chamado à responsabilidade, que fundará minha verdadeira liberdade. Não se trata, obviamente, daquela liberdade egocêntrica, arbitrária e surda ao outro. Aliás, outrem não precisa passar por nenhuma legitimação do Mesmo para ser outro.

Esta proposta da ética levinasiana serviu para estudar a questão da alteridade em *La ceiba de la memoria*, pois nesta obra vemos como os personagens escravizados (Benkos Biohó e Analia Tu-Bari) reclamam ter sido atacados na sua alteridade: foram afastados da sua tribo, sem possibilidade de voltar a estar-em-casa, obrigados a adotar uma nova religião, a falar uma nova língua; sua identidade cultural, sua memória, seu nome foram vítimas da intenção do apagamento. Por quê? Tudo foi feito com o objetivo de escravizar-lhes e, assim, ter *força de labor* de graça. Quando achamos que o outro deve passar por minha legitimidade, este fica reduzido a uma *coisa viva* que posso domesticar e submeter de inúmeras maneiras.

Os personagens religiosos, Pedro Claver e Alonso de Sandoval são o exemplo da razão soberana objetivadora que tanto critica Lévinas. Estes personagens acreditam saber o que se deve fazer com o outro, o que o outro precisa. Assim, eles percebem o Outro como inferior, primitivo, incapaz de possuir um só conhecimento que possa ser aprendido ou valioso. Porém, estes personagens religiosos suscitam encruzilhadas morais interessantes na

obra literária, já que todo este descaso da alteridade para eles somente faz parte de sua obra missioneira e caritativa no Novo Mundo em favor dos escravos africanos.

Por outro lado, há consciências éticas que estão em sintonia e correspondência com o pensamento da ética radical de Lévinas. Estas vozes são os dois viajantes, pai e filho, que procedem de Cartagena de Índias e viajam a Auschwitz como turistas. Estes personagens fazem comparação explícita entre as duas tragédias apresentadas no romance (Shoah e escravidão na América), e apresentam na literatura uma das ideias fundamentais de Lévinas: sentir-se responsável pelo outro, pela dor do outro, pela morte do outro. Esta condição é uma responsabilidade tão radical que cria uma assimetria na relação ética. Eu sou mais responsável do que todos os demais (pensamento que Lévinas encontrou primeiro em Dostoievsky). *La ceiba de la memoria* pergunta-nos: Que tenho eu que ver com a dor do outro que esteve antes de mim, alguém que nem sequer conheci?

A responsabilidade pelo outro é incomensurável, assim como deveria ser minha disposição de abertura ao outro. Desta maneira, chegamos à proposta que trabalhamos em nosso segundo capítulo. Construimos uma ponte que vai de Lévinas a Derrida, através da ideia da hospitalidade. Para os dois filósofos, a linguagem é hospitalidade, porque sempre vai em direção ao outro, interpela-lhe, oferece-lhe algo de minha ipseidade e recebe algo da exterioridade: a linguagem é hospitalidade, a linguagem é doação.

Com Derrida, aproximamo-nos de elementos fundamentais da alteridade, por meio do estudo do princípio da hospitalidade: entendemos o estrangeiro como pessoa vulnerável que deve se proteger da ordem autoritária do dono do lugar, da violência que está implícita em obrigá-lo a traduzir, a falar a língua da autoridade e da hostilidade que pode se encontrar camuflada em solicitar ao estrangeiro que se identifique, que nos respalde através de sua identidade. Tais questões envolvem, de acordo com as investigações derridianas, a importância de ter um nome.

