



# Limites do estrangeiro na comunicação: a fronteira como ambivalência comunicacional entre o acolhimento e a hostilidade<sup>1</sup>

Foreigner's thresholds in communication: the border as a communicational ambivalence between welcoming and hostility

**Luis Mauro Sá Martino**

Professor do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Faculdade Cásper Líbero e pesquisador da Faculdade Cásper Líbero, SP. Doutor em Ciências Sociais pela PUC-SP. Foi pesquisador-bolsista na Universidade de East Anglia, na Inglaterra e é autor dos livros Métodos de Pesquisa em Comunicação (Vozes, 2018), Teoria da Comunicação

---

<sup>1</sup> Este artigo faz parte de pesquisa que tem apoio da CAPES, do CNPq e da FAPEMIG.



(Vozes, 2009), Comunicação e Identidade (2010) e The Mediatization of Religion, publicado pela editora britânica Routledge em 2016. Publicou, em co-autoria com Ângela Marques, o livro Ética, Mídia e Comunicação (Summus, 2018).

### **Angela Cristina Salgueiro Marques**

Professora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UFMG. Doutora em Comunicação Social pela UFMG. É pesquisadora do CNPq e tem pós-doutorado na Universidade Stendhal, Grenoble III, na França. É autora dos livros Apelos solidários (Intermeios, 2017), escrito com Angie Biondi; Diálogos e Dissidências: M. Foucault e J. Rancière (Appris, 2018), com Marco Aurélio Prado; e Ética, Mídia e Comunicação (Summus, 2018), com Luis Mauro Sá Martino. É organizadora do livro Vulnerabilidades, justiça e resistências nas interações comunicativas (SELO PPGCOM, 2018).



## Resumo

Quem é o estrangeiro? Quem nunca foi estrangeiro, seja no sentido político, social ou psicológico? Este texto delinea alguns aspectos da condição do estrangeiro, destacando a fronteira e sua passagem como o momento comunicativo em que o “dentro” e o “fora”, em contato, criam a situação ambivalente e liminar do estrangeiro. O argumento se desenvolve em dois movimentos: (1) a passagem de fronteiras e a permanência em limiares, que, na verdade, definem o estrangeiro e (2) a ambivalência de viver em algum lugar sem pertencer a ele. Argumentamos que a abertura incondicional ao outro o define a partir de um encontro que expõe a diferença ao mesmo tempo em que preserva, em meio a conflitos e tensões, os espaços em que a vida se esgarça, ameaçando o rosto, a dignidade e a vida.

**Palavras-chave:** Estrangeiro. Comunicação. Fronteiras. Acolhimento. Hostilidade.

## Abstract

Who is the stranger? Who has never been a foreigner, either in a political, social or even psychological sense? This paper outlines some aspects of foreign's condition by highlighting the threshold, the border and its crossing, as the communicative moment when the 'in' and the 'out' are bound together to create the ambivalent situation of liminal foreignness. It focuses on two crucial moments of it: (1) the crossing of borders, which actually defines the foreigner and (2) the ambivalence of living somewhere without belonging there. We argue that the unconditional openness to the other defines him based on a meeting that exposes the difference while preserving, in the midst of conflicts and tensions, the spaces in which life stretches, threatening the face, dignity and life.

**Keywords:** Foreign. Communication. Borders. Welcoming. Hostility.

## Introdução

Em sua *Sociologia do Estrangeiro*, George Simmel (2012) indica que a condição do estrangeiro, ao contrário do nômade, se caracteriza fundamentalmente por dois elementos: a falta de fixação em um ponto e a ausência de vínculos com esse lugar no espaço onde se estabelece durante um período. Não é, argumenta, aquele que está de passagem, mas o que, paradoxalmente, fica em um lugar sem propriamente estar lá em uma condição vinculatória: sua presença é sempre incerta, tentativa, rarefeita, submetida aos caprichos e condições reguladas, seja pela comunidade imediata com a qual está ligado no cotidiano, seja pelas leis do Estado no qual está.

A condição do estrangeiro é, para Simmel, uma fixação sem vínculo, elaborada dentro de um tempo variável, sempre indeterminado, no qual cada dia, se não é o primeiro, pode muito bem ser o último, de acordo com qualquer mudança política ou social que o recorde da posição de estrangeiro – e, sobretudo, lembre as pessoas ao seu redor dessa condição. Mesmo presente, sua condição é de passagem, porque amanhã ele pode não mais estar lá.

Este texto delinea alguns aspectos da condição do estrangeiro, destacando a fronteira e sua passagem como o momento comunicativo em que o “dentro” e o “fora”, em contato, criam a situação ambivalente e liminar do estrangeiro. O argumento se desenvolve em dois movimentos: (1) a passagem de fronteiras e a permanência em limiares, que, na verdade, definem o estrangeiro e (2) a ambivalência de viver em algum lugar sem pertencer a ele. Argumentamos que a abertura incondicional ao outro o define a partir de um encontro que expõe a diferença, ao mesmo tempo em que preserva, em meio a conflitos e tensões, os espaços nos quais a vida se esgarça, ameaçando o rosto, a dignidade e a vida.

Para isso, tentamos problematizar alguns dos múltiplos aspectos da condição de estrangeiro, procurando desnaturalizar sua experiência para situá-la dentro de uma perspectiva da ética da alteridade, nos limites da hospitalidade que pode ser oferecida a quem chega. A relação ética com a alteridade envolve a construção recíproca de um intervalo, de um comum que possa ser partilhado e habitado de forma segura pelo estrangeiro e por aquele que aceita acolhê-lo. A criação desse espaço possibilita uma relação de implicação, de afetação e de interpelação que tende a nos tornar mais disponíveis à escuta, ao diálogo e à reciprocidade, instaurando uma via de acolhimento e hospitalidade ao outro, sem reduzi-lo ao “si mesmo”.

