

UNIVERSIDADE ANHEMBI MORUMBI
PROGRAMA DE MESTRADO EM HOSPITALIDADE

**HOSPITALIDADE NO CONTEXTO DE UMA ORGANIZAÇÃO
DO TERCEIRO SETOR DE INSPIRAÇÃO RELIGIOSA**

RINALDO ZAINA JUNIOR

SÃO PAULO
2005

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

UNIVERSIDADE ANHEMBI MORUMBI
PROGRAMA DE MESTRADO EM HOSPITALIDADE

**HOSPITALIDADE NO CONTEXTO DE UMA ORGANIZAÇÃO
DO TERCEIRO SETOR DE INSPIRAÇÃO RELIGIOSA**

RINALDO ZAINA JUNIOR

Dissertação de Mestrado, apresentada à Comissão Examinadora, como exigência parcial para a obtenção de título de Mestre do Programa de Mestrado em Hospitalidade, da Universidade Anhembi Morumbi, sob orientação da Professora Dr^a. Marielys Siqueira Bueno.

SÃO PAULO

2005

A Comissão examinadora, abaixo assinada, aprova a dissertação intitulada “Hospitalidade no contexto de uma organização do terceiro setor de inspiração religiosa” apresentada em sessão pública por Rinaldo Zaina Junior, aluno do Programa de Mestrado em Hospitalidade, área de concentração em Planejamento e Gestão Estratégica em Hospitalidade, da Universidade Anhembi Morumbi, para a obtenção do título de Mestre em Hospitalidade, realizada em 18 de Fevereiro de 2005.

Orientador/Presidente
Prof^a. Dr^a. Marielys Siqueira Bueno

Componente da Comissão Convidado (Titular)
Prof^a. Dr^a. Maria Ester Fernandes

Componente Comissão da UAM (Titular)
Prof.Dr. Luiz Octávio de Lima Camargo

DEDICATÓRIA

Àqueles que me honraram
com o dom de sua simpatia e
empatia.

AGRADECIMENTOS

À Boa Sorte.

Ao Corpo Docente do Programa de Mestrado em Hospitalidade da Universidade Anhembi Morumbi.

À minha orientadora, Prof^a. Dr^a. Marielys Siqueira Bueno, que generosa e gentilmente guiou-me “pela mão”.

Ao Prof. Dr. Luiz Octávio de Lima Camargo pela atenção e incentivos.

À Prof^a. Dr^a. Sênia Bastos pela paciência e apoio carinhoso.

À equipe de assessoria técnica do curso, especialmente à Alessandra.

Aos amigos, sempre.

E aos opositores que me deram a oportunidade para crescer e refletir.

“Eu nada teria se possuísse mundos. Pelo espaço, o Universo me engloba e me engole como um átomo. Mas pelo pensamento, eu compreendo o mundo”.

Blaise Pascal

Pensées

RESUMO

As definições de hospitalidade usualmente estão impregnadas pelo senso comum ou detém-se em tecnicismos operacionais do turismo e da hotelaria. Os estudos do tema pelos referenciais sociológicos e antropológicos gravitam sobre o “Ensaio sobre a dádiva” de Marcel Mauss que aponta uma relação mítico-religiosa na circulação do dom. O objetivo do presente trabalho é apontar academicamente elementos que possam facilitar a compreensão da hospitalidade por meio de uma abordagem religiosa. Parte-se da hipótese da religiosidade como indutora da hospitalidade e tem como objeto de pesquisa os comportamentos de acolhimento e inclusão religiosamente inspirados de uma ONG budista. A relevância deste estudo está na observação do vínculo social nas práticas de voluntariado de uma organização do Terceiro Setor, que é um espaço contemporâneo de encontro e circulação da dádiva. A Soka Gakkai internacional (SGI) é uma associação internacional com associados em 190 países e territórios. Como uma ONG formalmente ligada às Nações Unidas, a SGI é particularmente ativa nas áreas da educação pública pela paz, do desenvolvimento sustentável e dos direitos humanos. Baseados no Budismo Nitiren, os membros do SGI apontam para o desenvolvimento das potencialidades humanas positivas da esperança e da ação altruística. A filosofia e a prática do budismo mostram às pessoas o caminho do bodhisattva que transforma o egoísmo em benevolência. Um bodhisattva significa, literalmente, um ser vivente (sattva) que aspira à iluminação (bodhi) e realiza práticas altruísticas. O bodhisattva ideal é o indivíduo que compartilha a vida. O dom da benevolência é a grande característica do bodhisattva - o compartilhamento empático do sofrimento alheio. Para os membros da SGI, a prática do bodhisattva é atualizada pelo companheirismo, pelo acolhimento e pelo encontro pacífico. Por meio da observação sistemática das reuniões dos membros da SGI e das condutas inspiradas no comportamento do Bodhissattva chegou-se aos sete preceitos das doações gratuitas que traduzem uma ética do apaziguamento. A pesquisa aponta nas condutas de reverência e deferência observadas que posturas simpáticas comunicam hospitalidade e posturas empáticas, “hospitabilidade” (condição, qualidade de hospitalidade). A interconexão e complementaridade mútua das posturas *syn-empáticas* são condições capazes de gerar solidariedade, altruísmo e acolhimento.

Palavras-Chave: Altruísmo. Dom. Empatia. Ética. Religião. Terceiro Setor.

ABSTRACT

The definitions of hospitality usually are impregnated by the common sense or abided by technical terms of the tourism and hotel industry. The studies about the subject in Sociology and Anthropology are among the “Essay sur le don” from Marcel Mauss who points a myth-religious relation with gift dynamics. The objective of the current work is to point formally academic elements that may facilitate the understanding of hospitality concepts by the religion approach. This study brings out the hypotheses that religiousness induced hospitality. The research subject is the religious welcome and including behavior by a NGO inspired on Buddhism. The value of this work is inside the observation of the social tie on the voluntary practice into the Third Sector organization, whose is representative one of the current spaces of meeting and gift circulation nowadays. The Soka Gakkai International (SGI) is a worldwide association with membership in 190 countries and territories. As an NGO with formal ties to the United Nations, the SGI is particularly active in public education with a focus on peace, sustainable development and human rights. Based on Nitiren Buddhism, SGI members aim to develop positive human potentialities for hope and altruistic action. Buddhism philosophy and practice show people to the bodhisattva way by transforming egotism to compassion. A bodhisattva means literally a living being (*sattva*) who aspires to enlightenment (*bodhi*) and carries out altruistic practices. The bodhisattva ideal is live to share with. The gift of benevolence is the bodhisattva's greatest characteristic - an empathetic act intending or showing kindness and good will by the misfortune, affliction, or suffering of another. Nowadays, for SGI members, the bodhisattva practice means the universal fellowship and peaceful meeting. Methodology research permits analysis of the theme through acquirement of systematic observation of the SGI members meetings and behavior' precepts. That reveal the seven free of charge gifts frees a peacefulness ethic. The research has point that the religious conduct of reverence and deference studied reveal the sympathy disposition communicate hospitality as well occurs to the emphatic disposition to the hospitability. The *syn-empathetic* postures are interconnected and complete one another mutually, to become a condition capable to generate altruistic welcome postures and hospitality.

