



## Religião, imunidade e hospitalidade

### *Religion, immunity and hospitality*

*João Manuel Duque\**

**Resumo:** O artigo pretende estabelecer uma relação entre a mobilidade humana, sobretudo o fenómeno da migração, e a religião, partindo do atual contexto de pandemia. Para tal, serve-se do conceito de imunidade, colocando-o em relação com o conceito de comunidade. Metodologicamente, o horizonte é o do discurso filosófico, na busca de uma compreensão teórica dos modelos de relação humana, com incidência na relação entre grupos e na questão da identidade cultural e religiosa. No sentido de superar um modelo baseado em estratégias de imunização, que tende a contrapor de forma violenta culturas e religiões – sobretudo em contexto migratório – sugere-se um modelo baseado na hospitalidade universal, tendo como base a categoria de responsabilidade pelo outro.

**Palavras-chave:** Religião; migração; mobilidade; hospitalidade; imunidade; responsabilidade.

**Abstract:** The article intends to establish a relationship between human mobility, primarily the phenomenon of migration, and religion, starting from the current context of the pandemic. To do so, it uses the concept of immunity, placing it with the concept of community. Methodologically, the main horizon is that of the philosophical discourse, in the search for a theoretical understanding of the models of human relationship, with an impact on the relationship between groups and on the issue of cultural and religious identity. In order to overcome a model based on immunization strategies, which tends to violently oppose cultures and religions – especially in a migratory context – a model of universal hospitality, based on the category of responsibility for the other, is suggested.

**Keywords:** Religion; migration; mobility; hospitality; immunity; responsibility.

## Introdução

É intenção deste contributo fazer um enquadramento geral da relação entre mobilidade e religião, numa perspetiva eminentemente teórica, de estilo filosófico, sem dados empíricos nem a respetiva análise, o que será feito certamente por outras propostas de leitura.

Por outro lado, e tendo em conta o momento histórico que temos vivido ultimamente, opta-se por relacionar o tema geral com o fenómeno da pandemia, que tem condicionado a nossa existência aos mais variados níveis. Tentar-se-á explicitar esse relacionamento, explorando depois um aspeto metaforicamente ligado à pandemia, para propor uma leitura possível da dimensão do religioso, que permita enfrentar as questões levantadas.

Para atingir os objetivos propostos, parte-se da consideração de várias interpretações da pandemia, sobretudo no seu impacto socioantropológico, para se explorar uma concentração na relação entre a comunidade humana e a busca de imunização,

---

\* Doutor em Teologia pela Sankt Georgen (Alemanha). Professor Catedrático da Faculdade de Teologia da UCP (Portugal). ORCID: 0000-0002-9252-6709 – contato: [jmduque@sapo.pt](mailto:jmduque@sapo.pt)

num sentido geral, quer pessoal quer social. Como crítica das possíveis estratégias de imunização das pessoas e das comunidades particulares, mas também como crítica de uma superação quase niilista dessas estratégias, que acabam por desembocar numa negatividade abstrata da comunidade humana, propõe-se uma compreensão de uma certa modalidade de relação interpessoal – base de qualquer comunidade, também religiosa – como forma de pensar o religioso para além de qualquer pretensão de criação de identidades fechadas e imunizantes, como acontece muitas vezes no interior dos fenómenos migratórios, ou na sua interpretação.

## Desconstruções da pandemia

O ponto de partida é, assumidamente, uma tese interpretativa da pandemia. Esta é considerada, antes de tudo, como algo fundamentalmente negativo, uma vez que provoca vítimas mortais, assim como outras vítimas em muitas dimensões da existência, incluindo a dimensão psíquica. Não se pode, por isso, transformar simplisticamente o negativo em positivo, sem violar a dignidade dessas vítimas. E não se pode, evidentemente, negar o que é evidente, seja em nome do que for, nem que seja uma crença religiosa. Há que enfrentar, teórica e pragmaticamente, a situação tal como ela é, sem embelezamentos românticos nem fugas patológicas (cf. Lévy, 2020).

