

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO EM TEOLOGIA SISTEMÁTICA

JEFERSON FERREIRA RODRIGUES

**“ALARGA O ESPAÇO DA TUA TENDA”:
UMA ABORDAGEM TEOLÓGICA
DA HOSPITALIDADE INTER-RELIGIOSA**

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin

Orientador

Porto Alegre
2015

JEFERSON FERREIRA RODRIGUES

**“ALARGA O ESPAÇO DA TUA TENDA”:
UMA ABORDAGEM TEOLÓGICA
DA HOSPITALIDADE INTER-RELIGIOSA**

Dissertação apresentada à Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre em Teologia, área de concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Professor Dr. Luiz Carlos Susin

Porto Alegre
2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R696a Rodrigues, Jeferson Ferreira

“Alarga o espaço da tua tenda” : uma abordagem teológica da hospitalidade inter-religiosa / Jeferson Ferreira Rodrigues. – Porto Alegre, 2015.

96 f.

Diss. (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Susin.

1. Religião. 2. Teologia. 3. Hospitalidade. 4. Pluralismo (Religião).

I. Susin, Luiz Carlos. II. Título.

CDD 261.2

Ficha Catalográfica elaborada por Vanessa Pinent

CRB 10/1297

JEFERSON FERREIRA RODRIGUES

**"ALARGA O ESPAÇO DA TUA TENDA": UMA ABORDAGEM TEOLÓGICA DA
HOSPITALIDADE INTER-RELIGIOSA"**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovado em 16 de março de 2015, pela Banca Examinadora.

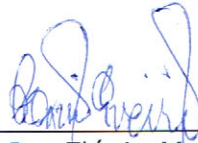
BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. Luiz Carlos Susin - PUCRS
(Orientador)



Prof. Dr. Érico João Hammes - PUCRS



Prof. Dr. Flávio Martinez de Oliveira - UCPel

Porto Alegre
2015

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus Uno e Trino.

Aos meus familiares, que me apoiaram no meu projeto de estudar.

Ao professor Luiz Carlos Susin, orientador disponível, que sempre me auxiliou com paciência e parceria no desenvolvimento do processo.

Aos professores Érico João Hammes e Flávio Martinez de Oliveira, pela disponibilidade e contribuição sempre oportuna.

Aos professores e funcionários do Departamento de Teologia da PUCRS.

Aos colegas de mestrado, pelo companheirismo ao longo desse período de estudos.

A todos e todas que contribuíram para a realização desta pesquisa, meu muito obrigado.

À CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela valiosa contribuição para a realização desta pesquisa.

A hospitalidade é uma Graça que alarga o coração e transforma:
estranhos em conhecidos, inimigos em amigos, amigos em melhores
amigos, forasteiros em pessoas íntimas, não-parentes em parentes.
(Claudio Monge; Tom Selwyn)

RESUMO

A pluralidade religiosa tornou-se um valor em nossa sociedade contemporânea, sendo o encontro das religiões, hoje, um compromisso urgente. Nem sempre o encontro das religiões esteve imune de conflitos – teológicos e práticos – embora existam diversos exemplos de um real e saudável encontro. Os muitos embates proporcionaram um “ambiente” positivo para as religiões, nem sempre levado a sério. É justamente nessa questão que se situa a problemática dessa pesquisa, a saber: O que as religiões podem esperar de si mesmas? O que a sociedade pode esperar das religiões? Qual seria o fundamento teológico possível para o futuro da pluralidade de religiões? Dentre as diversas respostas possíveis, indicamos a *hospitalidade* como um fundamento teológico, que responde a essa expectativa interna das religiões e permite um agir *desde si* relevante para a sociedade pluralista. A hospitalidade é uma possibilidade hermenêutica para despertar uma abertura inerente a cada religião, que inclusive podemos associar a uma dinâmica própria (alma) e motivadora da experiência religiosa fundante. A reflexão é desenvolvida em três níveis, a saber: 1) a hospitalidade como uma dimensão humana e cultural; 2) a hospitalidade como uma dimensão religiosa e teológica; 3) a hospitalidade como uma dimensão inter-religiosa.

Palavras-chave: Hospitalidade. Religiões. Encontro. Tradição Bíblica.

ABSTRACT

Religious plurality is a value in our contemporary society. But, the Encounter of Religions is a pressing commitment. Not always the Encounter of Religions has been immune of conflicts - theological and practical - but there are several examples of real and healthy Encounter. The many conflicts have provided an "environment" positive for religions, which is not always taken seriously. It is precisely this question the focus of this research. Namely, what can religions expect from themselves? What can society expect from religions? What would be the possible theological foundation for the future of religions plurality? Among the several possible answers, we indicate *hospitality* as a theological foundation, which responds to this internal expectation of religions and allows act from itself to be relevant to pluralist society. Hospitality is a hermeneutic possibility to awaken an inherent openness to every religion, including associate with its own dynamics (soul) motivating the founding experience. Our work will be developed in three stages, namely: 1) the hospitality as human and cultural dimension; 2) the hospitality as religious and theological dimension; 3) the hospitality as interreligious dimension.

KEY-WORDS: Hospitality. Religions. Encounter. Biblical Tradition.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 Hospitalidade de Marta e Jesus	56
Quadro 2 Comensalidade de Jesus no Evangelho de Lucas	59

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 HOSPITALIDADE: UMA DIMENSÃO HUMANA	14
2.1 HOSPITALIDADE: DA NECESSIDADE AO DESEJO	14
2.2 CENA HOSPITALEIRA: PERSONAGENS, SOLEIIRA E RITOS	19
2.2.1 Anfitrião e Hóspede	19
2.2.2 Tudo começa na soleira	22
2.2.3 Ritos de hospitalidade	24
2.3 HOSPITALIDADE: UMA EXPERIÊNCIA CULTURAL	27
3 HOSPITALIDADE: UMA DIMENSÃO RELIGIOSA E TEOLÓGICA	34
3.1 RECAVANDO A HOSPITALIDADE NO ANTIGO TESTAMENTO.....	36
3.1.1 Abraão e o Carvalho de Mambré: um evento e uma tradição	37
3.1.2 Memória de Libertação	47
3.1.3 O testemunho da hospitalidade no Antigo Testamento	50
3.2 RECAVANDO A HOSPITALIDADE NO NOVO TESTAMENTO.....	51
3.2.1 Jesus de Nazaré, o Filho de Deus: um paradigma de hospitabilidade	52
3.2.2 O testemunho da hospitalidade no Novo Testamento	60
4 HOSPITALIDADE: UMA DIMENSÃO INTER-RELIGIOSA	64
4.1 COM-DIVISÃO DE VIDA	64
4.1.1 A necessidade do encontro das pessoas que creem	65
4.1.2 Superar o medo do outro	66
4.1.3 Entrar e permanecer: uma abertura acolhedora	68
4.1.4 Reconhecimento do outro	70
4.1.5 A questão da verdade: um outro modelo	70
4.2 COM-DIVISÃO DE MESA.....	77
4.2.1 Hospitalidade eucarística	75
4.2.2 Comensalidade das religiões: um projeto comum	79
5 CONCLUSÃO.....	87
REFERÊNCIAS	89

1 INTRODUÇÃO

O encontro das religiões é um compromisso urgente e sem alternativa para estabelecer conexões possíveis, mostrando que as religiões como testemunhas da Verdade que as ilumina – a Realidade última –, tornam-se mais saudáveis e relevantes para toda a sociedade pluralista. A pluralidade religiosa tornou-se um bem e um valor, que precisa ser reconhecido e respeitado no coração de nossa sociedade contemporânea. Não é fruto de um desvio humano, mas o exercício de compreender-se no horizonte do outro e da diversidade. É verdade que nem sempre o encontro das religiões esteve imune de conflitos – teológicos e práticos –, mas existem diversos exemplos “mundo afora”, que profeticamente anunciam: é possível um encontro sincero com uma pessoa que crê diferente, sem a tentação do proselitismo e sem fazer concessão daquilo que constitui a experiência religiosa fundante.

Do ponto de vista cristão, existe um caminho teológico muito significativo, que ousou “pensar Deus em terras estrangeiras”¹ e promover um encontro sincero entre as religiões. Nele encontramos através dos diversos paradigmas uma busca pela palavra respeitosa e possível às diversas religiões, entendendo-as dentro do desígnio de Deus. Dentre os diversos paradigmas, três deles ganharam destaque, a saber: exclusivismo, inclusivismo e pluralismo. Portanto, a evolução teológica nos proporciona uma convicção básica: o reconhecimento da pluralidade, não apenas como um fato, mas como um princípio que garante uma positividade das religiões, expresso na possibilidade salvífica “nas” e “através das” próprias religiões² e na autonomia para promover sentido aos membros de sua comunidade religiosa (NA n.1).

A positividade das religiões, sobretudo do ponto de vista da teologia cristã, permite ousar pensar um futuro religioso, que corresponda a duas urgências: um testemunho interno e um compromisso externo. A insistência com as religiões é devido a sua abrangência mundial – 88% das pessoas³ – e sua capacidade de promover sentido para a vida humana. Contudo, nem sempre as religiões aproveitam essa positividade e essa representatividade, reservando momentos de conflitos e não promovendo um encontro saudável (aumento das hostilidades religiosas). Aqui está a problemática dessa pesquisa, a saber: o que as religiões podem esperar

¹ Ver. VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso*; DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*; GEFFRÉ, Claude. *De babel a pentecostes*; RIBEIRO, Claudio de; SOUZA, Daniel Santos. *A teologia das religiões em foco*; PANIKKAR, Raimon. *The intrareligious dialogue*; SUSIN, Luiz Carlos; QUEIRUGA, Andrés Torres; VIGIL, José Maria. *Teologia do Pluralismo Religioso: o paradigma emergente*.

² Cf. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*.

³ CENTER FOR THE STUDY OF GLOBAL CHRISTIANITY. *Christianity in its Global Context, 1970–2020 Society, Religion, and Mission*.

de si mesmas? O que a sociedade pode esperar das religiões? Qual seria o fundamento teológico possível para esse futuro da pluralidade religiosa?

É preciso encontrar uma pedagogia que ajude a superar os impasses e acene para a necessidade de um fundamento possível. Dentre as diversas respostas possíveis, escolhemos a hospitalidade como um fundamento teológico, que responde a essa expectativa interna das religiões e permite um agir *desde si* relevante para a sociedade. Ela é uma possibilidade hermenêutica para despertar uma abertura inerente a cada religião, que inclusive podemos associá-la a uma dinâmica própria (alma) e motivadora da experiência religiosa fundante. Ela é a condição de um futuro inter-religioso: a) amplia a própria visão; 2) cede espaço ao outro; 3) compartilha suas riquezas; 4) assume um compromisso comum; 5) promove desde si um testemunho ousado de uma presença saudável das religiões na sociedade. Contudo, convém acenar que as dificuldades de encontro e hospitalidade não estão nas comissões que se propõe a isso, mas nas comunidades de fé e seu cotidiano como também nos aspectos públicos e políticos da fé.

“Alarga o espaço da tua tenda” é o título desta pesquisa, não corresponde a uma exegese do versículo retirado do profeta Isaias 54,12, mas um título de efeito, que expressa a atitude esperada quando a hospitalidade é recavada desde cada contexto cultural e religioso. Nela existem elementos muito próprios do “espírito da hospitalidade”, pois o “alargar o espaço” exige esse exercício contínuo e cotidiano na renúncia de absolutismos e na disposição de parceria mútua compartilhando riquezas próprias. A “tenda” é um espaço muito significativo, pois mostra a provisoriedade e a fragilidade humana e estrutural. As religiões, conscientes da própria precariedade contextual assumem o compromisso de conceder espaço ao outro, que professa sua fé em outro contexto, promovendo “juntas” uma sociedade humana e solidária.

Bernardo Trevisan, um alquimista de Pádua, do século XV: “Se alguém quiser criar ouro a partir dos metais, deve começar, de qualquer forma, pelo ouro”⁴. Portanto, se queremos criar nas religiões um encontro sincero através da hospitalidade é preciso começar radicalmente pela hospitalidade. Por isso, a nossa reflexão será desenvolvida em 03 capítulos, a saber: 1) a hospitalidade como uma dimensão humana e cultural; 2) a hospitalidade como uma dimensão religiosa e teológica; 3) a hospitalidade como uma dimensão inter-religiosa.

No primeiro capítulo, será desenvolvida a dimensão humana da hospitalidade, com sua relação com a cultura, cujo desenvolvimento interno perpassa três partes: 1) compreensão do

⁴ TREVISAN, Bernardo apud SUSIN, Luiz Carlos. *Os suaves herdarão a terra*.

significado da hospitalidade, partindo de um sentido amplo como resposta efetiva a necessidades e desejos humanos até chegar a uma noção propriamente como abertura incondicional; 2) composição da cena hospitaleira, definindo os protagonistas e seus gestos na construção de laços recíprocos e duradouros; 3) relação entre hospitalidade e cultura, cujos vestígios se encontram em diversas culturas. Optamos pelo contexto greco-romano, porque influenciou o Ocidente e contempla o “espírito” genuíno da hospitalidade.

No segundo capítulo, será desenvolvida a dimensão religiosa e teológica da hospitalidade, partindo de dois elementos centrais, *theoxenia* e *teofania*, com uma ênfase na tradição bíblica, que possibilita uma tríplice chave hermenêutica: 1) Abraão, um evento e uma tradição, pois o “dever sagrado” encontra uma qualidade graciosa, nutrida por um senso de justiça e de misericórdia, cujos eventos fundantes são Mambré e Moriá; b) “memória de libertação”, que grava no coração de Israel um novo processo para com aqueles que adentram o seu espaço, cuja responsabilidade amorosa lhes garante os direitos necessários para uma vida digna; 3) Jesus de Nazaré, o Filho de Deus, um paradigma de hospitabilidade, por acolher em si o drama da “acolhida e recusa” do evento de Deus na vida da humanidade. A *partir de si* expressa um lugar aberto e amplo em Deus para todos os seres humanos.

No terceiro capítulo, será desenvolvida a dimensão inter-religiosa da hospitalidade através de uma dupla com-divisão: vida e mesa. A com-divisão de vida é uma experiência genuína das pessoas que creem na aventura de compartilhar com o outro suas riquezas, sem medo e sem pretensões absolutistas, criando a partir de si um espaço fecundo e alargado ao outro no respeito e no reconhecimento mútuo. Exige uma mudança de mentalidade, uma conversão profunda a sua própria comunidade religiosa como busca autêntica pela centelha do mistério divino que ilumina e inspira. O caminho trilhado na com-divisão de vida é plenificado com a com-divisão de mesa, ecumenicamente a partir da *hospitalidade eucarística* e inter-religiosamente a partir de um *projeto comum* em benefício da humanidade, que nesta pesquisa indicamos em duas propostas: 1) um ecumenismo ampliado como um compromisso de comunhão; 2) paz e não-violência como um dom das religiões a humanidade.

2 HOSPITALIDADE: UMA DIMENSÃO HUMANA E CULTURAL

A hospitalidade é um fenômeno humano e cultural, que se expressa na atitude de abertura incondicional ao outro, que surge no horizonte como solicitante ou convidado para compartilhar um espaço na reciprocidade, mediante regras, ritos, leis – mesmo que sejam “leis não escritas”⁵, etc. Existe uma “memória cultural”, que legitima essa ação, mesmo que em determinados contextos não exista uma explicitação – ética, religiosa e jurídica –, mas é possível identificar uma predisposição ao outro na cordialidade recíproca, que surge com suas necessidades e seus desejos num espaço ético compartilhado e correspondido na mútua responsabilidade, cuja celebração de uma relação iniciando ou iniciada estabelece vínculos recíprocos e duradouros⁶.

A hospitalidade é um evento no coração da humanidade, que exige uma abordagem interdisciplinar⁷, para atingir e expressar a riqueza nas múltiplas significações. A terminologia nem sempre foi universalizável em contraste com uma prática sempre recorrente aos espaços humanos e culturais. Nesta sessão, nossa reflexão irá perpassar a seguinte argumentação: a) hospitalidade é uma prática responsiva a necessidades e desejos, que se expressa em alguns conceitos-chave na história da humanidade – *philoxenia*, *hospitalitas* e *hospitality*; b) a cena hospitaleira é um ambiente de protagonismos, explicitando cada um dos personagens e o que acontece desde a “soleira” até a realização dos “ritos de hospitalidade”, cujo objetivo fundamental é criar um espaço saudável nas relações humanas; c) recavar a hospitalidade nas culturas, em busca dessa “memória cultural”. Nossa ênfase será na Grécia e em Roma, pois marcam as “bases fundamentais” da nossa cultura ocidental.

2.1 HOSPITALIDADE: DA NECESSIDADE AO DESEJO

A hospitalidade supõe uma vinda e um encontro, matizada por diversas motivações, mas geralmente identificada com necessidade e desejo. O ser humano está em permanente busca. A existência é uma viagem no desconhecido, que marca o ritmo da vida humana através dos tempos na sua inquietude e busca por felicidade⁸, nutrida com uma convicção fundamental: “estamos nas mãos do outro”, materializada através do alimento, alívio,

⁵ CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. *O estudo da hospitalidade*, p. 17.

⁶ Cf. MONTANDON, Alain. *Espelhos da hospitalidade*, p. 31.

⁷ Ver CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. *Hospitalidade*.

⁸ MONGE, Claudio. *Dieu hôte: rituels de l'hospitalité*, p. 1.

proteção, companhia – elementos centrais na prática da hospitalidade. É um percurso na aposta de confiança, cuja responsabilidade mútua permite um rompimento no “ciclo egoísta”, através do qual vislumbra uma nova postura no reconhecimento das alteridades irreduzíveis⁹.

A hospitalidade é resposta solícita e generosa à necessidade “daquele que vem” na sua estranheza solicitar cuidados necessários – essa é a marca inicial e original da hospitalidade. Não é uma marca registrada em um passado longínquo, mas percebida no cotidiano pela intensidade dos movimentos migratórios: em busca de uma situação melhor – humana, social, profissional. Nessa condição, a hospitalidade emerge como disponibilidade incondicional no serviço aos que “batem à porta” da tenda-cidade-país, para lhes proporcionar bem-estar na sua viagem geográfica ou existencial. O serviço ao outro não é escravidão nem exibição pessoal, mas compromisso singelo com a felicidade do outro. A necessidade está em consonância com o “grito” dos vulneráveis. Não é possível ficar indiferente ao sofrimento do outro e não mover passos em sua direção, na acolhida completa e verdadeira, compondo caminhos criativos para superar as necessidades. Em nossos tempos existe um risco: uma “hospitalidade ingênua” que não realiza um discernimento dos riscos proporcionados – sobretudo pelo hóspede.

A hospitalidade é um anseio humano, manifestado na resposta a um convite realizado pelo anfitrião: prazer da companhia e celebrar vínculos iniciando ou iniciados¹⁰. Não é uma aventura no desconhecido e na dependência absoluta do anfitrião, mas uma experiência de bem-querer fundamental no reconhecimento de uma presença “que faz bem” para ambos – anfitrião e hóspede (convidado). É a realização de um desejo primordial: ser acolhido na reciprocidade¹¹, ou seja, “não conheço quem receba que não goste de ser recebido”¹². Portanto, o anseio por hospitalidade, expressa outro nível das relações humanas, não fundamentadas na necessidade, mas no compartilhamento prazeroso da companhia na responsabilidade pela felicidade mútua, que possibilita o risco de ser seletiva, permanecendo apenas entre os “seus queridos” – proporcionando uma nova forma de egoísmo *guetocêntrico*.

A hospitalidade é efêmera e parcial¹³. Ela é um evento ancorado na provisoriedade daquele sujeito que passa: ninguém é eternamente hóspede. Existe inclusive uma tradição de “três dias simbólicos”¹⁴ para marcar o tempo de ser acolhido, permanecer e partir. Contudo, manifesta-se através da dimensão de parcialidade – não no sentido seletivo da palavra –, mas para mostrar que mesmo na sua abertura incondicional, o evento em sua totalidade, reserva

⁹ Cf. BAPTISTA, Isabel. *Lugares de hospitalidade*, p. 161.

¹⁰ Cf. SELWYN, Tom. *Uma antropologia da hospitalidade*, p. 26.

¹¹ KLOSSOWSKI apud MONTANDON, Alain. *Ritos da hospitalidade erótica*, p. 137.

¹² MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*, p. 23.

¹³ Cf. MONTANDON, Alain. *Hospitalidade ontem e hoje*, p. 140.

¹⁴ MONTANDON, Alain. *Espelhos da hospitalidade*, p. 34.

alguns espaços de limites e de condicionalidades – geográficos, temporais e antropológicos, a saber: privacidade no lar reservada aos anfitriões, o tempo de permanência dos hóspedes, etc. O espaço disponibilizado exige reverência e respeito, pois a efemeridade e a parcialidade não imune ou não ignora a criação de vínculos possíveis entre anfitrião e hóspede.

A hospitalidade é um “ambiente” de transformação, pois promove pessoas (anfitriões e hóspedes) mais humanas, no exercício da responsabilidade mútua. Ninguém permanece o mesmo ou ileso em um encontro hospitaleiro. A vitalidade da hospitalidade é demonstrada pela capacidade transformativa: “estranhos em conhecido, inimigos em amigos, amigos em melhores amigos, forasteiros em pessoas íntimas, não-parentes em parentes”¹⁵. O itinerário proposto pelo antropólogo Tom Selwyn acentua a dimensão transformativa, independente do “status” de cada um: o mais importante não é o status inicial, mas o status final do encontro, pois através dele aconteceu algo diferente – cada um aprendeu na escola do outro como é possível ser melhor. Portanto, o critério do discernimento de um encontro hospitaleiro é a “mudança radical” que proporciona e na sua ausência conclui-se que não surtiu o seu efeito nem estabeleceu os vínculos humanos esperados.

A hospitalidade é uma virtude a ser cultivada, pois a sua “não evidência” mediada pela obrigação moral exige um cultivo cultural contínuo: “se a hospitalidade se tornou uma regra, um dever, é porque ela pode ser difícil, não é algo natural, precisa ser aprendida e cultivada”¹⁶. Elisabeth Telfer, explorando a virtude da *hospitableness* (característica de pessoas hospitaleiras) expressa-a como uma virtude opcional, ou seja, como um meio, entre outras, no qual alguém exerce diversas virtudes mais gerais: benevolência, zelo, compaixão, afetividade, etc. Com isso, a hospitalidade se interliga com outras, que lhes são sobrepostas, pois todos devem “tentar” serem compassivos, benevolentes e afetuosos, mas nem todos precisam tentar ser hospitaleiros¹⁷. No entanto, a dimensão ética da hospitalidade é um caminho aberto e que implica um agir responsável pelo outro¹⁸ na ampliação dos espaços humanos e geográficos com o calor de uma recepção que considera a alteridade e a diversidade humana, cultural, étnica, religiosa, etc.

A hospitalidade é uma noção complexa. Ela é portadora de um paradoxo inserido no coração do termo e da própria ação, ou seja, o ser humano no exercício de suas capacidades e deliberações poderá agir com cordialidade ou hostilidade. Ela, por viver o drama e a tensão do desconhecido, não consegue permitir que os implicados nela tivessem uma certeza *a priori* de

¹⁵ SELWYN, Tom. *Uma antropologia da hospitalidade*, p. 26-27.

¹⁶ SUSIN, Luiz Carlos. *Deus hóspede*, p. 7.

¹⁷ Cf. TELFER, Elizabeth. *A filosofia da “hospitabilidade”*, p. 76.

¹⁸ BAPTISTA, Isabel. *Lugares de hospitalidade*, p. 158.

toda a ação humana. É uma complexidade não apenas no âmbito terminológico, mas também existencial e prático, pois os embaraços são próprios da condição humana: o encantamento da chegada pode não se sustentar até a partida. O paradoxo da hospitalidade fomenta e permite um espaço para o drama da possibilidade do outro, em sua estranheza irreduzível.

A palavra “hospitalidade” é um termo recente – século XIII¹⁹. Dentre os diversos significados etimológicos encontramos três que expressam a atitude acolhedora a “aquele que vem” convidado ou necessitado, a saber: *philoxenia* (grego), *hospitalitas* (latim) e *hospitality* (inglês). No Ocidente, a tradição greco-romana é quem mais influenciou o desenvolvimento prático, teórico e jurídico da hospitalidade, em todos os seus domínios: privado (doméstico), público (social) e comercial (profissional)²⁰. A explicitação dos domínios mostra o “espírito” que envolve a hospitalidade em seu determinado contexto, delimitando os envolvidos com suas motivações específicas e esperadas. Contudo, é possível identificar uma evolução e uma complementaridade entre os domínios: do particular ao público, do público ao comercial, do comercial à luz do público e privado. Com o passar do tempo, sobretudo a partir dos tempos industriais, a hospitalidade “perdeu” sua força privada e pública – não significa que deixaram de existir – mas passaram a ser explorada e desenvolvida como eminentemente comercial: a hospitalidade como virtude e dever individual-social se transformou em comércio.

O termo grego para expressar a hospitalidade é *philoxenia*²¹ – amor pelo hóspede. Ela é uma acolhida incondicional ao outro, através de um dever sagrado – *theoxenia* (Homero²²), uma virtude (Aristóteles²³), uma obrigação reservada aos integrantes da *polis* (Platão²⁴), um dever do Estado – *proxenos* (Platão e Aristóteles). A positividade do *xénos* – hóspede – foi aos poucos assumindo uma conotação intermediária – “estrangeiro” – e posteriormente uma conotação negativa – “estranho”. Basta adentrarmos em nossos contextos sociais de “muitas fobias”, para perceber que *xenofobia* não significa “medo do hóspede”, mas “medo do estranho”. Não se sabe como esse processo aconteceu, provavelmente, a regularidade na subversão da hospitalidade foi mudando a percepção desse sujeito que chega: o hóspede é encarado como risco e negatividade.

O termo latino é *hospitalitas* – muito próximo do *humanitas*²⁵, cujo verbo é *hostire*, do radical *host*, que desmembra em duas palavras *hospes* (hóspede) e *hostis* (inimigo)²⁶. A

¹⁹ GRINOVER, Lucio. *Hospitalidade*, p. 27.

²⁰ Cf. CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. *O estudo da hospitalidade*.

²¹ BÉTHUNE, Pierre-François de. *Ospitalità*, p. 136.

²² HOMERO. *Odisseia*.

²³ ARISTÓTELES. *Política*.

²⁴ PLATÃO. *República*.

²⁵ BÉTHUNE, Pierre-François de. *Ospitalità*, p. 123.

terminologia latina, mostra com mais clareza a ambiguidade inerente no coração do termo. Não é apenas uma questão terminológica, mas refere-se a uma experiência humana: a hospitalidade pode transformar-se em hostilidade. O hóspede é revestido de ambiguidade: possibilidade e risco. A hospitalidade, no contexto romano, possui duas peculiaridades: o acento no aspecto jurídico e o desenvolvimento de “meios de hospedagem”.

Portanto, convém explorarmos sumariamente o termo “hostilidade”, que provém do latim *hostilitas*, *hostilitatis* e significa de modo bastante amplo: a) ação de hostilizar, ato hostil; b) sentimento de inimizade ou de oposição, rixa, denota desaprovação, agressividade, provocação; c) qualquer ação, pelas armas, de uma nação contra outra²⁷. A hostilidade é a morte da cordialidade, expressa através de um comportamento não emocional, cuja disposição permanece por tempo duradouro manifestando-se como cinismo, desconfiança, ressentimento e antagonismo. A hostilidade predispõe o indivíduo perceber os outros como desonestos, indignos e imorais, fonte de provocação e ameaça²⁸.

O termo inglês é *hospitality*. Ele não permite uma distinção entre hospitalidade e hospedagem, ou seja, não distingue a ação de acolher com os meios de concretização dessa acolhida. Por isso, frequentemente *hospitality* está relacionado com os meios de hospedagem – especificamente hotelaria e turismo – e não propriamente com a acolhida “virtuosa” da hospitalidade. A hospitalidade, em nossos contextos, assume a preponderância do caráter profissional e comercial²⁹, que se expressa na arte de receber bem para lucrar bem. É uma perspectiva acentuada desde as sociedades industriais, que com seu “mito do progresso” desvalorizou a experiência genuína – inclusive sagrada e social – das dimensões privadas e públicas da hospitalidade. O espaço virtuoso da hospitalidade foi maculado pela ambição dos lucros e benefícios financeiros que essa prática poderia acarretar para os “bons anfitriões”. É uma “mudança radical” de perspectiva.

²⁶ GRASSI, Marie-Claire. *Hospitalidade*, p. 45.

²⁷ Hostilidade. In: Grande Dicionário Larousse Cultural da Língua Portuguesa. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 501. OLIVEIRA, Cândido de. Hostilidade. *Dicionário Mor da Língua Portuguesa*. Vol.3. São Paulo: Editora Pedagógica Brasileira, p. 1185.

²⁸ OLIVEIRA, Sara; RIBEIRO, Lúcia. *A hostilidade e a Raiva na Dor Crônica*, PP. 09-18; FERRARI, Ilka Franco. *Agressividade e violência*, p. 49-62.

²⁹ CHON, K; SPARROWE, R. *Hospitalidade*; CASTELLI, G. *Hospitalidade*; CAMPOS, J. *Introdução ao universo da hospitalidade*; DIAS, C. (Org.). *Hospitalidade*; LASHLEY, C; MORRISON, A. (Orgs.) *Em busca da hospitalidade*; DENCKER, A; BUENO, M. (Orgs). *Hospitalidade*; BUENO, R; GRINOVER, L. *A hospitalidade, a cidade e o turismo*; SMITH, V. (Org.). *Hosts and guests*; ROGERS, E. *Diffusion of Innovations*; WALKER, J. *Introdução a hospitalidade*; KAVANAUGH, J; NINEMEIER, R. *Supervisão em hospitalidade*; LOCKWOOD, A; MEDLIK. *Turismo e hospitalidade no século XXI*; POWERS, T; BARROWS, C; *Administração no setor de hospitalidade, turismo, hotelaria e restaurante*.

A hospitalidade não é um produto negociável, mas uma experiência humana de abertura ao outro, que possui valor e não preço, no qual, estabelece uma relação recíproca e não interesseira. Existe uma produção ancorada na mútua interação dos domínios, sobretudo com a contribuição da filosofia, sociologia, antropologia³⁰, etc, que visa o “resgate” do valor e da genuinidade da hospitalidade. Não é uma estratégia para aperfeiçoar o “comércio da hospitalidade”, mas uma tentativa de estabelecer uma “nova ponte” nas relações comerciais, que permite a superação de uma hospitalidade fingida e interesseira, orientada por uma ética como resposta incondicional a “aquele que vem” e por uma cordialidade recíproca como economia da dádiva ou economia do dom³¹.

A incondicionalidade da hospitalidade é uma “obrigação incondicional”³², expressa no “eu tenho que” abrir completamente e conceder espaço a “aquele que vem” – necessitado ou convidado, no qual, supera a unilateralidade no direito à hospitalidade, através da acolhida aventurada no desconhecido: sem restrições, sem solicitação de um documento, de um nome, de um contexto, de um passaporte, etc³³. Na abertura, existe a inauguração do ambiente de uma “paixão incondicional pelo outro”, consolidando uma relação no “intercâmbio de dons” recíprocos, que não negligencia a possibilidade do conflito, mas pouco a pouco se transforma em abertura plena.

2.2 CENA HOSPITALEIRA: PERSONAGENS, SOLEIRA E RITOS

2.2.1 Anfitrião e Hóspede

³⁰ LASHLEY, C; MORRISON, A. (Orgs.) *Em busca da hospitalidade*; DERRIDA, J. *Da hospitalidade*; SCHÉRER, R. *Zeus hospitalier*; SCHÉRER, R. *Cosmopolitisme et hospitalité*; RAFFESTIN, C. *Réinventer l'hospitalité*; GOTMAN, A. *La question de l'hospitalité aujourd'hui*; VIARD, J. *Court traité sur les vacances, les voyages et l'hospitalité des lieux*; ROCHÉ, Sebastian. *La société d'hospitalité*; MONTANDON, A. *O livro da hospitalidade*; MONTANDON, A. *Hospitalidade ontem e hoje*. MONTANDON, A. *Espelhos da hospitalidade*; BOFF, L. *Hospitalidade: direitos e deveres de todos*; BAPTISTA, Isabel. *Lugares de hospitalidade*; CAMARGO, L. *Hospitalidade*; CAMARGO, L. *O estudo da hospitalidade*; GRASSI, Marie-Claire. *Hospitalidade*; SELWYN, T. *Uma antropologia da hospitalidade*; TELFER, E. *A filosofia da "hospitabilidade"*.

³¹ MAUSS, Marcel, *Ensaio sobre a dádiva*; CAILLÉ, Alain. *Antropologia do dom*; GODBOUT, J. *Recevoir, c'est donner*.