Key-words: Altruism, Empathy. Ethic, Gift, Religion, Third Sector.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	11
INTRODUÇÃO	13
1 – HOSPITALIDADE COMO ÉTICA DE PAZ	23
Abordagem etimológica.....	29
Héstia e Hermes.....	30
Ethos da distinção.....	33
Hospitalidade como imperativo categórico.....	38
Abordagem biológica	44
Valor do vínculo, a virtude da hospitalidade	48
Valores modernos de liberdade e individualidade como ameaça ao vínculo	52
2 – SGI – VISÃO BUDISTA PARA O OCIDENTE.....	62
Religiosidade do Budismo Nitiren.....	67
Contextualização da SGI no Brasil.....	74
A dimensão doméstica da religiosidade na BSGI	78
Lar – dimensão cosmopolita do Anfitrião budista	80
Os valores para o acolhimento na SGI.....	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS – SGI e a Hospitalidade.....	89
Gratuidade e gratidão – relações de alteridade.....	89
Benevolência – a conduta <i>syn</i> e <i>em-pática</i>	95
A guisa de hospitalidade.....	100
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	105
BIBLIOGRAFIA AMPLIADA	110

APRESENTAÇÃO

O tema com o qual ingressei no programa pretendia estudar o papel da responsabilidade social de equipamentos turístico-recreativos nas comunidades receptoras. Graduado em administração e marketing, trabalhei por alguns anos em um parque temático como gerente de eventos e coordenava o programa de comunicação da empresa junto à comunidade local. Paralelamente envolvido com práticas de voluntariado há 15 anos, fui responsável, devido a essa experiência, pelo desenvolvimento de projetos de inclusão social do empreendimento turístico, o que foi objeto de estudo da especialização em Planejamento e Marketing Turístico que realizei no SENAC.

Apesar da investigação na pós-graduação *latu sensu* ter sido muito rica e instrutiva quanto ao turismo, permanecia técnica e superficial a abordagem do acolhimento, voltada apenas para os aspectos gerenciais e operacionais, e passava ao largo do que me parecia essencial: o encontro humano. Nas experiências em que tive oportunidade de participar tanto profissionalmente, nos projetos de inclusão social, ou como voluntário de ONGs não me permitia aceitar as concepções redutoras da administração, tendo a imagem indelével na memória de tantos rostos felizes que encontrei uma única vez e que permanecem como bálsamo de uma realização prazerosa.

Assim o Programa de Mestrado em Hospitalidade se mostrou como o passo lógico e adequado para aprofundar as questões relativas à dimensão dos encontros humanos que o planejamento minimiza e desconsidera. As aulas e diálogos com os professores orientadores mudaram minha concepção de hospitalidade a qual ganhou uma dimensão muito mais ampla, e o tema escolhido oferecia poucas opções de abordagem na linha do projeto apresentado. As reflexões sobre a hospitalidade com os professores e colegas, as leituras recomendadas de filosofia, antropologia e sociologia motivaram-me a mudar o foco da responsabilidade social e do turismo para as organizações do Terceiro Setor, que se mostravam mais adequadas ao estudo. A escolha da organização estudada (SGI) foi influenciada pela participação que desenvolvo como voluntário. Sendo a ONG uma organização civil de inspiração na religiosidade budista, o tema obrigou-me a uma aproximação

com as ciências da religião e com o universo cultural oriental, pelo qual tenho grande interesse e afinidade.

O objetivo traçado na época foi observar empiricamente como se dá o acolhimento e as ações de hospitalidade em comunidades budistas. O desafio, no entanto era compreender o que significa hospitalidade dentro da religiosidade budista professada pela ONG.

Como primeiros passos desse trabalho, realizou-se um estudo histórico da cultura medieval nipônica e da introdução do budismo na religiosidade daquele país. O contexto histórico foi importante para entender a hospitalidade do Budismo Nitiren numa sociedade samuraica, de códigos morais rígidos. Esta primeira etapa da pesquisa foi base para uma compreensão relacional com os valores ocidentais, mais precisamente com os valores da civilização grega, com a qual guarda relações de similaridade, inclusive com o divinal.

Também se estudou a religiosidade pela perspectiva sociológica. Os parâmetros religiosos significantes considerados como elementos culturais estruturantes das relações sociais de alteridade, objetos de atenção para a hospitalidade.

Assim, se delinearam os caminhos na construção da dissertação. O primeiro com enfoque, empirista, exigiu um segundo de característica ensaísta, quase filosófico. Onde e em que momento, a hospitalidade se dá nos encontros? Como e o que observar? Estas questões revelaram que o que se sabia da hospitalidade era um senso comum, um sentimento detectável/perceptível, mas ainda longe de ser um conhecimento fundamentado e sistematizado pela razão. As contribuições de Marcel Mauss e outros etnógrafos pavimentaram o caminho com suas inestimáveis considerações sobre a dádiva, mas ainda assim hospitalidade não se confunde com a dádiva – que é muito maior.

Foi natural que se enveredasse pela etimologia da ética para acessar as questões relativas ao encontro e da ordem social. Assim, balizou-se a discussão da hospitalidade como ética, e preservou-se a pesquisa empírica como estudo de uma ética específica (budista).

O foco desta dissertação não está na reflexão sobre a natureza da hospitalidade, que é o dom – mas sim, em determinar sua orientação nos momentos precisos em que ela surge, para, então, poder compreender como as diversas concepções culturais constroem seus rituais de acolhimento.