Entendemos como, então, a *Lei da hospitalidade* está fundamentada em duas dinâmicas: por um lado temos a *hospitalidade comum*, aquela que recebe, mas só o hóspede (*guest*) que cumpre com os requisitos mínimos exigidos pelas normas do dono da casa, a autoridade. Mas também temos uma *hospitalidade incondicional*, infinita, similar à

responsabilidade absoluta pelo outro em Lévinas. Esta hospitalidade é hiperbólica e sem filtros; não pretende acabar com a hospitalidade comum, inclusive, nenhuma das duas poderia existir sem a outra: esta é a lei da hospitalidade que nos lembra que não podemos ser uma ipseidade fechada, *sem portas nem janelas* abertas, mas também a casa precisa da possibilidade que essas portas e janelas dão-lhe de recolher-se, fechar-se na intimidade. Nota-se que jamais vamos ser suficientemente justos com o outro, porque jamais deixaremos de ser *seres separados* e por isso sempre estamos em dívida com o outro.

Com o auxílio do pensamento sobre a hospitalidade de Derrida, vimos como em *La ceiba de la memoria* as constantes reflexões dos personagens escravizados pela mudança ou a experiência da perda de seu nome próprio africano não são fortuitas, mas questionamentos radicais do que significa ter um nome e poder, assim, apresentar-se diante dos demais. A língua terá igual importância. A língua, essa *coisa móvel* que sempre nos acompanha, mas que na posição de estrangeiro obrigado a falar a língua da autoridade (espanhol) terá que lutar contra o esquecimento das palavras, da língua materna, o último símbolo do estar em casa.

Estudamos como o personagem de Dominica de Orellana representa uma sensibilidade diferente dos colonos europeus, que ajuda a manter afastado o romance de denúncias sociológicas, estereótipos culturais e demonização de alguns grupos; aprofundando-se, nessa medida, em uma riqueza ética e multiplicidade de perspectivas, cada uma muito humana e autêntica. Dominica é, talvez, um dos poucos personagens que dá hospitalidade aos escravos: preocupa-se com eles, indigna-se pela injustiça da escravidão, tenta ajudá-los e, o mais importante, tenta reconhecê-los na sua cultura, sem o afã de mudar-los nada. Pelo contrário, Dominica é capaz de receber do outro, ela se transforma, ensinada pelos escravos, a percorrer novas zonas da cidade; sua abertura ao outro atinge, inclusive, o amor, a união sexual com Benkos, que é narrada no romance como um recebimento carregado de plenitude – acolhida.

Derrida, tanto em *Da hospitalidade* (2003) como em *Adeus a Emmanuel Lévinas* (2008), nos fará pensar, uma e outra vez, no fora e no dentro, na exterioridade em contraposição à acolhida e ao recolhimento. Não é curioso que neste mundo, que *é de todos*, alguém possa acreditar que é o dono de um lugar específico, onde tem o poder de receber ou

não, segundo sua vontade, o outro? Esta tensão entre exterior-interior também está presente em grande parte de *Totalidade e Infinito*. Não é, por acaso, Mesmo (eu, ipseidade, intimidade, egoísmo, desejo, fruição) uma interioridade que se pode abrir ou não ao Outro (outrem, exterioridade, o estrangeiro, o que vem)? Alteridade, recebimento, acolhimento, abertura, há em tudo isto um ecoar profundo e original que nos indica que estamos diante de uma reflexão realmente transcendental.

Por último, não quisemos *simplesmente* ficar na relação *La ceiba de la memoria* e Lévinas-Derrida, mas antes decidimo-nos abrir a *um terceiro*: Hannah Arendt. Com o trabalho de seu livro *A condição humana* (2007), quisemos ver no campo das atividades humanas como se podiam manifestar estas urgências da alteridade. O resultado foi uma surpresa. Embora suas categorias filosóficas talvez não coincidam tão evidentemente com as de Lévinas e Derrida, é inegável a importância que tem *o discurso*, a *linguagem* para estes autores. Lévinas e Arendt entram em sintonia ao entender a pluralidade como muito mais do que uma repetição anônima de *eu*, como um exército de espécies, ou uma multiplicidade numérica. Cada ser é único, insubstituível. Para Lévinas, cada indivíduo é ruptura da História, luta contra a generalização da ciência.