³² Cf. WADA, Elizabeth Kyoko. *Reflexões de uma Aprendiz da Hospitalidade*, p. 68.

³³ Cf. DERRIDA, Jacques. *Da hospitalidade*, p. 69.

A cena hospitaleira é um “ambiente” recíproco no protagonismo de dois personagens: anfitrião e hóspede³⁴. A ausência de qualquer um inviabiliza as condições mínimas para o ato de hospitalidade. Eles são movidos por expectativas: o que é possível esperar desse outro que será parceiro de encontro? É um encontro de desigualdade e de compensação: a desigualdade refere-se ao estatuto de cada um e a compensação refere-se à relação que pode ser estabelecida entre os mesmos. Não é uma relação de assimilação nem de confusão – através do casamento (mudança de *status*)³⁵, pois o anfitrião será sempre o anfitrião e o hóspede será sempre hóspede – sem excessos reconhecendo-se na alteridade irredutível, mas nem sempre é possível ter uma clareza nos “papéis” – porque aquele que hospeda, porventura poderá ser hospedado por aquele que hospedou.

Acolher o outro como hóspede significa que aceitamos recebê-lo em nosso território, em nossa casa, colocando à sua disposição o melhor do que somos e possuímos. Contudo, nossa casa continua a ser isso mesmo, a nossa casa. Do mesmo modo, o outro mantém a liberdade do forasteiro, continuando a seduzir-nos com sua exterioridade e seu segredo. A hospitalidade permite celebrar uma distância e ao mesmo tempo, uma proximidade, experiência imprescindível no processo de aprendizagem humana³⁶.

O anfitrião é o “dono e o senhor” da casa. Não exerce seu “senhorio” na solidão, mas compartilha com uma anfitriã a “arte de bem receber”. A interação dos anfitriões promove um real “ambiente” de intimidade, aconchego e solicitude, mesmo sendo nutrido pelo possessivo “meu” e pelo sentido profundo de próprio abre-se como horizonte fecundo ao outro. Eles são responsáveis pela hospitalidade, pois ao presidi-la concedem um espaço próprio e íntimo no exercício da virtude da hospitabilidade (*hospitableness*): “gosto por receber pessoas, mas não necessariamente a capacidade, a condição de oferecer hospitalidade adequada”³⁷. Para Elizabeth Telfer, existe uma diferença entre anfitriões que são bons hospedeiros e anfitriões que são hospitaleiros³⁸: no primeiro caso, requer uma conduta exemplar movida por “motivos não-pertinentes” – conquista a favor de terceiros, disputa de interesses (lucros e vantagens), etc, - e orquestrada na providência do necessário para o bem receber: garantir comida e bebida suficiente, um espaço confortável e acolhedor, uma boa conversa para entreter, etc; no segundo caso, requer uma frequência na recepção de pessoas em atenção a “motivos pertinentes” – prazer de acolher, desejo de companhia e de agradar as pessoas, preocupação

³⁴ Cf. CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. *O estudo da hospitalidade*, p. 13; GRASSI, Marie-Claire. *Hospitalidade*, p. 45; SELWYN, Tom. *Uma antropologia da hospitalidade*, p. 26-27; GRINOVER, Lucio. *Hospitalidade: um tema a ser reestudado e pesquisado*, p. 28.

³⁵ Cf. MONTANDON, Alain. *Ritos da hospitalidade erótica*, p. 138; MONTANDON, Alain. *Espelhos da hospitalidade*, p. 34.

³⁶ BAPTISTA, Isabel. *Lugares de Hospitalidade*, p. 162.

³⁷ CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. *Hospitalidade*, p. 43.

³⁸ Cf. TELFER, Elizabeth. *A filosofia da “hospitabilidade”*, p 59-67.

ou compaixão com as necessidades alheias, etc., através do qual, suprem qualquer debilidade das estruturas e a não habilidade em seduzir e conquistar.

Os anfitriões são responsáveis pela felicidade do seu hóspede. Isso implica socorrê-lo em suas necessidades e seus desejos. Não é necessário ter habilidades excepcionais, mas apenas a disponibilidade de realizar tudo que estiver ao seu alcance para celebrar a hospitalidade. Ele não está interessado em impressionar o hóspede, mas permitir que o hóspede experimente o seu melhor. O espaço da hospitalidade gerido, pelo anfitrião hospitaleiro, é um espaço de verdade e de genuinidade, pois “em nome da felicidade do hóspede” o melhor é disposto: alimento, tempo, espaço, entretenimento, companhia, etc.

Os anfitriões ao disponibilizarem seu espaço possibilitam uma relação recíproca através da criação de vínculos duradouros – materializado na troca de dons – e a expectativa de uma retribuição futura – correspondida com um dom ou um convite. A retribuição, em si, não fere com a genuinidade da ação hospitaleira, porque corresponde a um bem-estar interessado no benefício mútuo, não sobrepondo e rompendo com as intenções mais genuínas da hospitalidade. Nesse contexto, o que realmente importa “não é apenas a razão inicial pela qual as pessoas são convidadas, mas também aquilo que se pode considerar o espírito pelo qual elas são recebidas”³⁹.

O hóspede é “aquele que vem”, trazendo a sua estranheza irredutível – manifestada como alteridade absoluta⁴⁰ – na condição de um necessitado ou de um convidado. As diversas culturas que ousaram pensar num espaço propício para acolhê-lo – fundamentado no dever e no direito à hospitalidade – percebem-no como estrangeiro. O estrangeiro quando “acolhido” em uma cidade, em um lar e em uma mesa, muda seu *status*: é um hóspede que se aventura pela responsabilidade dos anfitriões, que deverão cumprir os ritos esperados à hospitalidade, evocando as necessidades e os desejos mais fundamentais desse ato, a saber: alívio, alimento, proteção, companhia, etc. O hóspede está sob a responsabilidade completa de seus anfitriões.

A condição radical do “ser hóspede” é expressa na estranheza absoluta, cuja pertença não corresponde aos laços familiares, de vizinhança e de amizade⁴¹. Ele é um “estranho” ao “universo” das relações. Ele é uma presença provisória e desarticuladora, que corresponde à sua estranheza provocadora de uma disponibilidade radical, fundamentada na “liberdade” da concessão de um espaço ao mesmo, cuja irrupção é libertação aos seus anfitriões. Para Marie-Claire Grassi, “ser estrangeiro é responder a quatro critérios: ser desconhecido, vir de fora,

³⁹ TELFER, Elizabeth. *A filosofia da “hospitalidade”*, p. 61.

⁴⁰ SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico*, p. 201-203.

⁴¹ Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *Deus hóspede*, p. 9; TELFER, Elizabeth. *A filosofia da “hospitalidade”*, p. 66.

estar de passagem, não ser conforme aos hábitos do lugar, ‘estranho’, pois *xénos* quer dizer ao mesmo tempo ‘do exterior’ e ‘insólito’⁴².

O hóspede é portador de uma ambiguidade – como já vimos na tradição greco-romana com o desenvolvimento dos termos *xénos*, *hospes* e *hostis*. Não é apenas um risco expresso na terminologia, mas constatado nas relações humanas. Ele é uma presença salutar, mas passível de transformar-se em hostilidade e inimizade, através da subversão da hospitalidade. Quando nos aventuramos pela poesia de Homero – *Ilíada* e *Odisseia* – identificamos esse processo da hospitalidade subvertida e a consequência da subversão: Páris, um pastor, e Helena, esposa de Menelau – rei de Esparta – com o auxílio de Afrodite fogem para Troia. Com isso, elege-se um “inimigo” e inicia a “guerra” entre gregos e troianos para recuperar Helena.

O hóspede é portador de uma honra *em si* e *através dele*⁴³. A honra *em si* é resultado da “memória cultural e religiosa”, que percebe nas vestes frágeis do hóspede uma presença transcendente, expresso no dever sagrado da hospitalidade (*theoxenia*): “receber o hóspede é acolher Deus ou seus representantes” – a dimensão religiosa e teológica da hospitalidade será abordada na sessão 03. A honra *através dele* é nutrida no horizonte libertador – uma presença que supera a solidão dos anfitriões e qualifica-a nas condições de hospedeiro. Ele é um “sem poder” de pátria-casa-pão, mas possui um “único poder”: transformar o “dono da casa” em hospedeiro⁴⁴.

2.2.2 Tudo começa na soleira

A soleira é uma fronteira e um marco divisor de dois mundos: o exterior e o interior. Ela é um espaço de palavra-saudação e do silêncio regido pela ordem incondicional: “tenho que receber”. Ela não é apenas um lugar geográfico, mas uma experiência antropológica, porque envolve os sujeitos da ação hospitaleira com toda a tensão que é devida: Quem bate à porta? É um amigo ou um falso amigo: em termos homéricos, é um homem de boa fé ou um pirata? O hóspede encontrará cordialidade e calor humano ou indiferença? Para Alain Mantandon, “naquela porta à qual se bate e que vai se abrir para um rosto desconhecido, estranho. Limite entre dois mundos, entre o exterior e o interior, o dentro e o fora, a soleira é etapa decisiva semelhante a uma iniciação”⁴⁵.

⁴² GRASSI, Marie-Claire. *Hóspede*, p. 56b.

⁴³ SELWYN, Tom. *Uma antropologia da hospitalidade*, p. 48.

⁴⁴ Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico*, p. 202.

⁴⁵ Cf. MONTANDON, Alain. *Espelhos da hospitalidade*, p. 32.

A soleira é um espaço de ruptura, que exige uma aventura pelo espaço do outro através da corresponsabilidade no “evento” que começa a acontecer. Por isso, “aquele que vem” – sobretudo “sem nome” o outro absoluto – exige uma hospitalidade incondicional, que rompa com as condicionalidades e seletividades experimentados pela condição humana⁴⁶. A ruptura acontece na “disposição” responsável dos anfitriões de conceder espaço (psicológico e físico), permitindo que esse desconhecido e anônimo absoluto “se achegue” sem exigir reciprocidade (a entrada num pacto) nem mesmo seu nome⁴⁷. Existe um rompimento no direito, ou melhor, ainda, na hospitalidade de direito – não fundamentada na lei que impõe, mas na genuinidade do próprio ato, que não espera nada a não ser que o hóspede corresponda “no respeito reverente” ao espaço disponibilizado.

A soleira é um espaço de iniciação, que exige renúncias necessárias e fundamentais na aventura pelo universo do outro – sem elas o encontro torna-se irrealizável. Esse processo torna-se visível na cultura albanesa, quando o hóspede após a saudação precisa entregar suas armas ao seu anfitrião⁴⁸, confiando nele e a ele toda a sua segurança – renúncia necessária para criar um “ambiente” hospitaleiro. Quanto aos ritos de iniciação é possível percebê-los em todas as culturas. Mircea Eliade⁴⁹, ao investigar a lógica interna dos ritos, interconecta com o processo de religiosidade: o ritual de passagem é marcado por um caráter de transcendência. O ritual é um processo cultural de amadurecimento humano, mas revestido de um processo espiritual, que implica um “novo modo de ser” diante de si e dos outros. Os elementos constitutivos do ritual são sofrimentos, morte (simbólica) e ressurgimento (simbólico), os quais possibilitam esse novo modo de ser no mundo.

A soleira é um espaço de admissão e de autorização⁵⁰. O hóspede não pode entrar diretamente sem que seja autorizado. Ele é admitido num “pacto inominado” de aceitar e ser aceito as/nas regras do outro⁵¹. Ao chegar à soleira é reconhecido através da palavra-saudação – como estranho – e convidado a entrar: seja bem-vindo (a), pode entrar! Na cultura gaúcha encontramos duas expressões que manifestam a moldura dessa questão: “Ô, de casa!” e “se aproxime, vivente”. A palavra aproxima os estranhos e prepara um ambiente hospitaleiro. O lar é o “ambiente” do conhecido, da intimidade, etc. Quando alguém adentra esse ambiente –

⁴⁶ Cf. DERRIDA, Jacques. *Da hospitalidade*, p. 23.

⁴⁷ DERRIDA, Jacques. *Da hospitalidade*, p. 24-25.

⁴⁸ Cf. WESTPHAL, Bertrand. *Albânia. O kanun, constituição do homem*, p. 185.

⁴⁹ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*.

⁵⁰ GRASSI, Marie-Claire. *Hospitalidade*, p. 48.

⁵¹ MONTANDON, Alain. *Espelhos da hospitalidade*, p. 32.

violenta, rompe, invade e transgride⁵² –, pois interrompe o ritmo ordinário e estabelece um novo modo de ser, mesmo que provisório, no qual, a vida do lar está voltada para aquele que chegou e irrompe como um necessitado ou desejoso de atenção, de cuidados, de companhia, etc. O evento da hospitalidade continua através dos demais ritos que a compõem.

2.2.3 Ritos de hospitalidade

A hospitalidade é uma experiência humana através de diversos ritos. Não existe uma simetria, mas celebrado através de uma complementaridade assimétrica. Os ritos demarcam os espaços e os tempos – um ambiente propício e criativo para superar os riscos possíveis na relação dos protagonistas –, expressando o “espírito” da hospitalidade na singeleza dos gestos e das palavras, que promovem o “evento” do espaço aberto ao outro. Eles foram compostos no decorrer da história humana entre os múltiplos encontros de pessoas e culturas. É possível identificá-los como “etiqueta”: as etiquetas expressam a “arte de bem se comportar à mesa” e diante do outro, mas não exprimem o verdadeiro espírito que dinamiza o encontro hospitaleiro – é o processo de um encontro transformador para aqueles protagonistas no mesmo.

Os ritos da hospitalidade são “leis não escritas”⁵³. Não existe um manual que regula os passos necessários, mas apenas a construção social do processo com passos fundamentais, que inclusive podem alternar: acolher, hospedar, alimentar, entreter e despedir⁵⁴. Não existe uma obrigatoriedade linear. Contudo, os passos do processo não são opcionais, mas fundamentais para a realização de uma hospitalidade genuína e humanizadora. Os processos se compõem e se recompõem, criam-se novos passos e desenvolvimentos, mas o importante é o espírito que move: celebrar o encontro com o outro e criar vínculos duradouros.

Os ritos de hospitalidade são medidas criativas para o convívio humano, que autoriza a transgressão do limite (geográfico e antropológico) sem recurso à violência⁵⁵. Através deles é ressaltada a dinâmica transformativa do próprio ato: tornar as pessoas mais humanas. Não está isento de sacrifícios⁵⁶, nem de serem subvertidos, mas acolhe na fragilidade da condição humana a possibilidade de uma transformação e de um futuro relacional. Eles supõem limites, mesmo quando afirmamos a “incondicionalidade” da ação hospitaleira: nem tudo é permitido

⁵² BAPTISTA, Isabel. *Lugares de hospitalidade*, p. 159; MONTANDON, Alain. *Espelhos da hospitalidade*, p. 32; GRASSI, Marie-Claire. *Hospitalidade*, p. 45.

⁵³ CAMARGO, Luiz. *Hospitalidade*.

⁵⁴ LASHLEY, C; MORRISON, A. (Orgs.). *Em busca da hospitalidade*; MONTANDON, Alain. *Espelhos da hospitalidade*, p. 31; CAMARGO, Luiz. *Hospitalidade*; SUSIN, Luiz Carlos. *Deus hóspede*, p. 11.

⁵⁵ GRASSI, Marie-Claire. *Hospitalidade*, p. 46; CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. *Hospitalidade*, p. 21-22.

⁵⁶ Cf. LANG, Charles. *A tradição da hospitalidade, o sacrifício e a paternidade*, p. 20. 22.

seja pelos “excessos de cuidado” dos anfitriões, seja pelo abuso do hóspede na privacidade e na insistência de permanecer como parasita⁵⁷. A “incondicionalidade” refere-se à disposição ao outro, mas num espaço e tempo delimitado. Quando os limites não são respeitados e reconhecidos, o processo da hospitalidade se interrompe e sua finalidade não surte efeito – permanecem estranhos e define uma transformação possível e esperada⁵⁸.

Os ritos da hospitalidade são espaços de humanização, explicitamente encontramos em pelo menos duas culturas, a saber: na gaúcha com o “chimarrão ou mate” e na japonesa com a “cerimônia do chá”⁵⁹. Elas são compostas de diversos gestos e palavras, que manifestam na invisibilidade da própria ação o “milagre da relação”. 1) O chimarrão é uma bebida quente. Por isso, desde o preparo da água é preciso ter um cuidado: não deixar ferver nem deixar fria, pois água fria não serve e água fervida queima a erva, tirando o sabor do chimarrão. Atinge a maior expressão quando bebido comunitariamente – duas ou mais pessoas, pois em torno de uma “única cuia” – em uma circularidade, que passa de mão em mão acontecendo o “milagre da relação” no compartilhamento. 2) A cerimônia do chá ou “*cha-no-yu*” é uma experiência cultural, marcada com uma atmosfera espiritual – antecipada por uma sessão de *sesshin* (meditação)⁶⁰. Todos os gestos são concretos e indispensáveis para chegar ao seu objetivo – “libertação do coração” –, mas é necessário respeitar o ritmo de cada gesto. Nenhum deles é decorativo, mas possuem uma profundidade simbólica, que ultrapassa a simples ocasião de beber chá. Ela é regida por quatro princípios: harmonia (*wa*), respeito (*kei*), pureza (*sei*) e serenidade (*jaku*). Ela exige uma capacidade de “recomeçar” constantemente, não é um eterno retorno, mas permite a consciência humana de sua precariedade e imperfeição: recomeçar para aprender melhor.

Os ritos de hospitalidade iniciados na soleira ou na fronteira (país)⁶¹, com a acolhida calorosa e a transposição adentrando a um espaço disponibilizado, continua através de outros momentos subsequentes. Existem alguns gestos significativos, sobretudo desenvolvidos pelos povos nômades e arcaicos: lava-pés, banho e unção, como expressão de alívio e purificação. O coração dos gestos é a “sinalização” de que o socorro manifesto não acontece em qualquer lugar: é no espaço de uma sacralidade para os anfitriões, pois a casa não é um utensílio, mas é o lar como espaço de interioridade e privacidade. Não encontramos esse costume do “lava-pés” em nossos contextos culturais e sociais, mas é possível perceber o mesmo “espírito” de

⁵⁷ MONTANDON, Alain. *Espelhos de hospitalidade*, p. 32; ROMAN, Myriam; TOMICHE. *Parasitismo*, p. 835-855.

⁵⁸ SELWYN, Tom. *Uma antropologia da hospitalidade*, p. 46-47.

⁵⁹ NAKAO, Bertha Hoshi. *Você sabe o que é a cerimônia do chá*.

⁶⁰ BÉTHUNE, Pierre-François de. *L'hospitalità*, p.23.

⁶¹ SUSIN, Luiz Carlos. *Deus hóspede*, p. 11.

proporcionar bem-estar a “aqueles que vêm”, através da explicitação “pode sentar”, “fique à vontade”, “tome um cafezinho-chimarrão”, “achegue da mesa”, etc.

É, sobretudo, nos ritos de hospitalidade que o ser humano se revela diferente dos outros seres vivos em relação à comida: come e bebe sem necessidade de ter fome ou sede, assim como mata sem necessidade de comer. Um coquetel de recepção não é lugar para matar a fome, mas para comemorar, consagrar e comungar⁶².

Os ritos de hospitalidade são regidos pela dimensão da dádiva, expressa na relação gratuita iniciada desde a soleira e na materialização pelo intercâmbio de dons. A desigualdade no estatuto dos protagonistas (anfitriões e hóspedes) é compensada⁶³ pela mútua oferta de dons: “o que se troca não são apenas bens de consumo, mas cortesias, banquetes, ritos, danças, festas”⁶⁴. O dom é em si mesmo: gratuidade absoluta. Não necessita originalmente de retribuição: “a simples intenção de recompensa torna impura a gratuidade do dom”⁶⁵. No entanto, a experiência cultural de diversos povos situa uma “economia do dom”, expressada na tríplice obrigação: dar, receber e retribuir⁶⁶.

A troca de determinados valores entre visitado e visitantes proporciona uma enorme riqueza de conhecimentos, modificando sua visão de mundo e acrescentando valores inconfundíveis ao relacionamento humano. A dimensão dessas mudanças e transformações permite novas configurações sociais e culturais⁶⁷.

A recusa de um dom é algo que soa insultuoso, podendo desencadear em uma “espiral” de hostilidades⁶⁸. Ele precisa ser aceito: “quem recebe a dádiva deve manifestar alegria mesmo sentindo que assume um débito para com aquele que doou”⁶⁹. Nem sempre o dom pode ser recebido, por dois motivos: a) o presente não correspondeu às expectativas – que imediatamente irrompe como “memória” do processo e “relewa-se”; b) o presente superou desproporcionalmente, que inviabiliza uma retribuição. No entanto, quem recebe é livre o suficiente para não receber, mesmo que isso possa inaugurar um processo de hostilidades. Na verdade, a dádiva é apenas a “materialização” daquilo que “já” ocorreu desde a transposição da soleira: vínculo entre anfitriões e hóspedes.

A retribuição é uma contra-dádiva: “na próxima vez, esperamos vocês em nossa casa”, ou ainda, o prato de bolo oferecido aos vizinhos nunca volta vazio. A economia do dom é uma economia genuína, não interessada no lucro ou nas vantagens, mas na felicidade celebrada

⁶² SUSIN, Luiz Carlos. Deus hóspede, p. 12.

⁶³ LANG, Charles. A tradição da hospitalidade, o sacrifício e a paternidade, p. 23.

⁶⁴ MONTANDON, Alain. *Espelhos da hospitalidade*, p. 32.

⁶⁵ SUSIN, Luiz Carlos. *Deus hóspede*, p. 20.

⁶⁶ MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*.

⁶⁷ GRINOVER, Lucio. *Hospitalidade: um tema a ser reestudado e pesquisado*, p. 28.

⁶⁸ CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. *Hospitalidade*, p. 21.

⁶⁹ CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. *Hospitalidade*, p. 23.

com o outro, que possibilita um espaço permanente de abertura⁷⁰. O valor não está no próprio “bem” intercambiado, mas no acontecimento de uma relação por ele simbolizado⁷¹. É um “círculo” possivelmente conflitivo, sobretudo, quando se perde a graciosidade na ação de “dar, receber e retribuir”. Existe o risco de uma “guerra” simbólica. Nesse sistema de dádiva e contra-dádiva, podemos evocar a *téssera da hospitalidade*, que no contexto cultural romano representava o compromisso firmado e selado entre hospedeiro e hóspede, nutrido pelo *sensu* de “ninguém ser eternamente hóspede”, tornando assim a despedida necessária, mas com uma convicção fundamental materializada pela *téssera*: o encontro permitiu cada um tornar-se mais humano e comprometido entre si.

2.3 HOSPITALIDADE: UMA EXPERIÊNCIA CULTURAL

A hospitalidade é testemunhada pelas culturas⁷², que assumem diversas significações e ênfases. Nossa distância histórica e geográfica dessas “culturas de hospitalidade” não diminui nem anula sua exigência para os nossos dias atuais. Ela é uma experiência que o “mito do progresso e da tecnologia” procurou transformá-la em comércio, mas a cada dia sobressai à necessidade de uma busca dos fundamentos: a busca pela hospitalidade em suas fontes mais radicais e mais vitalizantes. As culturas arcaicas prestam um brilhante serviço e auxiliam em uma compreensão da complexidade nas relações humanas: seja da porta aberta ao outro, seja pela disposição da mesa, seja pela relação iniciada pela palavra, gestos e dons. Optamos por “recavar a hospitalidade”⁷³ na tradição greco-romana, por um motivo simples: contexto cultural que influenciou o “desenvolvimento” das relações humanas no Ocidente e contempla a hospitalidade em seu “espírito” mais genuíno.

A Grécia é um contexto territorial e cultural que favoreceu o encontro com o outro. Os gregos compuseram caminhos alternativos para vencer suas dificuldades na comunicação interna e abriram-se para a contribuição de outros povos e culturas⁷⁴. O encontro com “aquele que vem” – estrangeiro – é matizado por duas convicções, a saber: a *theoxenia* e a *proxenia*, manifestadas como respostas possíveis à *philoxenia*. Nelas está explícita a disposição grega

⁷⁰ CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. *Hospitalidade*, p. 24.

⁷¹ SUSIN, Luiz Carlos. *Deus hóspede*, p. 11.

⁷² MONTANDON, Alain (Org.). *O livro da hospitalidade*, p. 165-430.

⁷³ É uma expressão utilizada pelo teólogo brasileiro Luiz Carlos Susin.

⁷⁴ FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*, p. 20.

em compreender-se na responsabilidade para com esse que chega – necessitado ou convidado -, mesmo sem os direitos correspondentes aos cidadãos, mas gozavam do direito à hospitalidade – reconhecimento de um “nome próprio” e uma proteção substituta⁷⁵, mesmo não sendo uma individualidade pura – e assumiam deveres⁷⁶. Para Jacques Derrida, “o direito à hospitalidade pressupõe uma casa, uma linhagem, uma família, um grupo familiar ou étnico recebendo um grupo familiar ou étnico”⁷⁷.

A hospitalidade é uma virtude culturalmente cultivada, pois nem sempre o “dever” por ela reivindicado é evidente na experiência humana⁷⁸ – nem sempre o dever é cumprido –, mas é um caminho possível para a sociabilidade e para a piedade. Ela é a expressão do espaço incondicional concedido ao outro em sua alteridade e “estranheza”. É possível ver os seus sinais desde a Grécia arcaica até a Grécia atual⁷⁹. A convicção fundamental na época arcaica é a experiência da *theoxenia*, ou seja, acolher “aquele que vem” por causa de um imperativo religioso: na veste frágil do hóspede, podem ocultar-se o esplendor da divindade – a visita poderá ser de Zeus para provar a hospitalidade humana⁸⁰. Ela é desdobrada nas obras de Homero, de modo especial na *Odisseia*, que narra às aventuras de Odisseu após a Guerra de Troia, um aventureiro que com astúcia e mentiras pretende simplesmente voltar para sua terra, seu povo, seu lar e sua família.

Odisseu é o rei grego de Ítaca. Ele resiste a “ida” para guerra – fazendo-se de louco, mas como jurou fidelidade é obrigado a investir na empreitada. O protagonismo de Odisseu é realizado apenas no final, mostrando a sua astúcia e seu modo de encontrar caminhos para solucionar seus problemas. Eles constroem um cavalo de madeira – Cavalo de Troia – que é oferecido aos troianos como presente, mas com gregos escondidos em seu interior. Esperam anoitecer e investem contra os troianos, matando os homens e aprisionando mulheres e criança, vencendo desta forma a guerra. A astúcia de Odisseu propiciou a vitória. Isso é narrado na *Iliada* de Homero, mas ao que tange às maiores aventuras de Odisseu está na *Odisseia*.

A “viagem” de volta é marcada pelo anseio humano de recompor a própria identidade. O homem grego (*aqueu*) é homem somente entre os seus – a existência supõe pertença a um

⁷⁵ MONGE, Claudio. *Dieu Hôte*, p. 82-83.

⁷⁶ DERRIDA, Jacques. *Da hospitalidade*, p. 19-21.

⁷⁷ DERRIDA, p. 21-23.

⁷⁸ SUSIN, Luiz Carlos. *Deus hóspede*, p. 9.

⁷⁹ LÉTOUBLON, Françoise. *Grécia arcaica*; OKTAPODA-LU, Efstratia. *Grécia moderna*, p. 425-430.

⁸⁰ SUSIN, Luiz Carlos. *Deus hóspede*, p. 9; HOMERO. *Odisseia*, canto VI, vv. 11-208.

povo, uma cidade e um Estado⁸¹. Não encontra essa mesma condição no exílio, ou seja, no fato de estar fora de seu ambiente natural: é um sem-nome e sem-identidade, um despersonificado. O recurso para não ocorrer uma “perda definitiva” é a memória: “fazer memória”. Os motivos da viagem não são apenas saudade e amor da esposa, cidade e filho, mas o anseio de “estar em casa” e “descobrir-se” nesse caminho de volta como harmonização do caos – construtor de uma “vida boa”⁸². Nesse caso, Odisseu é um itinerário de sabedoria, pois é astuto, inteligente, curioso, aprendiz, etc, mas o anseio pelo encontro com o “novo” lhe coloca algumas vezes em situações embaraçosas. Diante dos embaraços encontra caminhos criativos para superá-los e quando as situações são realmente impossíveis de resolver “por si mesmo”, então um socorro do Olimpo é favorável.

O itinerário de Odisseu é composto com algumas dificuldades, ora executadas por Zeus – que não aceitou o modo como os gregos venceram a Guerra de Troia e atacaram os Cícones, deixando apenas vivo Narão, sacerdote de Apolo⁸³ - e ora executadas por Poseidon – que após Odisseu cegar o Ciclope Polifemo passa a se vingar dele, com o claro desejo de matá-lo, sendo impedido pelos outros deuses do Olimpo⁸⁴ –, mas o *transfundo* da viagem corresponde as duas grandes tentações humanas, a saber: esquecimento e imortalidade. O esquecimento é uma forma de não lembrar nem projetar um futuro, mesmo que esse futuro não seja um “além escatológico”, mas um “além soteriológico” no “universo do mesmo” como expressão de uma vida boa, ou seja, o futuro de Odisseu é salvar-se e encontrar-se junto aos seus. Esquecer a meta – “já conhecida” é perde-se definitivamente. Em correlato está a tentação da “imortalidade” e a “eterna juventude” proposta por Calipso, que não apenas o impossibilitaria de chegar, mas mudaria sua condição de “mortal” para “imortal” – bem-aventurado (deus).

A opção de Odisseu é clara: voltar e ser um mero mortal, mas bem-sucedido e feliz porque não teme a morte e está junto dos seus. O percurso durou cerca de 10 anos, com múltiplos encontros (Cícones, Calipso, Circe, Ciclopes, Lotófagos, Alcinoos, reino de Hades, etc.), que marcam esse aprendizado de uma sabedoria, não na força da espada, mas a custas de um encontro “aventurado” com o outro. Nesse encontro, Odisseu é um dependente de hospitalidade, que ousa pedi-la “em nome dos deuses”⁸⁵ – como no encontro com o Ciclope, que se mostra um anfitrião perverso –, desvelando assim a “mentalidade” da época

⁸¹ FERRY, Luc. *A sabedoria dos mitos gregos*, p. 146; GRASSI, Marie-Claire. *Hóspede, uma figura da ambigüidade e do estranho*, p. 56.

⁸² FERRY, Luc. *A sabedoria dos mitos gregos*, p. 140-144.

⁸³ Cf. HOMERO. *Odisseia*, canto IX, vv. 54-69. 194-210.

⁸⁴ Cf. HOMERO. *Odisseia*, canto IX, vv. 528-534.

⁸⁵ HOMERO. *Odisseia*, canto IX, vv. 270.

fundamentada no dever sagrado (*theoxenia*). Ele não apenas suplica hospitalidade, mas com imensa cordialidade a oferece a “aquele que vem” em seu palácio em Ítaca, inclusive Telêmaco elogia para Atena o espírito hospitaleiro de seu pai⁸⁶.

A hospitalidade mítica – *theoxenia* – é uma submissão para com os deuses, que obrigam acolher “aquele que vem” incondicionalmente, sem mesmo perguntar seu nome, de onde vem e para onde vai⁸⁷. A subversão da hospitalidade – seja por parte do anfitrião ou por parte do hóspede – acarreta uma série de punições divinas ou consequências negativas (por ex: a hostilidade de Polifemo acarreta sua cegueira; a curiosidade dos companheiros de Odisseu com os presentes dos deuses *Éolo*, deus dos ventos e *Hélios*, deus do sol acarreta o retardo na viagem rumo a Ítaca, etc.) Na mitologia encontramos três deuses correspondentes a hospitalidade⁸⁸: Zeus (Júpiter), deus das chuvas e das tempestades é o *Xênios* - deus da hospitalidade, aquele que zela pela hospitalidade e pune quem não a cumpre cordialmente; Héstia (Vesta) é a deusa do fogo, do lar e da interioridade, e Hermes (Mercúrio) é o deus das fronteiras e da transgressão das fronteiras, um mensageiro veloz, deus da estrada, da soleira, do desvelamento do mistério.

A sacralidade do “hóspede” no contexto greco-romano é expressa – entre as muitas narrativas – no mito de Baúcis (terna e delicada) e Filemon (amigo e amável). É possível encontrá-lo na obra de Ovídio (43-47 d. C.) intitulada *Metamorfose*. Ele narra à aventura de Zeus (Júpiter) e Hermes (Mercúrio), os quais se “camuflam” de pobres e saem a procurar humanos justos e hospitaleiros para lhes provar a hospitalidade – virtude própria de humanos civilizados e tementes aos deuses. O caminho reservou-lhes muitas adversidades: maus-tratos, palavras ofensivas, desprezo, etc. Eles já estavam nos lugares mais longínquos do Império (romano), inclusive um lugar de má-fama, violento e hostil, cansados, com fome e sede. Eis que surge uma choupana. Na choupana vive um casal idoso e pobre, que mesmo diante da perversidade humana – expressa pela hostilidade do caminho e do lugar onde se encontravam –, ressurgem como uma abertura incondicional, que silenciosamente reivindica o espaço sublime da hospitalidade na existência humana. Eles acolhem os seus hóspedes com solicitude e incondicionalidade, socorrendo-os em suas necessidades e oferecendo o que de melhor possuíam – até mesmo sua própria segurança, quando propõem matar o “ganso” para

⁸⁶ HOMERO. *Odisseia*, canto I.