A operação relacional posta em marcha por essa mútua implicação demanda o gesto de acolher a alteridade, de tornar-se responsável por outro “estranho”, habilitando-nos a pensar, a ver e dizer o mundo outramente, permitindo-nos fazer parte do(s) mundo(s) que o estrangeiro deixa entrever, permitindo-nos um tempo para encontrar um lugar comum no qual a distância e a distinção se entrelaçam com a empatia. Contudo, não se trata aqui de uma empatia superficial, ou seja, um engajamento momentâneo em que os interlocutores tentam se imaginar “no lugar” do outro, sem nunca, de fato, alcançarem tal intento. Isso porque não é o “assumir o lugar do outro” que nos aporta a experiência da alteridade, mas sim o “sentir com”, o entendimento das condições de legibilidade, de

visibilidade e de reconhecibilidade que tornam vidas e experiências passíveis de serem contempladas como elegíveis à nossa avaliação positiva (BUTLER, 2004).

Acreditamos que uma forma de empatia que seja capaz de criar esse espaço de contato com a alteridade radical tem que ser marcada pelo agonismo, pelo conflito que se instaura quando somos instados a acolher um estrangeiro em nosso próprio mundo. De maneira muito frequente, o estrangeiro é associado a um sujeito em situação de precariedade e vulnerabilidade, sobretudo se sua condição é a de refugiado, migrante ou sobrevivente de catástrofes e tragédias. Não raro, nos é sugerido que a relação com pessoas nessas condições deve ser estabelecida pela compaixão. Ainda que este seja um sentimento moral nobre e importante, a compaixão tende a não alterar o quadro de sentidos que produz as visibilidades e legibilidades que definem a condição de apreciação e reconhecimento das formas de vida (MACÉ, 2018).

Na compaixão, o vínculo que se estabelece com a alteridade tende a ser momentâneo, com pouco investimento no exercício contemplativo capaz de permitir a reflexividade necessária para gerar um curto-circuito no *continuum* da forma como o julgamento moral separa os dignos dos indignos, os aceitáveis dos inaceitáveis, os audíveis dos inaudíveis, os visíveis dos invisíveis. A nosso ver, a relação ética com o estrangeiro poderia ser definida como uma empatia agonística, que se revela como gesto que se manifesta dentro de certo regime de aparição, legibilidade e apreensão sensível do outro, sem desconsiderar as relações de poder. Em seu sentido mais amplo, e em diálogo com Butler (2004), ela desafia a permanência de códigos de inteligibilidade, alimentando o conflito com poderes que designam, enquadram, definem e modelam modos de vida passíveis de reconhecimento. A nosso ver, a empatia envolve uma familiaridade construída pelas possibilidades e impossibilidades de ler no outro e em suas experiências diferentes algo que determinados arranjos discursivos legitimam como condições para o reconhecimento e apreciação das vidas.

O encontro com o estrangeiro que se estabelece via empatia agonística requer o avizinhamiento, a aproximação, a acolhida e a consideração da importância da vida de um sujeito vulnerável – mas que se serve de sua vulnerabilidade para produzir resistência e inventar formas de vida. Sob esse aspecto, o sujeito vulnerável não pode ser definido como vítima, dependente, despossuído de agência. Como destaca Butler (2004), vulnerabilidade não é um conceito essencialmente associado a sofrimento, nem define unicamente uma propensão de estar susceptível ao dano. Há potencialidade e ambiguidade nesse conceito, sobretudo quando se trata de buscar uma definição mais complexa e multifacetada da vulnerabilidade do estrangeiro.

Mas não tratamos do estrangeiro, aqui, apenas nesse sentido literal, embora ele possa tomar certa primazia ao longo do texto. Não faremos distinção entre essa condição geral do estrangeiro e seu uso como metáfora de uma situação. Vale recordar, de início, a advertência de Catarina Koltai (2000, p. 145):

Talvez não seja demais repetir: fronteira, no sentido psíquico, não tem nada a ver com fronteiras naturais. Tem um sentido topológico e não topográfico. E isso nos obriga a levar em conta a parte invisível do espaço. Mais ainda, no tema que aqui me interessa, isso pode dar sentido à palavra fraternidade. O olhar racista não tem

como vislumbrar esse invisível, obcecado que está pela semelhança visível. A alteridade pode ser apenas reconhecida, jamais conhecida.

Segundo Rodrigues (2013), o fato de não podermos conhecer a alteridade está associado ao fato de que, em Lévinas (1980), a intersubjetividade assimétrica nos expõe e nos desloca de tal modo que, uma vez diante do outro, não conseguimos retornar a nós mesmos: estamos no limiar e de lá contemplamos o rosto do outro que demanda de nós uma resposta. Isso representa o gesto de consideração (MACÉ, 2018, p.28): um convite para a contemplação e para a reabertura de uma relação, de uma proximidade, de uma possibilidade de avizinhamo com a alteridade, “de observação, de atenção, delicadeza, cuidado, estima, reabertura de uma relação, de uma proximidade, de uma possibilidade”. Uma ética da responsabilidade que desafia os quadros normativos da justiça e do direito no sentido de requerer outra forma de avaliarmos uns aos outros, privilegiando o acolhimento e não a condenação sumária do estrangeiro.

## O atravessamento da fronteira e a permanência no limiar

A definição que Benjamin (2009) estabelece para limiar é retomada por Gagnebin (2014), que a distingue da fronteira. A fronteira é por eles definida como um limite: ela desenha um traço ao redor de algo para lhe dar uma forma bem definida e evitar que esse algo se derrame para além de suas bordas. A fronteira contém e mantém algo, evitando seu transbordar, isto é, define seus limites não só como os contornos de um território, mas também como as limitações do seu domínio. A fronteira designa a linha cujo traço e cuja espessura pode variar e que não pode ser transposta impunemente. Sua transposição pode significar uma transgressão a normas, o que acarreta represálias.