INTRODUÇÃO

Hospitalidade, palavra quase esquecida, desusada pelo homem contemporâneo, principalmente na vida cotidiana urbana, vem sendo “reabilitada” e “resgatada” do ostracismo como ícone da nostalgia de tempos mais ternos, mais pessoais – o *páthos* nostálgico, nas palavras de Fredric Jameson (1997).

Com o termo “resgate”, indicam-se os estudos antropológicos das sociedades primitivas - descrições etnográficas¹ extremamente ricas e precisas dos seus hábitos e rituais (entre eles os de hospitalidade), que referenciam a busca de co-relações e conexões sobre o vínculo social nas sociedades complexas. O mesmo ocorre com a filosofia, que perscruta a natureza do homem contemporâneo, embora a palavra hospitalidade esteja muitas vezes suprimida, subentendida ou mesmo posta perifericamente gravitando em torno da estrela maior: alteridade, sendo um dos expoentes deste campo Jacques Derrida.

Reabilitada é outro termo, mais ousado, mas pertinente ao sentido que aplicam ao vocábulo os campos do conhecimento dentro das ciências sociais aplicadas. Longe de constituir-se um conceito hegemônico, a hospitalidade² é alvo de pesquisas acadêmicas³ com ênfases tanto nas ciências do espírito como nas ciências da natureza com fins práticos. O campo da administração formula especulações sobre indicadores de mensuração da hospitalidade; o marketing atribui à hospitalidade o status de componente estratégico; a educação tecnológica já se questiona sobre a possibilidade de treinamento ou capacitação de recursos humanos para a hospitalidade; as áreas de eventos, turismo, museologia, arquitetura e semiótica dedicam-se a construção e leitura de espaços e cenários hospitalares; sem mencionar o uso corrente do termo nas escolas de hotelaria de inspiração americana ou inglesa. E assim multiplicam-se os usos do termo hospitalidade no domínio da técnica, reflexo do racionalismo científico redutor da realidade ao empirismo - herança da modernidade.

1 Neste sentido Marcel Mauss fez uso destes estudos e sua obra influencia uma corrente de pesquisadores sob a sugestiva insígnia: M.A.U.S.S. — Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales.

2 Para um panorama mais detalhado CAMARGO, 2004.

3 Vide temas das dissertações do programa de mestrado em hospitalidade da Universidade Anhembi Morumbi.

Hospitalidade, apesar dessas leituras, também evoca o valor de humanidade, remetendo a uma metafísica da *humanitas*. Para além dos domínios práticos e tecnológicos que transformaram as relações sociais no final da Idade Média e durante a Moderna, é mister contextualizar a hospitalidade na nova concepção do humanismo⁴, que se distingue das precedentes, e que é fator determinante das percepções atuais do tema. Isso significa refletir sobre o status do sujeito que dissolve sua presença-ausência nos retículos de uma sociedade tecnológica cada vez mais transformada num todo virtual e impessoal. Posto que excedem a limitação humana, parafraseando Derrida *de-constroem-na*, tais relações desumanizantes são relativas às novas condições de existência do mundo técnico – comunicação, midiaticização e informatização globalizadas, que impõem, principalmente no âmbito urbano, um desarraigamento do homem dos vínculos tradicionais, de suas bases na “*comunidade orgânica da aldeia, da família*” (VATTIMO, 1996, p.16).

Até a modernidade, as mediações sociais aconteciam nos contornos da temporalidade e espacialidade do mundo natural (não tecnológico), ou seja, a vida social “rural” (ainda não urbana) guardava estreita relação com os ritmos agrários (estações de plantio e colheita, por exemplo). É uma hipótese razoável que os relatos da Idade Antiga, sejam bíblicos⁵ ou homéricos, se refiram ao Neolítico, período no qual a agricultura e pecuária se desenvolveram e transformaram os pequenos e isolados grupos de caçadores e coletores de vastos territórios, característicos do Paleolítico, em grupos gregários muito maiores. Pode-se imaginar que havia uma certa hospitalidade natural/imaneante no Paleolítico, posto que os encontros humanos eram raros e não representavam ameaça, quem sabe até o contrário.

Para Michel Maffesoli (2000, p. 178), “*a tradição de uma solidariedade orgânica, de um estar-junto fundador, que pode nem ter existido, mas nem por isso deixa de ser o fundamento nostálgico, na ordem direta ou a contrário, de muitas de nossas análises*”.

Da lógica da migração à da fixação a terra pelos novos hábitos de cultivo e domesticação animal exigiu uma demarcação territorial e sua conseqüente

4 No sentido Moderno que Gianni Vattimo o define: humanismo é a doutrina que atribui ao homem o papel de sujeito, isto é de autoconsciência como sede da evidência, como presença plena (VATTIMO, 1996).

5 Referentes ao Primeiro Testamento, mais especificamente à Gênese.

defesa/proteção, o que sugere o aparecimento de sentimentos hostis e da agressividade entre comunidades agrícolas e pastoris. Os relatos axiais, emprestando o termo cunhado por Karl Jaspers (1994) para dar-lhes a extensão devida, da perda do paraíso bíblico ou do roubo do fogo⁶ olímpico ilustram/marcam os mitos fundadores das sociedades ocidentais (civilização) que narram a nostalgia de um tempo sem agressão ou guerras. Homero, na *Odisséia*, fala da viagem de retorno de Ulisses (Odisseu) para seu lar (casa/reino), trás no enredo o dilema constante do herói quanto à incerteza do oferecimento de hospitalidade pelas terras onde passa como estrangeiro.

No entanto, no início da Idade Moderna, a partir do final do século XV, com o retorno do fenômeno da urbanização, há uma nova dinâmica tempo-espacial, que traduz um ritmo de mudança consideravelmente mais intenso que os períodos históricos precedentes⁷. O desenvolvimento da tecnologia, da medição mecânica do tempo e seu impacto nas relações de trabalho e a dependência da produção por fontes de energia inanimadas; a interconexão de territórios (e continentes) pelo ciclo das grandes navegações e a transformação de produtos (o excedente na lógica capitalista) em mercadoria altera as dimensões de mercado (oferta-demanda), bem como o sistema político do Estado-Nação, constituem o cenário do surgimento da sociedade de consumo⁸.