⁸⁷ Cf. HOMERO. *Odisseia*, Canto I; DERRIDA, Jacques. *Da hospitalidade*.

⁸⁸ Ver. COMMELIN, P. *Nova mitologia grega e romana*. COMMELIN, P. *Mitologia grega e romana*. BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. FERRY, Luc. *A sabedoria dos mitos gregos*. BULFINCH, Thomas. *O livro de ouro da mitologia*; SUSIN, Luiz Carlos. *Deus hóspede*; GRASSI, Marie-Claire. *Hospitalidade – Transpor a soleira*; GRASSI, Marie-Claire. *Hóspede – uma figura da ambiguidade e do estranho*; LÉTOUBLON, Françoise. *Grécia arcaica – os deuses à mesa dos homens*; LÉONARD-ROQUES, Véronique. *Mitos – relatos fundadores e olhares dos deuses*.

oferecer aos hóspedes. Na disposição para servir encontra-se a marca fundamental da hospitalidade, mostrando assim, que ela não é privilégio dos palácios e nobres, mas que também os pobres e as choupanas são sujeitos de oferecer hospitalidade genuína e horizonte aberto no lar acolhedor para “aquele que vem”.

A hospitalidade é materializada na comensalidade. A comensalidade é o espaço de sociabilidade e convivialidade. Não é simplesmente “comer pão”, mas compartilhar o pão com o outro. A refeição é rito de integração – come-se entre iguais – e ser excluído da mesa é, em muitos aspectos, ser excluído de uma sociedade⁸⁹. Os “comedores de pão” são homens livres e membros da sociedade, não são bárbaros, desumanos, monstruosos, mas cidadãos, humanos e harmonizados. É verdade que a hospitalidade comensal grega é elitista e seletiva: aristocrata⁹⁰, mas desempenha seu papel na construção social da *pólis*. A comensalidade é a ocasião para aprofundar as relações, pois não apenas se “come pão” (banquete), mas se discutem as ideias e as questões da *pólis* – na degustação de um bom vinho (simpósio). As refeições no mundo greco-romano não existem sem sacrifício aos deuses, já que o alimento é partilhado entre mortais e imortais⁹¹.

A hospitalidade comensal é ampliada no caráter social e cívico, não apenas como “submissão” aos deuses, mas como obrigação virtuosa dos cidadãos no zelo por “aquele que vem”⁹². A cidade é um lugar de hospitalidade. Existem pessoas designadas para exercer o serviço público – *proxenia* e *proxenoi* – de socorrer “aquele que vem” e lhes providenciar o necessário: hospedagem e proteção⁹³. Segundo Marie-Claire Grassi, “a *proxenia* é um contrato firmado entre um Estado e um particular cidadão de uma cidade estrangeira que comporta compromissos e privilégios recíprocos”⁹⁴. A *proxenia* era um título vitalício e havia a possibilidade de ser transmitido hereditariamente.

Roma foi fundada em 753 a. C. através de um ato de hospitalidade – acolhida dos irmãos Rômulo e Remo (filhos de Marte, deus da guerra e Reia Sílvia) por um pastor. Ela não é apenas uma cidade, mas um território chamado de Península Itálica, estendida até a região do Mediterrâneo. Existe outra lenda para a fundação de Roma, que seria a vinda de Eneias, um troiano filho da deusa Vênus, deusa da fertilidade, e de Anquises, rei troiano de Dárdano. Depois da vitória grega, ele vagou pelo Mediterrâneo até chegar ao Lácio, onde reinou por

⁸⁹ GRASSI, Marie-Claire. *Hospitalidade*, p. 50.

⁹⁰ GRASSI, Marie-Claire. *Hospitalidade*, p. 50.

⁹¹ GRASSI, Marie-Claire. *Hospitalidade*, p. 50.

⁹² Cf. GRASSI, Marie-Claire. *Hospitalidade*, p. 42.

⁹³ SUSIN, Luiz Carlos. *Deus hóspede*, p. 18.

⁹⁴ GRASSI, Marie-Claire. *Hóspede*, p. 56.

alguns anos – com sua morte passou a ser adorado como Júpiter Indiges⁹⁵. Os romanos sustentam essa “origem mitológica”, ou ainda, nobres origens fundamentada nas ligações com Marte e Vênus para que seu poder fosse legitimado sobre outros povos, serviandos como propaganda de suas qualidades⁹⁶.

A história de Roma na antiguidade é marcada por três momentos: *Monarquia*, que vai da fundação em 753 a.C até 509 a.C, cujo desenvolvimento aconteceu na transformação de uma pequena povoação para uma cidade organizada com calçadas, fortificações e sistema de esgoto, tendo uma língua corrente – o latim; *República*, que vai de 509 a.C até 27 a.C, cuja organização social, política e jurídica⁹⁷ são marcos visíveis da república romana; *Império*, que vai de 27 a.C. até 395 d.C., ano da divisão do Império em Ocidental e Oriental, com capitais em Roma e Constantinopla⁹⁸. A expansão romana possibilitou a consolidação do exército, mas também o encontro com outros povos com suas culturas, costumes, religião, literatura, língua, etc. Nesse sentido, os romanos se mostravam muito respeitosos para com os povos conquistados, inclusive alguns possuíam direitos de cidadania romana (a cidadania romana era mais ampliada que a grega) – na plenitude do termo, com direito ao voto, mas nem todos os povos possuíam os direitos plenos⁹⁹.

O encontro com o outro supõe a hospitalidade recíproca, mesmo que em contextos de expansão de território e de poder ocorra a hostilidade da colonização, mas os romanos buscaram um caminho respeitoso na relação com o outro. A contribuição romana para a hospitalidade é a solidificação da dimensão jurídica – um compromisso legal¹⁰⁰, inclusive à custa de uma demora no desenvolvimento da prática virtuosa, expressa por misericórdia, clemência e benevolência. A hospitalidade romana era dividida em duas formas: pública e privada. A hospitalidade privada era reservada às famílias no ambiente do lar e da mesa, mas era iniciada com um pacto diante do altar de Júpiter e a troca da *téssera hospitalis*¹⁰¹, um objeto partido em duas partes e guardado pelas partes – anfitrião e hóspede –, simbolizando a

⁹⁵ FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*, p. 80.

⁹⁶ FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*, p. 81.

⁹⁷ Os romanos estavam socialmente divididos em *patrícios* – nobres e chefes das famílias poderosas; *clientes* – servidores ou protegidos dos nobres, e *plebe* – todos os outros habitantes. O regime republicano acabou com a realeza e instituiu as *Magistraturas* – eram cargos anuais com dois membros, para não centralizar em um apenas o poder, eram chamados de *cônsules*; outras magistraturas *questores* – tesoureiro, *edis* – responsável pela cidade, *pretores* – encarregados da justiça, *censores* – revisores da lista de senadores e controladores de contratos, *pontífice máximo*, chefe dos sacerdotes. Existia outra organização política: *Senado* – conselho de idosos. A dimensão jurídica republicana iniciou com a revolta dos plebeus contra os nobres patrícios, que possibilitou a instituição de *As Doze Tábuas*, o qual estabelece critérios claros para o exercício da justiça, sobretudo para com os plebeus (FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*, p. 82-85).

⁹⁸ FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*, p. 82.

⁹⁹ FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*, p. 85-134.

¹⁰⁰ MONGE, Claudio. *Dieu hôte*, p 152.

¹⁰¹ GRASSI, Marie-Claire. *Hóspede*, p 57.

amizade pactuada. A hospitalidade pública era desempenhada pelo *patronus*, um cidadão intermediário entre o Estado e o estrangeiro acolhido – semelhante ao *próxenos*¹⁰².

A estrutura imperial romana, sobretudo com a “segurança” proporcionada pela *pax romana* permitiu um desenvolvimento nas relações mercantis e a consolidação de muitos “meios de hospedagens”: *Hospitalia* (albergue público), *Stabulum* (albergue com estábulo), *Diversorium* (alojamento, hospedaria), *Mansiones* (albergues que serviam para hospedar e alimentar os viajantes das mais diversas categorias, entre eles, militares, funcionários, comerciantes e turistas), *Caupona* (hospedaria popular), *Hospitium* (repouso dos viajantes), *Mutationes* (casa de hospedagem na estrada e destinado à troca de animais em caminho e repouso dos viajantes), *Popina* (local onde eram servidas refeições) e *Taberna* (local onde eram servidas bebidas)¹⁰³.

Concluindo, a hospitalidade é uma experiência humana, que testemunhada através das culturas expressa a genuinidade das relações humanas. Ela é uma acolhida incondicional ao outro – necessitado ou convidado –, reconhecido em sua alteridade irredutível. Ela é portadora de uma ambiguidade – pode transformar-se em hostilidade, pois não comporta *a priori* a garantia de uma relação saudável. Ela é nutrida por ritos específicos, mesmo sem uma norma definitiva, mas permite uma delimitação dos protagonistas (anfitriões e hóspedes) e dos gestos esperados (acolher, hospedar, alimentar, entreter, despedir) em um real encontro, com uma dimensão “transformativa” na correspondência assimétrica dos mesmos, promovendo uma relação recíproca através do intercâmbio de dons.

¹⁰² GRASSI, Marie-Claire. *Hóspede*, p 57.

¹⁰³ Cf. CASTELLI, Geraldo. *Hospitalidade*, p. 47-48.

3 HOSPITALIDADE: UMA DIMENSÃO RELIGIOSA E TEOLÓGICA

O encontro entre aquele que oferece (anfitrião) e recebe hospitalidade (hóspede) é marcado por uma experiência de transcendência. Ela é uma porta de acesso ao divino¹⁰⁴. É um evento narrado em inúmeros mitos¹⁰⁵, os quais expressam a dimensão transcendente da hospitalidade. Nela existe um *élan* vital - espaço inominado, mas experimentado que extrapola o simples fato de receber alguém. Ela é a experiência compartilhada com um outro desconhecido, que nas suas vestes frágeis mostra o esplendor da divindade: por meio de uma *theoxenia* – a prova divina da hospitalidade, ou seja, a visita de um deus ou de seus representantes; ou por meio de uma *teofania* nutrida pela gratuidade e pela reciprocidade – “o hóspede, o estranho, traz Deus consigo, mas também quem o recebe, com este gesto de acolhida, oferece Deus ao hóspede”¹⁰⁶.

Eis uma questão: porque no peregrino acolhido, no estrangeiro que passa, no pobre que bate à porta, é encontrado uma presença mais que humana? O teólogo italiano Claudio Monge, responde a pergunta, sob duas perspectivas: a primeira diz respeito à atitude própria da hospitalidade, através do qual, expressa um zelo pelo dever na preocupação fundamental com o outro: socorro nas necessidades, exorcismo do medo do desconhecido, criação de novos vínculos; a segunda corresponde a identificação e a comprovação se em cada religião, consciente ou inconsciente, existe no fundo uma prática teórica e simbólica da hospitalidade divina no sentido do genitivo substantivo e objetivo, no qual implica o duplo significado do termo *hôte* – acolher e ser acolhido, relacionado com a presença divina, que simultaneamente recebe e oferece hospitalidade: “Deus hóspede”¹⁰⁷.

A hospitalidade é um dever sagrado, sem perder de vista a “graciosidade” expresso no exercício de um imperativo ético, que implica um novo modo de ser no mundo. É um agir responsável pelo outro, capaz de uma abertura incondicional e fundamental, na partilha de

¹⁰⁴ GRASSI, Marie-Claire. *Hospitalidade*, p. 51.

¹⁰⁵ Os mitos encontrados no coração das diversas religiões não podem ser encarados como elementos negativos e opostos à verdade. A racionalidade moderna, com a sua pretensão científica, elevou crenças científicas a verdades absolutas, mas esqueceu-se do próprio caráter fundamental: relatividade absoluta. A ciência não possui caráter absoluto. Ela é precária e transitória. Então, equivaler os mitos a essas crenças científicas, sobretudo de modo negativo, não é honesto com a finalidade inerente ao próprio mito, que é responder às inquietações mais profundas do ser humano. O mito não possui a pretensão de cientificidade, mas busca uma resposta para a busca da verdade. O mito é um espaço onde o simbólico toma a cor e dá vida, não apenas aos personagens que narra e que fala, mas aqueles que ouvem. O espaço do mito é o espaço da medida não-medida, da linguagem incontrolável, que se aventura no mistério e promove um *dinamos* para a vida humana.

¹⁰⁶ Cf. MONGE, Claudio. *Dieu hôte: rituels de l'hospitalité*, p. 9; SUSIN, Luiz C. *Deus hóspede*, p. 8.

¹⁰⁷ Cf. MONGE, Claudio. *Stranieri con Dio*, p. 276; SUSIN, Luiz C. *Deus hóspede*.

dons e na gratuidade recíproca de uma relação iniciada e continuada no anseio de um futuro melhor. A hospitalidade é tematizada em todas as religiões¹⁰⁸, através dos ritos, mitos, símbolos, liturgias, preceitos, doutrinas, etc. Não existe um desenvolvimento simétrico. Ela é uma experiência assimétrica, que não encontra exclusividade em uma determinada comunidade religiosa, mas perpassa com diversificados nuances os diversos contextos religiosos, a saber: politeístas, monoteístas, etc¹⁰⁹.

A hospitalidade é alma das religiões¹¹⁰. Ela é uma Graça e uma bênção que alarga o coração¹¹¹. Nela é possível constatar um espaço vital e dinâmico inerente às religiões, que eminentemente – mesmo correndo o risco da ambiguidade – estabelece uma nova relação de responsabilidade mútua (ética do cuidado) e possibilita uma experiência genuína da transcendência: que irrompe como abertura fundamental e alargamento dos espaços humanos e religiosos desde cada experiência religiosa. Ela é um elemento constitutivo nas comunidades religiosas, expresso no “grito” existencial de uma necessidade e de um desejo: ser acolhido(a) pelo Transcendente e pelo semelhante – irmão(ã) da comunidade.

Nos últimos tempos, esse é o elemento fundamental que tem “atraído” muitas pessoas, para adentrar em um templo ou em um espaço de celebração, ou seja, a intensidade com são acolhidas e lhe dão atenção. A experiência de uma acolhida calorosa é o primeiro passo para uma nova caminhada de fé para essa pessoa. A comunidade de fé torna-se uma comunidade viva e vibrante, à medida que as pessoas se cuidam, se acolhem, se reconhecem e se respeitam. É a hospitalidade sem face teórica, mas com “rosto” prático tão visível que se torna imperativo incondicional.

A hospitalidade é a estrada sagrada das religiões¹¹², a qual pessoas dos diversos contextos trilham movidas por uma *gratuidade* transcendente, que supera o mero “dever moral” e se abre como horizonte de uma nova humanidade¹¹³ – religiosa e humana, no cuidado mútuo e responsável – sobretudo pelos vulneráveis. Portanto, vamos nos aventurar por essa estrada bem-aventurada em busca de um espaço de transcendência, recavando as fontes da tradição bíblica, com três chaves hermenêuticas: a) Abraão e o evento de Mambré; b) a memória de libertação; c) Jesus de Nazaré, um paradigma de hospitabilidade.

¹⁰⁸ CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. *Turismo, Hotelaria e Hospitalidade*, p. 6.

¹⁰⁹ Ver MONGE, Claudio. *Dieu hôte*.

¹¹⁰ SUSIN, Luiz Carlos. *Deus hóspede*, p. 8. O autor desenvolve a sua tese a partir de uma análise das narrativas fundantes de significado das tradições religiosas, seus ritos e seus ensinamentos e mandamentos, os quais podem ser interpretados organicamente a partir da prova e da experiência da hospitalidade.

¹¹¹ MONGE, Claudio. *Stranieri com Dio*, p. 3; BÉTHUNE, Pierre-François de. *L'ospitalità*, p. 14.

¹¹² BÉTHUNE, Pierre-François de. *L'ospitalità*.

¹¹³ MONGE, Claudio. *Dieu hôte*, p. 512-519.

3.1 RECAVANDO A HOSPITALIDADE NO ANTIGO TESTAMENTO

O termo “hospitalidade” não encontra no hebraico bíblico uma especificidade explícita. A ausência de um termo específico para a hospitalidade não diminui o valor, significado e a santidade de sua realização e de seu acontecimento através dos inúmeros relatos bíblicos. Nas palavras de Philippe Bornet, “a ideia de hospitalidade, se não é inexistente no conjunto de textos bíblicos, é pelo menos pouco expressa, ao contrário da própria prática da hospitalidade de que temos numerosos relatos”¹¹⁴. A hospitalidade é uma prática “costumeira exercida pelos nômades, em resposta às dificuldades de sobrevivência no deserto, e os primeiros livros da Bíblia propagam essa maneira de agir”¹¹⁵

O termo específico de hóspede-viajante é *'oreach*. Ele é pouco encontrado na Escritura e nunca no Pentateuco – ocorre 04 vezes: Jz 17,17; 2Sm 12,4; Jr 9,1; Jr 14,8. É recorrente relacionar a prática da hospitalidade aos que são estrangeiros (*gēr*), em que estabelece uma íntima conexão com outros vulneráveis, a saber: órfãos, viúvas, pobres e levitas¹¹⁶. O estrangeiro (*gēr*) é aquele que vem de fora e não pertence ao povo de Israel¹¹⁷, mas estabelece sua residência na comunidade de Israel, recebendo acolhida e vivendo da hospitalidade de quem, *a priori*, não tem essa obrigação, visto não são familiares¹¹⁸. Portanto, quais eram os seus direitos e deveres no coração da comunidade de Israel?

O *gēr* não possuía os mesmos direitos civis que os autóctones tinham garantido. Apesar disso, gozava de certos cuidados. Os cidadãos não podiam oprimi-lo nem explorá-lo (Ex 22,20-21); seu salário deveria ser pago corretamente (Lv 19,13); deveria ser tratado com respeito e sem violência (Jr 7,6; 22,3); tinha direito aos feixes deixados no campo, as azeitonas caídas durante a colheita e as uvas que passaram despercebidas na vindima (Dt 24,19-21); a cada três anos o dízimo dos frutos era a ele destinado (Dt 14,27; 26,12). No julgamento, devia ser tratado com justiça (Dt 1,16; 24,17; 27,19), e podia refugiar-se nas cidades em que os cidadãos se refugiavam (Nm 35,15). Se fosse circuncidado, poderia celebrar a Páscoa (Ex 12,48-49). As leis referentes à Páscoa eram iguais para estrangeiros e nativos (Nm 9,14). Resumindo, a lei para com o *gēr* é dito: “O estrangeiro que habita convosco será para vós como um compatriota, e tu o amarás como a ti mesmo [...]” (Lv 19,34). O *gēr* estava obrigado a cumprir deveres religiosos e obedecer ao calendário litúrgico de Israel; estar presente na leitura da Lei (Dt 31,12); observar a lei da abstinência dos pães fermentados na festa dos ázimos (Ex 12,19) e participar do Dia da Expição (Lv 16,29). Quanto à moral e aos preceitos de higiene alimentar, o estrangeiro estava sob as mesmas leis que o israelita: observância do sábado (Ex 20,10), não comer sangue (Lv 17,10) e não cometer imoralidade sexual (Lv 18,26)¹¹⁹.

¹¹⁴ BORNET, Philippe. *Entre normas religiosas e imperativos éticos*, p. 132; ver. CAMARGO, Renata Silva Santos. *Dádiva e Hospitalidade*.

¹¹⁵ BORNET, Philippe. *Entre normas religiosas e imperativos éticos*, p. 132; ver. SCHMITT, Flávio. *Hospitalidade ontem e hoje*, p. 24.

¹¹⁶ Cf. CANDATEN, Analita. *Povo a caminho*, p. 56-62; CLIFFORD, Richard J. *Êxodo*, p. 148.

¹¹⁷ Cf. CAMARGO, Renata Silva Santos. *Dádiva e Hospitalidade*, p. 47.

¹¹⁸ FÄRBER, *Paroikos como metáfora sobre a provisoriedade da vida*, p. 15.

¹¹⁹ FÄRBER, *Paroikos como metáfora sobre a provisoriedade da vida*, p. 16.

Como percebermos na citação, os estrangeiros residentes não possuíam plenos direitos, mas eram cercados de muitos cuidados: alimento, moradia, integração na comunidade, trabalho digno, parceria da festa, celebração do sagrado, etc. Esses cuidados não eram privilégios dos estrangeiros *gēr*, se estendiam a outras categorias de estrangeiro, como: *nokri* é o estrangeiro de passagem (Sb 5,14; Gn 35,2; Ex 12,43)¹²⁰; *zar* é o povo estrangeiro no sentido étnico e político¹²¹ ou o simplesmente outro¹²² (Dt 25,5; Lv 22,12; Os 7,9); *toshav* é o “forasteiro que vive em território que não é seu, em uma situação não desejada, penosa, vista como sinal de maldição, como castigo por terem abandonado os mandamentos de Deus”¹²³ (Lv 22,10).

3.1.1 Abraão e o Carvalho de Mambré: um evento e uma tradição

Abraão é uma figura paradigmática¹²⁴: sua história é narrada em *Gênesis* 12-25¹²⁵ - expressa entre os exegetas como “Ciclo de Abraão”; sua família (ascendente e descendente) é composta assim: filho de Taré (Gn 11,27), irmão de Nacor e Arã (Gn 11, 27), tio de Ló (Gn 11,27), esposo de Sarai (Gn 11, 29), pai de Ismael (Gn 16) e Isaac (Gn 21). Ele é um homem a caminho. Não tem o privilégio de uma vida mansa, mesmo com idade avançada (75 anos), mas se dispõe a acolher com reverência a proposição de Deus para um novo e radical desafio em sua vida: viver da Palavra e da Promessa de Deus – “Sai de tua terra, do meio de teus parentes, da casa de teu pai, e vai para a terra que eu vou te mostrar” (Gn 12, 1).

Ele é *gēr* – estrangeiro residente – e *tosab* – forasteiro (Gn 23, 4) –. Ele está imerso em uma dinâmica de êxodo “sem volta”¹²⁶. Esse é o elemento que marca e distingue essencialmente o itinerário abraâmico de outros itinerários¹²⁷. A aventura de Abraão é uma

¹²⁰ CAMARGO, Renata Silva Santos. *Dádiva e Hospitalidade*, p. 54.

¹²¹ CAMARGO, Renata Silva Santos. *Dádiva e Hospitalidade*, p. 54.

¹²² BORNET, Philippe. *Entre normas religiosas e imperativos éticos*, p. 132.

¹²³ CAMARGO, Renata Silva Santos. *Dádiva e Hospitalidade*, p. 54.

¹²⁴ SUSIN, Luiz Carlos. *Deus hóspede*; LANG, Charles. *A tradição da hospitalidade, o sacrifício e a paternidade* p. 27; BÉTHUNE, Pierre-François de. *L'ospitalità*, p. 141; SKA, Jean-Louis. *Abraão e seus hóspedes*; SANTE, Carmine Di. *Straniero nella bibbia*; MONGE, Claudio, *Stranieri con Dio*. VIVIAN, Dario. *Ospitalità*; MASSIGNON, Louis. *L'ospitalità di Abramo*.

¹²⁵ Ver. CLIFFORD, Richard J; MURPHY, Roland E. *Gênesis*, p. 80-97.

¹²⁶ Cf. SKA, Jean-Louis. *Abraão e seus hóspedes*, p. 25.

¹²⁷ É possível estabelecer alguns paralelos significativos entre Abraão e Odisseu. A itinerância desses dois personagens encontra algumas distinções: Odisseu volta para casa e encontra seu pai Laerte; Abraão deixa seu pai e vai para longe de sua casa, definitivamente. Odisseu encontra seu filho Telêmaco; Abraão é convidado a sacrificar seu filho. Odisseu volta para libertar a fiel Penélope dos pretendentes que querem desposá-la; Abraão parte para um destino desconhecido com uma esposa estéril, que não lhe garantiu descendência. À odisseia de Odisseu se opõe o êxodo de Abraão (Gn 15, 7). Odisseu encontra sua identidade no mundo do “mesmo”,

aventura de fé, não está isenta de dificuldades (10 provas de Abraão)¹²⁸, mas trilhada na confiança e na presença de Deus. Não é uma resposta inconsequente. É uma experiência de fé profunda, uma aposta de confiança. É uma aventura de rumos novos e jamais definidos. Ele não sabe nem ao certo para onde vai: “Eu te mostrarei” (Gn 12, 1). Contudo, é movido por uma promessa, na qual, coloca sua felicidade no futuro – materializada através de terra, descendência e benção. Não é alienação, mas experiência de uma existência vivida no projeto de Deus, pois o agir de Deus no mundo requer uma condição fundamental: a novidade.

A itinerância é uma experiência corriqueira e fundamental na vida dos povos nômades. Ela expressa constante a busca por felicidade e lugares melhores – férteis. O pai de Abraão, Taré, estava nessa mesma dinâmica – a caminho de Cannã, mas estabeleceu sua residência em Harã (Gn 11, 31). No entanto, a itinerância abraâmica é marcada por uma novidade: terra-felicidade e descendência-benção são dádivas de Deus. Não é o simples anseio humano de buscar uma terra fértil e uma felicidade possível, mas é a aventura confiante na Palavra-Promessa de um Deus que oferece um futuro e uma felicidade. O Deus que intervém e provoca Abraão a caminhar não diz seu nome nem o objetivo da caminhada, mas apenas o provoca para sair e se dispõe a ser parceiro e companheiro na caminhada.

A terra prometida por Deus é Cannã (Gn 12,7; Gn 12, 9-10). Ela era uma terra fértil e habitada pelos cananeus (Gn 12,6). A terra-dom é objeto de conquista. Abraão não consegue possuir a terra. Ele vive na condição de estrangeiro – um necessitado de hospitalidade¹²⁹. Essa condição remete a uma nova postura diante de Deus e dos seres humanos: a promessa é mais importante, pois abre caminhos, alarga os corações e coloca o ser humano na dinâmica de nunca ser o suficiente. Contudo, ele se estabelece junto às populações estrangeiras em Hebron (Gn 13,18): “pegou a menos fértil terra de Cannã”¹³⁰. Na verdade, são os seus descendentes que, muito mais tarde, irão conquistar e possuir a terra (Gn 12,7; 13,15; 15,7.16.18). Na questão da terra emerge uma problemática – que retornará no contexto da “libertação do Egito”: a terra-dom precisa ser conquistada.

A terra foi encontrada – mesmo sem possuir definitivamente, uma parte da promessa se cumpre –, mas permanece mais uma busca: pelo herdeiro. Essa busca não será nada simples, sobretudo porque além da idade avançada sua esposa, Sara, é estéril. A questão do

enquanto Abraão vai buscá-la “em outro lugar”, no universo do “outro” (Cf. SKA, Jean-Louis. *Abraão e seus hóspedes*, p. 18).

¹²⁸ CLIFFORD, Richard J; MURPHY, Roland E. *Gênesis*, p. 81

¹²⁹ Cf. SKA, Jean-Louis. *Abraão e seus hóspedes*, p 19.

¹³⁰ CLIFFORD, Richard J; MURPHY, Roland E. *Gênesis*, p. 87.

herdeiro é um dos temas que ocupam maior espaço no “Ciclo de Abraão”¹³¹. Existem alguns candidatos, de modo especial, Ló (Gn 13, 10-12. 14-17), Elizier (Gn 15, 2-4) e Ismael (Gn 16, 2), mas o “verdadeiro” herdeiro é Isaac anunciado em Gn 15, 4; 17,16; 18, 10.14 e em Gn 21,1-7, relato do nascimento. No entanto, o quadro do herdeiro ficará completo, quando Deus pede para Abraão sacrificar Isaac (Gn 22, 1-19).

Abraão é o pai dos que creem (Rm 4, 9-12). Nele se inicia um novo contexto religioso: a mudança radical do(s) deus(es) do sacrifício, para o Deus da misericórdia. É o Senhor que o chama e propõe um ousado seguimento, que com uma audaciosa docilidade adere com fidelidade ao projeto de Deus. Ele não é um herói bíblico. É um homem que ousou acolher e viver uma promessa divina. A atitude abraâmica diante da complexidade da vida e de sua itinerância em/com Deus é de profunda reverência, mas deixando transparecer aquilo que é mais genuíno e luminoso: ser “humano” – com todas as virtudes e com todas as limitações que isso implica.

A explicação de como Abraão descobre o “verdadeiro Deus” é expressa com diversas versões. Não se sabe ao certo sobre o momento, o modo e o motivo da conversão – desvio da idolatria (culto promovido por *Nemrod*) e adesão ao verdadeiro Deus. Dentre as diversas versões se destacam quatro: 1) Abraão fez essa descoberta ainda muito jovem, depois de se refugiar em uma gruta no deserto; 2) o Pai daqueles que creem adorou primeiramente os astros antes de reconhecer, com 48 de idade, o único Deus verdadeiro e criador do universo; 3) está ligada ao ensinamento da fé - quem lhe ensinou a verdadeira fé? – acredita que lhe foi transmitida por sua família, desde a época de Noé e de Sem; 4) Abraão chegou à verdade por si mesmo, contemplando o mundo ou o céu¹³².

A. Abraão e a Hospitalidade: um evento e uma tradição

O mundo de Abraão era marcado por uma “memória cultural” de cuidar bem dos estrangeiros. É possível encontrar com facilidade o evento da hospitalidade no coração do Oriente Antigo¹³³. A experiência de Abraão está em sintonia com seu tempo, porém em Abraão é possível aprofundar essa ação. A motivação do agir hospitaleiro era reservado à compreensão do “dever sagrado” ou acolher o estrangeiro é estar na expectativa de um Deus que vem visitar o ser humano (*theoxenia*).

¹³¹ Cf. SKA, Jean-Louis. *Abraão e seus hóspedes*, p. 19.

¹³² SKA, Jean-Louis. *Abraão e seus hóspedes*, p. 36; GUNNEWEG, Antonius H.J. *Teologia bíblica do Antigo Testamento*, p.73-84.

¹³³ Cf. MONGE, Claudio. *Dieu Hôte*, p 13-78.

Em Abraão, o dever se transforma em Graça, porque não é mais o tremor moral que ordena, mas a gratuidade do amor sem limites e da misericórdia verdadeira que movem os passos e a vida de Abraão, no despojamento de si, em direção ao outro. Não é um simples acolhimento de uma *theoxenia*, mas é uma abertura de respeito reverente ao Deus que passa, nas vestes frágeis do estranho, que impele e convoca superar o medo e promover uma nova relação misericordiosa e compassiva. A singeleza do espaço inaugurado permite um horizonte de Graça: quanto mais simples e singelo, mais verdadeiro e sublime – mais próximo de Deus é possível estar.

Abraão inaugura uma tradição da hospitalidade consagrada em *Gênesis* 18, 1 - 15. É o evento da hospitalidade nas sombras do Carvalho de Mambré, próximo à tenda de Abraão. É a narrativa mais significativa, no que tange aos ritos de hospitalidade no Antigo Testamento. É um tratado de hospitalidade em linguagem narrativa¹³⁴. O evento de Mambré necessita estar em sintonia com o evento no Moriá: não-sacrifício de Isaac, pois na complementaridade expressam a profundidade da hospitalidade abraâmica – a mudança paradigmática do agir hospitaleiro: superação do simples dever pelo exercício da misericórdia verdadeira.

A perícopos Gn 18, 1-15 é dividida em duas partes, cujas ênfases são “a recepção debaixo da árvore” (Gn 18, 1-8) e “a conversa perto da tenda” (Gn 18, 9-15)¹³⁵. A primeira cena ocorre na árvore (Gn 18, 1.4.8), e corresponde ao protagonismo hospitaleiro de Abraão. Ele cumpre com os ritos específicos da hospitalidade: recepção, saudação, purificações e comensalidade. É uma cena em movimento, porque Abraão está disponível e apressado em “satisfazer” os seus hóspedes. A segunda cena ocorre próximo à tenda (Gn 18, 1.2.6.9.10) e corresponde ao protagonismo dos visitantes. É um momento de muitas surpresas, sobretudo pelo conhecimento de informações específicas e a alegria-duvidosa na “renovação” da promessa de descendência através do “milagre da fecundidade”.