O limiar, por sua vez, indica transição, movimento de passagem, zona de fluxos e contrafluxos. Ele não apenas separa dois territórios (como a fronteira), mas permite a transição, de duração variável, entre os dois territórios. Não significa somente separação, mas aponta para um lugar e um tempo intermediários, indeterminados, que podem ter uma extensão variável, mesmo indefinida. O limiar abarca a hesitação e a suspensão: pode-se demorar no limiar, mas não se permanece imobilizado, porque, segundo Benjamin, ele é a “morada do sonho”, da fabulação. No limiar, descobrem-se rastros e vestígios e desvia-se de uma rota original para optar pelo descaminho, pela “renúncia ao caminho reto e direto em proveito das errâncias, renúncia ao curso ininterrupto da intenção” (GAGNEBIN, 2014, p.70).

A nosso ver, a experiência do estrangeiro requer tanto o gesto de cruzar a fronteira, quanto de permanecer um tempo maior no limiar, fabulando outras espacialidades e temporalidades, como quem elabora matéria prima para a construção de uma nova forma de vida. Habitar o limiar é permanecer mais tempo nessa zona de fluxos e contrafluxos que operam um conjunto de linhas, traços, marcas e manchas, forças de poder e desejo. No limiar emergem pequenas “catástrofes”, mas também descobertas e epifanias, como um jogo que bagunça dados probabilísticos e expectativas, como um inesperado que não cabe ainda em uma narrativa. No limiar há uma zona de confusão, de

borramento, de refazimento das relações que conferem visibilidade e legibilidade às coisas, ao mundo, ao outro: é aí que o “rosto” do outro fala, elabora uma demanda, instaura um dizer e nos convida a uma relação que não pode ser aquela do conhecimento, da posse, da redução do rosto àquilo já sabido, já hierarquizado pelo sentido do familiar (LEVINAS, 1995).

A voz e o rosto do outro que se apresenta diante de nós são como um enigma: é enigmático o modo como o outro se manifesta diante de nós, como conseguimos ouvi-lo, mas sem que ele possa ser apreendido pelo conceito, por nossa tentativa de reduzi-lo a um padrão conhecido de julgamento, uma vez que a razão suprime a alteridade do interlocutor e do falante. O enigma interrompe a tendência de ordenar a ordem, e pode ser interpretado como o momento de desarticulação da totalidade que nos encerra em nós mesmos a partir de uma demanda que nos é apresentada pela alteridade radical (LEVINAS, 1980, 1987). Ao apresentar-se como enigma, o outro desestabiliza nossa perseverança e insistência em permanecermos em sermos nós mesmos. Assim, o enigma perturba o ser pela proximidade; requer uma tessitura simultânea da singularidade com a pluralidade; e demanda uma maneira de escapar à simetria, à hierarquia e à ordenação racional dos seres e do mundo.

Contudo, talvez junto com essa reflexão acerca dos deslocamentos do estrangeiro entre fronteiras e limiares, seria importante pensarmos também que, logo depois desses trânsitos, há a experiência que envolve o ato de chegar. O estrangeiro chega de um “fora”, de outro espaço, na condição de alguém que realiza algum tipo de movimento em direção a uma travessia. Há um gesto simbólico na constituição do estrangeiro que se atualiza no ato de se lançar através de uma fronteira. Esse atravessamento é um dos primeiros elementos que o constitui como alguém que vem de um espaço “fora” para um espaço “dentro”. Mas isso não significa, de maneira alguma, a perspectiva imediata de tornar-se presente nesse novo espaço no qual está: sua identificação é como aquele que veio, que está em um lugar sem efetivamente ser daquele lugar. Sua presença traz a lembrança da existência de um fora, uma alteridade constituída imediatamente pela definição da fronteira.

No início de seu texto no livro *Curitiba: do modelo à modelagem*, Lucrécia D’A. Ferrara (2007, p. 9) descreve sua experiência de, como professora da PUC-SP, chegar à capital paranaense para a elaboração de uma pesquisa sobre espaço:

Quarenta e cinco minutos em via aérea me separam de Curitiba, que tenho revisto, nos últimos dois anos, assiduamente. Nesses dois anos, deixei-me extasiar pela cidade, conhecendo-nos ambas, ela e eu, dois organismos em confronto. Porém, até hoje, não quis adquirir um mapa de Curitiba. Permito-me descobri-la a cada chegada ou partida, a cada dia, a cada percurso e, sobretudo, a cada contato humano com pessoas que, estimuladas discretamente, começam a falar de Curitiba com entrega ou resistência, mas, sempre, com alvoroço e entusiasmo. (...) Para mim, estrangeira, a cidade não tinha sentidos, apenas visualidades.

A autora prossegue, em um refinado processo metodológico, indicando como se dá o processo de construção de uma leitura da cidade a partir da construção de um “léxico” próprio elaborado a partir do que denomina as “descontinuidades” registradas pouco a pouco em sua experiência de pesquisa. Dentre muitos aspectos desse texto, podem ser destacado, em primeiro

lugar, o uso da palavra “estrangeira” em sentido de deslocamento próximo ao que sugerimos aqui, e, segundo, a construção de um olhar que, sem deixar de ser exterior, procura se aproximar e apropriar da cidade ao mesmo tempo em que há interrogações e distanciamentos. Há uma sugestão de dialética entre um “fora” e um “dentro” que se entrelaçam.

As maneiras da chegada são parcialmente definidoras do tipo de exterioridade conferida ao estrangeiro. Por definição, o ato de chegar implica alguma espécie de movimento, e as condições dessa movimentação, dessa dinâmica do transporte, parecem se direcionar para a caracterização quase instantânea desse ato: o *como* se chega diz muito sobre *quem* chega, ou, mais ainda, quem se é ao chegar.