Contudo, isso não invalida que se possam ensaiar outras interpretações, que não escondam esta sua negatividade básica, mas ao mesmo tempo procurem leituras diversas, noutras dimensões. Aquela que aqui se assume, como impulso para as considerações sobre o tema em estudo, é a interpretação da pandemia como revelação ou mesmo como desconstrução, num sentido semelhante ao que lhe atribui Jean-Luc Nancy, no recente livro *Un trop humain virus*. Segundo ele, o vírus pode ser compreendido como “revelador – ou mesmo desconstrutor – do estado frágil e incerto da nossa civilização racional e operatória” (Nancy, 2020, p. 8). Neste texto, considera-se que a pandemia pode ser assumida como evento desconstrutor de muitos outros aspetos, entre os quais o tema da relação entre migração ou mobilidade e religião.

Começamos pelo conceito de mobilidade, que constitui a perspetiva específica da aproximação ao tema. O que de imediato salta à vista é que esta pandemia é resultado, num determinado aspeto, da mobilidade global que determina a nossa civilização. Sempre houve surtos epidémicos. Mas que algum se tenha tornado em verdadeira pandemia – em rigor, talvez a primeira na história da humanidade – deve-se inquestionavelmente à mobilidade global que hoje se pratica. Esta já tinha transformado o planeta numa aldeia global – pelo menos assim parecia. Tinha também criado a consciência de uma humanidade única, na qual participam todos os humanos. É claro que, como sabemos, essa globalização sempre foi profundamente ambígua, incluindo em si a noção de universalidade do humano e provocando, ao mesmo tempo, distinções e discriminações significativas, que pareciam colocar em questão essa mesma universalidade, pelo menos do ponto de vista prático.

O que a pandemia conseguiu, relativamente a isso tudo, foi acentuar os traços de uma globalização assente na mobilidade: os traços positivos que resultam da consciência

de uma única humanidade, fundamentalmente igual, apesar de todas as suas diferenças; e os traços negativos de que essa humanidade, ao configurar-se de formas muito diversas, assume configurações muitas vezes injustas, nomeadamente no que respeita aos direitos fundamentais que se consideram atributo universal dos humanos. Positivamente, toma-se maior consciência, por exemplo, daquilo que marca a comum condição humana, nomeadamente através da fragilidade e mesmo da morte: a pandemia, de facto, de um modo muito geral, afeta pessoas e países ricos e pobres, expondo uma igualdade fundamental; e tem originado solidariedades que revelam a consciência dessa pertença originária. Contudo, também expõe o inverso: que, apesar de tudo, as diferenças entre pessoas e regiões acabam por ter efeitos tremendos no modo como se é afetado pelo fenómeno pandémico. Slavoj Žižek considera que esta situação abre a oportunidade para uma reconfiguração “comunista” da humanidade, desta vez de dimensão global, em que a mobilidade será um elemento entre outros, os quais poderão constituir um projeto político global (cf. Žižek, 2020)<sup>1</sup>.

Ao mesmo tempo, o ideal da mobilidade sem limites, ao ser agora abruptamente interrompida a sua prática, é também colocado em questão. Levantam-se possibilidades diferentes, que defendem um regresso ao confinamento local, como modo de proteção em relação à circulação internacional das epidemias. Um globalista tão conhecido e insuspeito como Edgar Morin chega a falar de uma desglobalização parcial, que permita uma forma de vida mais humana e que possa garantir a sobrevivência do planeta. Essa desglobalização implicaria o desenvolvimento da capacidade de sobrevivência de cada país ou nação, quebrando, pelo menos até certo ponto e relativamente aos aspetos mais básicos da vida, as dependências internacionais que determinam o atual sistema (cf. Morin, 2020). O caminho anteriormente aberto e em parte percorrido, em direção a uma humanidade que, embora respeitando e até incentivando as identidades locais, iria no sentido de uma espécie de cidadania global, exercida potencialmente em qualquer ponto do globo – o que ajudaria, em princípio, ao exercício da cidadania por parte e em relação aos grupos migratórios – parece ter sofrido agora um sobressalto. Ao revelar-se uma das suas ameaças, pode regressar o desejo de proteção nacional ou local, anulando o horizonte de uma mobilidade global em que nos encontrávamos. Para onde iremos, numa era pós-pandémica? Continuaremos confinados, pelo menos aos nossos países?