O interessante da hospitalidade abraâmica, segundo Jean-Louis Ska¹³⁶, é que a mesma acontece na árvore e não na tenda. Os comentários normalmente retratam-na com ênfase na tenda¹³⁷. No entanto, o texto bíblico não relata a tenda como lugar da recepção, mas a árvore no exterior, que inclusive expressa uma “inversão” na própria cena hospitaleira – que supõe a casa. Por que a hospitalidade abraâmica acontece no exterior? O texto não indica nenhuma

¹³⁴Cf. SANTE, Carmine Di. *Straniero nella bibbia*, p. 97.

¹³⁵ SKA, Jean-Louis. *Abraão e seus hóspedes*, p. 116. SANTE, Carmine Di. *Straniero nella bibbia*, p. 98.

¹³⁶SKA, Jean-Louis. *Abraão e seus hóspedes*, p.115-121.

¹³⁷ Cf. SANTE, Carmine Di. *Straniero nella bibbia*, p. 100; BORNET, Philippe. *Entre normas religiosas e imperativos éticos*, p 133; MONGE, Claudio. *Che significato a per lei la reciprocità e come la vive ogni giorno?*

resposta. Para Jean-Louis Ska, “quanto à árvore, desde o início ela é o lugar onde se encontra Iahweh, e o lugar onde Abraão vai encontrá-lo”¹³⁸.

A tenda de Abraão não é desprezada em sua significação. A tenda, em si, é um *locus* de vulnerabilidade, precariedade e provisoriedade: armar uma tenda não é a mesma coisa que construir um palácio ou uma casa. Ela não é o espaço de morada permanente. Ela está na dinâmica da vida e mais próxima da condição humana, alheia as intempéries da existência. A tradição posterior percebeu na tenda de Abraão um espaço amplo e aberto para todos: entrada em quatro lados (quatro pontos cardeais), para que aquele que chegasse não encontrasse dificuldades. Nela chegavam pessoas para comer e beber na sua mesa. A tenda abraâmica está no próprio espírito da hospitalidade de Abraão: um lugar ampliado.

Contudo, a tenda abraâmica revela a outra face da hospitalidade, ou seja, a face do limite. O texto não fala do que acontece no coração da tenda. Apenas mostra uma certa movimentação para bem servir, na pessoa de um servo e de uma mulher – a esposa e anfitriã. O espaço da tenda é um espaço “velado”. Nesse sentido, perceber a hospitalidade no “carvalho” e não na “tenda” é perceber os limites que a hospitalidade impõe. Ela é velada por segredos e intimidades que não dizem respeito ao hóspede. Por isso, árvore e tenda são complementares e não excludentes. Portanto, agora vamos analisar as duas cenas que compõem a perícopes:

A primeira cena: Os hóspedes de Abraão (Gn 18,1-8).

Depois o Senhor apareceu a Abraão junto ao carvalho de Mambré, quando ele estava sentado à entrada da tenda, no maior calor do dia. Levantando os olhos, Abraão viu, perto dele, três homens de pé. Assim que os viu, saiu correndo ao seu encontro, prostrou-se por terra. Meu Senhor, se mereci teu favor, peço-te, não prossigas viagem sem parar junto a mim, teu servo. Mandarei trazer um pouco de água para lavar vossos pés e descansareis debaixo da árvore. Farei servir um pouco de pão para refazerdes as forças, antes de continuar a viagem. Pois foi para isso mesmo que passastes junto a vosso servo. Abraão entrou logo na tenda onde estava Sara e lhe disse: Toma depressa três medidas da mais fina farinha, amassa uns pães e assa-os. Depois, Abraão correu até o rebanho, pegou um bezerro bem bonito e o entregou a um criado para que o preparasse sem demora. A seguir foi buscar coalhada, leite e o bezerro assado e serviu tudo para eles. Enquanto comiam, Abraão ficou de pé, junto deles, debaixo da árvore.

O primeiro elemento fundamental, a partir de uma perspectiva narrativa, é que o leitor possui uma situação privilegiada diante do texto, porque possui elementos que os “envolvidos” na cena hospitaleira não são capazes de saber – sobretudo quem aparece a Abraão: o Senhor¹³⁹. O outro elemento fundamental é que na cena não existe um diálogo entre

¹³⁸ SKA, Jean-Louis. *Abraão e seus hóspedes*, p. 119.

¹³⁹ CLIFFORD, Richard J; MURPHY, Roland E. *Gênesis*, p. 87.

Abraão e os hóspedes, mas expressa o vigor da hospitalidade através da palavra acolhedora e da disposição frenética no exercício de bem-servir seus hóspedes (gestos). A cena inicia com um “depois de”, que estabelece a ligação com a aliança realizada entre Deus e Abraão, através da circuncisão (Gn 17, 23-27). É uma “aliança na carne” com duas provações subsequentes: a primeira da *theoxenia* (memória cultural) e a segunda do sacrifício de Isaac.

Eis que o “Senhor apareceu” nas vestes de três peregrinos. A identidade dos visitantes ou forasteiros é revelada pelo narrador ao leitor, mas não é consciente para Abraão. Contudo, o lugar da aparição é “junto ao carvalho de Mambré”, que é correspondida por Abraão na sua significativa postura: estava sentado à entrada da tenda. Ele está na soleira esperando aquele que passa – é o Hermes bíblico. A prontidão abraâmica em servir aos que necessitam é a marca fundamental e paradigmática desse homem de fé e de uma vida movimentada. A tradição judaica posterior identifica uma relação entre Abraão e Jó na disponibilidade de servir quem necessita, porém, existe uma diferença radical – o primeiro espera na soleira e o segundo dentro da tenda. A tradição judaica concluiu que a hospitalidade de Jó não era da mesma sublimidade que a de Abraão¹⁴⁰.

O horário da hospitalidade abraâmica é “ao meio dia” – “no maior calor do dia”. A informação da temperatura não é acidental. É uma hora dramática para os povos do deserto. O narrador indica dois elementos importantes na cena hospitaleira: a condição de necessidade por parte dos hóspedes e a condição sacrificial por parte do anfitrião. Com isso, ficam os contornos fundamentais do ato e do rito hospitaleiro: necessidade e sacrifício – de tempo, de espaço, de alimento, de entretenimento, etc. É um sacrifício realizado no amor e na misericórdia.

As atitudes de Abraão são específicas de um hospedeiro hospitaleiro. Ele “vê” três estranhos, não os ignora e não é indiferente. Como sabemos? Porque ele “corre ao encontro” e num gesto de reverência “prostra-se por terra”. O estrangeiro é sagrado e digno de reverência – segundo a memória cultural. A reverência é acompanhada da palavra¹⁴¹, que aproxima os estranhos, e no caso de Abraão, mesmo sem uma consciência plena da identidade, reveste-se de sacralidade na transcendência: “*Meu Senhor, se mereci teu favor, peço-te, não prossigas viagem sem parar junto a mim, teu servo*” (Gn 18,3). Para Jean-Louis Ska, “se Abraão não reconheceu seus visitantes, no entanto ele se aproxima deles ao máximo. Está longe deles no plano do conhecimento, mas está próximo deles por sua hospitalidade”¹⁴².

¹⁴⁰ BORNET, Philippe. *Entre normas religiosas e imperativos éticos*, p 133.

¹⁴¹ Cf. SANTE, Carmine Di. *Straniero nella bibbia*, p. 100-101

¹⁴² SKA, Jean-Louis. *Abraão e seus hóspedes*, p. 118.

A acolhida segue com os ritos de purificação. “Mandarei trazer um pouco de água para lavar vossos pés e descansareis debaixo da árvore” (Gn 18, 4). O ato de lavar os pés possui duas funções: alívio e purificação. Abraão promove uma experiência de alívio e de descanso para os seus hóspedes. É a partir desse momento que na cena hospitaleira surge Sara, anfitriã e esposa de Abraão. Não é a deusa do lar, mas a senhora do lar. Ela cuida de providenciar juntamente com Abraão aquilo que é necessário. No coração da tenda acontece a “marcha” do serviço disponível ao outro, radicado no amor e na entrega incondicional: não aos simples caprichos do outro, mas às necessidades e aos desejos fundamentais do outro. A cena começa a ficar completa.

A comensalidade é anunciada e preparada: “farei servir um pouco de pão para refazerdes as forças, antes de continuar a viagem. Pois foi para isso mesmo que passastes junto a vosso servo” (Gn 18, 5). A comensalidade abraâmica é simples e de uma honestidade sem igual. Nela se dispõe ao outro tudo o que possui de melhor. A hospitalidade é completada na comensalidade: portas abertas e mesa disposta são os elementos fundamentais de um ato genuinamente hospitaleiro. É a melhor combinação para reivindicar um espaço humano e compartilhado, que supere os possíveis conflitos - traumas e dramas – e aventure-se sem reservas na relação recíproca e responsável pelo outro.

A descrição dos passos seguintes, v. 6-8, é típica de quem está realmente disponível ao outro, expressa nas ordens: “toma depressa”, “prepara sem demora”. É uma disponibilidade na urgência de conceder ao outro o necessário. Em Abraão a urgência frenética é para “entreter” e “satisfazer” seus hóspedes. Não é uma atitude apressada para logo se “livrar” dos hóspedes e do dever sagrado de acolher, mas que realmente sintam-se acolhidos e satisfeitos em todas as suas necessidades: acolhida, descanso, alimento, segurança e companhia. A atitude de Abraão é exemplar. Ele não mede esforços e não economiza: é a melhor farinha-pão, o melhor bezerro, acompanhamentos como coalhada e leite. É o melhor para o outro.

A sacralidade do hóspede é ressaltada quando Abraão pede que os pães sejam feitos da “mais fina farinha”. Segundo Jean-Louis Ska, “o texto da Bíblia hebraica usa duas palavras para designar a farinha. A primeira (*qemah*), a mais conhecida, designa a farinha comum. A segunda (*sôtet*), provavelmente acrescentada por um redator, designa a farinha utilizada no culto”¹⁴³. A mudança intencional do redator é para colocar uma moldura mais explícita na “memória cultural” do Oriente Antigo da *theoxenia*, ou seja, o redator quer expressar a

¹⁴³ SKA, Jean-Louis. *Abraão e seus hóspedes*, p. 22-23.

condição privilegiada de Abraão: estar na presença de Deus, nas vestes vulneráveis de seus hóspedes (*shekináh*).

O banquete está preparado. Então, os hóspedes podem degustar do que melhor dispunha Abraão, que ainda continua com uma postura iluminadora: “enquanto comiam, Abraão ficou de pé, junto deles, debaixo da árvore” (Gn 18,8). Não é uma atitude de “fiscalização” do que vão comer ou deixar de comer, mas é a postura fundamental de serviço diante do outro. A tradição judaica posterior compara a comensalidade de Abraão e a comensalidade de Salomão: a primeira é simples e a segunda é mais pomposa e esplêndida, mas o banquete abraâmico é mais eficaz e verdadeiro, porque colocou tudo o que tinha de melhor para seus hóspedes. O melhor de Abraão é revestido pela sua simplicidade, ousadia e docilidade em acolher o outro – estrangeiro. O melhor de Abraão está na sua ânsia frenética e permanente em servir. Tanto que o narrador termina dizendo que “Abraão estava de pé”.

A segunda cena: O intercâmbio de dons: fecundidade e intimidade (Gn 18, 9-15)

Eles lhe perguntaram: “Onde está Sara, tua mulher? – “Está na tenda”, respondeu ele. Um deles disse: “No ano que vem, por este tempo, voltarei a ti, e Sara, tua mulher, já terá um filho”. Sara ouviu isso na entrada da tenda, atrás dele. Ora, Abraão e Sara já eram velhos, muito avançados em idade e ela já não tinha as regras das mulheres, por isso, Sara se pôs a rir em seu íntimo, dizendo: “Acabada como estou, terei ainda tal prazer, sendo meu marido já velho?” E o Senhor disse a Abraão: Porque Sara riu? Pois ela disse: ‘Acaso ainda terei um filho, sendo velha? Existe alguma coisa impossível para o Senhor? No ano que vem, por este tempo voltarei e Sara já terá um filho’. Sara negou que tivesse rido: “Não ri”, disse ela, pois estava com medo. Mas ele insistiu: “Sim, tu riste”.

A hospitalidade requer um intercâmbio de dons. Não existe um momento pré-determinado, mas é fundamental para a visibilidade da relação iniciada desde a acolhida na soleira. A cena abraâmica não é diferente, pois os hóspedes rompem seu silêncio para ofertar um dom: a fecundidade de Sara, a anfitriã. O dom ofertado não é apenas uma descendência, para satisfazer os caprichos humanos, mas expressa a possibilidade de um futuro através da descendência¹⁴⁴. É um dom nutrido na fé, mas possibilitado pela hospitalidade. Em Abraão, a hospitalidade é expressão e condição de vida e de benção.

A promessa de descendência é renovada, porém com uma novidade: “no ano que vem”. Ela não está mais distante como estava no início da peregrinação na promessa. A proximidade da realização da promessa encontra em Sara um sorriso desacreditado – que posteriormente se interpretará como alegria pela renovação da promessa. O hóspede deixa muito claro que o cumprimento da promessa não depende de Sara ou de Abraão – até porque

¹⁴⁴ GUNNEWEG, Antonius H. J. *Teologia Bíblica do Antigo Testamento*, p. 80.

seria inviável devido à idade avançada, mas tão somente do Senhor: “existe alguma coisa impossível para o Senhor?”.

O “milagre da fecundidade” está em consonância com o “milagre da intimidade” com Deus¹⁴⁵. É um novo espaço no relacionamento entre Deus e o ser humano, nutrido pelo mútuo esclarecimento das intenções: “Acaso poderei ocultar a Abraão o que vou fazer?”. O Senhor compartilha com Abraão o seu projeto: provar Sodoma e Gomorra em suas transgressões (Gn 18, 20-21). Abraão interpela e insiste na justiça. É possível encontrar duas interpretações da insistência abraâmica: 1) a barganha com Deus para salvar o injusto na virtude do justo¹⁴⁶; 2) afirmar e provar a justiça divina¹⁴⁷. Ele mostra que suas intenções eram motivadas pelo senso de justiça que possuía: a hospitalidade abraâmica é um ato de justiça – não fechado em si mesmo e nos seus benefícios, mas aberto no socorro ao outro que necessita de cuidados.

Os hóspedes vão visitar Sodoma (Gn 19, 1) e encontram Ló que insiste para que fiquem em sua casa, mas também uma cidade perversa e inospitaleira. Eles colocam em risco a segurança dos hóspedes de Ló – desejavam ter relações sexuais com eles (Gn 19, 5). O anfitrião é responsável pela segurança e propõem suas filhas como compensação, mas os perversos sodomitas não aceitam. A hostilidade sodomita assume outros contornos: a ameaça de invasão da casa. Com isso, os hóspedes intervêm para salvaguardar a casa de Ló: “feriram de cegueira os homens que estavam fora, desde o menor até o maior, de modo que não podiam mais encontrar a porta” (Gn 19, 11).

Eis que as transgressões foram confirmadas, a saber: violação da hospitalidade¹⁴⁸ e comportamento sexual proibido (Lv 18,22)¹⁴⁹ – normalmente se acentua a perversão sexual como o motivo da destruição, mas no coração da perversidade sodomita está a incapacidade de acolher seus “hóspedes”, ou seja, incapacidade de hospitalidade. Portanto, a sentença está declarada, as cidades de Sodoma e Gomorra serão destruídas (Gn 19, 24-25). Ló e sua família precisam deixar a cidade (Gn 19, 12-16) e buscar um novo lugar para recomeçarem suas vidas – cujo nome é *Segor, Pequena* (Gn 19, 20-22). Ele encontrou algumas dificuldades para partir: a resistência dos genros e a tentação da mulher em olhar para trás – em olhar para a destruição.

B. Abraão entre o carvalho de Mambré e o Monte Moriá.

¹⁴⁵Cf. SANTE, Carmine Di. *Straniero nella bibbia*, p. 99.

¹⁴⁶SUSIN, Luiz Carlos. *Deus hóspede*, p. 15.

¹⁴⁷CLIFFORD, Richard J; MURPHY, Roland E. *Gênesis*, p. 88.

¹⁴⁸SUSIN, Luiz Carlos. *Deus hóspede*, p. 14.

¹⁴⁹CLIFFORD, Richard J; MURPHY, Roland E. *Gênesis*, p. 88.

A promessa se cumpre: nasceu um menino, Isaac (Gn 21, 1-7). Então, Deus submete Abraão a mais radical de suas provas: ordena o sacrifício de Isaac (Gn 22, 2). O futuro abraâmico está correndo o risco do “esquecimento definitivo”: depois de romper com o passado, ele precisa dar adeus a seu futuro. É uma ordem dramática, pois levar a cabo a “ordem do Senhor” era admitir uma dupla morte: não deixar descendência é morrer sem deixar rastro¹⁵⁰. Não havia alternativa, Abraão responde “Eis-me aqui”, através do qual, estabelece um “pacto” e assume o compromisso de realizar a vontade do Senhor¹⁵¹.

Abraão precisa aventura-se pelo caminho de Moriá na companhia de seu filho – de seu futuro, um caminho inicial de esquecimento, mas no despojamento “absoluto” de si e na confiança dos cuidados de Deus – é uma história que possui a Graça como palavra final¹⁵². O caminho é realizado no silêncio de um segredo sem conteúdo, sem sigilo, mas segredo do segredo do pedido de segredo¹⁵³. As palavras que surgem são apenas para expressar o drama que perpassa na caminhada: “Pai, temos o fogo e a lenha, mas onde está o cordeiro para o holocausto?” (Gn 22, 8). A resposta de Abraão não é inconstante, mas apoiada na confiança e na aposta da fé: “Deus providenciará o cordeiro para o holocausto, meu filho” (Gn 22,9).

Ao chegar no lugar são iniciados os preparativos do sacrifício: erguer o altar, colocar a lenha, amarrar a vítima – o filho – e colocar sobre a lenha (Gn 22, 9). Segundo Clifford e Murphy, “os sacrifícios de crianças eram comuns em Cannã e nas colinas fenícias do norte da África. Israel reconhecia que o primogênito pertencia a Iahweh, mas redimia os primogênitos humanos com sacrifícios alternativos”¹⁵⁴. Abraão está disposto a cumprir a “ordem do Senhor”. Então, surge uma intervenção: “Abraão! Abraão! Não estendas a mão contra o menino e não lhes faças mal algum. Agora sei que temes a Deus, pois não me recusaste teu único filho” (Gn 22, 12). Porém, a perplexidade ainda continua, Abraão obedecerá a ordem do Senhor ou a do anjo do Senhor? A opção de Abraão é pelo não-sacrifício. Com isso, inaugura uma nova perspectiva: “misericórdia e não sacrifício”. É a mudança axial. Portanto, ele rompe com o sistema religioso recorrente, desobedecendo a “ordem do Senhor” – a ordem sacrificial dos primogênitos - e não pode mais voltar, precisando encontrar refúgio em outra cidade¹⁵⁵:

¹⁵⁰ SKA, Jean-Louis. *Abraão e seus hóspedes*, p. 20.

¹⁵¹ Cf. LANG, Charles. *A tradição da hospitalidade, o sacrifício e a paternidade*, p. 24.

¹⁵² CLIFFORD, Richard J; MURPHY, Roland E. *Gênesis*, p. 92.

¹⁵³ Cf. LANG, Charles. *A tradição da hospitalidade, o sacrifício e a paternidade*, p. 25.

¹⁵⁴ CLIFFORD, Richard J; MURPHY, Roland E. *Gênesis*, p. 93.

¹⁵⁵ SUSIN, Luiz Carlos. *Deus hóspede*, p. 14.

“Abraão retornou até aos criados e, juntos, puseram-se a caminho de Bersabéia, onde Abraão passou a residir” (Gn 22, 19).

O caminho de Moriá é um caminho de entrega e de limite: “Abraão não discute, não pede razões. Confia e caminha. Ele anda com Deus, agora Deus pode andar com ele. Ele foi até o limite, e Deus agora poderá acompanhá-lo, sempre que ele quiser ir além dos limites”¹⁵⁶. O evento de Moriá completa o evento do Mambré, pois ancorado no senso de justiça o evento se desvela como misericórdia verdadeira. A hospitalidade é um evento de justiça e misericórdia para com aqueles que necessitam. Com isso, Mambré é o lugar inicial de uma tradição, não fundamentada no mero “dever sagrado”, mas iluminada pela justiça e pela misericórdia torna-se lugar da transcendência e do encontro com Deus, nas vestes frágeis do hóspede.

3.1.2 Memória de Libertação

A tradição da hospitalidade inaugurada em Abraão, possui uma continuidade na “memória de libertação” do Povo de Deus – escravizado no Egito (Ex 1, 8-20). A acolhida hospitaleira no Egito ao passar dos tempos se torna hostilidade para os mesmos. O medo do crescimento dos hebreus fez com que os egípcios tomassem uma atitude hostil: escravidão. Deus não é indiferente ao sofrimento de Israel, mas “ouve o seu clamor” e “entra em cena” para socorrê-lo (Ex 3). A experiência libertadora de Israel é um êxodo– confirmado com a Aliança - que marca o DNA e a alma de Israel.

Meu pai era um arameu errante, que desceu ao Egito com um punhado de gente e ali viveu como estrangeiro. Mas ele tornou-se um povo grande, forte e numeroso. Então os egípcios nos maltrataram e oprimiram, impondo-nos uma dura escravidão. Clamamos então ao Senhor, Deus de nossos pais, e o Senhor ouviu nossa voz e viu nossa opressão, nossa fadiga e nossa angústia; o Senhor nos tirou do Egito com mão forte e braço estendido, no meio de grande pavor, com sinais e prodígios, e nos introduziu neste lugar, dando-nos esta terra, terra onde corre leite e mel. Agora, pois, trago os primeiros frutos da terra que tu me deste, Senhor (Dt 26,5-11).

A hospitalidade em Israel é marcada por uma “memória de libertação”, que reserva um espaço positivo para o estrangeiro: no acampamento, nas celebrações, nas festas, nos direitos e deveres, etc. A experiência de libertação israelita segue a mesma estrutura de rompimento abraâmico com o simples dever sagrado da hospitalidade – pois adentrar em um fecundo espaço da Graça e da responsabilidade. Esse espaço é elevado à máxima de uma lei áurea: “amai o estrangeiro, porque vós também fostes estrangeiros no Egito” (Dt 10,19; Lv 19, 34b). O amor ao estrangeiro é uma exigência e uma dádiva que não permite Israel fechar-se em si

¹⁵⁶ LANG, Charles. *A tradição da hospitalidade, o sacrifício e a paternidade*, p. 25.

mesmo, mas abrir-se como horizonte de futuro, de gratuidade e de compaixão. No entanto, é possível intuir que Israel está imerso na convicção inicial: o amor ao estrangeiro não era acidental, mas uma realidade muito próxima dos israelitas.

A relação de Israel com os estrangeiros nem sempre foi marcada por esse imperativo do amor responsável, tal como ordena a Lei, mas existiam conflitos e intolerâncias para com os estrangeiros (*Hérrem* – limpeza étnica). O imperativo do amor não impede e não imuniza Israel dos conflitos, mas, possibilita uma nova abertura e postura diante do outro, promovendo o reconhecimento da dignidade de cada estrangeiro e de todos os vulneráveis que solicitavam auxílio – mesmo que a categoria “dignidade” não seja acessível na época, aqui evocamos como consequência prática do amor. Contudo, o amor ao estrangeiro é reconhecido em três dimensões: econômica, jurídica e religiosa¹⁵⁷.

A vulnerabilidade do estrangeiro¹⁵⁸ – não possuir terra, bens, patrimônios, etc. – permite uma dimensão econômica, cuja raiz está na disposição de não oprimir os estrangeiros (Ex 22,20; Ex 23,9) e lhes garantir o sustento necessário (Dt 24,19-21; Lv 19, 9-10) e a isenção dos penhores (Dt 24,17). O sustento necessário era regido pelas regras de colheita e do dízimo trianual que deveria ser destinado aos vulneráveis de Israel. Segundo Analita Candaten, é “o primeiro imposto social da história”¹⁵⁹. É um espaço de libertação, para o qual, não existe dominação e apropriação, mas reciprocidade e gratuidade amorosa. Por isso, pode-se falar que a partir da lei do amor ao estrangeiro é possível uma “verdadeira rede de previdência social”¹⁶⁰.

A condição do estrangeiro residente (*ger*) é de “compatriota” (Lv 19, 34a). Com isso, lhe é garantido os direitos necessários para bem viver entre os israelitas. Nesse caso, o “amor ao estrangeiro” é revestido de uma dimensão jurídica, o qual, elevado à radicalidade da experiência de Israel – “estrangeiridade” no Egito – torna-se critério para a garantia e o julgamento justo sem acepção de pessoas (Dt 1, 17-18). A justiça é para todos (Lv 19, 35). Os estrangeiros possuem direitos, mas também deveres, tais como levar vítima para o holocausto (Lv 17,9), não comer sangue (Lv 17, 10), não comer animais mortos ou dilacerados (Lv 17, 15), caçar um animal ou uma ave que é permitido comer – derramar o sangue e cobri-lo com terra (Lv 17, 13), não blasfemar (Lv 24, 16), pagamento dos débitos no ano sabático (Dt 15,3; Dt 23,20).

¹⁵⁷ Cf. CANDATEN, Analita. *O povo a caminho*, p. 59.

¹⁵⁸ CLIFFORD, Richard J. *Êxodo*, p. 148; FALEY, Roland. J. *Levítico*, p. 185.

¹⁵⁹ CANDATEN, Analita. *O povo a caminho*, p. 59.

¹⁶⁰ CANDATEN, Analita. *O povo a caminho*, p. 59.

Os estrangeiros são inseridos na comunidade de fé através das festas centrais (Dt 16, 11.14), inclusive a Páscoa – desde que o estrangeiro fosse circuncidado (Ex 12, 47-49) e cumprisse os ritos e normas referentes (Nm 9, 14). A hospitalidade é o exercício do amor celebrativo. A acolhida do estrangeiro na vida de fé não é uma conversão forçada, mas a experiência genuína de compartilhar a alegria – do dom, da colheita, da lei, da libertação – que essas festas promovem na vida de Israel. Com isso, Israel chega à radicalidade de seu amor ao estrangeiro, pois não apenas lhe garante os sustentos e os direitos, mas lhe permite compartilhar da própria alegria da fé no encontro com o outro.

O coração da hospitalidade amorosa ao estrangeiro não está na imposição de normas e preceitos, mas num novo modo de ser e de relacionar com o outro¹⁶¹. É uma nova antropologia que emerge da experiência libertadora de Israel: a prática da hospitalidade é um espaço de humanização¹⁶². É o espaço de reconhecimento da alteridade do outro, que repercute como responsabilidade e cuidado. A radicalidade dessa “memória” e “experiência” de libertação está colocada na relação de Israel com a terra: é uma terra prometida e doada¹⁶³ – não é uma apropriação e domínio definitivo, mas espaço de Graça e de partilha. A chave hermenêutica para a problemática da terra dom-conquistada emerge na nova “consciência” de Israel: a terra não lhes pertence pois diz o Senhor “a terra é minha, e vós sois estrangeiros e meus agregados” (Lv 25, 23). Contudo, não estamos ignorando as hostilidades causadas pela conquista¹⁶⁴, mas é possível perceber um aprendizado na relação de Israel com a terra doada e conquistada, sustentado na experiência da dependência divina – Deus acolhe em sua terra e em seu projeto – e da responsabilidade humana - parceria no cuidado com a terra e com o projeto de Deus: ter tudo sem nada possuir¹⁶⁵.

A consciência bíblica de “nada possuir” exige uma mudança na lógica da apropriação pela lógica da reciprocidade e gratuidade, através do qual não comporta o pronunciamento do verbo “ter” e do possessivo “meu”, mas abre-se como espaço de responsabilidade mútua na convicção fundamental: aquilo que é “meu” é também “teu”, então é “nosso”. Ninguém é proprietário da terra. O coração da transformação está na experiência *sabática* (Lv 25). O Sábado é a “maior invenção de Israel” e seu maior dom para a humanidade¹⁶⁶, pois não apenas institui o repouso do ser humano e da terra, mas possibilita e implica o ser humano a

¹⁶¹ SANTE, Camine Di. *Straneiro nella bibbia*, p. 74.

¹⁶² Cf. MONGE, Claudio. *Dieuhôte: rituels de l'hospitalité*, p. 9.

¹⁶³ SANTE, Carmine Di. *Straniero nella bibbia*; MONGE, Claudio. *Dieuhôte: rituels de l'hospitalité*, p. 1.

¹⁶⁴ Cf. CAMARGO, Renata Silva Santos. *Dádiva e Hospitalidade*, p. 54.

¹⁶⁵ SANTE, Camine Di. *Lo Straniero nella bibbia*, p. 85.

¹⁶⁶ SANTE, Camine Di. *Lo Straniero nella bibbia*, p. 75-76.

estabelecer uma nova relação como *celebração* e *responsabilidade* expresso na criatividade, na reciprocidade e na acolhida do outro, os vulneráveis e todo tipo de vida na Terra.

3.1.3 O testemunho da hospitalidade no Antigo Testamento

A hospitalidade como evento, tradição e “memória de libertação” perpassa pelas diversas tradições e personagens no Antigo Testamento, mas sem delongar queremos apresentar de modo sintético alguns testemunhos positivos e negativos encontrados no coração de Israel: Levita de Efraim (Jz 19) – a seguir um comentário específico; Rute, a moabita, encontra acolhida junto à família de Booz (2, 8-17), antecipado no anseio de permanecer com Noemi, sua antiga sogra: “o teu povo é o meu povo, o teu Deus é o meu Deus, onde quer que venhas a morrer, aí eu quero morrer e aí quero ser sepultada” (1, 16-17); Elias, um profeta, acolhido pela viúva de Serepta, que oferece alimento e recebe o dom da ressurreição de seu filho (1Rs 17,7-19); Eliseu, um profeta, acolhido por um casal de Sunan (2Rs 4,8-10) e acolhe Naamã - o leproso – para conceder-lhe a cura (2Rs 5, 1-19), Jó (19,14); Tobias (7, 8-9); Jael, uma mulher que acolhe e subverte a hospitalidade (Jz 4,17)¹⁶⁷.

A narrativa em Jz 19 é marcada pela hospitalidade e pela hostilidade. É a história de um levita, que vivia como forasteiro em Efraim. Ele tomou para si uma concubina, de Belém de Judá. Ela foi infiel e o deixou, voltando para a casa paterna. O tempo passou - quatro meses - e o levita decidiu buscá-la. Encontrou hospitalidade na casa do sogro. O sogro do levita não mediu esforços para bem acolhê-lo, inclusive na insistência para permanecer mais um determinado tempo, mas ao completar cinco dias ele partiu com sua concubina. No caminho de volta precisaram descansar, tinha à disposição duas cidades: Jebus (Jerusalém) e Gabaá – a primeira não pertencia aos israelitas. Eles escolheram Gabaá ou Ramá para permanecerem à noite.

A cidade de Gabaá é inospitaleira – semelhante a Sodoma e Gomorra: “entraram e ficaram sentados na praça da cidade, mas ninguém os acolheu em casa para passar a noite” (Jz 19, 15). Já estava anoitecendo e um ancião que voltava do trabalho: se aproxima, interroga e acolhe-os – “Sejas bem-vindo! Tudo do que precisas corre por minha conta. De modo algum deverás pernoitar na praça!” (Jz 19, 20). Os ritos da hospitalidade são cumpridos: lava-pés (purificação), comida e bebida (comensalidade) e entretenimento. A perversidade dos

¹⁶⁷ CANDATEN, Analita. *Povo a caminho*, p. 85-89; FÄRBER, Sonia Sirtoli. *Paroikos como metáfora sobre a provisoriabilidade da vida*. p. 28-32; **CORREIA João Alberto Sousa**. *A hospitalidade na construção da identidade cristã*, p. 275-287; CAMARGO, Renata Silva Santos. *Dádiva e Hospitalidade*, p. 63-75; SCHMITT, Flávio. *Hospitalidade ontem e hoje*, p. 24-28; FERREIRA, Fábio Rodrigues. *Do exterior para o interior*, p. 26-37.

habitantes de Gabaá é expressa na tentativa de abusar do hóspede e na consumação violenta da satisfação malévola dos habitantes, que desencadeou na morte da concubina. Com isso, o levita vinga a morte da concubina, repartindo em doze partes o cadáver e espalhou por todo o território de Israel. O coração da violação está no esquecimento da “memória de libertação” por parte dos habitantes de Gabaá: “todos quantos viam comentavam: ‘Jamais aconteceu, jamais se viu uma coisa assim desde que os israelitas saíram do Egito até hoje’” (Jz 19, 30).