Aquele que chega está em uma condição de mudança. Em sua origem está seu desenvolvimento, seus laços, vínculos, as processualidades de formação, sua localização em termos identitários, representações, expectativas, projetos – o estabelecimento de uma condição de existência objetivada em formas de vida específicas, marcadas pelas potências afetivas das relações sociais. Mais ainda, há um contexto mais amplo, nem sempre visível, de reflexividade a respeito de quem se é. O deslocamento carrega tudo isso de maneira condensada no indivíduo ou grupo que chega em outro lugar: toda essa potência é, no momento da chegada, entendida na situação de estrangeiro. Ele é o outro, o que vem, e isso já diz algo sobre a maneira como aparece aos que estão.

Na perspectiva de Edith Stein (2016, p. 365), é essa presença do outro a responsável pela constituição não apenas de um si-mesmo, mas, sobretudo, de um nós – o estrangeiro apresenta-se não somente como um outro, mas como um “tu” que interpela, chama, convoca à responsabilidade ética:

Mas o eu finito se opõe a um você, que é outro eu, seu igual, uma entidade para a qual uma resposta pode ser dirigida e com a qual o eu, baseado na semelhança do ser do eu, vive na unidade de um nós. O nós é a forma como experimentamos o ser único de uma pluralidade de pessoas. Ser único não suprime a multiplicidade e a diversidade das pessoas.

Isso se apresenta, no pensamento da filósofa, como uma das perspectivas formadoras de uma vida em comum (2016, p. 445):

Por outro lado, existe uma espécie de “vida comum” com o outro, que está mais próxima da própria vida original do que de uma percepção externa. O conhecimento de si e o conhecimento do outro estão ligados de uma maneira particular e se condicionam mutuamente.

As condições de chegada estão parcialmente relacionadas às condições de viagem, e seria possível estender essa genealogia até mesmo às situações nas quais ocorre a partida – apenas, por motivos de espaço e de foco, este texto não se propõe a fazer esse tipo de recuo. Um olhar para a jornada, no entanto, já adianta algo a respeito da chegada.

Aterrissar de um voo internacional tendo viajado na primeira classe – com todos os nomes atribuídos a essa construção de sentido de distinção, para usar uma terminologia de Bourdieu – é um

reconhecimento diferente de estar na classe econômica (também, por sua vez, objeto de diversas nomenclaturas que estipulam esse tipo de condição) já a partir do embarque: mesmo em vôos domésticos, o embarque prioritário, para além daqueles referidos por lei, é dos passageiros vinculados aos melhores lugares do avião.

No entanto, ao se falar de uma viagem aérea já há um pressuposto radical de distinção: no extremo oposto da desigualdade estão todas as diversas formas precarizadas da jornada, pontos singulares que se acoplam a uma trajetória ligada a vidas que, dentro de um contexto atual de valorização desigual do humano (Macé, 2018), são tornadas irrelevantes – a ponto de sua classificação ser genérica a partir de uma condição específica: o “migrante”, o “refugiado”, o “clandestino”, o “ilegal”.

Essas denominações, recorda Emma León (2005, p. 85), vão além de esquemas classificatórios e se apresentam como instauradoras do próprio sentido do ser descrito pela linguagem:

A linguagem, como modo de inscrição de um poder, terá um papel fundamental dentro do campo do conhecimento que descreve a fisionomia do mundo (sistema descritivo - a palavra). Isso se faz com o desenvolvimento de um aparato de noções que, embora cada vez mais “asséptico” e sofisticado, distribui qualidades e adjetivos a partir de um cânone; fundando divisões planetárias.

O problema da linguagem no caso do estrangeiro seria objeto de uma seção específica dada sua complexidade – mas isso ultrapassaria o escopo e os limites deste texto. Parece importante indicar, no entanto, que a questão dos modos de classificar e ser classificado não deixa de estar ligado diretamente à compreensão das linguagens do local aonde se chega – “linguagens” no plural, próxima de uma perspectiva dos sistemas de signos, para não se confundir nem ser reduzida ao “idioma”, sem dúvida um ponto fundamental, mas não o único. Compreender o idioma de outro país, “ser fluente” na língua não significa um pleno domínio dos códigos de linguagem – códigos culturais e classificatórios – de outro lugar.

Daí, ao menos em parte, também a condição de “ser estrangeiro em seu próprio idioma” quando os demais códigos variam. Para além das variações linguísticas, esses processos se apresentam como flutuações de sentido que desafiam, durante um tempo maior ou menor, o estrangeiro a plenamente compreender a realidade na qual está subitamente inserido. Não podemos nos esquecer aqui que Deleuze (2010, p. 59) caracteriza a potência transformadora da linguagem, seu devir menor, quando ela nos permite sermos “bilíngues numa mesma língua”, “estrangeiros em nossa própria língua”.

Em cada uma dessas condições extremas o ato de chegar se realiza na constituição de uma estrangeiridade completamente diferente. As condições de vida precarizadas na origem se estendem na condição daquele que se lança, por ausência de outras possibilidades, a outro lugar. Seria possível dizer que, nestes casos, talvez não exista propriamente uma “chegada”: a indefinição constante, a incerteza sobre a destinação, a improbabilidade de uma resolução imediata, a constante expectativa do que pode acontecer: toda a potência do indivíduo é solicitada nesse momento para se

realizar enquanto possibilidade de existência dentro de condições não apenas adversas, caracterizadas por um não-saber artificialmente criado pela negação de sua situação anterior antes da definição de uma nova: deixa-se de ser alguém antes de, efetivamente, se alcançar uma nova condição – a instabilidade se torna cotidiana.

O ato de chegar, sem dúvida, assume uma ampla variedade de formas, cada uma delas com formas mais ou menos ritualizadas de percepção e reflexividade da constituição daquele que chega em relação aos que já estão. De certa maneira, o estabelecimento de fronteiras simbólicas do “dentro” e do “fora”, da condição de “local” e “estrangeiro” podem ser mais rígidas ou mais diluídas já a partir da chegada. Sobretudo se essa chegada não encontra o feminino associado à consideração que requer, segundo Macé (2018, p.29) “olhar atentamente, ser delicado, prestar atenção, levar em conta, tratar com cuidado antes de agir e para agir, tomar em estima, ter responsabilidade por”.