A questão do confinamento conduz-nos a um segundo tópico do nosso tema: a cidadania. Sobretudo nos países europeus, a musculada intervenção estatal na imposição de regras, em especial as de confinamento, provocou em alguns sectores uma forte contestação. É claro que essa reação comporta muitos níveis, desde o negacionismo total de certas teorias da conspiração, que acusam os governos de terem inventado a pandemia; passando pelos que reconhecem a sua existência, mas consideram o recurso ao estado de exceção um claro ataque ao sistema democrático (cf. Agamben, 2020); até aos que aceitam a intervenção, até certo ponto, mas consideram que exagera na eliminação

---

<sup>1</sup> Para uma posição crítica, pode ver-se: Daniel KURAN, Hegel und die Transformation von ‘social distancing’. Eine Replik zu Žižeks Buch ‘Pandemic!’ in: [https://rat-blog.at/2020/05/20/hegel-und-die-transformation-von-social-distancing-eine-replik-zu-zizeks-buch-pandemic/#\\_ftnref10](https://rat-blog.at/2020/05/20/hegel-und-die-transformation-von-social-distancing-eine-replik-zu-zizeks-buch-pandemic/#_ftnref10).

das liberdades individuais, parecendo anunciar um futuro sistema de vigilância e controle segundo o modelo chinês, de onde não teria vindo apenas o vírus, mas também o paradigma social da sua superação e de futuro. Em causa está, sem dúvida, o conflito entre a necessidade de cuidar da saúde (e da vida) dos cidadãos, numa modalidade biopolítica muito própria dos estados modernos e contemporâneos, e a salvaguarda da liberdade de ação, que inclui a intervenção no espaço público. Acresce a discussão sobre o verdadeiro significado desse espaço público como local para o exercício da cidadania: poderá resistir ao confinamento no espaço privado da habitação? Poderá ser substituído pelas redes digitais?

É claro que esta versão liberal – defendida, estranhamente, de forma semelhante por grupos de direita e de esquerda – não é a única configuração do debate sobre a cidadania em tempos de pandemia. Há uma possibilidade praticamente inversa: a pandemia está a revelar em que medida as sociedades capitalistas, em que o estado e o poder político atravessavam uma crise considerável, voltam a ganhar consciência da importância da política e, concretamente, dos estados. As questões fundamentais da vida humana – biológica e não só – não podem ser entregues aos interesses económicos locais ou globais. É necessária uma regulação, para garantir o respeito pelos direitos fundamentais dos cidadãos. Teremos, de futuro, uma sociedade com uma presença mais forte dos estados (cf. Sousa Santos, 2020)? Mas confere-lhe isso um poder absoluto e totalizante, anulando uma sociedade civil suficientemente forte?

Tocamos, assim e entre outros, o tema da religião. De facto, um dos âmbitos em que se pode manifestar este conflito de cidadania será, certamente, o das práticas religiosas, sobretudo a nível ritual. O que, aliás, tem originado alguma discussão: que legitimidade tem um estado laico, pretensamente neutro e respeitador de todas as opções religiosas – um estado pós-secular, portanto – de interditar algumas das práticas fundamentais das diversas comunidades religiosas? Desta questão político-jurídica depressa se transita para um âmbito mais especificamente religioso, que provoca o debate mesmo no interior das diversas comunidades religiosas – pelo menos, daquelas que permitem e incentivam esse debate: justifica-se a interrupção das práticas presenciais, nomeadamente litúrgicas? Não são elas mais importantes que a própria vida biológica agora ameaçada? Num sentido eventualmente mais fundamentalista, poder-se-ia ainda pensar que será precisamente a prática religiosa a salvar as vidas, não as medidas medicinais e de confinamento. Ou então, num sentido ainda mais envolvente, pode referir-se a polémica crítica de Giorgio Agamben ao confinamento dos cristãos, que terão deixado de praticar a caridade em carne e osso, com medo de contágio (cf. Agamben, 2020). A cidadania religiosa – mesmo para além das práticas rituais – estaria assim colocada em risco, por parte de uma biopolítica que parece render-se ao poder absoluto da medicina. Ou ainda pior: o “poder” religioso – nomeadamente o Papa e as conferências episcopais – teria capitulado perante o absolutismo de um estado de exceção, sacrificado ele mesmo a uma pretensa verdade científica.