Portanto, a hospitalidade é um evento e uma memória, que no coração de Israel irrompe como uma nova postura diante do outro: abertura disponível expressa na atitude de “alargar o espaço da tenda” (Cf. Is 54,2), mas não ignora a tensão que existe entre acolhê-la e recusá-la. Os diversos testemunhos transparecem essa ambiguidade possível, mostrando que a hospitalidade não é uma prática tão evidente, mas precisa ser uma atitude cultivável no processo de uma nova cultura e educação para a hospitalidade. O método é fazer memória dos eventos fundantes: Mambré e Êxodo. Não com um saudosismo nostálgico, mas como possibilidade de um novo futuro, como experiência de fé genuína, como expressão da justiça e da misericórdia, como exercício de um amor responsável pelos vulneráveis.

3.2 RECAVANDO A HOSPITALIDADE NO NOVO TESTAMENTO

A hospitalidade no Novo Testamento (*philoxenia*) mantém a terminologia grega, mas expressa a experiência de qualidade insuperável¹⁶⁸. Ela não apenas significa uma *theoxenia*, mas manifesta um real espaço de abertura em Deus para toda a criação – quando se expressa como critério de salvação (Mt 25, 35.38), através do ministério público de Jesus com suas palavras e ações no encontro com os vulneráveis e no compromisso com o projeto do Pai: a inauguração do Reino de Deus – “completou-se o tempo, e o Reino de Deus está próximo. Converti-vos e crede na Boa-Nova” (Mc 1,15; Mt 4,12; Lc 4, 14). O reinado de Deus na vida da humanidade é dom e tarefa, que precisa ser acolhido e testemunhado no exercício do “amor responsável” pelos mais vulneráveis: os pobres.

O Novo Testamento não reserva um imperativo como “amar o estrangeiro”, mas testemunha e orienta a um “amar o próximo e o inimigo”. A explicitação do amor ao estrangeiro encontrou na prática de Jesus o seu respaldo por excelência. Ele rompe com os paradigmas de sua época e por diversas vezes se encontram com pessoas estrangeiras, inclusive elogia a fé e a misericórdia de muitos deles (Centurião, Samaritano, Cananea, etc.).

¹⁶⁸ Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *Deus hóspede*, p. 13.

Os evangelistas deixam transparecer esses múltiplos encontros de vida, fé e esperança. Jesus de Nazaré, o Filho de Deus, é uma pessoa que viveu da/na hospitalidade¹⁶⁹ e ousou se encontrar com o diferente, acolheu em si a possibilidade do desprezo, mas a partir de si revelou o espaço mais fecundo: o espaço aberto de Deus.

No Novo Testamento o termo grego recorrente e equivalente ao *gēr* hebraico não é o *xénos*, mas o termo *paroikos*, que é formado por duas palavras: *para* + *oikia* (ao lado + casa) e ocorre em diversas flexões 104 vezes na *Septuaginta* (LXX)¹⁷⁰. O espírito do termo *paroikos* é expresso na tensão entre o permanente e o provisório, que na experiência de fé vai assumindo um caráter escatológico – sobretudo no desenvolvimento paulino (Fl 3, 20) e petrino (1Pd): “cidadãos do céu” – “um lar para quem não tem casa”¹⁷¹, mas é possível identificar referências, dependendo de sua utilização:

a) peregrino, estrangeiro, forasteiro e migrante (imigrante/emigrante); b) vizinho, habitante, morador, residente temporário e hóspede; c) andarilho, nômade e não-cidadão (não-israelita); d) desterrado, exilado, expatriado ou que está na diáspora; e) cativo, empregado, servo e escravo; f) estranho, pagão e gentio. Também é chamado de *paroikos* o viajante e o judeu da diáspora, que vai a Jerusalém para as festas¹⁷².

3.2.1 Jesus de Nazaré, o Filho de Deus: um paradigma de hospitalidade

A hospitalidade é a “virtude” da pessoa hospitaleira¹⁷³, mas também significa a assimilação da tensão entre hospitalidade e hostilidade. Jesus de Nazaré é um paradigma de hospitalidade porque para manifestar a “hospitalidade de Deus”¹⁷⁴ acolhe em si a aventura da hospitalidade e hostilidade humana – entre ser acolhido e ser recusado. Ele não é apenas um “deus” que vem testar a hospitalidade humana (*theoxenia*), mas o Filho de Deus que pela ação do Espírito de Deus se faz “humano”, no esvaziamento de si (*kénosis*) assumindo a condição humana com todas as vicissitudes e dramas possíveis para aproximar o ser humano de Deus. Ele “arma sua tenda entre nós” (Jo 1,14): é a “nova tenda do encontro”, onde existe espaço para todos.

O cenário da infância – imerso na tensão inerente – é marcado pela recusa inicial de José (Mt 1, 18-19), pela não hospedagem rumo a Belém (Lc 2, 7 – “não havia lugar para eles na hospedaria”), a recusa dos poderosos na pessoa de Herodes e a fuga para o Egito (Mt 2, 13-18). Contudo, existe espaço para a hospitalidade de Maria (Lc 1, 26-38) e de José (após a

¹⁶⁹ BÉTHUNE, Pierre-François de. *L’ospitalità*, p.107.

¹⁷⁰ FÄRBER, Sonia Sirtoli. *Paroikos como metáfora sobre a provisoriedade da vida*, p. 14.

¹⁷¹ Ver ELLIOTT, J. H. *Um lar para quem não tem casa*.

¹⁷² FÄRBER, Sonia Sirtoli. *Paroikos como metáfora sobre a provisoriedade da vida*, p. 13

¹⁷³ TELFER, Elizabeth. *A filosofia da “hospitalidade”*.

¹⁷⁴ BRYRNE, Brendan. *The hospitality of God*. YONG, Amós. *Hospitality and the Other*, p. 101.

visita do anjo – Mt 1, 24), a visita dos pastores (Lc 2, 15-20), a visita dos Magos do Oriente (Mt 2, 1-45), a acolhida de Simeão e Ana (Lc 2, 28-38). A tônica está na profecia de Simeão: “este menino será causa de queda e de reerguimento para muitos em Israel, ele será um sinal de contradição [...] e assim serão revelados os pensamentos de muitos corações” (Lc 2, 35).

A tensão da infância perpassa a vida pública de Jesus: “o Filho do Homem não tem onde repousar a cabeça” (Mt 8, 20; Lc 9, 58). Essa é a exigência do seguimento no anúncio do reinado de Deus. O anúncio do reinado de Deus é o coração de suas palavras e de suas ações, inclusive causa de sua condenação e sua morte na Cruz – como um executado. O anúncio do reinado de Deus colocava em cheque as ambições imperiais e religiosas da época, através do qual propunha um espaço social e religioso aberto para todos, mas de modo especial para os vulneráveis. Por isso, Jesus de Nazaré se faz próximo daqueles que aos olhos da religião e da política da época não tinham “dignidade” para viver na comunidade de fé e na sociedade. Ele irrompe nesse emaranhado de hostilidades, sujeitando-se às mesmas hostilidades para abrir um espaço hospitaleiro a partir de si em Deus. A Boa-Nova anunciada por Jesus não era inatingível e exclusivista.

O conteúdo do reinado de Deus é a proximidade de Deus, que ao interagir na vida e na história dos vulneráveis - restabelecendo as condições necessárias para o reconhecimento da alteridade através de mediações humanas possíveis (verdade, liberdade, justiça, paz) - move-os a um protagonismo por vida plena e digna. Desde a tradição bíblica do Antigo Testamento, os vulneráveis não são apenas categorias sociológicas, mas fundamentalmente teológicas. Eles são *fontes contextuais*, que permitem pensar e experimentar um Deus que passa e deixa seus sinais. Não é um endeusamento dos vulneráveis, mas perceber *a partir* deles um grito de profecia, que ilumina a fé e promove uma ação responsável na criação de caminhos possíveis para a superação da vulnerabilidade. A hospitalidade é a atitude fundamental e o imperativo moral, o qual move o ser humano a uma busca responsável pelos valores do Reino no socorro dos vulneráveis.

Jesus de Nazaré, o Filho de Deus, perpassa sua vida pública entre a acolhida e a recusa da Boa-Nova, o reinado de Deus. Nesse percurso, muitos acolheram com generosidade, mas é verdade que muitos outros fizeram pouco caso. A radicalidade do reinado de Deus levou Jesus a diversos espaços, inclusive na casa de alguns fariseus – como veremos a seguir na “comensalidade de Jesus”. Em algumas cidades não havia espaço para a Boa-Nova do Reino, pois não acolhiam com generosidade e gratuidade o evento de Deus na vida da humanidade, a saber: Corazim, Betsaida, Cafarnaum (Mt 11, 23.23), Jerusalém (Mt 23, 37-39; Lc 13, 34-35) e Nazaré (Mt 13, 58; Mc 6,5; Lc 4, 28-30). O fechamento absoluto acontece no contexto de

Nazaré: "Em Nazaré, não fez nenhum milagre", pois fundamentados em aparências – “o filho do carpinteiro” – não perceberam a ação de Deus. É interessante perceber que os sinais não foram suficientes para uma “conversão” dos habitantes dessas cidades, onde, prevaleceu a incredulidade e o fechamento do coração, que não lhes permitiram perceber a graciousidade do “evento de Deus” acontecendo na vida das pessoas. Nesse sentido, o prólogo joanino faz ressoar o “espírito” da tensão ocorrida no ministério de Jesus: “Veio para o que era seu, mas os seus não acolheram. A quantos, porém, o acolheram deu-lhes poder de se tornarem filhos de Deus: são os que creem no seu nome” (Jo 1, 11-12).

A. A hospitalidade de Jesus: um encontro aventurado com o outro

A hospitalidade é uma experiência fundamental na prática de Jesus de Nazaré, o Filho de Deus. Ele é hóspede e anfitrião (Mt 10, 40; Lc 10, 16; Jo 13, 20): depende da hospitalidade humana e oferece a hospitalidade de Deus. A experiência é expressa nos múltiplos encontros com o outro: *estrangeiros* (Centurião Mt 8, 5-13; Lc 7, 1-10; Jo 4, 46b-53; Cananea ou siro-fenícia Mt 15, 21-28; Mc 7, 24-30; Gregos Jo 12,20-24); *mulheres* (Lc 8, 2-3; Mc 16,9; Jo 4, 1-26; Jo 8, 1-11); *multidão* (Mt 9, 36; Mt 14,14; Mt 15, 32; Mc 6, 34; Mc 8,2); *necessitados e pecadores* – eminentemente a realização do reinado de Deus através de curas, milagres e sinais (Mt 11, 1-6; Lc 7, 18-23)¹⁷⁵; *autoridades religiosas* (Mt 23, 1-36; Mc 12, 37b-39; Lc 11, 39-53; Lc 20, 45-46); *na visita as casas* (Mt 8, 14-15; Mc 1, 29-34; Lc 4, 38s; Mt 9, 9-13; Mc 2, 13-17; Lc 5, 27-32; Mt 26, 6-13; Mc 14, 3-9; Lc 7, 36-50; Lc 10, 38-42; Lc 19, 1-10; Jo 12, 1-11; Mt 26, 20-29; Mc 14, 17-25; Lc 22, 14-23) na *comensalidade* e nas *recomendações* aos discípulos (Mt 10, 12-15; Mt 10, 40-42; Lc 9,2-5).

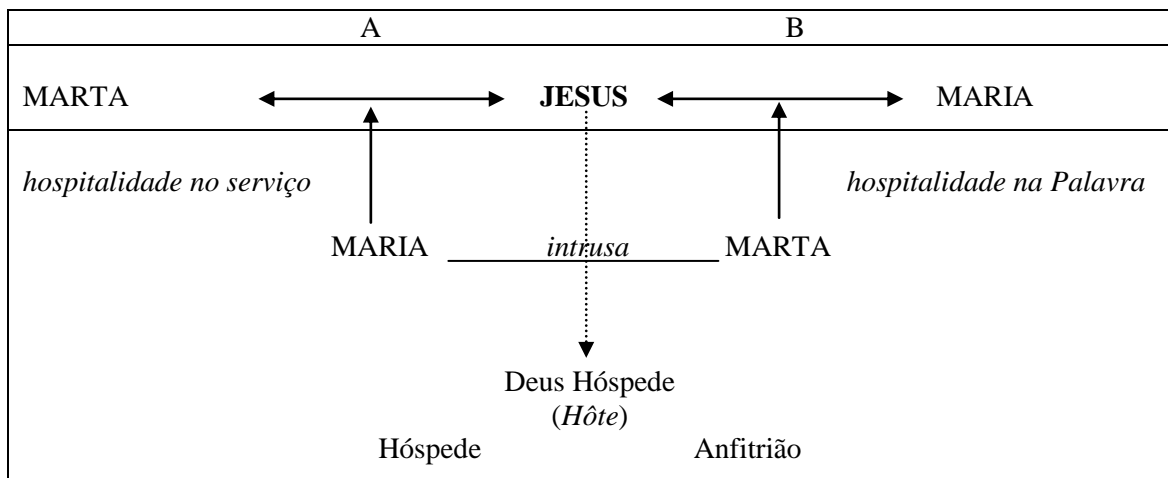
O “espírito” que move o itinerário de Jesus em direção ao outro é a consciência de um “amor responsável”, expresso no cuidado e no encontro disponível ao outro sem temores, assimilação, exclusão, menosprezo, etc., através do qual torna-se uma “nova pedagogia” para os seus discípulos. A expressão mais genuína do amor responsável é encontrada na parábola do “samaritano misericordioso” (Lc 10, 30-37), cuja narrativa é a visibilidade de uma opção radical realizada por um samaritano “inominado” (inimigo) – não fundamentada em desculpas nem na atribuição para outros o compromisso de amar – mas movido pela compaixão prestou

¹⁷⁵ Os textos indicados são referentes à pergunta de João Batista: “É tu aquele que há de vir, ou devemos esperar outro?” (Mt 11, 3; Lc 7,20). Os sinais que Jesus de Nazaré, o Filho de Deus realizava – curas, milagres, prodígios, boa palavra – eram testemunhos da presença do reinado de Deus no meio de Israel. Não é preciso esperar outro: “Ele está no meio de nós”. Contudo, utilizamos no corpo do texto apenas essa citação de João Batista e Jesus porque abarca com clareza e amplitude a vida e o ministério de Jesus. Os relatos das diversas curas, milagres, prodígios e sinais realizados por Jesus são encontrados ao longo de todo Evangelho.

os cuidados necessários a um homem caído à beira da estrada, mostrando assim qual era a verdadeira atitude esperada dos considerados “eleitos de Deus” (Sacerdote e Levita) – “dignos” da vida eterna¹⁷⁶.

A intenção de Lucas é expressar o universalismo no seguimento de Jesus – o prosseguimento no anúncio do Reino, que vai ganhando os seus contornos definitivos e complementares: amor ao próximo (militância) e amor a Deus (espiritualidade – experiência de fé). Por isso, encontramos na sequência o relato da hospitalidade na casa de Marta (Lc 10, 38-42)¹⁷⁷. O esquema narrativo de Lucas permite que adentremos com profundidade na perícopa, uma vez que nele emergem três personagens (ver Quadro 1): 1) o que recebe a hospitalidade (hóspede), 2) o que oferece a hospitalidade (anfitrião ou anfitriã) e 3) um terceiro personagem “que gera uma situação de tensão entre o hóspede e o que acolhe – frequentemente costuma ser alguém que não foi convidado e que entra em cena, assumindo um papel que irreversivelmente conduz o relato para a confrontação, o diálogo e o ensinamento”¹⁷⁸.

Quadro 1 Hospitalidade de Marta e Jesus (Lc 10, 38-42)



A hospitalidade (A) é oferecida por Marta, a anfitriã frenética. Ela mora em um povoado chamado Bethânia e recebe Jesus como hóspede em sua casa (v. 38). Os familiares dela são Simão (esposo), Maria (irmã e “a intrusa do esquema lucano” – v. 39) e Lázaro (irmão)¹⁷⁹. O evangelista Lucas ignora a presença masculina na casa de Bethânia. Ele acentua a presença feminina com as duas dimensões fundamentais para o seguimento: militância

¹⁷⁶ Cf. KARRIS, Robert J. *O Evangelho segundo Lucas*, p. 270.

¹⁷⁷ Ver. FERREIRA, Fábio Rodrigues. *Do exterior para o exterior*; DAULNY, Nicole. *Marta – uma anfitriã à margem*; FORNARI, Isabel Maria. *La escucha del huésped*.

¹⁷⁸ FORNARI-CARBONELL apud CORREIA, João Alberto de Sousa. *A hospitalidade na construção da identidade cristã*, p. 315-316.

¹⁷⁹ Existem elementos complementares em *João* 12, 1-3.

(Marta) e espiritualidade (Maria). Marta é um arquétipo do “amor responsável”, que não mede esforços para socorrer e satisfazer o seu hóspede ou próximo em suas necessidades. O serviço ardoroso de Marta é um serviço que na sua realização plena “reclama” corresponsabilidade (v. 40b). Ninguém pode ser indiferente – família, sociedade, comunidade religiosa – as demandas do “amor ao próximo”.

A hospitalidade (B) é oferecida por Jesus, o anfitrião na casa de Marta. É uma experiência da hospitalidade na “escuta da Palavra” (v. 39), através da qual, sobressai a radicalidade da resposta ao “amor a Deus” com a totalidade do ser – coração, alma, força e entendimento¹⁸⁰. A experiência do amor “a/de” Deus – na “escuta da Palavra” é a condição e a fonte da vitalidade no seguimento do projeto de Deus para a humanidade (Reino de Deus), pois amplia os horizontes humanos como possibilidade de acolhida do outro “em” e “através de” nós¹⁸¹, não permitindo que o “exercício” do amor seja instrumentalizado e torne-se um “simples dever” social-religioso, ou seja, a institucionalização da misericórdia¹⁸², que remete à indiferença de encontrar desculpas e responsáveis para fazer o necessário que não queremos realizar.

Em Bethânia, Jesus de Nazaré, o Filho de Deus, é hóspede e anfitrião, que assume a centralidade da cena hospitaleira, como manifestação da inter-relação das hospitalidades humana-divina. A hospitalidade de Jesus é um espaço de transcendência e de subversão: 1) transcendência é a possibilidade de uma experiência de Deus através da “escuta da Palavra”, que promove o “evento de Deus” na vida da humanidade, quando acolhido com reciprocidade e gratuidade; 2) a subversão é a possibilidade de um profetismo que auxilie no discernimento de “repensar” as estruturas sociais-religiosas à luz do reinado de Deus, na criação de um espaço aberto para todos. Ele extrapola as normas culturais judaicas: “fica sozinho com mulheres que não eram parentes suas; uma mulher o serve; Jesus ensina uma mulher na própria casa dela”¹⁸³.

B. Comensalidade de Jesus: um espaço aberto para todos

A comensalidade é uma experiência radical no Evangelho. Ela não é apenas um lugar para saciar a fome, mas é um *espaço* de comunicação - nutrido pelo compartilhamento do alimento e da vida. A prática comensal de Jesus era o *ambiente* do anúncio da Boa Nova, por

¹⁸⁰ VIVIAN, Dario. *Ospitalità*, p. 15.

¹⁸¹ VIVIAN, Dario. *Ospitalità*, p. 17.

¹⁸² PANIKKAR, Raimon. Prefácio. In: BÉTHUNE, Pierre-François de. *L'ospitalità*, p. 9.

¹⁸³ KARRIS, Robert J. *O Evangelho segundo Lucas*, p. 270.

excelência. Ela não está fundamentada nos rituais requintados do palácio imperial, mas na simplicidade dos marginalizados e excluídos da sociedade, o qual revela o esplendor do anúncio: a proximidade de Deus de todos os seres humanos - *a partir* dos desprezíveis e vulneráveis. O espaço da mesa é o púlpito de Jesus, através do qual estabelece uma nova relação entre as pessoas - nutrida pelo alimento e pelo cuidado - e anuncia "*ex cathedra*" o valor fundamental do reinado de Deus: abertura incondicional a todos.

A comensalidade - no contexto social de Jesus - é uma experiência que possui algumas motivações fundamentais: apoiar parentesco, impor limites, perpetuar valores sociais e ganhar honra. Dentro desse contexto, a comensalidade de Jesus se mostra subversiva e profética, pois na opção fundamental de Jesus em "aproximar-se" dos desprezíveis coloca em xeque as pretensões perversas de submissão a um "sistema social e religioso" marcado por um caráter exclusivista, na medida em que o reinado de Deus propõe uma reconstrução social e religiosa, na inserção de todas as pessoas¹⁸⁴. A comensalidade ofertada para Jesus de Nazaré encontra em alguns ambientes – sobretudo farisaico – uma certa resistência e conflitividade, pois revelam a incapacidade e a indisposição de viver o mesmo projeto de Jesus (por ex.: Simão, Lc 7, 36-50), manifestando seus reais interesses, coloca-o a prova.

A comensalidade de Jesus é expressada em diversas situações: Bodas de Caná (Jo 2, 1-11), Simão o fariseu (Lc 7, 36-48), Marta e Maria (Jo 12, 1-8; Lc 10, 39-42), Mateus o Levi (Mt 9, 10-13; Mc 2, 13-17; Lc 5, 27-32), Última ceia (Mc 14, 12-26; Mt 26, 17-19; Lc 22, 7-13), discípulos de Emaús (Lc 24,13-35), discípulos no Cenáculo (Lc 24,41-43). Em outros textos a experiência não está explícita, mas se pressupõe um contexto comensal, como em: Zaqueu (Lc 19, 1-10), multiplicação dos pães (Mc 6, 30-44; Mt 14, 13-21; Lc 9, 11-17; Jo 6, 5-13), cura da Sogra de Pedro (Mc 1, 29-31) e o discurso do Pão da Vida (Jo 6). A identidade de Jesus era muito interessante: “comilão e bebedor, amigo de publicanos e de pecadores” (Lc 7, 34).

Jesus de Nazaré era parceiro de refeição, convidado ou autoconvidado de/por cinco grupos diferentes de pessoas¹⁸⁵: pecadores e publicanos (Lc 5, 27-39; Lc 19, 1-10), fariseus (Lc 7, 36-50; Lc 11, 37-54; Lc 14, 1-24); discípulos (Lc 22, 14-38; Lc 24, 13-35.36-49), multidão (Lc 9, 10-17) e amigos (Lc 10, 38-42). Desses 5 grupos a peculiaridade está no

¹⁸⁴ Cf. MOORE, Mark. *The Meals of Jesus*.

¹⁸⁵ CORREIA, João Alberto de Sousa. *A hospitalidade na construção da identidade cristã*, p. 298-299. O autor acentua três grupos, a saber: 1) pecadores e publicanos, com o objetivo de reintegrar os excluídos e marginalizados; 2) com fariseus, provocando as suas certezas e subvertendo a ordem estabelecida; 3) com os seus discípulos evidenciando a preocupação de revelar o sentido e o destino da vida do Messias e de convidar os discípulos a participar da sua forma de viver.

“convite” perverso dos fariseus, no qual gestam com todas as tramas possíveis um meio para calar "aquela voz", que promove a libertação de muitas pessoas.

O evangelho de Lucas é um texto narrativo, através do qual expressa singularmente a relação entre hospitalidade e comensalidade na vida e ministério de Jesus¹⁸⁶. A organização geral do evangelho - evoca a condição itinerante de Jesus, necessitado de hospitalidade para cumprir a sua missão - está disposta em três "grandes momentos": 1) percurso pela Galileia, 2) caminho para Jerusalém e 3) cumprimento da missão em Jerusalém – Paixão, Morte e Ressurreição (ver Quadro 2). Em Lucas, a comensalidade é um *ambiente* importante para a comunicação da Boa-Nova¹⁸⁷: não apenas pela quantidade dos encontros comensais (dez situações), mas pela qualidade expressada na alegria pela novidade de Deus na vida da humanidade, quando acolhida com generosidade e reciprocidade.

Quadro 2 Comensalidade de Jesus no Evangelho de Lucas

Prólogo (1, 1 - 4)		
Evangelhos da infância (1, 5 – 2, 52)		
Inícios (3, 1 – 4, 13)		
Ciclo GALILEIA (4, 14 – 9, 50)	Ciclo CAMINHO DE JERUSALÉM (9, 51 – 13, 21)	Ciclo JERUSALÉM (22, 1 – 24, 53)
<p><u>Chamamento dos primeiros discípulos</u> (5,1 – 6, 11)</p> <p>1) <i>Um grande banquete em casa de Levi</i> (5, 27-39)</p> <p><u>Eleição dos Doze</u> (6, 12 – 8, 56)</p> <p>2) <i>Uma refeição na casa de Simão, o fariseu</i> (7, 36-50)</p> <p><u>A missão dos Doze</u> (9, 1-50)</p> <p>3) <i>A fração do pão em Betsaida – multiplicação dos pães</i> (9, 10-17)</p>	<p><u>O começo da subida</u> (9, 51 – 13, 21)</p> <p>4) <i>Hospitalidade em casa de Marta e Maria</i> (10, 38-42)</p> <p>5) <i>Almoço em casa de um fariseu</i> (11, 37-54)</p> <p><u>Continuação da viagem</u> (13, 22 – 19,48)</p> <p>6) <i>Ceia a um Sábado em casa de um fariseu</i> (14, 1-24)</p> <p>7) <i>Hospitalidade em casa de Zaqueu</i> (19, 1-10)</p>	<p><u>Paixão Morte e Ressurreição</u> (22, 1 – 24, 53)</p> <p>8) <i>A última ceia</i> (22, 7-38)</p> <p>9) <i>A fração do pão em Emaús</i> (24, 13-35)</p> <p>10) <i>Com a comunidade em Jerusalém</i> (24, 36-53)</p>

¹⁸⁶ CORREIA, João Alberto de Sousa. *A hospitalidade na construção da identidade cristã*; BYRNE, Brendan. *The hospitality of God*; FORNARI, Isabel Maria. *La escucha del huesped*.

¹⁸⁷ Cf. CORREIA, João Alberto de Sousa. *A hospitalidade na construção da identidade cristã*, p. 297.

O ministério de Jesus na Galileia (Lc 4, 14 - 9,50) é regido por três palavras chaves: hospitalidade, comensalidade e missão. Nesse primeiro ciclo ou momento encontramos três situações de comensalidade: na casa de Levi (Lc 5, 27-39), na casa de Simão (Lc 7, 36-50) e a fração do pão em Betsaida (Lc 9, 10-17). A comensalidade de Jesus está interligada com o processo da consciência missionária dos discípulos de Jesus - convite (5, 1 - 6, 11), eleição (6, 12 - 8, 56) e missão (9, 1 - 50). O *espaço* da mesa é a expressão pedagógica de Jesus para a missão (explicitado nas recomendações): o encontro com o publicano (Levi), passando pelo fariseu (Simão), chegando na fração do pão em Betsaida, mostra que a missão é o anúncio do reinado de Deus *a partir* dos desprezíveis-vulneráveis (nominados), que encontra resistências (nominadas), mas abre-se como horizonte de futuro para todos (multidão saciada).

A missão é a disposição de compartilhar um dom – no caso dos discípulos: o reinado de Deus, que promove paz. Nesse processo exige despojamento e confiança nos cuidados humanos e divinos. A dependência da hospitalidade não é acidental, mas fundamental para o desenvolvimento da consciência missionária dos discípulos, pois o “dom” que anunciam não lhes pertence e não depende deles as condições para que seja eficaz. O sucesso da missão não está na oratória e no convencimento dos discípulos, mas na atração própria da Boa-Nova e no vigor da Graça - que na pessoa do Espírito de Deus convence os corações para uma adesão sincera ao reinado de Deus. Portanto, a “hospitalidade pedida” e a “acolhida recebida” se constituem as primícias da Boa-Nova¹⁸⁸, os quais permitem adentrar no coração desse evento - explicitado no contexto da missão - cuja expressão é a consciência de um aprendizado e uma dádiva, pois ao adentrar o espaço do outro (casa e vida) não apenas estará recebendo um hóspede comum, mas o próprio Deus em seu reinado como dom para a humanidade.

A comensalidade de Simão, o fariseu, é um ato de hostilidade. Ele não cumpre com os rituais mais simples e fundamentais: acolhida, saudação, purificação. O espírito da hospitalidade de Simão é o mesmo dos poderosos de Israel (Mt 23, 1-36): o desprezo pelo projeto de Deus, anunciado por Jesus. O evangelista Lucas coloca “em cena” uma mulher pecadora¹⁸⁹, que “invade” a casa e cumpre com aquilo que Simão, o teólogo da Lei, não soube realizar para o seu hóspede. É uma intervenção pedagógica - uma mulher pecadora ensina o caminho e os gestos da hospitalidade genuína. A perversidade de Simão não para no “não-cumprimento” dos ritos, mas expressa-se no julgamento do profetismo de Jesus, em virtude, das atitudes da mulher: “Se este homem fosse profeta, saberia quem é a mulher que está

¹⁸⁸ BÉTHUNE, Pierre-François de. *L'ospitalità*, p. 106.

¹⁸⁹ O evangelista Lucas não declara o nome da mulher. Normalmente, essa mulher é relacionada com Maria de Bethânia, apesar da cena ser muito próxima do que acontece “seis dias antes da páscoa” (Jo 12, 1-11), não existem dados suficientes para fazer a relação.

tocando nele: é uma pecadora!” (Lc 7, 39). O julgamento de Simão manifesta o seu real interesse: colocar Jesus à prova. Ele não permitiu que a Boa-Nova do Reino lhe trouxesse a alegria do evento de Deus, pois preferiu permanecer na insensibilidade religiosa – manifesta nos rigorismos farisaicos – do que perceber um novo espaço de Deus na vida das pessoas.

O ministério de Jesus a caminho de Jerusalém é marcado pelos múltiplos encontros comensais. É momento em que Jesus frequentemente está à mesa: na casa de Marta e Maria, na casa de dois fariseus e na casa de Zaqueu. Contudo, é um momento de tensões – sobretudo na medida em que se aproxima de Jerusalém (cumprimento da missão) – expressas na consolidação da perversidade dos fariseus e doutores da lei: um plano para "cessar a voz e o projeto" daquele “homem que veio para o jantar”¹⁹⁰ e que é um “comilão e beberão” (Lc 7,34; Mt 11, 19), portador de uma Boa-Nova. A recusa do evento de Deus é contrastada com dois outros encontros: na casa de Marta e Maria e na casa de Zaqueu, nos quais, desvela-se a real finalidade das visitas e da proximidade de Jesus: manifestar um espaço aberto (salvação) em Deus, não mais restrito ao povo eleito de Deus, mas possível para todos os seres humanos que acolhem na sua vida o evento de Deus.

O ministério de Jesus em Jerusalém é a realização de sua missão: Paixão, Morte e Ressurreição como evento de abertura incondicional e absoluta em Deus para toda a humanidade. É o momento reservado aos discípulos para a experiência da comensalidade: a ceia memorial, a ceia de Emaús e a ceia no Cenáculo. O projeto perverso dos poderosos é levado a cabo: Jesus é condenado e executado, como hóstia verdadeira, mas Ele não está morto – Deus Pai no Espírito Santo o ressuscitou, na manhã de um Domingo como testemunho para a humanidade do "Deus que vence sem vencidos"¹⁹¹, no qual, a hospitalidade definitiva Nele é possibilidade para todos. Com isso, a comensalidade ganha uma dimensão escatológica: seja como transformação da ceia em memorial e dom de si, seja como manifestação do Ressuscitado aos discípulos em Emaús (Lc 24, 13-35) e em Jerusalém (Lc 24, 41-42; Jo 21, 5.10; At 10, 41), como sinal da presença despojada e vitoriosa de Deus na vida da comunidade e da humanidade.

A comensalidade de Emaús (Lc 24, 13-35)¹⁹² é antecipada pela caminhada de “volta para casa”, na companhia de um “forasteiro”, que possuía uma “palavra” – uma

¹⁹⁰ É “o homem que veio para o jantar” (“*The man who come todinner*”), nome de um jogo e título de um filme que R. F. Collins usou para intitular um artigo sobre a comensalidade de Jesus, em Lucas (Cf. CORREIA, João Alberto de Sousa. *A hospitalidade na construção da identidade cristã*, p. 298).

¹⁹¹ SUSIN, Luiz Carlos. *Deus*, p.

¹⁹² Ver. CORREIA, João Alberto de Sousa. *A hospitalidade na construção da identidade cristã*.

“hermenêutica” que aquecia o coração¹⁹³. O evangelista Lucas acentua nessa perícopa os elementos centrais de sua teologia: caminho, fé como visão e a hospitalidade¹⁹⁴. Os discípulos de Emaús retornam, porque foram frustrados em suas expectativas: Jesus de Nazaré, o Filho de Deus não era o messias esperado “todo-poderoso”, mas aquele que com responsabilidade assume a cruz – sinal de morte e dos dramas humanos. Os discípulos não acreditam porque “não veem” ressuscitado (conforme havia anunciado em sua vida pública). Então, Jesus parte de Moisés e passando pelos profetas “conduze-os” na memória da fé: Deus realiza as suas promessas. A hospitalidade da Palavra promove uma novidade na vida e na fé dos discípulos – “eles ainda não o reconhecem”, mas convidam-no para permanecer.