O lamento nostálgico acima referido decorre das grandes questões esquecidas dos *télos* e da origem fundamental do mundo, do tempo e memória profundos que pautavam a vida até a Idade Média. O ordenamento mítico-religioso do mundo foi-se deslocando para fora do eixo principal, e em seu lugar cresceram as influências iluministas: a ciência, a tecnologia. A transição de uma hierarquia sagrada (tradicional) para outra secular (moderna) é um processo histórico que pode ser observado sob diversos ângulos nas sociedades do Velho Mundo. O surgimento da cultura material na Europa é uma ilustração adequada para esta reflexão, onde os cerimoniais e rituais de socialidade se traduziam pela *“etiqueta, como indica sua etimologia, maneira de afixar em cada um seu rótulo, de tornar visível e estável a hierarquia social”*. (RIBEIRO, 1998, p.50)

6 Alusão à maldição de Prometeu acorrentado narrada por Hesíodo.

7 Para detalhar o assunto leia-se Anthony Giddens (1991).

8 Não é objetivo deste texto explorar historicamente as transformações indicadas, mas apenas apontar as implicações que elas suscitam para este estudo. Fica o registro para posteriores pesquisas.

A etiqueta dará a conhecer, não o título ou o indivíduo “como ele é”, mas a sua condição. Cega às individualidades, à intimidade de cada um, a etiqueta dará curso a um jogo social entre personagens a um baile de máscaras. E assim, na festa das hierarquias, afirmará a coesão (Idem, p.51).

Após o desaparecimento das sociedades do Antigo Regime, das antigas formas de propriedade e produção feudais e o surgimento da lógica capitalista e democrática, o tempo hodierno, herdeiro da descontinuidade⁹ acima apontada, pertence a uma civilização que desfruta, como nunca antes, o anonimato e a liberdade individual, mediados pela velocidade e virtualidade da tecnologia, dissolvidos nas relações sociais da equivalência mercadológica e do valor universal de troca, como bem aponta Maurice Godelier:

(...) pelo menos no Ocidente, encontra-se um sistema político que repousa sobre o princípio de que todos os indivíduos são livres e iguais em direito, livres para agir, para pensar como quiserem com a condição de que seus atos não atentem contra os direitos dos outros e não ponham em perigo o interesse geral, que o Estado tem por função representar e defender. Os indivíduos, desiguais por seu lugar na economia, gozam, portanto, no plano político, no quadro de um Estado democrático, da igualdade pelo direito. (GODELIER, 2001, p.310),

A modernidade legou à atualidade a possibilidade de um registro associativo alternativo, diverso dos laços tradicionais registrados até a Idade Antiga e Média, mas que ainda respeita os mesmos valores sacros, só que na esfera laica/profana. Pode-se perceber que as associações mutualistas contemporâneas têm suas raízes nas antigas fórmulas religiosas e morais de auxílio social/caritativo. Estas associações mutualistas conservam a partilha fraternal, não mais sob o signo de um santo dever, de um sacrifício ritual, mas pela redistribuição gerada pelo Estado ou de uma economia dadivosa gerada voluntariamente por indivíduos. Sob outras designações (ONGs, fundações, institutos, etc.), essas estruturas de grupos afinitários, comunidades de base, vem tomando “*uma nova atualidade, ou novas modulações, ainda que sua forma permaneça essencialmente religiosa (re-ligante)*” (MAFFESOLI, 2000. p.120).

Com sensibilidade, Jacques T. Goubout (1999) demonstra que a dádiva, de contornos mais definidos dos espaços de sociabilidade primária e secundária (recisa

9 Termo cunhado por Anthony Giddens (1991) para designar as conseqüências da modernidade.

da dádiva contrato), ainda é e está na natureza dos vínculos sociais contemporâneos. Como ponto de observação destes vínculos modernos, as organizações do Terceiro Setor são modelos característicos da contemporaneidade, e por isso objetos de estudo relevantes desta modalidade moderna de relação social.

A dádiva como ação voluntária/espontânea de solidariedade, no sentido contemporâneo, está associada a um sistema público de distribuição, através de um conjunto de dádivas mecânicas e impessoais, identificadas por Caillé (2002) como dádivas secundárias. Tal deslocamento é historicamente determinado, sendo sua aparição condicionada ao desenvolvimento dos Estados-Nação. Nas palavras de Godelier (2001, p.314), *“o dom existe, mas liberado de qualquer obrigação de produzir e reproduzir relações sociais fundamentais”*. Deste ponto referencial, nas sociedades moderna e contemporânea, surge a nostalgia acima mencionada.

Ao idealizar-se, o dom “sem interesse” funciona no imaginário como o último refúgio de uma solidariedade, de uma generosidade na partilha que teria caracterizado outras épocas da evolução da humanidade. O dom torna-se o portador de utopia (de uma utopia que pode se projetar tanto para o passado quanto para o futuro) (GODELIER, 2001, p.315).

Admitindo-se o conseqüente deslocamento da dádiva a partir desta perspectiva histórica que a afasta de uma ação meramente caritativa/religiosa (medieval), mas que ainda está no cerne de toda a formação social, como nas sociedades arcaicas – como princípio universal, é que Caillé (2002:204) observa: *“(...) o primeiro passo da solidariedade é aquele pelo qual os homens se reconhecem membros da mesma sociedade, da mesma política e, neste sentido, têm a obrigação de olharem uns pelos outros”*.

Similarmente, Morin (2000:85 e 93) admoesta: *“o mundo não apenas está em crise, mas em agonia - onde forças de vida e de morte se encontram (...)*. *A consciência de ser solidários com a vida e morte une, a partir de agora, os humanos uns aos outros”*. Assim, um destino comum liga os homens na contemporaneidade; um fado que imprime uma ética de convivência – de dádiva, de solidariedade, de co-habitação, de civilidade – capazes de assegurar um pacto de paz supra-nacional (mundial).

É deste estofo/inspiração que surgem os movimentos civis de solidariedade “universal”. Dentre o rol dos motes mais comuns às organizações do Terceiro Setor

estão a sustentabilidade ambiental, a luta contra a exclusão social e o desarmamento nuclear que demandam articulações e soluções conjuntas com os diversos representantes/atores dos outros setores (o Estado e o mercado).