Porém, Lévinas e Arendt estão afastados nas suas concepções sobre a *necessidade*. Para Lévinas, a necessidade não é carência, é antes promotora do gozo, do amor pela vida. Pelo contrário, para Arendt, a necessidade é um condicionante humano que lhe permite um desenvolvimento extraordinário no seu estudo sobre as atividades do homem. Em Arendt, a necessidade será vista como semente da dependência biológica que obriga ao homem a laborar, quer dizer, a procurar sempre como satisfazer momentaneamente suas carências vitais, pois nunca serão satisfeitas de uma vez e para sempre.

Entendemos por *labor* as atividades mais básicas e elementares do humano. Seguido ao labor, teremos o *trabalho* (sobre o qual também se ocupa Lévinas) como a atividade que me permite fazer coisas duradouras, as quais permanecerão no mundo, inclusive, mais tempo do que eu: o trabalho deixa rasto, vai além da fome devoradora e insaciável do labor. Na escala arendtiana, temos, finalmente, a *ação*, que é a pluralidade, fundada no discurso, na

qual os homens aparecem uns aos outros e relacionam-se guardando e conservando suas singularidades.

O estudo das atividades humanas mostra-nos, na sua maneira, a tensão que antes mencionamos em Lévinas e Derrida, relacionada com a exterioridade e o recolhimento. Em *A condição humana*, temos uma pesquisa pelo *espaço da aparência*, a esfera pública que permite a sociabilidade entre semelhantes; e o espaço da vida privada (mas aqui o privado não em sua concepção moderna de intimismo, mas no seu significado de carência, necessidade de aparecer dignamente ao Outro) será sua contrapartida.

Pensando em *La ceiba de la memoria* filtrada por esta filosofia arendtiana, entendemos como o escravo pertence à esfera do labor, como sua vida e seu tempo se vão gastando em função de poupar tempo de outros. O perigo da soberania da espécie por cima das particularidades individuais faz cair na injustiça de perceber o outro não como meu próximo, senão como *força de labor* útil. Isto significa dizer que qualquer indivíduo é insubstituível na dinâmica produtiva, porque o último que importa é o indivíduo em si mesmo. O interessante para o explorador é a força de labor que aporta na continuação do processo produtivo.

Em *La ceiba de la memoria* vários personagens testemunham contra o maltrato e a exploração escrava. Inclusive, Alonso de Sandoval passa grande parte da sua vida escrevendo uma denúncia contra os maus tratos que padecem os escravizados, mas jamais condena o regime escravista em si, nem exige seu declive. O romance cria no seu universo narrativo uma cena cruel que está muito presente ao longo da obra, esta cena mostra muito bem essa relação utilitarista denunciada por Arendt e que está na tona do *labor power*. O acontecimento é protagonizado por Analia Tu-Bari, quem foi filha de príncipe na África, mas é raptada e escravizada pelo resto da sua vida na América. Quando Analia envelhece e já não representa força de labor, pois suas energias se esgotam, também vai ficando cega, então, é justo nesse momento que lhe é concedida a sua liberdade. Todavia, é uma liberdade traidora, somente uma desculpa para se livrar dela. Assim, a antes tão desejada liberdade chega no crepúsculo da sua velhice, como um castigo pior do que a vida escrava. Analia, velha e cega, fica condenada à indigência pelas ruas de uma Cartagena de Índias hostil, decadente, putrefata e

caótica, assim como o regime escravista que a tem financiado e manchado suas ruas de sangue faz muitos anos.

Pelo viés de Hannah Arendt, o escravo de *La ceiba de la memoria* é um ser raptado abruptamente da sua cotidianidade, submetido por meio da violência a gastar seus dias em atividades de labor, repetitivas e, portanto, dolorosas. Afastado da possibilidade de um trabalho digno e, além disso, de conviver dentro de uma pluralidade, sem direito a *aparecer aos outros*, ele somente compartilha um espaço físico – fato que não garante uma verdadeira convivência.