A hospitalidade de Emaús é centralizada na experiência da comensalidade. Jesus é o anfitrião na casa de Emaús. Ele preside a refeição. Nesse espaço comensal de comunicação e fonte de laços humanos, os discípulos reconhecem a identidade do “forasteiro”. O ritual é simples, mas eficaz: “tomou o pão, pronunciou a bênção, partiu-o e deu a eles” (v. 30). Esse gesto permitiu que os discípulos reconhecessem a identidade do “forasteiro”. O coração desse evento não está na mesa ou no pão partido, mas no pão repartido. A comunidade cristã, precisa encontrar o seu Senhor no repartir do pão. Não é suficiente ter o pão, mas é preciso compartilhá-lo. O espírito da comensalidade é justamente esse: com-divisão da mesa e da vida. A experiência da transcendência no compartilhamento com o outro – meu irmão e minha irmã – permite a “memória” da fidelidade de Deus na hermenêutica que lhes fez bem. Então a “alegria da Boa-Nova” é o motor que os move para comunicar uma boa-notícia: Deus é fiel em sua promessa, ressuscitou Jesus e reconhecemos não no caminho “solitário” e individualista da decepção, mas no espaço da comunhão e da reciprocidade: “ao partir e repartir o pão”.

3.2.2 O testemunho da hospitalidade no Novo Testamento

A comunidade do Novo Testamento é “um só coração e uma só alma” (At 4,32). É uma comunhão expressa na escuta da Palavra, no amor fraterno, na prece comum e na comensalidade¹⁹⁵ (At 2,42). Nela não existem necessitados (At 4, 34). Ela é a ruptura de um

¹⁹³ SUSIN, Luiz Carlos. *Deus hóspede*, p. 16.

¹⁹⁴ KARRIS, Robert J. *O Evangelho segundo Lucas*, p. 306.

¹⁹⁵ Leonardo Boff citando Crossan expressa como a comensalidade é uma experiência vital e real no coração da comunidade do Novo Testamento e do cristianismo subsequente. Existe uma *Tradição da comensalidade*, que significa a comida comum. Eram refeições completas e reais, comidas compartilhadas comunitariamente. Seu significado era simbolizar a justiça equitativa de Deus. A crença era que o Deus do Reino, que é um Deus da Vida, garante a todos, de forma comunitária, os meios da vida. O importante não era o pão posto sobre a mesa,

sistema religioso de exclusões e fechamento, quando aderem ao projeto anunciado por Jesus de Nazaré, o Filho de Deus: a comunidade é um espaço aberto para todos (At 10, 34; Rm 2,11) que rompe com as divisões (Ef 2, 41), aproximando-os como um novo “povo de Deus” (Cl 3, 11) – um povo que vive os valores do reinado de Deus: verdade, liberdade, justiça e paz (Rm 14,17). Não existem barreiras humano-religiosas nem geográficas para o evento de Deus na vida da humanidade: a Boa-Nova precisa ser anunciada “até os confins da terra” (At 1, 8).

A comunidade do Novo Testamento vive no anseio e na espera do Senhor. Ela nutre uma consciência de “estranheira”¹⁹⁶. Ela vive da experiência com o Ressuscitado e testemunha-a na ação do Espírito Santo, cumprindo o mandato missionário do Senhor (Mt 28, 19). Os missionários se aventuram no anúncio da Boa-Nova, pouco a pouco, as pessoas acolhem e constituem diversas comunidades. É um percurso com dificuldades e perseguições – através do sistema religioso-político e na recepção das pessoas –, mas realizado no entusiasmo da Boa-Nova anunciada. A hospitalidade irrompe como uma condição fundamental para a “eficácia” da missão, pois exige uma dupla hospitalidade: a acolhida da Boa-Nova (hospitalidade de Deus) e a recepção dos missionários. Ela é a experiência cultivada no cuidado mútuo: tornando-se uma “casa hospitaleira”¹⁹⁷.

A hospitalidade é um evento na vida e na missão dos apóstolos Pedro e Paulo¹⁹⁸. A experiência da hospitalidade posteriormente torna-se “orientação” expressa nos escritos como uma atitude esperada de suas comunidades (Rm 12, 13; Rm 15, 7; Gl 3, 28; Ef 2.14; Fl 3.20; Gl 4.26; Ef 2.6; Rm 15, 7; At 18, 1-4; At 16, 14-15; 1Tm 3.2; 1Tm 5.10; Tt 1, 7-8; 1Pd 4, 9). A hospitalidade na concepção paulina é um dever não opcional para um cristão, com toda a tensão que lhe é devida de solicitude e sacrifício, mas existe uma suspeita que a solicitude hospitaleira não seja totalmente ilimitada, de caráter seletiva, pois corresponde a um cuidado intracomunitário¹⁹⁹. A concepção petrina é uma prática com ênfase escatológica²⁰⁰, retomando a condição de “peregrino”, na qual está envolvida de transitoriedade rumo à hospitalidade definitiva e eterna, perfeita e absolutamente incondicional.

mas o *repartir* o pão e passá-lo a outros. Da mesma forma, o decisivo não era o vinho, mas a *taça* que era passada de um a outro, era compartilhada. Neste contexto se situava a celebração da Eucaristia, como o deixa claro São Paulo (1 Cor 10-11). Fazia assim para cumprir o preceito de Jesus: “fazei isto em memória de mim” (Cf. BOFF, Leonardo. *Comer e beber juntos, viver em paz*, p. 65).

¹⁹⁶ Cf. CANDATEN, Analita. *O povo a caminho*, p. 64-69.

¹⁹⁷ Cf. CANDATEN, Analita. *O povo a caminho*, p. 94.

¹⁹⁸ CANDATEN, Analita. *O povo a caminho*, p. 94-98; MONGE, Claudio. *Stranieri con Dio*, p. 140-152; YONG, Amós. *Hospitality and the Other*, p. 103-105.

¹⁹⁹ Cf. MONGE, Claudio. *Straniero con Dio*, p. 148.

²⁰⁰ Cf. SCHMITT, Flávio. *Hospitalidade ontem e hoje*, p. 32-33.

A hospitalidade paulina é uma verdadeira catequese – mesmo com a acusação de seletiva – sobre o compromisso cristão da acolhida recíproca: “Mostrai-vos solidários com os santos em suas necessidades, prossegui firmes na prática da hospitalidade” (Rm 12,13). O exercício da hospitalidade (*philoxenia*) está em consonância com a caridade autêntica expressa no “amor fraterno” (*philadelphia*)²⁰¹. Paulo não utiliza “*ágape*” para expressar as obrigações mais gerais da comunidade, mas exortava com o termo *philadelphia* um cuidado amoroso entre os membros da comunidade cristã²⁰². O recurso é o mesmo utilizado pelo hagiógrafo de *Hebreus* 13, 1-2: “perseverai no amor fraterno (*philadelphia*). Não descuideis da hospitalidade (*philoxenia*), pois, graças a ela, alguns hospedaram anjos, sem o perceber”.

A hospitalidade petrina é uma orientação pastoral, com a finalidade de enfatizar a dignidade cristã, através da qual proporciona um “lar” dado por Deus (*oikos*) aos “sem lar” (*paroikoi*). Nela acontece a ênfase da dimensão escatológica, como horizonte de esperança para permanecer firme na fé, sobretudo em meio às perseguições, mas como “peregrinos” rumo à hospitalidade plena. É a experiência de viver na provisoriedade da existência, sem ignorar os compromissos contextuais, mas nutrindo a consciência de que o sentido e o destino da existência e da fé estão no futuro. Com isso, a hospitalidade irrompe como prática recomendada (1Pd 4, 9): “Sede hospitaleiros uns com os outros, sem murmurações”. Ela é uma virtude que está em sintonia com o “amor mútuo” e a disponibilidade ao outro (comunidade) por meio dos carismas. O horizonte escatológico não elimina o compromisso responsável no serviço do amor, mas renova a esperança da fé na fidelidade À vocação cristã e de toda humanidade: a hospitalidade definitiva em Deus.

Concluindo, a hospitalidade em sua dimensão sagrada e teológica expressa uma experiência de transcendência como *élan* vital das religiões – “espaço dinâmico” para viver a fé, seja como “dever sagrado” – *theoxenia* ou como “Graça” – *teofania*, que extrapola o simples fato de receber alguém, pois adentra no espaço da responsabilidade marcado pelo “amor sem limites” e pela “misericórdia verdadeira”. Na tradição bíblica, percebemos chaves hermenêuticas, que corroboram para a afirmação dessa experiência fundante, pois desde Abraão até as comunidades no Novo Testamento: a hospitalidade é um evento gracioso de Deus na vida da humanidade e uma pedagogia responsável no encontro real e no cuidado para com outro. O exemplo de Abraão e de Jesus expressam como a hospitalidade humana-divina criam um espaço humano, solidário e ampliado, na perspectiva de Deus e na disponibilidade ao outro, sobretudo os vulneráveis.

²⁰¹ MONGE, Claudio. *Straniero con Dio*, p. 150; BETHUNE, Pierre-François de. *L'ospitalità*, p. 137.

²⁰² FITZMYER, Joseph A. *A carta aos Romanos*, p.581.

4 HOSPITALIDADE: UMA DIMENSÃO INTER-RELIGIOSA

A hospitalidade é um valor que pulsa no coração das religiões. Ela é uma chave hermenêutica, que estabelece critérios saudáveis ao futuro das religiões, a partir de uma “nova pedagogia”: cria um novo ambiente nas relações inter-religiosas²⁰³, através do qual possibilita um encontro fecundo na honestidade e na profundidade²⁰⁴ que lhes são devidas – sem medos e concessões. Enquanto abertura incondicional no exercício responsável de um “amor sem limites” e uma “misericórdia verdadeira” – elementos fundamentais nas tradições bíblicas, permite a redescoberta de um espaço religioso humanizado desde cada contexto religioso, expresso na experiência genuína da fé.

A hospitalidade inter-religiosa exige uma dupla com-divisão: vida e mesa²⁰⁵. Ela é visibilizada através da necessidade de um encontro entre pessoas religiosas – não apenas com sistemas e bibliografias –, que superam os seus medos “institucionais” através de uma abertura acolhedora do outro, a qual, promove uma “conversão” de mentalidade no respeito e no reconhecimento da sacralidade do outro, como testemunhas da verdade do mistério divino. A com-divisão de vida está em sintonia com a com-divisão de mesa, pois a ousadia de compartilhar as riquezas religiosas, emerge no testemunho eloquente de uma mesma mesa: “o mesmo pão que nos alimenta, a mesma fé que nos faz irmãos”.

4.1 COM-DIVISÃO DE VIDA

A com-divisão de vida é uma experiência inter-religiosa nutrida pela abertura generosa no respeito e no reconhecimento da sacralidade do outro. Nela não existem espaços para a dominação, mas para a participação comprometida²⁰⁶ pelo conhecimento mútuo em benefício da humanidade, sem menosprezar as diferenças, mas promovendo uma alteridade geradora de relações religiosas saudáveis – conscientes de suas virtudes e limites. Ela é um exercício contínuo de aprendizado com o outro, pois os elementos vitais (constitutivos) de cada

²⁰³ BÉTHUNE, Pierre-François De. *L'ospitalità*, p. 119.

²⁰⁴ Cf. TEIXEIRA, Faustino. *O pluralismo religioso como novo paradigma para as religiões*, pp. 24-32.

²⁰⁵ PANIKKAR, Raimon. Prefácio. In: BÉTHUNE, Pierre-François de. *L'ospitalità*, p. 8

²⁰⁶ BOFF, Leonardo. *Convivência, respeito e tolerância*, p. 33.

comunidade religiosa servirá de sinal e motivação para as demais comunidades no testemunho autêntico de um projeto mais amplo e vital.

4.1.1 A necessidade do encontro das pessoas que creem

O encontro das religiões é um ambiente dialogal fecundo e duradouro²⁰⁷, mas normalmente nutrido por uma dimensão restrita à “palavra parlamentar”²⁰⁸, expressa na comunicação de doutrinas, dogmas, preceitos, etc., ou ainda, como um “diálogo sistêmico”²⁰⁹. Nem sempre os estudiosos das religiões auxiliam no processo de um real “diálogo inter-religioso” – se assim quiserem chamar –, pois multiplicam-se publicações acadêmicas que mais enfeitam periódicos e bibliotecas do que propriamente estão a serviço das religiões, na elaboração de caminhos criativos para que o diálogo aconteça.

Com isso exige-se uma nova perspectiva da capacidade dialógica das religiões, não centralizada nos “sistemas religiosos”, mas na disposição humana de compartilhar sua experiência de fé: “diga-me como vive a tua fé”. A experiência genuína da fé é anterior a qualquer sistema elaborado. Os “diálogos sistêmicos” não são suficientes e não dão conta de promover um sentido humano e religioso. Por isso, não é saudável alimentar embates, mas permitir que as pessoas religiosas se encontrem, superando a tentação de uma afirmação de “doutrinas” e compartilhem aquilo que anima cada uma na sua fé.

O compartilhamento da vida (religiosa) é uma atitude fundamental na superação das pretensões unilaterais, expressas através de interesses específicos-fundamentalistas, que nos muitos casos se tornam intolerâncias e uma verdadeira guerra campal – física e/ou simbólica – sustentadas pelo preconceito. Com isso, cada comunidade religiosa perceberá que não vive apenas de doutrinas, preceitos e dogmas, mas de pessoas que creem e confiam as suas vidas em uma experiência genuína, que lhes promove o sentido da existência na correspondência de um agir comprometido, construindo uma sociedade justa e solidária (*orto-práxis*).

O compartilhamento da vida é consolidado pela lógica da gratuidade, a qual promove uma convivência saudável – uma nova fraternidade, expressa em uma relação ampliada²¹⁰ – e

²⁰⁷ BÉTHUNE, Pierre-François De. *L'ospitalità*, p. 119.

²⁰⁸ Cf. PIKAZA, Xabier. *Violência e Diálogo das religiões*, p. 173-179. O autor desenvolve uma crítica ao diálogo percebido como um debate parlamentar e propõe a perspectiva do diálogo como palavra compartilhada

²⁰⁹ É um termo desenvolvido por Claudio Monge e seguimos com ele: Não existe diálogo de sistemas religiosos “islâmico-cristão”, “budista-cristão”, “hinduísta-cristão”, mas o que existe é o encontro de pessoas que creem, muçulmanas, budistas, hinduístas e cristãs através do qual compartilham a vida e um projeto comum para o bem da humanidade (Cf. MONGE, Claudio. *Cosa può far el'occidente per aiutare il dialogo in medio oriente?*).

²¹⁰ Cf. MONGE, Claudio. *Stranieri con Dio*, p. 279. Existe um termo turco – *arkadásh* (*Arkadaş*) – que expressa o “espírito” dessa nova fraternidade. Ele é um substantivo que significa amigo, mas com um profundo

responsável pela pluralidade religiosa, que a cada dia emerge como exigência fundamental de reconhecimento. Ninguém é refém do outro e não existem interesses individuais, pois o único interesse admitido é a comunicação de uma “palavra compartilhada”, que não se restringe a incompletude da “verbalização”²¹¹, mas amplia-se como a expressão de todo ser religioso. Com isso, a necessidade de “encontro dialógico” não se restringe, como afirma Hans Küng²¹², aos elementos constitutivos e definitivos, mas emerge no compartilhamento de uma “palavra” que seja vida e esperança – um horizonte de sentido para a vida humana e religiosa.

Nesse processo, a fidelidade à origem religiosa é uma exigência fundamental, pois não dilui a riqueza da pluralidade – em nome de uma pretensão universalista, mas, estabelece um itinerário profundo e sincero naquilo que é *constitutivo* em cada contexto religioso (identidade) como “testemunha da verdade”²¹³. O motivo é simples: não existe neutralidade absoluta, ou seja, ninguém fala de um “lugar não-determinado”²¹⁴. O reconhecimento dos “elementos constitutivos” e sua explicitação no encontro, não é um empecilho, mas a condição fundamental e real da interação esperada entre os parceiros de encontro: sem o reconhecimento dos elementos constitutivos não haverá a superação da lógica do confronto através da responsabilidade mútua pelas riquezas compartilhadas por eles.

4.1.2 Superar o medo do outro

O encontro das religiões²¹⁵ é desafiado pelo “medo do outro”, cuja expressão máxima encontra-se na consciência de perder a identidade. Não é privilégio religioso esse “medo”, mas corresponde ao fenômeno de uma sociedade marcada pela desconfiança²¹⁶: o individualismo, a insegurança, a impunidade são as molduras que compõem esse quadro social de desconfiança e, conseqüentemente de muitas *fobias*. No entanto, a “imagem do outro” passa a ser negativa e deformada, pois emerge como risco e impossibilidade de relação

significado. O *arkadash* é aquele que protege, cuida e compartilha a vida na relação de reciprocidade. Não é um simples conhecido e um companheiro (*cum panis*) – compartilhador de pão ou de sal, mas é um guardião do outro na profundidade do coração (Cf. MONGE, Claudio. *Cosa può far el'occidente per aiutare il dialogo in medio oriente?*).

²¹¹ Cf. BETHUNE, Pierre-François De. *L'ospitalità*, p. 108.

²¹² Cf. KÜNG, Hans. *Projeto de uma ética mundial*, p. 162.

²¹³ KÜNG, Hans. *Projeto de uma ética mundial*, p. 156.

²¹⁴ TERRIN, Aldo Natale. *O sagrado off limits*, p. 46.

²¹⁵ Doravante, encontro das religiões, conforme nossa justificativa em 4.2.1 sobre a necessidade do encontro das pessoas que creem.

²¹⁶ SINNER, Rudolf von. *Confiança e Convivência*, p.10-13; SOARES, Paulo Sérgio. *O medo do outro e o fundamentalismo religioso*, p. 18.

que, fomentando uma “subcultura da evitação”²¹⁷, acena para uma posição consequente: o outro precisa ser evitado.

A “subcultura da evitação” não é apenas um fenômeno da maturidade – que se aventurou pelos caminhos dos outros, mas aprende-se desde a infância através de um imperativo – como que numa “memória cultural”: não converse com estranhos. Por isso, esse imperativo somado com os altos índices de violência e de criminalidade em nossas cidades adentra nossos espaços de relação como uma “imposição paradoxal” – seres relacionais ignoram-se, sobretudo se forem estranhos: quem será esse(a) que bate à porta da casa, que se aproxima da parada quando estamos sozinhos, que pede uns trocados na rua, que nos pergunta o horário, que nos pede uma informação?

Nunca se falou tanto em *fobias* como em nossos tempos. Existe uma propaganda do curso *Englishtown* – curso de inglês on-line, que expressa um pouco esse universo das *fobias*: dois médicos vão examinar seus pacientes, dentre os seus pacientes existem aqueles com a patologia de “*gringofobia*” - medo de falar um idioma estrangeiro. O exemplo poderá ser trivial, mas na sutileza do humor e sem desconsiderar a pretensão mercadológica, a propaganda expressa uma realidade que atinge nossa sociedade em sua complexidade: vivemos em uma sociedade de diversas *fobias*, que por qualquer coisa se “enclausura” ou explode na agressão de outras – muitas vezes, simplesmente, porque são negras, homossexuais, indígenas, pobres, de outra religião etc. É um sintoma que a cada dia mostra a nossa incapacidade de conviver e precisamos estar atentos, na busca de um espaço humano entre as pessoas.

O “medo do outro” engendra uma nova e crescente atitude: a eliminação. Essa mentalidade é tipicamente da geração “*Big Brother*”: quando não corresponde às expectativas e não concordou com as posições, a solução encontrada é eliminá-lo. Nesse contexto, não existe espaço para a diversidade e para o enriquecimento mútuo, pois cada um busca seu próprio interesse e utiliza o outro como “mero instrumento”: ser o melhor. A perversidade da eliminação do outro é alimentada por um individualismo, mascarado de competitividade por vida digna, através do qual não se mede as consequências e as responsabilidades: “em nome” do ser melhor pouco importa se trucidou e ridicularizou a outra pessoa. Consequentemente, a geração *Big Brother* é uma geração para a qual não importa a ética, ou melhor, a responsabilidade pelo outro.

²¹⁷ SILVA, Hélio R. S. *A Língua-Geral da violência*, pp. 37-46.

Portanto, os elementos abordados – “evitação” e “eliminação” – no fenômeno humano não estão distantes nas relações inter-religiosas, pois frequentemente nutre-se essa disposição contrária ao esperado “em nome” da própria identidade. O encontro das religiões não é marcado pela imposição, mas pela gratuidade, que “a fundo perdido”²¹⁸ reconhece limites e riquezas, na busca da interação e da mútua cooperação (aliança)²¹⁹ pelo melhor da humanidade. Conseqüentemente, é necessário superar o medo – expresso como “evitação” e “eliminação” – através de uma abertura aventurada ao outro, criando as condições para uma convivência saudável “nas” e “através das” comunidades religiosas.

4.1.3 Entrar e permanecer: uma abertura acolhedora

O encontro das religiões não é fundamentado na “tolerância”, mas na aventura pelos caminhos do outro e na acolhida generosa, expressa radicalmente no convite de adentrar aos espaços sagrados de cada comunidade religiosa²²⁰ – não é suficiente acolher e entrar na “casa religiosa”, mas é preciso acolher e entrar no “coração” da comunidade religiosa²²¹, na “palavra-presença” que move cada pessoa na profissão da própria fé. Com isso, cada comunidade religiosa ao seu tempo, precisará criar um “ambiente” – físico e espiritual – disponibilizado ao outro, que correspondido no respeito reverente, sem usurpações e sem negligências possibilita uma experiência de com-divisão da vida, sem fobias e sem arrogância-autoritária.

O compartilhamento das sacralidades exige uma correspondência mútua e uma atitude de *kénosis*. O método é simples: “destruir os instrumentos de opressão, destruir os hábitos autoritários e a linguagem maldosa, acolher de coração aberto o indigente e prestar todo o socorro ao necessitado” (Is 56). A *kénosis* das religiões não é uma afronta à identidade da comunidade religiosa, mas uma nova postura frente à outra, a saber: “tira as sandálias dos pés, porque o lugar onde estás é chão sagrado” (Ex 3,5). Não é um empobrecimento material – elementos constitutivos de cada contexto –, mas a livre decisão de rebaixar-se, desprender-se, esvaziar-se daquela atitude de pretensão autoritária em considerar-se a melhor religião, manifesto no desejo de proselitismo, que muito ronda o “coração” das diversas comunidades religiosas.

²¹⁸ SUSIN, Luiz Carlos. *Deus hóspede*.

²¹⁹ BOFF, Leonardo. *Virtudes para um outro mundo possível. Hospitalidade*.

²²⁰ CF. BETHUNE, Pierre-François de. *L'ospitalità*, p. 159-160.

²²¹ BÉTHUNE, Pierre-François De. *L'ospitalità*, p. 172.

No espaço compartilhado, nem sempre a comunicação é movida pelas palavras, mas pelos gestos e pelos silêncios. É o espaço de uma palavra bem-aventurada – nutrida pela compaixão e pela generosidade, que se traduz em gestos e em silêncios profundos e significativos. O silêncio é regado de significados, pois expressa no “espaço aberto da pergunta” – nem sempre respondida – a possibilidade de uma melhor compreensão de si e do outro, sobretudo daquilo que inúmeras vezes preferimos simplesmente afirmar com nossas certezas²²². É um espaço de mútua vizinha pela busca singela e verdadeira do Deus de muitos caminhos e no testemunho histórico da “Verdade” de seu mistério²²³ para o benefício de toda a humanidade.

No espaço disponibilizado, requer um mútuo exercício da liberdade, não apenas expresso juridicamente – como bem legitimado pelas constituições democráticas²²⁴, mas como um valor incondicional e ilimitado (*Gastfrei*) encontrado no “coração” de cada comunidade religiosa, cuja expressão máxima se visibiliza no real encontro religioso e humano, sem atropelos e sem embaraços. Para Jürgen Moltmann, a liberdade ilimitada é comunhão e hospitalidade²²⁵, expressa na disposição total ao outro, através do serviço responsável de um “amor sem limites” e na solicitude incansável para criar um espaço de “bem-querer”, que não elimina as diferenças enriquecedoras²²⁶, mas sinaliza para um respeito devido – a sacralidade do outro.

No espaço compartilhado, é possível uma profunda conversão de mentalidade²²⁷. Ela consiste no processo de viver uma transformação radical, expressa no alargamento do “coração” e na disponibilidade completa ao outro: o outro sempre estará no centro. A transformação radical não é um evento externo, mas interno e cotidiano, através do qual cada pessoa religiosa precisa converter-se para as próprias fontes através do intercâmbio de dons com os outros²²⁸. A conversão esperada não é proselitismo, ou seja, mudar de religião, mas redescobrir no encontro com o outro as riquezas da própria tradição, que muitas vezes estão encobertas e no encontro com o outro torna-se mais visíveis. A conversão religiosa, pelos caminhos inter-religiosos não é passe de mágica, requer tempo e paciência para esperar o

²²² Cf. BÉTHUNE, Pierre-François de. *L'ospitalità*, p. 155; MONGE, C. *Stranieri com Dio*, p. 287-288.

²²³ Cf. MONGE, Claudio. *Stranieri com Dio*, p. 280.

²²⁴ ONU. *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (10/12/1948); ONU. *Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundada na religião ou nas convicções* (25/11/1981); UNESCO. *Declaração de Princípios sobre a Tolerância* (16/11/1995). O Concílio Vaticano II na *Declaração Dignitatis Humanae* fundamenta a liberdade religiosa na dignidade humana (n. 2-8) e na revelação divina (n. 09-14), mas acentua em demasia o aspecto jurídico da liberdade.

²²⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*.

²²⁶ MONGE, Claudio. *Dieu hôte: rituels de l'hospitalité*, p. 2; SUSIN, Luiz Carlos. *Deus hóspede*, p. 19.

²²⁷ BÉTHUNE, Pierre-François de. *L'ospitalità*, p. 145; MONGE, C. *Stranieri com Dio*, p. 287-288.

²²⁸ Cf. BETHUNE, Pierre-François de. *L'ospitalità*, p. 155.

tempo favorável, pois na ausência dessa espera pelo outro corre-se o risco de ficar na aparência e não surtir o seu efeito: tornar-se uma pessoa mais religiosa, pelos caminhos do outro.

4.1.4 Reconhecimento do outro

O respeito nutrido em um espaço de liberdade conduz ao reconhecimento de si mesmo e do outro. O anseio humano exige essa atitude: reconhecer e ser reconhecido. O despojamento da *kénosis* (“tira as sandálias”) é legitimado e reconhecido na santidade do espaço religioso do outro (“o lugar onde está é chão sagrado”), portanto o respeito não é apenas a uma estrutura dogmática e doutrinal, mas a uma experiência do sagrado que promove sentido para a vida das pessoas que nele se aventuram com fé e com correspondência fiel. Cada comunidade religiosa possui uma lógica interna²²⁹: precisa ser reconhecida e respeitada. Ninguém tem o direito – por mais maioria que seja – de banalizar com a sacralidade do outro, pois nenhuma religião é subalterna à outra, mas companheira e testemunha do mistério divino²³⁰, que extrapola as instituições e adentra na história e na vida das pessoas religiosas como expressão de sentido “nas” e “através das” próprias religiões.

O reconhecimento inter-religioso é a compreensão do valor religioso de cada comunidade religiosa, que marcada com uma diferença irreduzível e constitutiva, não é reconhecida como acidentes necessários, mas como fontes legítimas e inesgotáveis do mistério divino²³¹. As identidades religiosas precisam ser explicitadas e aprofundadas, através de um reconhecimento mútuo, que não anula as diferenças, mas irrompe como ampliação e relativização dos absolutos religiosos, na compreensão do testemunho fiel da “verdade” divina. O reconhecimento possibilita um acolhimento que não sobrepõe, mas considera as diferenças na prática de uma vivência religiosa *com* outras expressões religiosas e não *apesar* delas²³².

O reconhecimento inter-religioso permite um espaço participativo e interativo na corresponsabilidade de uma efetiva comunhão e celebração, cuja realidade é imersa em uma desigualdade complementar intermediada pelo “intercâmbio de dons”, que torna possível e fecundo um aprendizado, um projeto e uma festa comum. É uma aventura no espaço sagrado mútuo: aventurar-se e deixar-se aventurar – que viabiliza uma nova compreensão da

²²⁹ TERRIN, Aldo Natale. *O sagrado Off Limits*.

²³⁰ Cf. PANIKKAR, Raimon. *Intrareligious Dialogue*.

²³¹ GEFFRÉ, C. *De Babel a Pentecostes*, p.63-86; MONGE, C. *Dieu hôte: rituels de l'hospitalité*, p. 3.

²³² BOFF, Leonardo. *Convivência, respeito e tolerância*, p. 33.

identidade, não fechada em si mesmo, mas como possibilidade ao outro de um “autoconhecimento” no encontro verdadeiro e despretenso. Dentre tantos, homens e mulheres que viveram pelas veredas de outras fés, trazemos o testemunho da experiência de Raimon Panikkar na Índia: “parti cristão, me descobri hindu e retornei budista, sem jamais ter deixado de ser cristão”²³³.

A com-divisão de vida a partir do reconhecimento do outro e o reconhecimento de si através do outro permite um espaço aberto de transcendência, que expressa a mais genuína *testemunhança* da verdade religiosa, ou ainda, a verdade do mistério de Deus. O contexto plural é um desafio para todas as comunidades religiosas e precisa ser encarado com responsabilidade e criatividade, considerando pressupostos fundamentais: 1) fidelidade à própria fonte e 2) reconhecimento da legitimidade religiosa professada pelo outro. Portanto a hospitalidade inter-religiosa é um espaço de realização “da” e “na” verdade, expresso da seguinte maneira: “pode haver verdade sem hospitalidade, mas não há nunca hospitalidade autêntica sem verdade”²³⁴.

4.1.5 A questão da verdade: um outro modelo

A verdade religiosa é um caminho e uma possibilidade sempre aberta. Nenhuma religião detém o monopólio e o absolutismo da verdade religiosa. O que está em jogo com a verdade não é a verdade em si mesma, mas a percepção da verdade religiosa ou a verdade de Deus. É uma busca constante do mistério de Deus. O fundamental é perceber que a visão da verdade precisa ser compreendida como evento, relação, presença e não como substância e objeto da consciência, que pode ser objeto de apropriação²³⁵.

Uma verdade que não tolera ser posta em relação com outras é uma verdade que não pode ser verificada. Uma verdade se consolida e se prova a si mesma, não triunfando sobre as outras porque as destrói ao excluí-las, ou as substitui ao incluí-las, e sim porque se entrega e se enriquece em relação com outras; interagindo com elas mostra seu lugar próprio na multirrede universal²³⁶.

O compartilhamento da verdade precisa aquecer o coração e a vida de quem está nela implicado: “não estava ardendo o nosso coração quando ele nos falava pelo caminho e nos explicava as Escrituras?” (Lc 24, 32). Ela é o recurso e o ambiente dos humildes: “eu te louvo, Pai, Senhor do céu e da terra, porque escondeste estas coisas aos sábios e entendidos e

²³³ PANIKKAR, Raimon. *The intrareligious dialogue*, p. 42.

²³⁴ CORREIA, João Alberto de Sousa. *A hospitalidade na construção da identidade cristã*, p. 269.

²³⁵ MONGE, Claudio, *Stranieri con Dio*, p. 286; VIGIL, José. *Teologia do pluralismo religioso*, p. 256.

²³⁶ VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso*, p. 256.

as revelaste aos pequeninos” (Mt 11, 58). O mistério de Deus é revelado e reconhecido na simplicidade e no despojamento humano e religioso. Por isso, cada religião ao aproximar-se do mistério divino precisa permitir que se desfaçam as pretensões de absolutismos e de fechamentos, que geram indiferença e hipocrisia, impedindo a vivência de uma religião libertadora compromissada com os humildes e sofredores: “o Deus das religiões é o Deus da compaixão e da presença”²³⁷.

Os caminhos são diversos, mas o mistério é um só. Quando pensamos em verdade religiosa é preciso estabelecer suas dimensões, a saber: a verdade salvífica no coração de cada comunidade religiosa, que busca seu significado no desígnio divino e manifesta-se como resposta positiva aos seus membros; a verdade como característica e legitimidade das próprias comunidades religiosas. Eis algumas questões para clarear: 1) Como se articula salvação e revelação no âmbito das religiões? 2) Quais são os critérios para uma religião ser verdadeira?

A experiência da “verdade religiosa” como desígnio de salvação (soteriologia), permaneceu no coração das discussões realizados pela “teologia cristã das religiões”. Os diversos paradigmas buscam uma resposta a essa problemática: é possível as pessoas de outras comunidades religiosas serem salvas? Na verdade, o próprio termo “salvação” é ambíguo e permite múltiplos significados, nem sempre chegando a um clareamento plausível, mas manifestam os anseios mais profundos do ser humano²³⁸.