Ora, o religioso, em geral, promete salvação e, desse modo, possibilita esperança – tal como a ciência, eventualmente. Como se configuram os desejos e as expectativas de salvação, para superar a pandemia e, eventualmente, para evitar outras futuras? Entramos num capítulo em que a biopolítica se pode aliar a uma espécie de “biorreligião”. Ou

seja, em que se opera uma identificação imediata entre saúde e salvação, inspirada nos significados diversos do termo *salus*.

Esta sobreposição praticamente completa entre os dois âmbitos do *salus* invoca um conceito que é igualmente multidimensional: o conceito de imunidade. Trata-se de uma categoria que, em realidade, transfere o seu significado da imunologia médica ou biológica para a imunidade jurídica e política, configurando mesmo uma certa noção do religioso como âmbito do imune, enquanto sagrado ou salvo, na medida em que está a salvo das eventuais ameaças de destruição. Cruza, por isso, os três conceitos em análise no nosso tema: o conceito de cidadania, que coloca em jogo a questão da imunidade política, jurídica e mesmo social; o conceito de mobilidade, que a procura de certa imunidade biológica parece colocar em questão, afetando por isso a dimensão política e jurídica; e o conceito de religião, entre uma articulação sociopolítica da imunidade que separa e exclui, porque se baseia numa noção de sagrado como exclusão, e uma eventual abertura ao transcendente e desconhecido, mesmo com o risco de contaminação. Mas o problema da contaminação é, ele mesmo, ambivalente, pois a questão da imunidade (mesmo biológica) é sumamente complexa, indo desde o isolamento puro e simples – que em rigor parece proteger, mas não imuniza; passando pela permeabilidade à ameaça, num sistema híbrido que absorve parte da ameaça para que esta deixe de o ser; até à auto-imunidade – como é o caso biológico da atual pandemia – que acaba por virar os processos de defesa contra o próprio organismo que se defende, destruindo-o.

### **Immunitas versus communitas**

A colocação do tema no âmbito da imunidade inspira-se assumidamente em duas obras emblemáticas do filósofo italiano Roberto Esposito (cf. Esposito, 1998; Esposito, 2002): uma sobre a imunidade e outra sobre a comunidade. Os dois conceitos e as respetivas realidades são aí colocados em relação de oposição um ao outro – ou, mais precisamente, numa relação dialética, em que um é impensável sem o outro, mesmo sendo de sentidos opostos. Mas trata-se de uma oposição complexa, que em realidade permite pensar numa articulação mais elaborada entre ambos, em ordem a perceber os mecanismos da relação inter-humana.

Por um lado, está a complexidade do processo imunitário, entre a afirmação de uma identidade fechada e o reconhecimento de uma identidade em processo, que implica a integração da ameaça – sob perigo de cair na autoimunidade. Por outro lado, está a ambivalência do processo comunitário, entre a visão daquilo que é comum como próprio e identidade que exclui o diferente, e uma compreensão do processo comunitário como dinâmica aberta de exposição do sujeito ou do grupo de sujeitos ao diferente de si.

### *O medo, a violência e a sociedade*

Segundo Esposito – inspirado, aliás, em Norbert Elias – o grande contributo de Hobbes terá sido a compreensão do “medo” como elemento básico do humano, porque está na origem de todas as suas ações. O medo natural, que corresponde ao medo

indiferenciado de todos perante todos e perante tudo, é que origina as sociedades, como necessidade de superação desse medo originário. Só que a superação dá-se através de uma outra forma de medo (desta vez, um medo artificial e não natural), que pode ser qualificado como medo (ou temor) perante o soberano – seja ele humano ou divino, ou um em representação do outro. Este processo é que origina a organização da sociedade em estado, através da relação direta de cada indivíduo com o soberano e não com a comunidade. Este processo funciona como imunização perante a ameaça do outro, enquanto qualquer outro indiferenciado, incluindo a natureza – mas pode transformar-se no perigo da autoimunização, pois acaba por destruir a própria comunidade, sacrificada ao indivíduo, o qual, por seu turno, se sacrifica à sociedade, através do seu sacrifício ao soberano .