O forte engajamento contemporâneo nestas questões revela a noção de reciprocidade como uma troca indissociável das relações humanas e fonte de sociabilidade que se traduz no sentimento de pertença à humanidade, de dívida em relação às sociedades passadas e compromisso em relação às gerações futuras.

Sob o signo da solidariedade e cooperação, as entidades civis de filantropia e assistência social possibilitam os laços sociais entre o voluntário com o outro/desconhecido/excluído num mundo globalizado, ou seja, nas áreas onde o poder do Estado fracassou ou foi insuficiente para sustentar as estruturas da ordem social. Estas entidades que se mobilizam e assumem a responsabilidade de ação coadjuvante ao Estado são organizações não governamentais – ONGs, ou sob figuras jurídicas afins, variando segundo a legislação de cada país.

A proliferação de projetos sociais calcados em iniciativas desembaraçadas de estruturas confessionais, na verdade concorrentes destas na finalidade social, são campos abertos e sem restrições à participação e contribuição leiga e coletiva, cujos atores se engajam com vistas a recompensas de foro íntimo que se coadunam sob valores morais comuns da tradição ocidental: verdade, justiça, caridade e tolerância. Não raro, é observável o trabalho conjunto entre ONGs, Estado e entidades religiosas, retratando a complementaridade entre as esferas técnica, política e metafísica contemporâneas.

Estes valores, antes traduções de ideais religiosos, hoje têm contornos profanos, designados como beneficências, responsabilidade social ou mesmo cidadania. Qualquer que seja o título ou a motivação¹⁰ permanece ao fundo a relação de solidariedade/altruísmo entre os indivíduos. As zonas desse entrecruzamento social, marcados pelo voluntariado, são espaços flexíveis, sem contornos óbvios ou facilmente delimitáveis, porque marcados pela autonomia e liberdade recíproca entre os atores que decidem como, quando e com que frequência atuar/contribuir, deixando entrever o processo de circulação da dádiva.

10 As motivações referidas são relativas aos membros voluntários engajados. Não está no escopo deste projeto estudar as motivações legais (de direito), fiscais (de incentivo) e outras na forma jurídica das ONGs ou de seus patrocinadores. Cabe aqui apenas apontar que este é um campo de pesquisa a ser explorado.

Na ação voluntária participante¹¹, tanto o doador, como o donatário, freqüentemente, permanecem estranhos neste circuito da dádiva, melhor dizendo, aquele que dá o faz consciente da gratuidade da ação imediata, posto que as oportunidades de reencontro pessoal com o beneficiado são incertas, esporádicas e às vezes nulas ou mesmo indesejáveis. Alain Caillé (apud Martins, 2002, p.197) diz que este tipo de associação repousa em um princípio de socialização ativa, deliberada, facultativa e revogável. Isto não significa uma ausência de retribuição ou interesse, mas destaca acima de tudo os valores “sagrados” que motivam o encontro e a dádiva, entendida aqui como ação dadivosa.

Jacques Derrida (2000, p.11) aponta nesse sentido o atual interesse que se volta para os valores "da salvação, do são e do santo, do sagrado, do salvo, do indene, do imune" (...) "*como ousar falar disso (religião) no singular, sem temor nem tremor, nos dias de hoje (...)?*"¹².

Para insinuar o extravasamento dos sacros adjetivos para fora dos domínios da religião, deve-se prestar a devida atenção à singularidade ressaltada por Derrida, mas não como uma perda, e sim como uma diluição ou contaminação desses valores para outras instâncias da vida social, que em nada ou pouco se relacionam com a religião institucional. Esta, aliás, é a razão do temor referido, que repudia e condena aqueles fundamentalismos que tomam para si as prerrogativas de uma verdade divina e sobre estes valores sagrados excluem e hostilizam, quando não exterminam, aqueles que não compartilham da mesma fé.

A religiosidade, entretanto, ainda floresce sob inúmeras formas, como inspiração e legitimação da conduta humana digna. Grandioso exemplo é a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, que, segundo Athayde (2000, p.92) teve seu Artigo 1º inspirado na idéia da criação divina do homem: "*Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade*".

11 A doação pode ser monetária e participante. As duas modalidades são independentes, mas podem ser simultâneas. A monetária remete às dádivas secundárias. Muitas ONGs são canais de distribuição de dádivas pautadas pela impersonalidade. A intermediação por essas entidades confere ao doador duas modalidades de ação: uma anônima que preserva sua identidade e o redime do constrangimento da contra-dádiva (a retribuição direta); e a outra a voluntária e participante – esta personalizada. Na primeira, o vínculo é difuso, e dá-se com o outro impessoalmente, em exata oposição da segunda modalidade.

12 DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni, (Org). **A Religião**. São Paulo, Estação Liberdade, 2000.

A fraternidade no agir em relação ao outro, diz respeito aos valores de solidariedade já citados, que conferem dignidade à ação humana, mais precisamente, se referem a uma ética humana, para além de moralizações ou preceitos religiosos específicos de qualquer tradição cultural. A Declaração Universal dos Direitos Humanos pode ser considerada um signo da contemporaneidade ocidental, como uma regulamentação supra-religiosa que pretende defender a humanidade das atrocidades (em grande parte de inspiração religiosa – guerras santas) perpetradas em nome de concepções hierárquicas (no sentido sacro) das liberdades individuais, sem, no entanto, destituir o homem de sua autonomia, valor amplamente difundido e historicamente conquistado (Constituições nacionais soberanas).

Não é de outra coisa, senão das fronteiras da identidade/alteridade, que fala a Declaração Universal ou os valores religiosos. Nesta aldeia global, os espaços de identidade estão e são constantemente violados, transpostos à revelia e, não raro, extintos ou assimilados. Guerra, terrorismo, imperialismo (tanto religioso como econômico) são emblemas do rompimento das fronteiras e dos valores que o outro representa.

Não por coincidência, estes espaços de identidade são os campos de atuação das entidades do Terceiro Setor, seja por organismos supranacionais como a Organização das Nações Unidas ou por ONGs. As regras de transição dos espaços de identidade/alteridade pertencem ao campo da hospitalidade, seja como políticas de inclusão ou exclusão, estabelecimento de trocas mercantis mutuamente vantajosas ou embargos e sanções econômicas, recepção ou não de contingentes de refugiados, absorção ou expatriação de migrantes, para citar apenas alguns dos profícuos exemplos contemporâneos.