A salvação no plural revela seu coração através dessas convicções fundamentais: Deus quer a salvação de todos os seres humanos (1Tm 2,4). Ele não faz acepção de pessoas (At 10,34-35). Os meios para salvar são somente por Ele conhecidos (GS n. 22). Com isso, a compreensão da verdade religiosa – relacionada com a *soteriologia* – foi progredindo e clarificando como horizonte de sentido e a experiência não exclusiva de uma única religião. As religiões são autônomas e geradoras de sentido *a partir de si* para os membros de suas comunidades religiosas. A salvação acontece “na” e “através” das próprias religiões²³⁹. Elas na sua particularidade são testemunhas dessa verdade: “se as diversas tradições religiosas têm seu lugar no interior do desígnio salvífico de Deus, isso quer dizer que há maior verdade

²³⁷ SANTE, Carmine Di. *Straniero nella bibbia*, p. 28.

²³⁸ Claude Geffré apresenta algumas compreensões de salvação, a saber: (1) uma salvação sem mediação; (2) a salvação como arte de viver no cotidiano; (3) uma salvação pessoal e solitária; (4) o cristianismo como a única via de salvação; (5) a salvação cristã como um dom gratuito; (6) uma salvação cristã como cura integral do ser humano; (7) a salvação cristã como solidariedade entre Deus e o ser humano, etc. (Cf. GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 261-282.)

²³⁹ DUPUIS, Jaques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 327-352.

religiosa na soma de todas as religiões do que numa religião tomada isoladamente, inclusive o próprio cristianismo”²⁴⁰.

A convicção cristã de um espaço aberto para a pluralidade das religiões no desígnio divino é nutrido pela experiência da “ação livre” do Espírito de Deus que “sopra onde quer” (Jo 3, 8): não há espaços fechados e que não possam ser encontrados pela “presença” fecundante de Deus. A presença universal do Espírito conduz “misteriosamente” – ou melhor, “ao seu modo” na singeleza do mistério, todas as religiões à acolhida do Reino de Deus. O reinado de Deus não é uma mera construção humana, mas uma acolhida fiel da presença “edificante” e “fecunda” do Deus da Vida que revela seu amor a todos na sua predileção aos vulneráveis: pobres, órfãos, viúvas, estrangeiros, etc. Em Mt 25,31-46, o critério de salvação não são as doutrinas e os dogmas, nem as liturgias e os ritos, mas o amor sem limites que reconhece nos diminuídos a “grandeza” de Deus e não lhes deixa faltar o necessário: comida, bebida, segurança, abrigo, alívio, cuidado, amparo, companhia, etc. Sem isso a religião carece de “carne” e de “relevância” aos seres humanos de cada tempo²⁴¹.

As comunidades religiosas não são iguais. Nelas existe uma desigualdade real²⁴², pois possuem elementos constitutivos que as distinguem. Não é suficiente igualá-las no mesmo patamar constitutivo. Essa atitude negligenciaria o maior bem, testemunhado pela pluralidade religiosa: a riqueza do diverso. É necessário admitir essa desigualdade religiosa no que tange a elementos constitutivos e experiências histórico-religiosas do mistério divino, mas expressar com muita clareza que a desigualdade não significa menosprezo, ou seja, não são “meros” e imperfeitos esforços humanos: “não proclames que todas as religiões são vãs, pois em todas elas há um perfume de verdade sem o qual não acenderia, a fé dos crentes”²⁴³. Portanto, emerge a problemática da verdade como legitimação da religião, expressa na afirmação: “todas as religiões são verdadeiras”, cuja fundamentação teológica cristã possui uma “nova compreensão da revelação divina”²⁴⁴.

Todas as religiões são buscas de Deus por parte do ser humano. Por outro lado, Deus está em busca de todos os seres humanos, em todos os povos, aos quais procura se comunicar o mais possível, com a maior intensidade possível²⁴⁵.

²⁴⁰ GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 70.

²⁴¹ DELUMEAU, Jean. *À espera da Aurora*.

²⁴² VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso*, p. 89.

²⁴³ RUMI apud VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso*, p. 268.

²⁴⁴ QUEIRUGA, Andrés Torres. *A revelação de Deus na realização humana*; GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*; DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*; VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso*.

²⁴⁵ VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso*, 275.

A revelação ampliada é a condição para uma autêntica resposta humana em seus diversos contextos. No entanto, é fundamental perceber e estabelecer alguns critérios gerais para um possível discernimento dos elementos constitutivos - bom e verdadeiro - em cada religião. O caminho possível é da crítica e da autocrítica: capacidade de ouvir e reconhecer os limites e abusos, para buscar uma purificação daquilo que realmente é *fontal* para cada comunidade religiosa. Não é uma tarefa simples, mas necessária para que as religiões possam ser fiéis a suas fontes na promoção de um sentido autêntico para o ser humano e na transformação relevante das estruturas sociais da humanidade. Dentre os critérios possíveis para a legitimidade da veracidade-bondade em uma determinada comunidade religiosa, destacamos a exigência complementar assimétrica de uma tríplice dimensão: religiosa, específica e ética²⁴⁶.

Portanto, é legítima uma comunidade religiosa que promove uma experiência genuína da Transcendência – mesmo que seja inominada, que *em si mesma* seja sempre exclusiva e fundante, mas *a partir de si* uma possibilidade de abertura e de transformação radical do ser humano (religiosa). Não é uma transformação sem consequências sociais, pois não fecha o ser humano em si mesmo, mas o projeta para além do próprio contexto religioso no compromisso e na responsabilidade de cuidar dos vulneráveis, no grito por justiça: seja qualquer tipo de vida no planeta. Por fim, é necessária a especificidade, pois expressa uma limitação própria e contextual da possibilidade humana: ninguém fala de lugares indeterminados. Não existe a religião em estado puro – todas são espaços contextualizados na experiência humana do mistério divino – nem é suficiente constituir uma religião para todos, pois anularia a maior riqueza: a diversidade religiosa.

4.2 COM-DIVISÃO DE MESA

A com-divisão de mesa é uma experiência consequente no espaço aberto ao outro, pois sem a mútua interação – porta e com-divisão de vida – não atingiria a sua plena significação: não é suficiente uma porta aberta sem uma mesa disposta. Isso é válido não apenas para as relações humanas, mas para as relações inter-religiosas, pois o “espaço” da mesa²⁴⁷ manifesta

²⁴⁶ Cf. KÜNG, Hans. *Projeto de uma ética mundial*, p. 157.

²⁴⁷ A mesa é um *locus* central em diversas culturas. Não é apenas um móvel. Nela é possível uma experiência de comunhão de vida (CORREIA, João Alberto de Sousa. *A hospitalidade na construção da identidade cristã*, p.

a sofisticação do ser humano na relação com o outro, não apenas sacia a fome, mas compartilha o alimento: sinal de convivialidade, sociabilidade, humanização, eucaristia, etc. Portanto, ciente de toda problemática, vamos refletir sobre a hospitalidade eucarística – como espaço de ceia comum entre os cristãos (eucaristia *stricto sensu*) e comensalidade das religiões – como mesa aberta (eucaristia *lato sensu*) no testemunho de um ecumenismo ampliado e num projeto comum pela paz mundial.

4.2.1 Hospitalidade Eucarística

A hospitalidade *em si* carrega a tensão de sua subversão – a hostilidade – a qual possibilita um novo termo e uma nova experiência: hóstia - esmagamento. O ser hóstia é acolher em si o “aniquilamento” causado por outros (sofrimento físico e/ou simbólico) e normalmente motivado pela recusa a um projeto²⁴⁸. O Evangelho permite percebermos essa tensão na vida de Jesus de Nazaré, o Filho de Deus – pois como anunciador de uma boa-notícia encontrou interlocutores fechados para a graciosidade desse dom: o projeto do reinado de Deus na vida da humanidade. Ele acolheu em si o drama da paixão e da morte, mas ressurgiu como esperança. A hospitalidade eucarística está ancorada nessa fonte inesgotável: o aniquilamento do Filho de Deus é respondido por Deus Pai, na ação do Espírito, com uma nova esperança.

A hospitalidade eucarística é uma experiência radical de abertura e de com-divisão da mesa eucarística entre os cristãos, através da qual reconhecem a participação dos membros de uma determinada comunidade na ceia celebrada sob responsabilidade de outra comunidade. O espaço da hospitalidade eucarística nutre uma fraternidade ecumênica, que possibilita a

307), a qual o alimento, a vida e a companhia ganham um novo sabor. A refeição é composta de rituais, desde a escolha e preparação dos alimentos, disposição dos convidados, modo de servi-los, etc. A história da alimentação mostra com clareza de que modo a comensalidade solidificou e aperfeiçoou a compreensão humana da hospitalidade: “mais do que a história dos alimentos, de sua produção, distribuição, preparo e consumo. O que se come é tão importante quando se come, onde se come, como se como, com quem se como” (CARNEIRO, Henrique. *Comida e sociedade*, p. 2.). A refeição é um evento social complexo (cf. MOORE, Mark. *The Meals of Jesus*), que expressa a solidificação de uma comunidade e a capacidade criativa do ser humano. Diante de uma globalização da indiferença, exige uma análise da comensalidade, sobretudo porque a comensalidade está à mercê de novas posturas: *fast-food* e *McDonald's*. O *fast-food* facilita a vida, mas distancia daquilo que dá cor e sabor à mesma: o contato com o outro, diferente irredutivelmente. O individualismo dos *fast-foods* repercute na distribuição dos alimentos em escala mundial: 20% da população detém 80% dos alimentos e 80% da população detém 20% dos alimentos (Cf. BOFF, Leonardo. *Comer e beber juntos, viver em paz*, p. 25.). A desigualdade na distribuição convida a uma reflexão honesta e corajosa, que reconheça ser a fome um problema multidisciplinar – ético, político, econômico, religioso, etc. – e que requer a criação de novas alternativas para a erradicação da fome e da miséria no mundo. Diante de tanta riqueza e vasta produção é inadmissível que pessoas passem fome no mundo – talvez ao lado de nossas casas.

²⁴⁸ SUSIN, Luiz Carlos. *Deus hóspede*, p. 16; GRASSI, Marie-Claire. *Hóspede*, p. 55.

intercomunhão e a concelebração do mistério de Deus na eucaristia²⁴⁹. A hospitalidade eucarística é desenvolvida com dificuldades e conflitos, no âmbito teológico e pastoral, mas é possível vislumbrar passos significativos na elaboração de um espaço ecumênico aberto. Portanto, é necessário recorrer à fonte do Mistério: Jesus de Nazaré, o Filho de Deus. Os relatos do Evangelho nos permitem uma fundamentação bíblica da hospitalidade eucarística em três momentos fundamentais, a saber: a última ceia-refeição, o mistério pascal e o evento de Emaús.

O coração da hospitalidade eucarística está na Ceia do Senhor compartilhada entre irmãos(ãs). A última ceia-refeição de Jesus com os seus discípulos é uma ceia de amor, de gratidão e de entrega. Os evangelhos sinóticos (Mt 26, 20-29; Mc 14, 22-25; Lc 22, 14-23) relatam que naquela noite inaugura-se o memorial de uma presença: “fazei isto em memória de mim” – “isto é meu corpo e meu sangue entregue por vós”. A comensalidade de Jesus é elevada à excelência: oferta de si mesmo – Ele é o anfitrião (na casa de outro) e Ele é o alimento (para seus amigos). O evangelista João (13, 1-20) completa a cena comensal com o “ritual de purificação”, ou seja, o ritual intermediário da hospitalidade entre a porta e a mesa: o ato de “lavar os pés”. É um gesto de humildade e de *kénosis* no serviço disponível ao outro. A hospitalidade eucarística requer a atitude de um despojamento desprezioso na diaconia verdadeira e no anseio de compartilhar a vida e a mesa com o(a) irmão(ã).

O evento pascal de Jesus – paixão, morte e ressurreição - é a condição de um espaço aberto em Deus (hospitalidade divina) para todos os seres humanos. É por causa do anúncio da Boa-Nova do Reino, que Jesus de Nazaré, o Filho de Deus, é condenado, massacrado e executado na cruz. Ele compartilha *a dor da injustiça* dos crucificados da terra e “carrega sobre si” os dramas da humanidade. A cruz não é o fim, mas o ponto de partida para um novo relacionamento com Deus. A novidade do relacionamento está na proximidade, no acesso a partir do Filho e na não-vingança do Pai, que diante da injustiça para com o Filho não aniquilou a humanidade, mas acolheu generosamente através da ação de ressuscitar Jesus dentre os mortos na ação do Espírito. É a expressão da hospitalidade genuína (hospitalidade de Deus), que se estende como possibilidade ao outro e interrompe a escala de hostilidade na renúncia da vingança e na manifestação de uma nova vitória: “Deus vence sem vencidos”²⁵⁰.

O evento de Emaús (Lc 24, 13-35) é uma experiência singular da presença divina. Diante da frustração de um projeto de vida ancorado na pessoa daquele que agora foi

²⁴⁹ Cf. CONIC. *Hospitalidade Eucarística*, p 1; BETHEUNE, Pierre-François de. *L'ospitalità*. SOUZA, José Carlos de. *Ceia do Senhor e hospitalidade eucarística*; IGREJA CATÓLICA ROMANA E IGREJA LUTERANA. *Hospitalidade eucarística*.

²⁵⁰ SUSIN, Luiz Carlos. *Deus*: 23-28.

executado, o casal de Emaús (Cleófas e sua esposa) decidem voltar. O caminho é marcado por uma presença e uma palavra que aquece os corações dos discípulos com “uma nova hermenêutica” que desvela o mistério dos fatos²⁵¹. A hospitalidade recebida pela palavra que lhes “fez tão bem” emerge como compromisso de oferecer hospitalidade: “permanece conosco”, que se completa na comensalidade. A centralidade no evento de Emaús é o reconhecimento de Jesus: “ao partir o pão” (Lc 24, 30). Não é apenas o reconhecimento de um forasteiro que se fez companheiro, mas o reconhecimento da presença de Deus, na atitude fundamental de “partir e repartir o pão”. A hospitalidade eucarística é uma experiência genuína do compromisso com o outro na disponibilidade de compartilhar o que possui: alimento, casa, tempo, etc.

Contudo, existem elementos “doutrinários” sobre a hospitalidade eucarística, que foram refletidos pelo Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC), a saber: 1) presença real, 2) sacrifício, 3) celebração, 4) transubstanciação, 5) ministério e 6) relação da eucaristia com a unidade²⁵². Apresentamos uma reflexão sintética de cada elemento, com uma ênfase na perspectiva católica – acrescentamos a dimensão escatológica da hospitalidade eucarística –, sem a pretensão de esgotar o assunto nem resolvê-lo completamente, mas seguir com uma disposição de discernir e criar um novo espaço ecumênico.

A eucaristia é o evento da presença real de Cristo nas espécies de pão e vinho – corpo e sangue, expresso através do termo específico, a saber: transubstanciação, que significa a transformação pela ação do Espírito Santo da substância e não da forma das espécies, ou seja, permanece pão-vinho, mas tornou-se corpo-sangue de Jesus. Entre as Igrejas cristãs não existe um consenso terminológico, porém permanece uma questão aberta sem empecilho para a hospitalidade eucarística. A fé na eucaristia – em um sentido estrito e sacramental – é o centro e o cume da vida de fé na comunidade cristã. É uma presença real de Cristo que alimenta e promove horizonte de sentido. A fé cristã na eucaristia é expressa na convicção e na esperança: “Ele está no meio de nós”.

A eucaristia é um evento da Trindade – Deus Uno e Trino –, que pela “visibilidade” do Filho nas espécies eucarísticas mostra a essência da vida intra-divina, a saber: comunhão e relação desproporcionada (*pericorese*). É a experiência da proximidade de Deus na vida da humanidade e que compromete o ser humano a buscar caminhos de comunhão humana, a partir do testemunho “na” e “através da” comunidade cristã. A ceia eucarística é um espaço

²⁵¹ SUSIN, Luiz Carlos. *Deus hóspede*, p. 16; CORREIA, João Alberto de Sousa. *A hospitalidade na construção da identidade cristã*,

²⁵² CONIC. *Hospitalidade Eucarística*. Disponível em: www.conic.org;

para celebrar a experiência de Deus na comunhão com os(as) irmãos(ãs), pois a comunhão intra-divina é inspiração e profecia para uma comunhão inter-humana.

A eucaristia possui uma dimensão sacrificial. O sacrifício cruento do Filho de Deus na cruz se atualiza a cada ceia refeição, de modo incruento nas espécies do pão e do vinho, sob a ação do Espírito. A cruz de Jesus *em si* é um drama e desnecessária, mas *a partir de si* revela a proximidade e o futuro de Deus com o ser humano através de um executado que assume em si os dramas da humanidade e se oferece como dom—oblação—hóstia de si mesmo, na entrega responsável e fiel ao projeto do Pai: anúncio e inauguração do reinado de Deus. A eucaristia é um memorial (Lc 22,19; EG n 13) que conserva *em si* um “evento atualizado” – não é apenas um evento passado – da oferta generosa do Filho de Deus em benefício de toda a humanidade: a proximidade com Deus.

A eucaristia é uma celebração contextual. Ela é a expressão da capacidade humana de compor ritos e rituais para expressar e encontrar-se com o Mistério divino, mas também é a possibilidade humana de compartilhar o mesmo espaço em uma experiência aberta e festiva com outro: irmão(ã) e Transcendente. É um espaço da presença valorizada e enriquecida, o qual, possibilita um horizonte de realização humana. Nela está implicada a comunhão com o Mistério, mas a comunhão com a comunidade que testemunha através dos ritos, liturgias, teologia, doutrinas e preceitos essa experiência genuína do Mistério divino.

A celebração da eucaristia é presidida por um ministro ordenado, que congrega a comunidade e anima promovendo uma participação ativa na celebração do mistério de Deus. O ministro do sacramento eucarístico é um servidor e presidente da hospitalidade, como tal é uma testemunha fiel do mistério, mas não sendo sua condição – sobretudo de limites e de pecados - um empecilho para Graça sacramental: *ex opere operato* – o sacramento é eficaz em si mesmo. O reconhecimento da validade ministerial é o maior empecilho para reconhecer a validade do sacramento eucarístico – Ceia do Senhor. Existe um esforço na compreensão e na consolidação de caminhos possíveis, inclusive alguns desenvolvimentos estabelecem uma distinção entre ceia do Senhor *em si* e o ministério específico.

A ceia eucarística é uma realidade escatológica. Nela é nutrida a esperança cristã na vinda definitiva do Senhor – Parusia (At 1, 11) e consumação da nova criação – “nossos céus e uma nova terra” (Ap 21,1). A celebração eucarística – espaço de memória e de esperança – antecipa de modo “não pleno” esse espaço definitivo de Deus, no qual não haverá mais religião, nem templo, nem interrogações sobre o mistério divino: “Deus será tudo em todos” (1Cor 15, 28). A esperança cristã de um futuro aberto em Deus está relacionada ao profetismo de um real compromisso com o reinado de Deus – sobretudo no socorro dos vulneráveis.

A eucaristia é uma fonte da unidade cristã. É a mesa do amor compartilhado. Por isso, é necessário um passo ousado, que considere os espaços contextuais como espaços abertos ao outro irmão(a) – batizado em Cristo – porém, congrega em outro contexto determinado. A plenitude da unidade cristã será concretizada quando os contextos limitados ousarem viver uma hospitalidade eucarística como espaço aberto ao outro - semelhante ao espaço aberto do mistério divino. Nesse sentido uma canção expressa a atitude esperada: “juntamos nossas mesas e se verá no mundo um raio de esperança. Deixemos as ofensas e chegará ao mundo a paz tão esperada. Sirvamos a comida e se terminará a fome, miséria e injustiça. Cantemos a alegria que já se vê na terra a festa do amor”²⁵³.

4.2.2 Comensalidade das religiões: um projeto comum

A comensalidade das religiões é uma experiência de eucaristia mais ampla, não reduzida ao sacramental, mas vivida e testemunhada através de um “projeto comum” como a experiência própria da vida de Deus na vida da humanidade. Toda comunhão supõe uma unidade na fé, aqui recorremos à concepção de Carmine Di Sante: o Deus das religiões é presença e compaixão²⁵⁴. Não é nossa pretensão problematizar a “ceia eucarística” como espaço para pessoas de outras religiões, pois não conseguimos um consenso fundamental em ambiente ecumênico (participação de um cristão da eucaristia presidida por outra Igreja) nem intra-comunitário (casais de segunda união), mas pensar a comensalidade das religiões como possibilidade de um futuro humano e religioso no compartilhamento de um “projeto comum” para o bem de toda a humanidade.

A comensalidade das religiões é a experiência de uma abertura fundamental ao outro, no respeito a sua alteridade irredutível. Nela não existe espaço para exclusão, semelhante a “mesa do Reino” anunciada por Jesus de Nazaré, o Filho de Deus. A mesa do Reino (Lc 14, 15-24; Mt 22, 1-14) é uma mesa escatológica²⁵⁵ e aberta para todos. Nela é possível pensar um Deus que não fecha seu espaço para ninguém. A “imagem aberta da mesa” torna-se inspiração para uma efetiva hospitalidade inter-religiosa, que cria espaços de um real encontro no respeito e no reconhecimento. O fato de “estar à mesa” com alguém não significa comunhão plena nem acordo com o mesmo projeto. Por isso, é preciso superar as tentações unilaterais na proposição de um caminho fecundo para a humanidade. Dentre muitos tópicos

²⁵³ WORLD COUNCIL OF CHURCHES. *Juntamos nossas mesas*. In: 10th Assembly WCC “God of Life, lead us to justice and peace. Disponível em: <http://wcc2013.info/en/resources/songs>. Acesso em: Fevereiro 1, 2015.

²⁵⁴ DI SANTE, Carmine. *Straniero nella bibbia*, p. 28.

²⁵⁵ Cf. MONGE, Claudio. *Stranieri con Dio*, p. 136.

da agenda das religiões²⁵⁶, podemos acentuar dois: a) compromisso sincero, a partir da dimensão hospitaleira das religiões, de uma busca por caminhos de comunhão – ecumenismo ampliado; b) oferecer à humanidade um dom e um valor: a paz e a não-violência.

A. Ecumenismo ampliado: um compromisso de comunhão

O ecumenismo ampliado é uma experiência de comunhão, na disposição aberta ao outro, reconhecido na diferença irreduzível. O termo “ecumenismo” é utilizado para expressar a relação entre os cristãos, que fundamentalmente manifestam sua comunhão através de pontos fundamentais: Cristo, liturgia, sacramentos, comunidade eclesial, ministérios, etc. – apesar de não possuir a mesma reflexão teológica e doutrinal. Nem sempre o termo “ecumenismo” foi utilizado para expressar a inter-relação cristã, mas propriamente evoca um senso de buscar sinceramente pontos em comuns - para superar o dissenso em um espaço de interação mútua. Portanto, pensamos em um ecumenismo ampliado, que “alargue os espaços” – não restrito ao cristianismo – e acolha na mesma “busca comum” as diversas religiões, no compromisso de oferecerem *a partir de si* uma resposta relevante na construção de “outro mundo possível”²⁵⁷.

O ecumenismo ampliado é a condição de um testemunho religioso, através de um encontro das religiões, nutridos por um bem-querer, na interação e no intercâmbio das riquezas próprias como “dom” oferecido à humanidade. A positividade encontrada nas religiões – através do direito adquirido – viabiliza o reconhecimento do valor e da expressividade pública de cada contexto religioso, no exercício de promover um sentido humano para as pessoas como testemunha do mistério divino. Contudo, nem sempre as relações religiosas *intra* e *extra* foram saudáveis – conflitos, guerras, intolerâncias, etc., motivadas por preconceitos e fundamentalismos²⁵⁸. Existe uma explicação do percurso

²⁵⁶ A agenda das religiões afirmar o valor da vida humana, apresentar ao mundo o sentido da existência humana, promover a educação e a prática do respeito mútuo, do diálogo, da convivência pacífica e da cooperação entre as diferenças; explicitar mais e melhor o que há em comum; viver e fortalecer a compaixão; afirmar juntas os valores que constroem a paz no mundo; promover o valor e o cuidado da criação; contribuir para a construção e promoção da cidadania; moldar novos comportamentos, com prevalência da ética, do respeito, da escuta do outro, da tolerância, da diversidade cultural e religiosa, das minorias religiosas, da pluralidade, dos direitos humanos culturais e religiosos (Cf. WOLFF, Elias. *Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate*: textos e comentários, p. 19-20).

²⁵⁷ Lema do Fórum Social Mundial. Disponível em: <http://www.forumsocialmundial.org.br>. Acesso em: 20 fev. 2015.

²⁵⁸ O fundamentalismo é uma postura absolutista e universal, fechada em si mesma e não permite ser questionada. Não é um privilégio da esfera religiosa, mas atinge outras esferas como tecnologia, economia, política, ciência, etc. É a atitude do não reconhecimento do outro, em sua alteridade irreduzível. Ele é uma resposta ao medo de perder a identidade, pois é mais seguro manter-se em determinadas convenções e normas,

embaraçoso nas relações religiosas, mas não é possível legitimá-lo teologicamente, a saber: agir violentamente “em nome de Deus ou da religião”.

O ecumenismo ampliado é um “ambiente” de conscientização da perversidade²⁵⁹ que marcou a história religiosa. Através dele compõem-se caminhos criativos de perdão e reconciliação, na superação dos conflitos e na transformação de brigados em parceiros de um “projeto comum”. O perdão não é esquecimento do passado, mas a possibilidade de um futuro com o outro no presente. Ele não é um sentimento – normalmente relacionado ao “esquecimento” do acontecido, que dificulta o exercício do perdão –, mas uma atitude consciente e amorosa, que confere um “voto de confiança” a fundo perdido aquele que praticou algum mal. Com efeito, diante dessa “nova parceria” é que os laços – com gestos e palavras – são tecidos e reafirmados: o processo de reconciliação, cura dos distantes.

O ecumenismo ampliado é fundamentado no anseio pela “Realidade última”²⁶⁰, ou seja, ela é o ponto em comum para a “unidade inter-religiosa”. O infinito é um anseio humano, que permite a cada contexto religioso “nomear” e expressar ao seu modo sua experiência mais radical com o Mistério transcendente. A “Realidade última” *em si* é Absoluta, mas *a partir de si* interage com os múltiplos contextos religiosos, pois em seu Mistério inesgotável extrapola todas as representações: o Deus das religiões é encontro de muitos nomes, de muitas faces e de muitos caminhos. Nenhum contexto religioso *em si* será capaz de expressar a plenitude do Mistério, mas apenas aprofundá-lo através do encontro aventurado pelos muitos caminhos e nomes, que expressam com simplicidade e honestidade a múltipla presença na vida humana através de uma complementariedade assimétrica

B. Paz e Não-violência: um dom e um projeto para a humanidade

do que se arriscar pelo movediço da hermenêutica e do encontro com o outro. O encontro com o outro é um risco, de nem sempre possuir a razão de tudo. O fundamentalismo absolutiza e universaliza aquilo que é particular. Ele é uma atitude “doentia” dos fundamentos. O problema não são os fundamentos, mas a maneira no qual são interpretados. É diante de uma hermenêutica fechada em si mesmo que o fundamentalismo perde a capacidade de interpretar na vitalidade própria do fundamento. (Cf. TERRIN, Aldo Natale. *O Sagrado off limits*, p. 43-67).

²⁵⁹ Não vamos aprofundar os elementos históricos e teológicos envolvidos na questão, pois existe uma bibliografia consolidada e que sumariamente indicamos, a saber: BINGEMER, Maria Clara. *Violência e Religião*; BINGEMER, Maria Clara. *Violência, crime e castigo*; FÜRST, Alfons. *Paz na terra?*; PIKAZA, Xabier. *Violência e diálogo das religiões*; LAMPE, Armando. *Intolerância religiosa contra o pluralismo religioso na história latino-americana*; SILVA, Clemildo; RIBEIRO, Mario. *Intolerância religiosa e Direitos humanos*; BAUMANN, Gerlinde. *Entender as imagens divinas da violência no Antigo Testamento*; OLIVEIRA, Irene; ECCO, Clóvis. *Religião, violência e suas interfaces*; HORSLEY, Richard. *Jesus e a espiral da violência*; OLIVEIRA, Flávio Martinez de. *A violência no Novo Testamento. Razão e Fé*; OLIVEIRA, Flávio Martinez de. *A violência no Novo Testamento*.

²⁶⁰ GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 17; DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 353-385.

A paz é um anseio humano, que encontra na hospitalidade um caminho para sua realização. Ela não é uma utopia sem militância, mas não é uma tarefa sem mística. Ela é reconhecida como experiência integral humana em interdependência com todo tipo de vida na terra. Ela não é um bem antropocêntrico, mas um valor cosmológico e teológico. A definição de paz pela Carta da Terra permite a integralidade dessa dinâmica: “a paz é a plenitude que resulta das relações corretas consigo mesmo, com outras pessoas, outras culturas, outras vidas, com a Terra e com o grande Todo do qual somos parte”²⁶¹. Ela emerge como uma urgente necessidade humana, devido aos altos índices de violências – com toda a sua complexidade - que assombram o cotidiano da existência. O mapa da violência e os meios de comunicação sociais permitem uma visibilidade do fenômeno no submundo da sociedade com “pretensão de onipotência”: não existe o que fazer – a violência sempre vence.

Umberto Eco²⁶² contrapõe uma paz universal com a compreensão de uma paz local, não propriamente um território, mas um lugar *fonte* de inspiração e de caminhos criativos para sua realização. Com isso, as religiões são consideradas *locais* para ousar “imaginar a paz”, como um dom para a humanidade, inclusive como condição possível de uma “paz social”, como propõe Hans Küng: “Não haverá paz nas nações sem paz nas religiões”²⁶³. As religiões nem sempre promoveram *desde si* uma sociedade de paz, mas insistir com elas consiste na valorização do potencial de “sentido” para 88% das pessoas no mundo²⁶⁴ - não são apenas cifras e estatísticas, mas pessoas que confiam a sua vida em um determinado ou indeterminado contexto religioso, que lhe promove sentido para a existência.

Desde os atentados terroristas em Nova York no dia 11 de setembro de 2001, relacionado com o islamismo, o cenário mundial acerca das religiões ganhou algumas vozes que desacreditam na potencialidade das religiões na promoção efetiva da paz. A crítica é severa, mas plausível e relevante, desde que não tomada de modo unilateral. Portanto auxiliam as religiões no exercício de autocrítica e na reelaboração de caminhos para a promoção da justiça e da paz. Contudo, foi publicado pelo *Pew Research Center* um relatório sobre a hostilidade religiosa no mundo, intitulado: *Religious Hostilities Reach Six-Year High*²⁶⁵, mostrando o aumento gradativo do fenômeno e alcançando em 2012 seu maior índice: 33%. O relatório não apresenta uma hermenêutica específica dos dados, mas permite

²⁶¹ *Carta da Terra*, 16.f. Disponível em: www.cartadaterrabrasil.org. Acesso em 10/12/2014

²⁶² ECO, Umberto. *Definições a proposito da paz e da guerra*, p. 45.

²⁶³ KÜNG, Hans. *Projeto de uma ética mundial*, p. 129-133.

²⁶⁴ CENTER FOR THE STUDY OF GLOBAL CHRISTIANITY. *Christianity in its Global Context, 1970–2020 Society, Religion, and Mission*.

²⁶⁵ PEW RESEARCH CENTER, *Religious Hostilities Reach Six-Year High*.

uma visibilidade de diversas hostilidades: obrigar alguém a abraçar a fé, assédio das mulheres com vestimenta religiosa, terrorismo, violência sectária.

As religiões precisam assumir um “projeto comum” na construção de caminhos criativos para a paz e oferecê-la como dom de sua presença na humanidade. Existem muitas ações em escala mundial, mas é preciso que esses trabalhos sejam compartilhados e colocados numa mesma rede. O caminho da paz está na força da com-divisão – ambiente da hospitalidade. As religiões precisam reconhecer os conflitos que no decurso da história poderão surgir, mas o importante é propor caminhos de paz – que rompa com as desigualdades sociais e religiosas, superando os conflitos no exercício do amor, da compaixão, da justiça, etc. Existe uma vasta bibliografia sobre os estudos de paz²⁶⁶, no entanto, vamos apresentar uma síntese da concepção judaico-cristã sobre a paz e dos contextos orientais sobre a não-violência.