Este seria o processo de imunização típico da modernidade, que é um processo de imunização do indivíduo em relação à comunidade, processo que acaba por se virar contra o próprio indivíduo, impossibilitando-o no mesmo movimento que impossibilita a comunidade. Esposito contrapõe a esta destruição pela imunização a construção pela comunidade – interpretando como contrapostos os conceitos de *communitas* e de *immunitas*.

Tal contraposição parece evidente, se se assumir o conceito de comunidade proposto por Esposito – e que é um conceito que vai além da noção de propriedade e de identidade como fundamentos do que é comum. Contudo, é possível que uma comunidade real se articule simplesmente em função do que lhe é próprio e constitui a sua identidade (cf. Duque, 2021). Nesse sentido, a constituição da comunidade seria sempre excludente do que lhe é impróprio ou diferente. Ao assim ser, aplicar-se-iam à comunidade todos os mecanismos que Hobbes aplica ao indivíduo: um medo fundamental perante o outro de si mesmo, que procura superar-se através da relação (também de medo ou temor) da comunidade com um soberano – que é, nesse sentido, sagrado para a comunidade e que lhe pode mesmo ser transcendente, porque excluído ou excepcionado dos mecanismos comunitários. É a isso que corresponde o conceito romano de *homo sacer* (cf. Agamben, 1995, p.79ss). O terror natural indiferenciado seria assim superado pelo temor artificial sacralizado. Contudo, esse temor sagrado implicaria a referência a um soberano próprio, que por isso imuniza a comunidade em relação ao que lhe é impróprio, ao diferente, que a ameaça. Essa imunização tende, pois, a excluir o diferente do que é próprio da comunidade, da sua identidade. A salvação da comunidade parece coincidir com a sua imunização, como acontece na distinção excludente do diferente, nomeadamente através da lei, que dá corpo a uma identidade fechada sobre si. Está assim criada a noção de estrangeiro o estranho, juntamente com a carga negativa que a acompanha.

### *A lei, a identidade e o estrangeiro*

Habitualmente, os mecanismos comunitários de exclusão são mecanismos jurídicos e culturais. A lei, nomeadamente na medida em que se aplica a habitantes ou sobretudo a “cidadãos” de determinada nação, acaba por marcar a diferença em relação aos que

são legalmente excluídos dessa cidadania. É assim que a lei – mesmo paradoxalmente uma lei da hospitalidade – em nome de uma identidade que pode ser fundamentada num território, como propriedade dos que constituem a comunidade, origina a diferença entre o próprio e o estranho, constituindo por isso a base da exclusão – ainda que muitas vezes sob a capa de uma inclusão, mas sempre como inclusão do estrangeiro, definido pela não-pertença e pela não-propriedade.

De facto, o problema da *communitas* está no significado que pode ter a identidade como propriedade, representada eventualmente numa lei que exclui o outro, como estrangeiro. Em rigor, trata-se de uma comunidade que supera a imunidade relativamente aos seus membros – na medida em que se “contaminam” uns aos outros – e por isso supera a subjetividade individualista, contudo não supera a pretensão de imunidade em relação ao seu exterior, se essa imunidade for entendida como segurança que exclui o diferente.

Acontece que a pretensa imunidade comunitária, quando sacraliza o “próprio” ou a identidade que distingue e exclui – ou então que sacraliza a lei, em si mesma – acaba por sacrificar a própria comunidade a essa sacralização, aplicando o sistema de imunização protetora a si mesma, autodestruindo-se. Assim, a autoimunidade acaba por transformar o sagrado, em nome do qual se exclui o outro, em mecanismo que destrói o próprio, virando-se contra o sujeito e a comunidade. O sacrifício do outro acaba por se basear e, por isso, conduzir, ao sacrifício de si mesmo, perante o sagrado, como anulação da liberdade. Nesse sentido, a imunização comunitária não salva, antes destrói, na medida em que pretende proteger.