O acolhimento e seus antônimos siameses, citados acima, numa perspectiva histórica relacionam-se com a fé, no sentido de expectativa, com a promessa, com a continuidade, com a esperança ou o futuro ante a qualquer tipo de ameaça à ordem de significação e sentido de um grupo ou sociedade. As regulamentações das fronteiras dos espaços sociais, a mobilidade entre eles, suas expansões ou retraimentos, enfim as regras relativas à reciprocidade social estão freqüentemente ligadas a “mitos de origem”, e, a “fundação” é a conquista da estabilidade sobre o caos inicial, para referenciar Mircea Eliade (1962).

Dentro desta linha de raciocínio, já se desenham as relações entre religiosidade e hospitalidade, fundamentadas no fértil substrato da argumentação de Peter Berger.

Um traço humano fundamental, que é de importância crucial na compreensão do empreendimento religioso do homem, é sua propensão para a ordem. Como salienta o filósofo da história, Eric Voegelin, [...] “A ordem da história emerge da história da ordem. Toda sociedade tem a seu encargo a tarefa de, sob suas condições concretas criar uma ordem que confira ao fato de sua existência um sentido em termos dos fins divinos e humanos”. Qualquer sociedade histórica é uma ordem, uma estrutura de sentido protetora, levantada frente ao caos. Dentro desta ordem, a vida do grupo, bem como a vida do indivíduo, fazem sentido. Privados de tal ordem, o grupo e o indivíduo ficam ameaçados pelo terror mais fundamental, o terror do caos que Emile Durkheim chamou de *anomia* (literalmente, um estado de estar “sem-ordem”). (BERGER, Peter L. **Rumor de anjos, a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural**. Petrópolis, Vozes, 2ª ed. Revista, 1997. p.91).

O conceito de “estrutura protetora de sentido” que Berger tece em torno da anomia durkheimiana e do *nómos* histórico (relativo) de Voegelin é de suma importância para a compreensão da construção teórica da hospitalidade. Uma sociedade alcança um *corpus* social estável¹³ através do inter-relacionamento dos indivíduos, que ajustam mutuamente suas ações às ações dos outros. A anomia (caos), fase anterior à ordem social, pertence à hostilidade e é, portanto, na fundação da ordem social, nos seus mitos fundadores, que a idéia de hospitalidade tem suas raízes. Relativamente óbvio depreender que na hospitalidade permeie uma transcendência mítica e moral, reflexos da estrutura de sentido (plausibilidade) negociada¹⁴ entre os indivíduos do grupo. Esta concepção de ordem social assemelha-se às de Georg Simmel (apud Waizbort, 2000, 2001) e Michael Polanyi (1951), referenciais teóricos importantes deste trabalho.

As interferências do Estado, mercado, mídia – para citar apenas alguns - no status da ordem social complexa da civilização contemporânea, suscita inquietantes preocupações éticas. Num modelo de sociedade globalizada (aberta, para M. Polanyi, 2003) com relações de impersonalidade regidas pela lógica do mercado e do Estado, onde as liberdades individuais, para cursos de ação privados, são subtraídas de valores morais hegemônicos determinantes do bem social, podem ser

13 Estável no sentido de um ethos identitário do grupo.

14 E não planejadas ou arquitetadas segundo o desejo consciente e racional de um indivíduo ou coletividade, mas construída intuitiva e coletivamente.

consideradas características de uma anomia (pós) moderna? Onde formas alternativas de relação social negociam pela gratuidade e anonimato outra estrutura de sentido coletiva? Onde as retribuições impessoais da dádiva circulam pelos domínios (mediações) públicos para alcançar o privado?

A dimensão da resposta exige um projeto muito maior que esta dissertação. Mas a reflexão que se apresenta não escapa ao contexto deste cenário.

CAPÍTULO 1

HOSPITALIDADE COMO ÉTICA DE PAZ

Pensar a hospitalidade no horizonte ético é um exercício de filosofia que parece adequado para escapar aos matizes culturais óbvios que conduzem a observação empírica do conceito em ato. Implica, porém e antes de tudo, definir o que vem a ser para esse estudo, e como o autor a compreende, hospitalidade. Hospitalidade tem sido, em muitos casos, um conceito modal (técnico), que neste âmbito têm importância marginal, a não ser como caracterização histórica das transformações sociais. E sendo assim, a conceituação aqui proposta pretende apenas esclarecer os caminhos percorridos na argumentação sociológica desta dissertação. Significa dizer, que a definição aqui adotada não poderá ser expandida ou exportada a outros contextos indiscriminadamente, nem mesmo ser considerada única, ainda que precisa, junto ao tema. Muito pelo contrário, é um ensaio construído dentro dos limites de um referencial teórico tecido por um mestrando que inicia sua incursão acadêmica pelo tema, ciente que os caminhos aqui percorridos serão redutores e definitivamente inconclusos, e no máximo apontes tentativos de compreensão sinceros de um estudante curioso.

Esta não é uma tarefa fácil, e nem tão pouco definitiva e solitária. É antes um dentre muitos raios de luz, tênues ainda, mas que anunciam a alvorada que se faz solidariamente com a chegada de muitos outros. Talvez melhor metáfora fosse a luz desesperada de um fósforo riscado em quarto escuro, condenado a um breve lampejo capaz de trêmula penumbra, insuficiente para permitir qualquer definição além de alguns contornos. Seja qual for a imagem – humanista/solidária ou cínica/cética - que encontra reflexo no leitor, o que importa é a construção desse símbolo, como aquilo que agrega, liga, junta, dá sentido e ordem à leitura. Analogamente, abrir-se ao outro, confiar no estranho, apostar na cooperação, na sociedade, ou não, são posturas éticas quanto à natureza do crédito, da fé ou da esperança no vínculo social. Estas posturas éticas são objeto de reflexão na filosofia, teologia, antropologia, sociologia e até nas ciências naturais. Para além de

um signo da presença do homem no mundo, hospitalidade diz respeito a uma ética da relação.