A título de exemplo, a transição de uma cidade ou estado para outro dentro do mesmo país tende a ser consideravelmente mais suave, em termos da demarcação de fronteiras, do que entre países – trata-se, aliás, de outro vocabulário: é o “limite” de estado ou município em contraste com a “fronteira” nacional. Mas, note-se, essa “suavidade” é apenas em termos da passagem e da chegada, não da recepção ou do estabelecimento – e ainda assim parcial.

Chegar ao aeroporto, na fronteira terrestre ou marítima entre dois países significa mostrar os dispositivos condicionais responsáveis por permitir sua entrada e situá-lo na condição de estrangeiro: a chegada física é apenas o ponto inicial antes de se passar pela fronteira geopolítica – fisicamente, a título de exemplo, nos aeroportos isso se traduz como pequenas cabines ocupadas por um funcionário do governo do país no qual se chega, responsável por examinar os documentos e autorizar – ou não – a entrada. Nesse momento é sancionada uma condição específica: o que vem de fora está apto a circular dentro, mas recordando-se imediatamente quais são as condições para tal.

O sentido da distância geográfica pode se entrelaçar, em algumas dessas situações, com a geopolítica: em alguns casos, há filas para cidadãos e cidadãs do país, outra para os do bloco político-econômico próximo e, finalmente, outra para quem chega de espaços mais distantes. O sentido do que se poderia chamar de “globalização” pode ser questionado nesse momento: os espaços globais parecem permitir uma circulação de mercadorias com mais facilidade do que a de pessoas, para as quais as fronteiras se apresentam com mais força – o sentido da hospitalidade é, em um desvio, transferido para a mercadoria e para os fluxos econômicos, mas não necessariamente para o ser humano. Não por acaso, é possível completar recorrendo novamente a Claudine Haroche (2008, p. 83):

O respeito e a consideração se constituem em objetos antropológicos e políticos intangíveis, porém fundamentais. A atenção às manifestações visíveis de respeito e a sensibilidade às expressões de consideração permitem vislumbrar a existência de uma continuidade que se dirige das formas e deveres da civilidade aos direitos inalienáveis do ser humano.

A partir daí, estando dentro das condições esperadas, há a travessia para o espaço de dentro, demarcada sua condição de fora. Ao mesmo tempo em que a consideração estabelece a liminaridade do estrangeiro, ela também lhe confere um rosto, uma escuta. Para Lévinas (1980, 1995), ver o outro é responder a ele. O discurso estruturado como uma resposta é a modalidade de reconhecimento que reconhece a alteridade irreduzível, a força do feminino que se manifesta no “acolhimento irrestrito àquele que se coloca diante de mim e que, em seu apelo, me constitui e me contesta” (LÉVINAS, 1996, p.150).

## A experiência do fora

Em *Estrangeiros a nós mesmos*, Julia Kristeva (2008) recorda, já a partir da poética do título, que o estrangeiro não se apresenta apenas como situação jurídica, mas como forma de vida e possibilidade de existir dentro de um mesmo espaço. O estrangeiro carrega em si a experiência do fora. Ele não estava ali até um momento atrás; sua presença é notada porque não naturalizada, ao menos em um primeiro instante. Há uma expectativa de hospitalidade, ritual em muitas culturas, na recepção àquele que chega de outro lugar, traz sua experiência da exterioridade e está de passagem rumo a outro lugar – a volta para seu lugar de “dentro” ou a busca por novos espaços. Essa exterioridade entrelaça elementos simbólicos, políticos, históricos, vínculos comunitários, mentalidades e imaginários compartilhados.

Não há definição única para o que é ser um estrangeiro em termos de uma identidade: se, em termos jurídicos, trata-se de uma situação bastante definida, por outro lado, se pensarmos o estrangeiro em termos metafóricos, talvez não existam propriamente limites para essa condição. Gostaríamos de delimitar a experiência do estrangeiro, aqui, não apenas como deslocamento geográfico, mas como todo tipo de deslocamento que instaura um regime de instabilidade e liminaridade em relação à própria identidade, em circunstâncias que desafiam a constituição de subjetividades, diante de situações às quais não se estava acostumado.

Limítrofe é aquele que se mantém na borda, no limite e se nutre do limite; mas é também, de certa maneira, o que nutre o limite, espessa e adensa a fronteira. Não se pode apagar o limite, mas multiplicar suas figuras, complicar, espessar, deslinearizar, dobrar, dividir a linha justamente fazendo-a crescer. [...] Nossa borda não é apenas uma questão de espaços, mas são todos aqueles que chegam, que nos chegam e nos acontecem, é uma borda que nos traspassa, nos divide, nos revela dilacerados e disjuntos, o nós e o dentro interrompidos pelo que vem, a borda fazendo irrupção e interrupção em pleno centro (MACÉ, 2018, p.23-24).

E então se delineia, ou se denomina, a perspectiva de estrangeiridade não na situação de alguém que vem de fora para dentro, mas como trânsito absoluto: o estrangeiro é alguém que não está. Mas sua definição, evidentemente, não se pauta pelo negativo, e, se podemos utilizar uma distinção da língua portuguesa, o estrangeiro “não está” porque “é”: sua condição enquanto singularidade se pauta pela perspectiva do trânsito e se afirma enquanto tal como alguém dotado de raízes constitutivas de si mesmo – fazer sentido de si mesmo como experiência primeira da condição de estrangeiro.