Esposito contrapõe à ideia de imunidade uma ideia de comunidade como exposição ao outro, ao diferente – inicialmente, sobretudo a nível pessoal. Ora, esse conceito de comunidade permite integrar um conceito mais complexo de imunidade: precisamente uma imunidade semelhante à do organismo biológico, na medida em que é construída pela integração do diferente que ameaça, e não pela sua exclusão. Só um organismo que integra o “inimigo” em si mesmo, não o anulando, mas adequando o sistema à sua presença, é que está realmente imune – e pode, em rigor, sobreviver como organismo, isto é, como um todo vivo, como comunidade. Caso contrário, o organismo simplesmente contraposto ao distinto de si mesmo torna-se de tal modo rígido na sua identidade que lhe sucumbe, sacralizando-a – o que acontece, precisamente, a um organismo que padece de uma doença autoimune. O esquema pode aplicar-se a certas formas de religião, ou até à compreensão da religião, como tal (cf. Derrida, 1997). Os casos patológicos de certo ritualismo, ou mesmo de legalismo, são exemplo de problemas de autoimunidade. Segundo Paulo, o judaísmo farisaico, perante o medo de pecar ou falhar, protege-se com a multiplicação de preceitos, pretendendo assim uma salvação que imunize da insegurança (uma santidade por imunização); contudo, a sacralização da lei, para além de idolátrica, escraviza os sujeitos, acabando por constituir a sua destruição ou morte. Contrapõe-se-lhe, no modelo do publicano, o reconhecimento da situação exposta e frágil do humano. Certa “impureza” subjetiva, orgânica e até sociopolítica é, por isso, inerente à saúde ou à salvação, eventualmente também em sentido religioso. O humano é híbrido por natureza. Porque deveria o religioso ser puro ou indomável?

## A impureza de uma religião nómada

Baseada na ideia de “hospitalidade incondicional” avançada por Derrida, como referência anterior a qualquer relação entre diferentes e, por isso, anterior à própria organização das identidades por territórios e por leis – o que estaria na base da própria definição do “estrangeiro” – propõe-se uma compreensão da comunidade humana como processo de “religiosidade nómada” (cf. Duque, 2020). A “metaética” da hospitalidade – anterior e transcendente a qualquer moral regional – poderá ser apresentada como origem de uma religiosidade fundamental do humano, que não pode confinar-se à totalidade excludente de uma determinada cultura, território ou mesmo ideologia<sup>2</sup>. A incondicionalidade da hospitalidade exigiria, portanto, a superação de todos os mecanismos e mesmo do desejo de imunização, originando uma interpretação da relação humana inevitavelmente como contaminação, seja em sentido pessoal, seja em sentido cultural, ambos articulados religiosamente.

É claro que, mesmo que esta metaética tenha como conteúdo precisamente o princípio da hospitalidade, o modo da sua universalidade, ao afirmar-se anterior a qualquer incarnação cultural – até eventualmente nacional – tende a uma configuração vazia de conteúdos, que seriam dados precisamente pela vinculação cultural particular. É nesse sentido que François Julien fala da inexistência de uma identidade cultural (cf. Julien, 2016). Esta perspetiva tem a vantagem de não permitir estratégias de imunização baseadas em elementos identitários diversos e de acentuar o carácter aberto, híbrido e sempre já contaminado e contaminante das relações humanas. Contudo, não correrá o risco de permanecer numa dimensão simplesmente formal e abstrata, que define um princípio – precisamente o da hospitalidade incondicional – mas não lhe dá corpo concreto em nenhuma situação histórica incarnada?

Essa perspetiva – por um lado, claramente anti-imunitária mas, por outro lado, tendencialmente niilista – é reforçada pela interpretação da comunidade proposta por Jean-Luc Nancy. Se a ideia de comunidade é contrária à ideia de comunhão – como fusão dos sujeitos num único sujeito – e à ideia de totalidade identitária que é propriedade de uns por exclusão de outros – ela concentra-se no processo de exposição das singularidades, que permanentemente se expõe à existência partilhada, sem limites, sem fim e sem chegarem à elaboração de algo objetivamente identificável ou representável, a ser apropriado pelos que lhe pertencem, imunizando-os dos que não lhe pertencem. “A finitude comparece, ou seja, é exposta: tal é a essência da comunidade... O ser da comunidade é a exposição das singularidades” (Nancy, 1986, p. 42). A superação da imunização, contudo, só se pode realizar pelo gesto niilista de uma exposição não representável, caso contrário transformar-se-ia de imediato numa propriedade e originaria uma identidade contraposta a outras identidades.