O interessante, que já tínhamos suspeitado em Lévinas com sua ideia do gosto e amor pela vida, em Hannah Arendt terá o nome do postulado: *A vida como bem supremo*. Se no romance estudado é narrado como alguns escravos cometiam suicídio para evitar uma vida de exploração, sabemos que não foram todos os que escolheram esse caminho, nem sequer poderíamos dizer que foi a opção da maioria. Depreende-se que o homem escravizado pode suportar essa realidade, não porque sua natureza em essência seja servil, mas porque o amor pela vida, a vida como bem supremo, se faz sentir sobre a adversidade.

Arendt propõe a fertilidade como um dos consolos de nossa vida humana carente, necessitada, repetitiva no labor e dolorosa. O fato de saber-me transcendido nos meus filhos e nos filhos de meus filhos seria a condição que vem para compensar nossa escravidão no labor exigido pelas nossas necessidades biológicas. No caso do escravo, sua tarefa de labor é duplicada ao ter que satisfazer suas próprias carências (bebida, comida etc.) e as de seus exploradores. Mas, em *La ceiba de la memória*, não temos o consolo da fertilidade, os personagens escravos não procriam, não têm família, são solitários no meio de suas penúrias. Inclusive Benkos, lembrando sua união sexual com Dominica, enfatiza um encontro sem frutos, sem filhos e que, no final, no patíbulo onde será assassinado pelos espanhóis, só fica a lembrança do dia em que conheceu a Dominica, a *branca triste*.

La ceiba de la memoria, como um estrangeiro imprudente, lança a pergunta pela alteridade. Todos nós somos responsáveis pelo outro, compartilhamos a condição humana que nos comunica na dor. Lévinas-Derrida-Arendt, cada um a sua maneira, tem apresentado diversos aspectos da ética da alteridade; *La ceiba de la memoria* os tornou arte:

Más allá de los negros en Cartagena de Indias, destruidos por la obsesión despiadada del lucro, más allá del hongo de Hiroshima, más allá del napalm en los arrozales, y la locura sin sueño en Nueva York y en Puerto Rico, más allá de lo humano, estamos aquí en el abismo de la nada, sin lágrimas y sin surco, en otro invierno de Auschwitz, resistiendo. No hay réquiem amigo. ¿Qué somos? (BURGOS, 2007, p. 175).

Referências

- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 10. Ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- BURGOS, Roberto. *La ceiba de la memoria*. 4. Ed. Bogotá: Seix Barral, 2007.
- CASTILLO, Ariel (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.
- DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- GARCÍA, Kevin. *Raíces de la memoria: Ficción y posmodernidad en la narrativa de Roberto Burgos Cantor*. Cali: Programa editorial Universidad del Valle, 2014.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito. Ensaio sobre Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2006.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. 2. Ed. Trad. Miguel García Baró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012.
- MARTÍNEZ, Yuly. *El devenir de la escritura, memoria y conciencia histórica en La ceiba de la memoria*. Tesis de Maestría. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2012.

MONTOYA, Pablo. *Novela histórica en Colombia 1988-2008. Entre la pompa y el fracaso*. Medellín: Universidad del Antioquia, 2009.

NAVARRETE, María. *Génesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia siglos XVI y XVII*. Santiago de Cali: Programa editorial Universidad del Valle, 2012.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: Ensaio e entrevistas*. Trad. J. Guinsburg et al. São Paulo: Perspectiva, 2007.

TIMM, Ricardo. Levinas e a razão ética. Em: *Razões plurais. Itinerários da racionalidade ética no século XX*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 167-213.

TIMM, Ricardo. "So há uma expressão para a verdade: O pensamento que nega a injustiça" – Lévinas e Adorno. Em: *Alteridade e Ética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, pp. 389-399.