Diz Jacques Derrida:

Como, onde aparece ou o que é a ética? Um dos paradoxos do que tento propor é que só há ética, só há responsabilidade moral, como se diz, ou decisão ética ali onde não há mais regras ou normas éticas. Se há regras ou se há uma ética disponível, ou um conjunto de regras, nesse caso basta saber quais são as normas e proceder a sua aplicação, e assim não há mais decisão ética. O paradoxo é que, para haver decisão ética, é preciso que não haja ética, que não haja regras nem normas prévias. É preciso reinventar cada situação singular ou regras que não existem previamente. (Entrevista com Jacques Derrida por Evandro Nascimento. **A solidariedade dos seres vivos**. Folha de S. Paulo, Suplemento Mais!, 27.5.2001).

O encontro entre dois mundos estranhos um ao outro é uma situação onde o desprovimento de regras ou padrões morais comuns (compartilhados) exige a formulação de uma ética, em termos derridianos, do acolhimento, encontro pacífico de alteridades absolutas, caso contrário - a simples hostilidade. Não obstante, é mister notar que esse ineditismo ético mútuo do encontro se esgota no próprio ato, que cria sua própria história moral – é o que mostram os estudos antropológicos do *habitus* das sociedades primitivas. Nas sociedades primevas era possível o primeiro encontro, como o deve ter sido no Paleolítico. O desconhecimento radical de uma outra sociedade – “bárbaros” espacialmente tão distantes quanto diferentes - é uma situação que declina no Neolítico. Os contos épicos antigos (homéricos), tomados como memória daquele período, apontam o conhecimento (sem surpresa) de povos “bárbaros”. Esse ineditismo é impossível para a pós-modernidade, onde o acesso informatizado e midiático são logisticamente possíveis a tantas quantas forem às referências culturais em questão. O conceito de distância diluiu-se depois da modernidade pela técnica. O globo terrestre transformou-se numa aldeia global, onde todos são vizinhos, a exemplo das grandes cidades, mas ainda assim permanecem estranhos (não íntimos). O tempo e o espaço da Idade Antiga e Média implicavam uma ética de identidade que não pode ser facilmente aproximada ao contexto hodierno.

A perspectiva histórica do tempo e do espaço e sua relação com a formação dos valores morais constituem a matéria da relação entre o eu e o outro, indivíduo e sociedade, bem e mal, egoísmo e altruísmo. É disso que trata a moralidade e a ética.

A moral é um conjunto de juízos relativos ao bem e ao mal, destinados a dirigir a conduta dos homens. Estes juízos se concretizam em normas de comportamento que, adquiridas por cada indivíduo, regulam seus atos, sua prática diária. Nas palavras de Michel Maffesoli (2000, p.127):

(...) essa vida cotidiana, em sua frivolidade e superficialidade, é certamente o que torna possível qualquer forma de agregação, seja ela qual for. (...) o 'Exis' ou o 'Habitus' tão bem descritos por M. Mauss, determinam os usos e costumes que nos constituem, determinam o meio no qual nos banhamos como num plasma nutriente. Ora, estes últimos são tudo menos conscientes. *Eles estão aí*, imperativos e constrangedores em seu caráter maciço. Nós os vivemos sem verbalizá-los.

Ou seja, nem as normas nem códigos morais se autoproclamam como o código de circulação, nem cada pessoa assume ou incorpora conscientemente o conjunto de prescrições e proibições de sua sociedade, nem cada sociedade e cultura formulam da mesma forma juízos sobre o bem e o mal.

A ética, por outro lado, é uma reflexão sobre a moral. A ética, como filosofia da moral, se encontra num nível diferente: pergunta por que se considera válido uns e não outros comportamentos; compara as pautas morais que têm diferentes pessoas ou sociedades buscando seu fundamento e legitimação; investiga o que é específico do comportamento moral; enuncia princípios gerais ou universais inspiradores de toda conduta; cria teorias que estabeleçam e justifiquem aquilo pelo qual vale a pena viver.

A moral dá pautas para a vida cotidiana, a ética é um estudo ou reflexão sobre o que origina e justifica estas pautas. Mas ambas, embora sendo distinguíveis, são complementares. Ética, é sempre singular. Relaciona-se com os fins fundamentais, com valores imprescindíveis a tais fins, com princípios fundadores de ações. Ética, por assim dizer, é a realidade da ordem dos fins: viver bem, em termos aristotélicos¹⁵.

Tais fins fundamentais são tão antigos quanto a memória humana, vinculados a concepções religiosas do mundo e da vida. A religião como forma de

15 Para Aristóteles (2004), no texto Política, o homem é um animal político, por natureza, que deve viver em sociedade, pois o Estado está na ordem da natureza e antecede a família e cada indivíduo. Ora, o que não consegue viver em sociedade, ou que não necessita de nada porque basta a si mesmo, não participa do Estado; é um bruto ou uma divindade. Esse indivíduo é merecedor, segundo Homero, da cruel censura de um sem-família, sem leis, sem lar. A natureza faz assim com que todos os homens se associem para atingir o sumo bem.

comportamento humano institucionalizado é uma das forças moralizantes mais poderosas na manutenção/formação do vínculo social, segundo a teoria funcional.

Karl Jaspers (1994) identificou quatro períodos axiais que correspondem ao surgimento de concepções religiosas no mundo. No período Neolítico (Idade Mítica para o autor) surgem as religiões agrárias orais; com as primeiras civilizações nascem as religiões da antiguidade (prevalece a razão ao mito); com o surgimento dos grandes impérios formam-se as religiões da “salvação” (ou religiões universais); e com a modernidade aparecem as “*chance moderns*”. Cada período axial, portanto, conduziu a novas configurações religiosas e a uma conseqüente reformulação geral do campo simbólico, para usar o termo de Pierre Bourdieu (2003b).

Basicamente, o período axial da Idade Antiga testemunhou o aparecimento de grandes pensadores como Platão e Confúcio, bem como a fundação de muitas religiões como Zoroastrismo, Budismo, Cristianismo, Taoísmo, e Judaísmo. Estas religiões axiais são distintivas desde que surgiram como movimentos históricos que romperam com a cultura rural que focalizavam as relações íntimas entre o homem e a natureza. Esta separação ontológica da ascendência do mundo natural permitiu às revelações espirituais focalizar as relações sociais, o pensamento e as atitudes do homem desvinculadas do meio. Em todas estas tradições os preceitos de convivialidade social são ressaltados segundo um corpus de moralidade próprio.