Roberto Esposito, embora se inspire fortemente nos trabalhos de Nancy, parece conferir mais conteúdo à dinâmica da exposição que constitui toda a comunidade, na medida em que a concentra na exposição ao outro humano. Nesse sentido, o que

---

<sup>2</sup> Para uma crítica desta ideia de totalidade, ver o contributo de Enrique Dussel, inspirado em Levinas (cf. Dussel, 2017).

constitui a comunidade – enquanto aquilo que é comum a todos os humanos, e não enquanto totalidade particular fechada sobre si mesmo – é precisamente a exposição de um humano a outro humano, de uma singularidade a outra singularidade. Só que se trata rigorosamente de uma exposição, não de uma conjugação ou uma soma de sujeitos, muito menos de qualquer fusão de todos num único supersujeito (eventualmente contraposto a outro supersujeito diferente).

No entanto, Esposito parece não clarificar suficientemente, pelo menos de forma positiva, a modalidade dessa exposição, identificando-a, pelo menos em parte, com um gesto que apenas interdita qualquer afirmação de uma identidade individual fechada sobre si mesma. Um gesto negativo, portanto<sup>3</sup>.

A proposta aqui avançada pretende, por um lado, assumir a categoria da “exposição” como constituinte fundamental da relação inter-humana e, concomitantemente, da sua dimensão religiosa. Nesse sentido, corresponde a um paradigma de contaminação e de hibridação das “identidades”, contrário a qualquer estratégia de imunização totalizante que contrapõe identidades particulares. Contudo, ao mesmo tempo, pretende formular um possível (e talvez necessário) conteúdo dessa exposição, que permita uma verdadeira incarnação histórica, eventualmente enquadrável também institucionalmente, o que permitiria relacionar uma “religiosidade nómada” não imune, com “religiões” configuradas em espaços e tempos determinados, mas simultaneamente não imunes a outros espaços e outros tempos.

A categoria proposta para qualificar a exposição que constitui o que é comum aos humanos (a sua comunidade) e que exige uma hospitalidade incondicional, é a “responsabilidade”. Em primeiro lugar, esta categoria assume a noção de “religião da responsabilidade”, proposta por Jan Patocka e retomada por Derrida; em segundo lugar, relaciona essa modalidade do religioso com uma ética e uma antropologia da responsabilidade, na constituição da subjetividade como exposição ao outro ser humano, enquanto à exigência de responsabilidade por ele, no sentido proposto por Emmanuel Levinas; em terceiro lugar, chega a permitir formular uma espécie de “ontologia” da responsabilidade, na medida em que interpreta o humano como ser de resposta ou ser responsorial, num sentido próximo ao proposto por Jean-Louis Chrétien (cf. Chrétien, 2007), e de modo semelhante ao discurso de Nancy, com algumas remanescências heideggerianas, sobre o “ser-em-comum” (cf. Nancy, 1986, p. 201ss).

No primeiro passo, a categoria da responsabilidade – assente na liberdade como característica fundamental do humano – permite a superação de uma sacralidade que destrói o sujeito, eliminando a sua liberdade em nome de uma totalidade: cosmos, energia, comunidade, cidade, nação, ideia, etc. (cf. Patocka, 1999; Derrida, 1999).

No segundo passo, a categoria da responsabilidade assume a sua máxima incarnação, na medida em que a relação de transcendência é inseparável da exposição ao outro, na configuração do seu rosto carnal, por isso histórico e concreto, mesmo radicalmente particular, inclusivamente na particularidade de estruturas institucionais (cf. Levinas, 1974). Em linguagem mais familiar ao ambiente religioso, a santidade da responsabilidade

---

3 Essa negatividade parece marcar também a perspectiva de Maurice Blanchot sobre a comunidade (cf. Blanchot, 1983).

inter-humana contrapõe-se à sacralidade de uma anulação do humano, seja por relação a uma divindade pseudotranscendente, seja por relação a uma imanência divinizada, eventualmente política ou jurídica (cf. Levinas, 1977).