A exterioridade é sua característica a partir do próprio nome: “estrangeiro”. A palavra, se seguimos as argumentações de Peters (1983), Magnavacca (2007) e Cresswell (2010), tem uma trama complexa de derivações, das quais podemos desembaraçar alguns elementos, adiantando que todos se referem a uma condição primeira – o “fora”. Na língua portuguesa, assim como no idioma espanhol, há uma proximidade tanto fonética quanto histórica entre “estrangeiro” e “estranho” – no espanhol, *extranjero* e *extraño*, próximos também do francês *strange* e *étranger*. O sentido latino é indicado no espanhol pela manutenção do prefixo *ex*, do latim como *extraneus*, “aquilo que está do lado de fora”.

Mesmo na língua inglesa, onde “estrangeiro” é *foreigner*, há no início da palavra uma raiz latina designativa de “fora”, de onde derivam também *forest* – como indica Cresswell (2010), “o que está fora”. Outra palavra do latim para designar essa situação era *hostis*, indicando também o “fora”, mas em um sentido que sublinhava sua faceta negativa – o “hostil”, de quem se espera, e ao qual se oferece, apenas a “hostilidade”.

A situação de estrangeiro, em seu extremo mais negativo, está ligada ao estabelecimento de uma condição cotidiana, ou quase, de falta de autonomia para dar conta de sua própria situação ou, em última análise, de fazer escolhas. Nas palavras de Claudine Haroche (2008, p. 169):

Trata-se, então, de compreender a humilhação pelo fato de o indivíduo ser situado em posição de passividade, de dependência, e experimentar um sentimento de impotência e frustração, de intensa humilhação: confrontado à complexidade e à opacidade crescentes, não consegue mais encontrar sentido na sociedade, nem em si mesmo.

O sentido de passagem parece se apresentar com mais força quando há uma demarcação mais nítida e imediata do “dentro/fora” em termos de deslocamento. Talvez não seja errado mencionar a presença de vários elementos rituais de permissão da chegada – nesse sentido, há algumas situações que se apresentam como particularmente representativas desse momento.

A presença da estrangeiridade se faz sentir no âmbito de condições novas de experiência que desafiam a reconstituição dos demarcadores de um si-mesmo que se constitui exatamente a partir da interpretação conflitiva de vivências, nas quais as possibilidades de definição de uma situação de vida são elaboradas e reelaboradas nas práticas cotidianas. O afastamento disso instaura uma situação de estrangeiridade, que poderia ser pensada em termos de uma tríade dinâmica constituída por um “dentro” e um “fora”, tendo como vórtice a experiência do deslocamento.

E o que emerge desse fora?

Para Giorgio Agamben (2012, p. 63-64), trata-se do “qualquer”:

Qualquer é a figura da singularidade pura. A singularidade não tem identidade, não é determinada relativamente a um conceito, mas também não é indeterminada; ela é, antes, determinada somente através de sua confrontação com uma ideia, isto é, com a totalidade de suas possibilidades. (...) O fora não é um outro espaço que jaz para além de um espaço determinado, mas é a passagem, a exterioridade que lhe dá acesso – em uma palavra: seu rosto, seu *eidós*. O limiar não é, nesse sentido, uma outra coisa em relação ao limite; ela é, por assim dizer, a experiência do limite, o *ser-dentro* de um *fora*.

A pergunta pelo estrangeiro pressupõe, de imediato, a alteridade: só se é estrangeiro diante do outro. E, de certa maneira, quanto mais distante ou diferente esse outro, maior é o desafio de se reconhecer: se a identidade só se apresenta diante de uma alteridade, talvez seja possível jogar com as palavras e indicar que a presença do outro convoca a si-mesmo a se “conhecer de novo”, a repensar sua posição, sua condição, seu modo de ser e de conviver – se “re-conhecer” como alguém a partir da presença do outro.

Não seria talvez de todo errado indicar que a presença do outro requer essa desposseção que desafia a identidade a sair de si no âmbito dos vínculos estabelecidos, e a presença do estrangeiro nos recorda de nossa própria estrangeiridade: não posso estar diante do outro, recorda Lévinas (1980), sem pensar em termos de um “nós” que desafia a pensar não mais como “eu”, mas como algo diferente de cada individualidade. Como indica a filósofa mexicana Emma León (2005, p. 38),

Em termos ainda mais abstratos, diremos que a 'mesmidade' de qualquer coisa só é possível por sua relação com uma 'alteridade (outra, que não faz parte de uma, que não é uma), que, por sua vez, também é produzida. felizmente uma reflexão especular constitutiva. Nessa perspectiva - dirá Lévinas, por exemplo - o critério de identidade significa uma relação assimétrica entre o Eu e o Você, entre o Eu e os outros, porque a alteridade do Outro está absorvida no Mesmo.

A condição de estrangeiro recorda a ética fundamental do encontro com a alteridade: o outro desafia a pensar a si mesmo como alguém em relação e, portanto, exposto ao outro, visível, ligado e incluído em outro sistema de representações no qual pode-se não ser o que se imagina – daí a pergunta pela identidade poder ser formulada não em termos de “quem é você?”, mas, levando em conta a presença de um outro que desloca a certeza do verbo “ser”, traduzi-la para “quem você pensa que é?” – jogando, claro, com o sentido comum de desafio emergente dentro dessa expressão.

A metáfora do estrangeiro não deixa de ser caudatária de certa sensação de estranheza presente na alteridade que aparece de um ponto exterior. Como humano, é absolutamente familiar: reconhece-se o estrangeiro como paradoxalmente igual; como presença que se constitui a partir de um lugar outro, quase um lugar do outro, é também a diferença máxima da exterioridade. Estranho, familiar: estamos na vizinhança da noção freudiana do inquietante, o “desfamiliar”, que provoca um deslocamento a partir do comum. O estrangeiro recorda uma condição humana de nomadismo e movimento, presença e ausência, chegada e partida que se fundem para além de qualquer binarismo em um entrelaçamento constante, como indicado em momentos anteriores – veja-se Marques e Martino (2017; 2019).