A paz no contexto judaico-cristão é compreendida como um dom e uma tarefa, espaço de celebração e militância, um bem escatológico²⁶⁷. A confrontação dos três termos *shalôm*, *eirene* e *pax romana*, que são recorrentes para expressar a paz, permite um aprofundamento teológico da paz – expressa especificamente no vocábulo *shalôm*. Não é simplesmente ausência de guerra (*eirene*) nem a preparação para a mesma (*pax romana*), mas uma experiência complexa que expressa a plenitude realizada por Deus na vida humana – em ambas as esferas individual e social – como manifestação da sua presença e bênção, a saber: bem-estar, saúde física, boas relações sociais, prosperidade, contentamento ao partir e ao adormecer, etc. É um vocábulo utilizado no culto e que encontra na Bênção de Aarão (Nm 6, 22-24) a sua mais alta expressão: “o Senhor te dê a paz”. Devido à história de opressão dos israelitas – sobretudo no Exílio da Babilônia -, o *shalôm* se torna aspiração mais profunda e objeto de esperança escatológica.

No Novo Testamento cumpre-se a esperança escatológica do *shalôm* através do evento Jesus de Nazaré, o Filho de Deus. Ele é o *shalôm* de Deus (Ef 2, 14), que por obras e palavras proporcionou às pessoas que dele se aproximavam os “benefícios” do *shalôm*: bênção, felicidade, inserção social, saúde física, libertação, reconciliação, restauração da dignidade, etc. Ele com sua entrega total e incondicional ao projeto do Pai – o reinado de Deus,

²⁶⁶ NOUWEN, *Estrada para a paz*; BINGEMER, Maria Clara. *Cultura da paz e prevenção da violência*; GUIMARÃES, Marcelo R. *Educação para a paz*; BOFF, Leonardo. *Virtudes para um outro mundo possível: comer e beber juntos, viver em paz*; NOUWEN, Henri. *Trabalho pela paz*; CNBB. *A paz é fruto da justiça*; FÜRST, Alfons. *Paz na terra?*; SOTER. *Religiões e Paz Mundial*; BEOZZO, José; FRANCO, Cecília. *Curso de verão XXV: religiões construtoras de justiça e de paz*.

²⁶⁷ SUSIN, Luiz Carlos. *Os suaves herdarão a terra. Paz e não-violência num mundo de conflitos*.

transformou as distâncias - humana e divina - em mútua proximidade, para que o ser humano encontrasse espaços humanos para superar todas as distâncias humanas.

O evento pascal é a radicalização do *shalôm* em sua dimensão escatológica e como valor fundamental do Reino de Deus: o Crucificado-Ressuscitado manifesta *em si e através de si* a plenitude do *shalôm*, adentra o espaço fechado onde estavam os discípulos e comunica-lhes: “A paz esteja convosco” (Jo 20,19). O evangelista João expressa que a “paz” ofertada por Jesus é uma paz diferente: “Deixo-vos a paz, dou-vos a minha paz. Não é à maneira do mundo que eu a dou” (Jo 14, 27). Não é a mesma paz do mundo romano, que impõe uma “segurança” e interrompe os conflitos na força militar (*pax romana*). O *shalôm* ofertado por Jesus exige uma postura responsável diante do outro, no qual, não ignora os conflitos, mas busca caminhos criativos para um amor responsável pelo outro: “ninguém tem amor maior do que aquele que dá a vida pelos seus amigos” (Jo 15,13).

Os evangelhos sinóticos não são explícitos na dimensão “ofertada” do *shalôm* em Jesus de Nazaré, mas possuem uma riqueza correlata-complementar da perspectiva joanina. A relação complementar na compreensão do *shalôm* está expressa no “sermão do monte”, especificamente narrado por Mateus 5 -7. Existe uma “bem-aventurança” explícita da paz, que é compromisso para tornar-se filho de Deus: “Felizes os que promovem a paz, porque serão chamados filhos de Deus” (Mt 5, 9). O *shalôm* é um compromisso da comunidade que crê, como resposta ao dom oferecido no amor responsável pelo outro, que encontra a sua radicalidade fundamental no “amor aos inimigos” (Mt 5, 44). A militância de um “amor escandaloso e radical” é a possibilidade de um espaço aberto para o outro. O amor não é um sentimento, mas é uma opção radical por alguém – que na dinâmica do Evangelho é alguém desprezível e inimigo – e sua felicidade, através do qual, vivem numa mútua responsabilidade no cuidado e no serviço desinteressado.

Por isso, a prática do *shalôm* como dom de Deus e do Ressuscitado não é passividade, mas ardor profético que diante das injustiças e desigualdades humanas-religiosas aponta caminho para uma superação real e a erradicação definitiva. O *shalôm* não é utopia. Ele é a esperança de um futuro aberto, no qual o ser humano desperta de seu egoísmo individualista e percebe no semelhante a parceria de uma existência digna e justa, na inter-relação humana e com todo tipo de vida na terra (paz cósmica), como fonte inesgotável da presença de Deus. A militância profética não é indiferente ao horizonte escatológico do *shalôm*, mas acolhe no “agora” a disposição de transformar acolhendo as centelhas da nova criação - na paz e na hospitalidade de Deus.

As religiões orientais são expressões de uma história religiosa milenar e que adentrou fundamentalmente o espaço cultural numa mútua relação. Elas são expressões de uma riqueza ainda não aprofundada. Elas são contextos religiosos diverso dos contextos ocidentais. Elas contribuem na elaboração de um projeto comum, oferecendo como dom para a humanidade: o princípio da não-violência. É um princípio que emerge como processo e anseio de libertação. É expressão indiana de uma opção fundamental: resistir sem violência. Ele foi desenvolvido por Mahandas Karamchand Gandhi (1869–1948), através de dois termos específicos, a saber: *ahimsa* e *satyagraha*.

A *ahimsa* é um termo já utilizado na tradição hindu e significa fundamentalmente a disposição de renúncia de toda forma de violência. Ela é tanto um método quanto um estilo de vida, existindo um laço inquebrável entre os fins perseguidos e os meios utilizados²⁶⁸. Já “*satyagraha*” é um termo utilizado por Gandhi para expressar a força substituta da violência, a qual significa a firmeza da verdade, cujas raízes mais profundas são encontradas no amor e na compaixão ilimitada – que supera a agitação das paixões, dos desejos e dos apegos e coloca-se na dinâmica cuidadosa e disponível ao outro. A firmeza da verdade é uma fonte de inspiração para aquele que se torna portador da “não-violência”²⁶⁹.

O princípio que traz o nome de *satyagraha* veio à luz antes mesmo que se tivesse encontrado o nome que o designaria. Na verdade, quando nasceu, eu próprio era incapaz de defini-lo. Mesmo em *gujrate*, nós nos servíamos da expressão inglesa *resistência passiva*, para designar esse princípio. Quando, no decurso de uma reunião pública de europeus, compreendi que as palavras *resistência passiva* tinham um sentido demasiado estreito; que elas eram empregadas para designar as armas dos fracos; que podiam caracterizar-se pelo ódio e que nada impedia que se traduzisse pela violência, não pude fazer outra coisa senão erguer-me contra todas essas declarações para explicar a verdadeira natureza do movimento indiano. Era claro que os indianos precisavam descobrir uma palavra nova para designar a sua luta. Por mais que martirizasse o cérebro, foi-me impossível encontrar um termo novo. Ofereci, então, um prêmio ao leitor do *Indian Opinion* que apresentasse a melhor sugestão. Afinal, foi Maganlâl Gandhi que forjou a palavra *sadâgraha* (de *sat*, verdade, e *agrâha*, firmeza) e que obteve o prêmio. Mas, para clareza maior, mudei a palavra para *Satyagraha* que, depois, tornou-se vocábulo corrente em *gujrate* para designar nossa luta²⁷⁰.

Concluindo, a hospitalidade inter-religiosa é uma experiência possível, que viabiliza um futuro encontro respeitoso e fecundo entre as religiões, a partir da dupla com-divisão: vida e mesa. A com-divisão de vida supõe uma mudança na dimensão dialógica das religiões, não fundamentada nos sistemas religiosos, mas nas pessoas que creem e que buscam um encontro real na superação dos medos através de uma abertura livre e acolhedora, promovendo um

²⁶⁸ GUIMARÃES, Marcelo Rezende. *Educação para paz*, p. 70.

²⁶⁹ TERRIN, Aldo Natale. *Introdução ao estudo comparado das religiões*, p. 216

²⁷⁰ GANDHI apud GUIMARÃES, Marcelo Rezende. *Educação para paz*, p. 67- 68.

respeito e um reconhecimento mútuo no testemunho da “Verdade” divina. O caminho trilhado na com-divisão de vida é plenificado com a com-divisão de mesa, ecumenicamente a partir da *hospitalidade eucarística* e inter-religiosamente a partir de um *projeto comum* em benefício da humanidade, que nesta pesquisa indicamos com duas propostas, a saber: 1) compromisso de comunhão; 2) paz e não-violência como um dom das religiões.

5 CONCLUSÃO

A hospitalidade é uma experiência humana que, testemunhada através das culturas, expressa a genuinidade das relações humanas. Ela é uma acolhida incondicional ao outro – necessitado ou convidado – reconhecido em sua alteridade irreduzível. Ela é portadora de uma ambiguidade: pode transforma-se em hostilidade, pois não comporta *a priori* a garantia de uma relação saudável. Ela é nutrida por ritos específicos, mesmo sem uma norma definitiva – “leis não escritas” – mas permitem uma delimitação dos protagonistas (anfitriões e hóspedes) e dos gestos esperados (acolher, hospedar, alimentar, entreter, despedir) em um real encontro humano, com uma dimensão transformativa na correspondência assimétrica dos mesmos, promovendo uma relação recíproca do intercâmbio de dons.

A hospitalidade é uma experiência religiosa, que encontra numa “memória cultural” sua expressão na *theoxenia* – a visita de uma divindade, que testa a hospitalidade humana. Na “memória religiosa” da tradição bíblica encontramos uma expressividade singular. Ela é um evento e uma memória, que se manifesta como superação do “dever sagrado” através do exercício amoroso e misericordioso, movido pelo senso de justiça. Ela é um evento gracioso de Deus na vida da humanidade e uma pedagogia responsável no encontro real e no cuidado para com o outro. Os exemplos de Abraão e Jesus expressam como a hospitalidade humana-divina cria um espaço humano, solidário e ampliado, na perspectiva de Deus e na disponibilidade ao outro, sobretudo os vulneráveis.

A hospitalidade inter-religiosa é uma atitude esperada entre as religiões, pois encontra sua vitalidade no fenômeno humano e nas raízes religiosas mais profundas. Ela é uma força dinâmica (alma) encontrada em cada contexto religioso, expressando a seu modo os anseios mais profundos: ser acolhido por um Transcendente e pelo semelhante. Ela é o “ambiente” favorável de um real encontro entre as religiões – encontro de pessoas que creem. Nele não existe sobreposição, mas respeito e reconhecimento mútuo dos elementos constitutivos de cada contexto religioso. Com isso, o encontro inter-religioso possibilita não a perda inconsequente da identidade, mas o alargamento da própria identidade na simples experiência: o espaço sagrado do outro permitiu um novo e melhor olhar sobre o próprio contexto.

A hospitalidade inter-religiosa é uma com-divisão, que promove um horizonte desde as religiões e permite uma mudança de mentalidade: o outro não é inimigo, mas é companheiro. Essa é uma mudança radical, que implica o compartilhamento de elementos constitutivos, não com a pretensão de proselitismo, mas com a pretensão de enriquecimento

mútuo. A aventura pelo universo do outro é a possibilidade de perceber-se melhor. A razão é simples: nenhuma religião é portadora exclusiva e absoluta do mistério divino. Portanto exige um esvaziamento (*kénosis*) não de significado, mas de intenção pretensiosa para acolher com generosidade e com largueza o dom conferido pelo outro.

A hospitalidade inter-religiosa é um testemunho, expresso por um “ecumenismo” não restrito aos cristãos, mas estendido a todas as pessoas religiosas como testemunhas autênticas de uma busca comum pelo mistério inesgotável. É um testemunho de comunhão, nutrido por um bem-querer e uma disposição radical para superar os conflitos (históricos e atuais), através do perdão e da reconciliação. O perdão não é um sentimento, mas uma decisão de permitir um futuro ao outro no presente. Não é um processo simples, mas necessário para criar um espaço fecundo entre as religiões e uma presença saudável na sociedade pluralista com coerência e relevância.

A hospitalidade inter-religiosa é um compromisso, que busca responder a partir de um *projeto comum* os anseios da sociedade. O compromisso é a consciência da presença saudável e do dom ofertado em benefício da humanidade. Com isso, acontece um despertar religioso para outras dimensões, tão importantes quanto a dimensão religiosa, mas que muitas vezes são negligenciadas. A sociedade espera das religiões, sobretudo no que tange a respostas corajosas e criativas, para resolução de conflitos, combate à injustiça, à miséria, à desigualdade. Os tópicos da agenda inter-religiosa se multiplicam, mas poderíamos sintetizar com um anseio: paz e não-violência. Ela não é uma utopia sem militância, mas não é uma tarefa sem mística. Ela é reconhecida como uma experiência integral humana em interdependência com todo tipo de vida na terra.

A hospitalidade inter-religiosa é um caminho aberto. Não foi nossa pretensão esgotar o assunto, pois ainda existe muito caminho pela frente, mas cabe salientar como foi proveitoso e inspirador o percurso transcorrido até o momento. Ele é um caminho de conversão cotidiana, através da descoberta desse tesouro, que não deve ser enterrado. O próximo passo na aventura de pensar o encontro necessário entre as “pessoas que creem” pode ser uma continuidade na reflexão teológica com uma contribuição da teologia trinitária, uma vez que não é possível pensar um Deus Trino na solidão de seu mistério inesgotável, mas no compartilhamento de uma relação, nutrida pelo respeito às alteridades entre as pessoas divinas. O encontro intratrinitário (*pericorese*) é inspiração para a prática consciente e coerente de um real encontro humano e religioso. Mas esse é outro capítulo.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *A política*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BAPTISTA, Isabel. Lugares de Hospitalidade. In: DIAS, Celia Maria de Moraes. *Hospitalidade, reflexões e perspectivas*. São Paulo: Manole, 2002.
- BAUMANN, Gerlinde. *Entender as imagens divinas da violência no Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2011.
- BEOZZO, José Oscar; FRANCO, Cecília Bernardete (orgs.). *Curso de verão XXV: religiões construtoras de justiça e de paz*. São Paulo: Paulus, 2011.
- BÉTHUNE, Pierre-François de. *L'ospitalità. La strada sacra delle religioni*. San Paolo: Torino, 2013.
- _____. Interreligious Dialogue and Sacred Hospitality. *Religion East & West*, issue 7, October 2007.
- _____. *By Faith and Hospitality: The Monastic Tradition As a Model for Interreligious Encounter*. Gracewing Publishing, 2003.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (Org.). *Violência e Religião*. Cristianismo, Islamismo e Judaísmo: Três religiões em confronto e diálogo. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Cultura da paz e prevenção da violência*. São Paulo: Loyola, 2003.
- _____. *Violência, crime e castigo*. São Paulo: Loyola, 1996.
- BOFF, Leonardo. *Virtudes para um outro mundo possível*. Hospitalidade: direitos e deveres de todos. Vol I. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. *Virtudes para um outro mundo possível*. Convivência, Respeito e Tolerância. Vol II. Petrópolis: Vozes, 2006.
- _____. *Virtudes para um outro mundo possível*. Comer e beber juntos, viver em paz. Vol. III. Petrópolis: Vozes, 2006.
- BORNET, Philippe. Entre normas religiosas e imperativos éticos. In: MONTANDON, Alain (Org). *O livro da hospitalidade*. Acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. Trad. Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Senac, 2011, p. 131-145.
- BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Trad. M. J. Simões Loureiro. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1993.
- BULFINCH, Thomas. *O livro de ouro da mitologia*. Histórias de deuses e heróis. Trad. David Jardim Júnior. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

BYRNE, Brendan. *The hospitality of God. A reading of Luke's Gospel*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2000.

CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. *Hospitalidade*. São Paulo: Aleph, 2004.

_____. A pesquisa em hospitalidade. *Revista Hospitalidade*. Vol 5, n. 2, 2008.

_____. O Estudo da hospitalidade. In: MONTANDON, Alain (Org). *O livro da hospitalidade*. Acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. Trad. Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Senac, 2011, p. 13-31.

_____. Os Domínios da Hospitalidade. In: DENCKER, Ada de Freitas Maneti; BUENO, Marielys Siqueira (Orgs.). *Hospitalidade: cenários e oportunidades*. São Paulo: Pioneira Tomson Learning, 2003.

_____. Turismo, Hotelaria e Hospitalidade. In: DIAS, Celia Maria de Moraes (Org.). *Hospitalidade: reflexões e perspectivas*. São Paulo: Manole, 2002 pp. 1-24.

CAMARGO, Renata Silva Santos. *Dádiva e Hospitalidade: a bíblia como fonte de estudo*. Dissertação de Mestrado. Universidade Anhembi Morumbi. São Paulo, 2011.

_____; BUENO, Marielyz Siqueira. Dádiva e Hospitalidade na Bíblia. *Revista Hospitalidade*, São Paulo, ano VIII, n. 2 – Dezembro 2011, pp. 52-70.

CAMPOS, José Ruy Veloso. *Introdução ao universo da hospitalidade*. Campinas, SP: Papirus, 2005.

CNBB. *A paz é fruto da justiça*. Brasília: CNBB, 2009.

CANDATEN, Analita. *Povo a caminho*. Uma espiritualidade que gera esperança. Caxias do Sul: Lorigraf, 2007.

CARNEIRO, Henrique. *Comida e sociedade: uma história da alimentação*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

CARVALHO, Luís Fernando Medeiros de. *É preciso ir além das dicotomias*. Disponível em: <http://www.rubedo.psc.br/Entrevis/lfcarva.HTM>. Acesso em: 13/10/2014.

CASTELLI, Geraldo. *Hospitalidade*. Na perspectiva da gastronomia e da hotelaria. São Paulo: Saraiva, 2005.

_____. *Hospitalidade*. A inovação na gestão das organizações prestadoras de serviços. São Paulo: Saraiva, 2010.

CHON, Kye-Sung (Kaye); SPARROWE, Raymond T. *Hospitalidade: conceitos e aplicações*. São Paulo: Thomson, 2003.

CLIFFORD, Richard J. Êxodo. In: BROWN, Raymond E; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland E (orgs.). *Novo comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007.

CLIFFORD, Richard J; MURPHY, Roland E. Gênesis. In: BROWN, Raymond E; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland E (orgs.). *Novo comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007, p. 80-97.

COMMELIN, P. *Mitologia grega e romana*. Trad. Eduardo Brandão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

CORREIA, João Alberto de Sousa. *A hospitalidade na construção da identidade cristã: uma leitura de Lc 24, 13-35 em chave narrativa*. Tese de Doutorado. Faculdade de Teologia. Universidade Católica Portuguesa. 400p.

DAULNY, Nicole. Marta – uma anfitriã à margem. In: MONTANDON, Alain (Org.). *O livro da hospitalidade. Acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: Senac, 2011, p.761-765.

DELUMEAU, Jean. *À espera da Aurora*. Um cristianismo para o amanhã. São Paulo: Loyola, 2007.

DENCKER, Ada de Freitas Maneti, Bueno, Marielys Siqueira (Orgs). *Hospitalidade: Cenários e oportunidades*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2003.

DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a fala Da Hospitalidade*. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

ELLIOTT, John. *Um lar para quem não tem casa: interpretação sociológica da primeira carta de Pedro*. Tradução de J. Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1985.

FABRI, Marcelo. Entre *hospes* e *hostis*: hospitalidade como resposta ao estrangeiro. *Thaumazein*, Ano V, Número 12, Santa Maria, Dezembro de 2013, pp. 104-116.

FALEY, Roland. J. Levítico. In: BROWN, Raymond E; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland E (orgs.). *Novo comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007.

FÄRBER, Sonia Sirtoli. *Paroikos como metáfora sobre a provisoriedade da vida*. Dissertação de Mestrado Profissional. Faculdades EST. São Leopoldo, 2011.

FERRARI, Ilka Franco. Agressividade e violência. *Psicologia clínica*, v. 18, n. 2, 2006, p. 49-62.

FERRY, Luc. *A sabedoria dos mitos gregos*. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

FITZMYER, Joseph A. A carta aos Romanos. In: BROWN, Raymond E; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland E (Orgs.). *Novo comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2011, p. 515-592.

FORNARI, Isabel Maria. *La escucha del huésped*. Espanha: Verbo Divino, 1995.

FÜRST, Alfons (Org.) *Paz na terra? As religiões Universais entre a renúncia e a disposição à violência*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009.

FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2007.

GEFFRÉ, Claude. *De Babel a pentecostes*. Ensaio de teologia inter-religiosa. Trad. Margarida Maria Cicheli Oliva. São Paulo: Paulus, 2013.

GODBOUT, Jacques T. Recevoir, c'est donner. In: *Communications*, 65, 1997. pp. 35-48.

GONÇALVES, Alfredo J. Anfitrião e hóspede. *Traditio Scalabriniana. Sussidi per l'approfondimento*, n 18, Novembre 2013, p. 9-13.

GOTMAN, Anne. La question de l'hospitalité aujourd'hui. In: *Communications*, 65, 1997. pp. 5-19.

GRASSI, Marie-Claire. Hospitalidade - transpor a soleira. In: MONTANDON, Alain (Org.). *O livro da hospitalidade*. Acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. São Paulo: Senac, 2011, p. 45-53.

_____. Hóspede – uma figura da ambiguidade e do estranho. In: MONTANDON, Alain (Org.). *O livro da hospitalidade*. Acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. Trad. Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Senac, 2011, p. 55-62.

GRINOVER, Lucio. Hospitalidade: um tema a ser reestudado e pesquisado. In: DIAS, Celia Maria de Moraes (Org.). *Hospitalidade: reflexões e perspectivas*. São Paulo: Manole, 2002.

GUIMARÃES, Marcelo Rezende. *Educação para a paz: sentidos e dilemas*. Caxias: EDUCS, 2005.

IGREJA CATÓLICA ROMANA E IGREJA LUTERANA. *Hospitalidade eucarística: subsídios elaborados pelo Seminário Bilateral Misto Católico Romano – Evangélico Luterano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

HOMERO. *Odisseia*. Trad. Italo Calvino. Rio de Janeiro: Edições 34, 2011.

HORSLEY, Richard A. *Jesus e a espiral da violência: resistência judaica popular na Palestina Romana*. São Paulo: Paulus, 2010.

KARRIS, Robert J. O Evangelho segundo Lucas. In: BROWN, Raymond E; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland E (orgs.). *Novo comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2011, p. 217-308.

KÜNG, Hans. *Projeto de uma ética mundial*. São Paulo: Paulinas, 2003.

LANG, Charles. A tradição da hospitalidade, o sacrifício e a paternidade. *Protestantismo em Revista*, vol. 03, jan-abr de 2004.

LASHLEY, Conrad. Para um entendimento teórico. In: LASHLEY, Conrad; MORRISON, Alison (Orgs.). *Em busca da hospitalidade: perspectivas para um mundo globalizado*. São Paulo: Manole, 2004.

LASHLEY, Conrad e MORRISON, Alison (Orgs.). *Em busca da hospitalidade: perspectivas para um mundo globalizado*. Tradução de Carlos David Szlak. Barueri, São Paulo: Manole, 2004.

MAFFESOLI, Michael. Mesa, Espaço de Comunicação. In: DIAS, Celia Maria de Moraes (Org.). *Hospitalidade, reflexões e perspectivas*. São Paulo: Manole, 2002.

MASSIGNON, Louis. *L'ospitalità di Abramo*. All'origine di ebraismo, cristianesimo e islam. Tonino: San Paolo, 2002.

MEDEIROS, Azize Maria Yared de. A alteridade em confronto: medo e dominação. In: OLIVEIRA, Irene Dias de; ECCO, Clóvis (orgs.). *Religião, violência e suas interfaces*. São Paulo: Paulinas, 2012.

MOLTMANN, Jurgen. *Trindade e Reino de Deus*. Uma contribuição para a teologia. Trad. Ivo Martinazzo. Petrópolis: Vozes, 2011.

MONGE, Claudio. *Straniero con Dio*. L'ospitalità nelle tradizioni dei tre monoteismi abramitici. Milano: Terra Santa, 2013.

_____. *Dieu Hôte*. Recherche historique et théologique sur les rituels de l'hospitalité. Zeta books, 2008.

_____. *Dieu hôte: rituels de l'hospitalité*. Dans les religions abrahamiques, l'hospitalité ne relève pas seulement de la morale, elle est d'une révélation de Dieu.

_____. *Che cosa è successo in Turchia nel '900, che cosa ha reso difficile il dialogo tra religioni diverse?* In: Sessione con Claudio Monde. Università del Dialogo. Disponível em: <http://wp.me/p2YRr4-gQ>. Acesso em: 17/12/2014.

_____. *Cosa può far l'occidente per aiutare il dialogo in medio oriente?* In: Sessione con Claudio Monde. Università del Dialogo. Disponível em: <http://wp.me/p2YRr4-gQ>. Acesso em: 17/12/2014.

_____. *Che significato a per lei la reciprocità e come la vive ogni giorno?* In: Sessione con Claudio Monde. Università del Dialogo. Disponível em: <http://wp.me/p2YRr4-gQ>. Acesso em: 17/12/2014.

MONTANDON, Alain. Espelhos da hospitalidade. In: MONTANDON, Alain (Org.). *O livro da hospitalidade*. Acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. Trad. Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Senac, 2011.

_____. Hospitalidade Ontem e Hoje. In: In: DECKER, Ada de Freitas Maneti; BUENO, Marielys Siqueira (Orgs.). *Hospitalidade: cenários e oportunidades*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2003.

_____. Ritos da Hospitalidade Erótica. In: DIAS, Celia Maria de Moraes (Org.). *Hospitalidade, reflexões e perspectivas*. São Paulo: Manole, 2002.

_____. *O livro da hospitalidade*. Acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. Trad. Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Senac, 2011.

MOORE, Mark. *The Meals of Jesus: Table Fellowship in the Gospel*. Disponível em: <http://markmoore.org/resources/essays/meals.shtml>. Acesso em 03/12/2014.

NAKAO, Bertha Hoshi. *Você sabe o que é a cerimônia do chá*. In: Mostra internacional de Cultura e Arte 2012. Secretaria de Educação do Estado de São Paulo. São Paulo: Núcleo de Video SP, 20/02/2013. Disponível em: <http://wp.me/p2YRr4-gQ>. Acesso em: 08, set 2014.

NOUWEN, Henri. *Trabalho pela paz: oração, resistência e comunidade*. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *Estrada para a paz: escritos sobre paz e justiça*. São Paulo: Loyola, 2001;

OKTAPODA-LU, Efstratia. Grécia moderna. Da sobrevivência das tradições. In: MONTANDON, Alain (Org.). *O livro da hospitalidade*. Acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. São Paulo: Senac, p. 425-430.

OLIVEIRA, Flávio Martinez de. A violência no Novo Testamento. *Razão e Fé*, Pelotas, 14(1): 5-32, Jan.-Jun./2012.

_____. *A violência no Novo Testamento: Mateus, Paulo e Apocalipse*. In: CONGRESSO ESTADUAL DE TEOLOGIA, 1., 2013, São Leopoldo. Anais do Congresso Estadual de Teologia. São Leopoldo: EST, v. 1, 2013.

OLIVEIRA, Irene Dias de; ECCO, Clóvis (Orgs.). *Religião, violência e suas interfaces*. São Paulo: Paulinas, 2012.

_____. Religião, etnicidade e violência: relações e legitimações. In: OLIVEIRA, Irene Dias de; ECCO, Clóvis (Orgs.). *Religião, violência e suas interfaces*. São Paulo: Paulinas, 2012.

OLIVEIRA, Sara; RIBEIRO, Lúcia. A hostilidade e a Raiva na Dor Crônica. *PsiLogos*. Junho 2012. Vol 10. Nº 1, pp. 09-18.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Disponível em: <http://wp.me/p2YRr4-gQ>. Acesso em: 25/out/2014.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundada na religião ou nas convicções*. Disponível em: <http://wp.me/p2YRr4-gQ>. Acesso em: 25/out/2014.

PANIKKAR, Raimon. *The intrareligious dialogue*. New Jersey: Paulist Press, 1999.

PIKAZA, Xabier. *Violência e Diálogo das religiões*. Um projeto de paz. Trad. Antonio Efro Feltrin. São Paulo: Paulinas, 2008.

PLATÃO. *República – ou sobre a justiça, diálogo político*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

RAFFESTIN, Claude. Réinventer l'hospitalité. In: *Communications*, 65, 1997. pp. 165-177.

RAMOS, Silvana Pirillo. *Hospitalidade e Migrações Internacionais. O bem receber e o ser bem recebido*. São Paulo: Aleph, 2003.

RIBEIRO, Claudio de; SOUZA, Daniel Santos. *A teologia das religiões em foco*. Um guia para visionários. São Paulo: Paulinas, 2012.

ROCHÉ, Sebastian. *La société d'hospitalité*. Paris: Seuil, 2000.

ROMAN, Myriam; TOMICHE, Anne. Parasitismo – ser hospede a custa daquele que recebe In: MONTANDON, Alain (Org.). *O livro da hospitalidade*. Acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. São Paulo: Senac, 2011, p. 835-855.

ROGERS, Everett M. *Diffusion of Innovations*, Glencoe: Free Press, 1962.

SANTE, Carmine Di. *Straneiro nella bibbia*. Ospitalità e dono. Milano: San Paolo, 2012.

SCHÉRER, René. Cosmopolitisme et hospitalité. In: *Communications*, 65, 1997. pp. 59-68.

_____. *Zeus hospitalier*. Eloge de l'hospitalite. Paris: La Table Ronde, 2005.

SCHMITT, Flávio. Hospitalidade ontem e hoje: um desafio ético local ao mundo global. *Thaumazein*, ano V, n. 12, Santa Maria – Dezembro de 2013, pp. 22-35.

SELWYN, Tom. Uma antropologia da hospitalidade. In: LASHLEY, Conrad; MORRISON, Alison (Orgs.). *Em busca da hospitalidade. Perspectivas para um mundo globalizado*. São Paulo: Manole, 2004.

SILVA, Clemildo Anacleto da; RIBEIRO, Mario Bueno. *Intolerância religiosa e Direitos humanos: mapeamentos de intolerância*. Porto Alegre: Sulina; Porto Alegre: Universitária Metodista, 2007.

SILVA, Hélio R. S. A Língua-Geral da violência. In: GAUER, Gabriel J. Chittó; GAUER, Ruth M. Chittó (orgs.) *A fenomenologia da violência*. Curitiba: Juruá, 1999, p. 37-46.

SINNER, Rudolf von. *Confiança e Convivência*. Reflexões éticas e ecumênicas. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

SKA, Jean-Louis. *Abraão e seus hóspedes*. O patriarca e aqueles que creem no Deus único. Trad. Odila Aparecida de Queiroz. São Paulo: Loyola, 2009.

SOTER. *Religiões e Paz Mundial*. São Paulo: Paulinas: 2010.

SOUZA, José Carlos de. Ceia do Senhor e hospitalidade eucarística: uma perspectiva metodista. *Revista Caminhando*. v.6, n. 1, p.18-31, 2010.

SUSIN, Luiz Carlos. Deus hóspede: hospitalidade e transcendência. *Thaumazein*, Ano V, Número 12, Santa Maria, Dezembro de 2013.

_____. Os suaves herdarão a terra. Paz e não-violência num mundo de conflitos. In: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; BARTHOLO JR, Roberto dos Santos (Orgs.). *Violência, crime e castigo*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *Deus: Pai, Filho e Espírito Santo*. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____; QUEIRUGA, Andrés Torres; VIGIL, José Maria. Teologia do Pluralismo Religioso: o paradigma emergente. *Concilium – Revista Internacional de Teologia*, n. 319, 2007/1.

TELFER, Elizabeth. A filosofia da “hospitabilidade”. In: LASHLEY, Conrad; MORRISON, Alison (Org.). *Em busca da hospitalidade. Perspectivas para um mundo globalizado*. São Paulo: Manole, 2004.

TERRIN, Aldo Natale. *O sagrado Off Limits*. A experiência religiosa e suas expressões. Trad. Euclides Balancin. São Paulo: Loyola, 1998.

UNESCO. *Declaração de Princípios sobre a Tolerância*. Disponível em: wp.me/p2YRr4-gQ. Acesso em: 25/out/2014.

VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*. Trad. Maria Paula Rodrigues. São Paulo: Paulus, 2006.

VIVIAN, Dario. *Ospitalità*. Assisi: Cittadella, 2012.

WADA, Elizabeth Kyoko. Reflexões de uma Aprendiz da Hospitalidade. In: DECKER, Ada de Freitas Maneti; BUENO, Marielys Siqueira (Orgs.). *Hospitalidade: cenários e oportunidades*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2003.

WESTPHAL, Bertrand. Albânia. O *kanun*, constituição do homem. In: MONTANDON, Alain (Org.). *O livro da hospitalidade*. Acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. São Paulo: Senac, p. 183-196.

YONG, Amós. *Hospitality and the Other*. Pentecost, Christian Practices, and the Neighbor. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2008.