Por último, a relação entre a categoria da responsabilidade e a interpretação do humano como um ser de resposta implica a colocação da exposição inter-humana, incluindo a relação de hospitalidade, num horizonte verdadeiramente incondicional, origem de uma interpelação que exige resposta. É precisamente a resposta a essa exigência incondicional que define o humano como ser responsorial, por isso livre, por isso responsável pelo outro, perante Outro. Neste nível, torna-se mais evidente, por um lado, a dimensão religiosa de todo o processo e, por outro lado, a interdição de qualquer estratégia de imunização que dele advém. Uma certa forma de impureza e contaminação seria, portanto, inerente a qualquer religião assente na hospitalidade e na responsabilidade.

## **Conclusão**

Como fenómeno sobretudo revelador, a pandemia trouxe mais claramente à luz do dia os mecanismos de imunização que permanentemente afetam os humanos nas suas relações interpessoais e intercomunitárias. Isso constitui ocasião para repensar esses mecanismos, nomeadamente no que respeita à atual mobilidade planetária, que inclui o fenómeno migratório. Ao mesmo tempo, se o fenómeno for pensado nas suas raízes diversas, é perfeitamente possível (e até necessário) relacionar essa questão com a experiência religiosa dos sujeitos e dos grupos. Também aí – ou sobretudo aí – se verifica a enorme ambiguidade das estratégias de imunização, com consequência por vezes dramáticas sobre o fenómeno migratório, eventualmente em nome de identidades religiosas.

Uma rápida travessia por essas ambiguidades, e pelo modo como alguns pensadores contemporâneos as têm equacionado, permitiu que se chegasse a uma proposta que parece permitir a superação dos desejos de imunização, através de uma compreensão do humano como fundamental exposição e, por isso, como marcado pelo hibridismo e pela contaminação; ao mesmo tempo, contudo, essa proposta não abdica de uma possível encarnação dessa hospitalidade universal e incondicional, em espaços e tempos particulares, assim como em formas institucionalizadas limitadas.

Fundamentalmente, numa perspetiva de exposição através da responsabilidade pelo outro, esse outro concreto pessoal torna-se o lugar histórico particular da abertura universal e hospitaleira. A referência originária, como fundamento da superação do medo, da violência (eventualmente, da morte) não é um sujeito externo (o soberano /deus da relação individual), nem a pura comunidade como comunhão totalizante e fechada sobre si mesma (que acaba por excluir o exterior), mas uma relação de transcendência que acontece no interior da relação interpessoal (não se lhe reduzindo), fundando a subjetividade e a comunidade – o próprio do sujeito como exposição ao outro. Essa seria a forma concreta de uma religiosidade simultaneamente nómada e incarnada, em tempos de mobilidade global.

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *A che punto siamo? L'epidemia come política*. Macerata: Quodlibet, 2020.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- BLANCHOT, Maurice. *La communauté inavouable*. Paris : Minuit, 1983.
- CHRETIEN, Jean-Louis. *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, Paris : PUF, 2007.
- DERRIDA, Jacques. *A religião*. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.
- DERRIDA, Jacques. *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999.
- DUQUE, João Manuel. *O próximo e a comunidade*. Lisboa: UC Editora, 2021.
- DUQUE, João Manuel. *Hospitalidade e religião nómada: identidade para além da violência*. *Perspetiva Teológica*, vol. 52, Belo Horizonte, p. 775-790, 2020.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Ciudad de México: Ediciones Akal, 2017.
- ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi, 2002.
- ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi, 1998.
- JULIEN, François. *Il n'y a pas d'identité culturelle*. Paris: L'Herne, 2016.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être et au-delà de l'essence*. Paris: Grasset, 1974.
- LEVINAS, Emmanuel. *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Ed. de Minuit, 1977.
- LEVY, Bernard-Henri. *Ce virus qui rend fou*. Paris: Grasset, 2020.
- MORIN, Edgar. *Changeons de voi. Les leçons du coronavirus*. Paris: Denoël, 2020.
- NANCY, Jean-Luc. *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois, 1986.
- NANCY, Jean-Luc. *Un trop humain virus*. Montrouge: Bayard, 2020.
- PATOCKA, Jan. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Paris: Ed. Verdier, 1999.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de. *A cruel pedagogia do vírus*. Coimbra: Almedina, 2020.

ZIZEK, Slavoj. *Pandemic. Covid-19 Shakes the World*. New York: Polity Press, 2020.

Editora responsável: Alfredo Teixeira

Submetido em: 10/09/2021

Aprovado em: 18/11/2021