Em sua condição de presença rememoradora de uma exterioridade, sua presença não se dá nesses termos: o princípio de possibilidade de uma integração, se existe, é demorado: não há propriamente uma elaboração das formas de construção de um vínculo comunitário imediatamente, mas apenas situando sua presença dentro do fator do tempo – que pode significar, em alguns casos, mais de uma geração; em outros, a participação nunca se efetiva de maneira completa, em suas divergências e complexidades, como recorda Koltai (2000, p.17):

Objeto identificatório e contra-identificatório, diante do estrangeiro o sujeito nunca permanece indiferente, até porque é como se tivesse de fazer existir fora de si algo que lhe é exterior. E se o Outro fosse eu mesmo? O que se questiona com essa interrogação é a própria cena do inconsciente onde o sujeito se constitui.

É interessante notar que, etimologicamente, a origem latina do estrangeiro está ligada à palavra *alien*, “fora” ou “o que está fora”, mais do que a *alter*, o “outro”. Se desta última provém “alteridade”, da primeira aparece o sentido do “alheio”, aquilo que pertence ao outro. O *alien* tem sua condição de exterioridade ressaltada a partir de uma palavra que o designa como alguém de outro lugar – não por acaso, contemporaneamente, o nome seja usado também para se referir a “extraterrestre” ou “alienígena”, quando, a rigor, a relação é com o espaço de origem – não por acaso, Marx (2014), em seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, utiliza o conceito de “alienação” para descrever os resultados do afastamento do ser humano do sentido do processo produtivo no qual está envolvido.

O *alien* não é apenas o *alter*, aquele que se opõe ao *ipsos*, o mesmo, mas é alguém marcado diretamente pela condição de estrangeiro – como já indicamos, no grego, o *xenos*, aquele que vem de outro país e não está vinculado ao *demos* constituinte da representação na *pólis*: o estrangeiro não tem direito de atuar na vida da *pólis*, é lembrado de sua condição de presença sem participação; o medo é algo que se impõe a partir dele – o termo moderno é a xenofobia.

Simmel (2012) retoma essa argumentação indicando que, na condição do estrangeiro, há sempre um elemento de compartilhamento: ele nunca é, pela própria condição humana, uma diferença absoluta em relação à pessoa originária de um lugar. No entanto, na hostilidade que pode ser dirigida a ele, há um apagamento dos elementos comuns – que poderiam, em tese, permitir que se encontrasse na comunalidade um sentido de “comunidade” – na mesma proporção em que se sublinham as diferenças, muitas vezes indicadas como irredutíveis e que, no limite, “jogam a pessoa para fora” (o sentido literal de “expulsar”, *expulsio*, do latim).

## Uma biopotência do estrangeiro

Diante das múltiplas tensões que acompanham o trabalho de manutenção do mundo e das formas de vida que o tornam habitável, a vulnerabilidade do estrangeiro tem a potencialidade de criar cenas de dissenso que interrompem “a máquina da explicação e da legibilidade do mundo” ao não permitir que aquele que era antes condicionado “seja reenviado à série jamais finita de suas condições” (RANCIÈRE, 2018, p.14)

De alguma maneira, o encontro com estrangeiro possibilita a construção de uma cena dissensual que desarma um dispositivo que “regula o estatuto dos corpos representados e o tipo de atenção que merecem” (RANCIÈRE, 2012, p.96). O aparecer do estrangeiro, sua chegada depois de romper os limites e lembrar a existência de fronteiras, evidencia a fenda aberta pelo brilho do “momento qualquer”, do micro, do detalhe e do molecular na organização da narrativa histórica que apaga e silencia as vidas precárias. Dito de outro modo, o aparecer do estrangeiro dentro dos limites de uma comunidade configura um

[...] momento de tremor que se localiza na exata fronteira entre o nada e o tudo, o momento do encontro entre aqueles que vivem no tempo dos acontecimentos sensíveis partilhados e aqueles que vivem no fora do tempo onde nada se partilha mais e nada pode mais acontecer. (RANCIÈRE, 2017, p.153)

Esse momento de tremor possibilitado pela cena dissensual de aparência do estrangeiro relaciona-se, a nosso ver, ao desafio e ao enigma lançado pela presença da alteridade radical: o outro demanda ser considerado, requer que sua existência tenha condições mínimas para resistir aos mecanismos de opressão da governamentalidade “para modelar a forma de vida singular que lhe pertence de acordo com o que lhe é dado inventar” (MACÉ, 2018, p.32).

O estrangeiro, assim como o precário, aparecem e irrompem além dos limites das fronteiras trazendo um “excesso”: um outro léxico, uma outra linguagem, que os singulariza e, assim, dificulta sua dissolução na homogeneidade classificatória necessária ao controle. É como se sua presença permitisse outra fabulação da história (contrária à lógica do encadeamento causal de fatos) possível graças à captura de instantes ou momentos que desarticulam certo estereótipo do “real presumido” em vez de promovê-lo, contrariando a maneira habitual de ocupar um espaço, de identificar-se como sujeito, de inscrever-se no jogo da conexão entre temporalidades prescritas e temporalidades fabuladas (RANCIÈRE, 2017).

É como se o sorriso que vemos nessa imagem contrariasse o encadeamento de causas e efeitos, a previsibilidade, a relação entre o que estaria previsto e o que acontece de fato. A fabulação desencadeada pelo riso, raro nas imagens de sujeitos que devem sempre atestar (segundo as regras da bioglegitimidade) seu sofrimento e precariedade, pertencesse “ao dom que a vida tem, nos mais humildes e comuns, de transportar-se além de si mesma para cuidar de si mesma” (RANCIÈRE, 2018, p.97). À sua maneira singular, o estrangeiro contraria o encadeamento de causas e efeitos, a previsibilidade, a relação entre o que estaria previsto e o que acontece de fato. Sua aparição reconfigura o que se espera de uma forma de vida vulnerável, produzindo outras respostas para as urgências e contingências que marcam suas trajetórias e experiências.

## Considerações finais

O sentido de ser “estrangeiro” pode emergir dos atravessamentos afetivos, cognitivos e sociais do cotidiano que convocam a algum tipo de mudança, transformação, de reconfiguração das subjetividades para se dar conta das condições, mais ou menos favoráveis ou adversas, que se apresentam – muitas vezes sem nenhum tipo de suporte ou possibilidade de apoio para a definição desse tipo de momento.

Tornar-se estrangeiro pode não implicar nenhum tipo de deslocamento motivado por si mesmo: é possível tornar alguém estrangeiro a partir de movimentos alheios à sua vontade e expectativa, que de um momento para outro os enquadram dentro de condições novas, que serão enfrentadas com maior ou menor facilidade de acordo com as possibilidades de resistência, adequação, conflito e continuidade – nesse aspecto, seria possível considerar o subalterno, no

sentido definido por Spivak (2016), como uma das condições assumidas pelos sujeitos em termos de uma exterioridade – mas também como resistência e questionamento dos binarismos instauradores de limiares específicos para definir, circunscrever e classificar.

O estrangeiro, seu dizer e seu rosto demandam uma responsabilidade ética e uma empatia capazes de prover uma sustentação para a vida e para a vulnerabilidade humana, com especial atenção àquele que resiste à dor, ao sofrimento e ao desastre. Há uma dimensão da empatia agonística que se aproxima do feminino, tal como descrito por Lévinas. Em sua visão do feminino, Lévinas afirma que “o sujeito encontra-se como o si de outro e não apenas como o si de si mesmo” (1980, p.249). Sob essa perspectiva, o feminino não pode ser confundido com a mulher ou com uma essencialidade da definição da mulher e de seus papéis sociais atribuídos. Sabemos que Lévinas afirma que falar de feminino não é falar da mulher empírica. Ele também afirma, em *Totalidade e Infinito* (1980, p.140), que a “ausência empírica do ser humano de sexo feminino em uma morada em nada altera a dimensão de feminidade que nela permanece aberta, como o próprio acolhimento da morada”.

Rodrigues (2013) prefere investir na abordagem derridiana (2004) da noção de feminino em Lévinas, ressaltando-a para além da mulher, como abertura ética, incondicional e responsável ao rosto do outro. Entretanto, a autora não deixa de se questionar a respeito do seguinte impasse: se a mulher é diferente do homem (e não inferior a ele), como valorizar a especificidade feminina e, ao mesmo tempo, questionar argumentos essencialistas tradicionalmente evocados para definir o lugar da mulher como subordinado? Para ela, a contribuição de Lévinas se encontra no modo como ele define a relação erótica: não como o encontro entre homem e mulher como fusão entre duas metades que se completam, mas como contato, proximidade e oportunidade de “sair de si e ir além”.

## Referências

- AGAMBEN, G. **A comunidade que vem**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- BENJAMIN, W. **Passagens**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.
- BUTLER, J. **Precarious Life**. London: Verso, 2004.
- DERRIDA, J. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- FERRARA, L. D. Além do Ver. In L.D. Ferrara; F. Duarte; K. E. Caetano (Ed.), **Curitiba: do modelo à modelagem**. São Paulo: Annablume, 2007, p.124-145.
- GAGNEBIN, J-M. Limiar, aura e rememoração. Ensaio sobre Walter Benjamin. São Paulo: Ed. 34, 2014.
- HAROCHE, C. **A condição sensível**. Rio de Janeiro: Contracampo, 2008.
- KOLTAI, C. Política e Psicanálise: o estrangeiro. São Paulo: Escuta, 2000.
- LEON VEGA, E. **Sentido Ajeno**. Madrid: Antropos, 2005.
- LÉVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Ed. 70, 1980.
- LÉVINAS, E. Phenomenon and Enigma. In: **Collected Philosophical Papers**. Trad. Alphonso Lingis. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987, p.61-74.

- LÉVINAS, E. **Alterité et transcendence**. Paris: Fata Morgana, 1995.
- LÉVINAS, E. Deux dialogues avec Emmanuel Lévinas. In : A. Ponzio (Ed.). **Sujet et altérité sur Emmanuel Lévinas**. Paris : L'Harmattan, 1996, p.143-151.
- LÉVINAS, E. (2015). Quatro leituras talmúdicas. São Paulo: Perspectiva.
- MACÉ, M. Siderar, considerar: migrantes, formas de vida. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.
- MARQUES, A. C. S.; MARTINO, L. M. S. "Não fale com estranhos": solidariedade e comunicação entre identidade e alteridade. **Famecos**, 24 (2), 2017, p.1-15.
- MARQUES, A. C. S.; MARTINO, L. M. S. O inquietante no ato da comunicação. **Animus**, 18 (38), 2019, p.1-15.
- MARX, K. Manuscritos econômico-filosóficos. Lisboa: Ed. 70, 2014.
- RANCIÈRE, J. Le travail de l'image. **Multitudes**, 28, 2007, p.195-210.
- RANCIÈRE, J. **O destino das imagens**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- RANCIÈRE, J. **Les bords de la fiction**. Paris: Éditions du Seuil, 2017.
- RANCIÈRE, J. **La Méthode de la scène**. Paris: Éditions Lignes, 2018.
- RIBEIRO, L. A Subjetividade e o Outro: ética da responsabilidade em Emmanuel Levinas. São Paulo: Ideias&Letras, 2015.
- RODRIGUES, C. Duas palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade. Rio de Janeiro: Nau Editora, Faperj, 2013.
- SIMMEL, G. **El extranjero**. Madrid: Sequitur, 2012.
- SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2016.
- STEIN, E. **Ser finito y ser eterno**. México D. F.; Fondo de Cultura Económica, 2016.