Na Antigüidade ocidental, a religião era o eixo sobre o qual girava a vida social. Para os povos daqueles tempos, o cidadão era o homem que possuía a religião da cidade e honrava seus deuses. O estrangeiro era aquele que venerava divindades alienígenas à de seus anfitriões. No entanto, nunca houve nessa época guerras motivadas pela religião. Os cultos politeístas eram fator de hospitalidade, pois proporcionavam uma diversidade de práticas que reconheciam uma multiplicidade de divindades ligadas aos humores humanos (*páthos*). Não havia uma moralidade religiosa dualista (pecado/prazer) na figura do demônio, pecado ou adultério. Os deuses eram os guardiões da moral e do *ethos* do povo. Entretanto, o hábito moral dizia respeito à natureza dos indivíduos¹⁶ e impingia ao estrangeiro limitações de circulação e relações dentro da hierarquia cidadina por sanções quanto

16 Os habitantes das polis dividiam-se em estamentos/classes rígidas.

à sociedade matrimonial¹⁷, aquisição terras, herança e disposição de seus bens, entre outras instâncias da vida social.

A educação social, através da tradição, exercia a pressão moral que ditava os valores pelos quais o indivíduo viveria - o que se podia esperar dele. Portanto, as circunstâncias do nascimento determinavam, tradicionalmente, os desígnios do indivíduo naquela sociedade, ou seja, a raça, religião, gênero, estratificação social e demais características que se constituíam seu papel e sua relação com os outros membros, com raras oportunidades de alteração. A hierarquia¹⁸, como uma estrutura social que organiza os setores da vida cotidiana, permitia a elaboração de sentido, explicações ou justificativas para o contexto social do grupo. O problema que surge é a simples presença de um outro desconhecido e completamente estranho, que remete a questões fundamentais: como situá-lo dentro da hierarquia construída pelo grupo? Este estranho é símbolo de outra hierarquia, de outra ordem no mundo? Esta outra ordem é uma ameaça ao grupo? Estes questionamentos e suas respectivas soluções constituem o cerne de uma ética da hospitalidade nas diversas tradições culturais.

O ocidente respondeu a estas questões inspirado no modelo da civilização grega antiga, de origem dório-minóica (1150 a. C.), cuja religião era complexa e não unitária, mas que legou os valores virtuosos que pautam a moralidade desde a antiguidade até a modernidade.

A religião grega não possuía textos sagrados, fundadores ou sacerdotes profissionais¹⁹. Era a tradição e os relatos orais (*aedos*) que determinavam a práxis religiosa segundo os costumes dos pais e da cidade - o *ethos*. O culto religioso era uma experiência familiar (tribal) que se desenvolveu numa religião cívica, integrada ao modo de vida político e social. Exemplos disso eram os cultos místéricos (Elêusis) e a oração pública, espécie de proclamação/reivindicação de uma justa pretensão (por direito) das divindades. Símbolo maior desta religiosidade é o sacrifício animal seguido de refeição cerimonial, como manifestação solene da comunidade (família, tribo e cidade). Não havia veneração ou identificação com a vítima sacrificial. Os dons oferecidos às divindades eram primícias, os primeiros frutos da colheita. O

17 Em exata oposição, nos reinos orientais, equivalentes onde é a China contemporânea, a sociedade praticava a xenofilia, e a demonstrava com a aceitação da composição da sociedade matrimonial com estrangeiros.

18 Entendida como modo sagrado (*hieros*) de organizar.

19 Deve-se diferenciá-los dos mantes, oráculos e adivinhos.

templo era patrimônio da cidade e seu entorno era local de proteção inviolável (*asilon*). Portanto, a *pólis* era uma comunidade cultural onde prestar o culto significava uma identidade política. Sócrates foi acusado de cometer *azevéia* (impiedade), ou seja, de não praticar os cultos e introduzir outros.

Este cenário favorecia a prática da hospitalidade para com o estrangeiro, este elemento estranho à comunidade que lhe fazia muito claros e definidos os limites de seus territórios (e de sua ordem fundadora), fossem estes espaços concretos ou simbólicos.

As políticas expansionistas de guerra, as conquistas e anexações de territórios com base na escravidão dos vencidos constituíam um cenário histórico de despojos, de saques, e também de comércio, que vieram a tecer formas de contato entre os povos. É uma hipótese plausível, que os rituais de apaziguamento se desenvolvessem segundo uma ética da hospitalidade, da proteção ao forasteiro, neste mundo hostil, onde a imagem do estranho era invariavelmente ameaçadora, permitisse o estabelecimento de vínculos mais duradouros, períodos de paz, ou mesmo apenas tréguas.

A religião normatizava o *habitus*, os padrões de comportamento segundo uma moral de inspiração divina. M. Maffesoli (2000) ressalta que o divino é oriundo das realidades cotidianas elaboradas paulatinamente na partilha de gestos singelos e rotineiros. Neste sentido, o *habitus* (costume) concretiza, atualiza a dimensão ética de toda socialidade.

Na Grécia, o oferecimento de hospitalidade era uma prática valorizada por Zeus. Na Índia antiga, o culto religioso à Brama, concedia aos estrangeiros uma reverência divina, como ilustra Gore Vidal, no romance “Criação”, quando cita os cinco grandes sacrifícios diários dos devotos de Brama:

Para Brama - o espírito do mundo. Recitamos para ele os vedas. Mais tarde, fazemos uma libação com água aos nossos antepassados, enquanto para todos os deuses derramamos ghee no fogo sagrado. Em seguida, atiramos grãos para os animais, pássaros e espíritos. Finalmente, adoramos o homem, oferecendo hospitalidade a um estranho. (VIDAL, Gore. **Criação**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984, p.256).

O que se propõe como pontos nodais para perscrutar inicialmente uma ética da hospitalidade são dois símbolos: o Lar e o Outro.

Abordagem etimológica

Evitando as restrições de uma abordagem etnográfica específica para perscrutar teoricamente hospitalidade, optou-se por uma abordagem etimológica dentro da tradição latina como um recurso útil à medida que pode trazer à luz as raízes deste conceito no ocidente. Esta opção etimológica, segundo Enrique Dussel²⁰ (1977), é eurocêntrica por marginalizar o olhar e as contribuições de outras culturas, e, portanto já pedem outros estudos.

Êthos é um vocábulo grego que deu origem à palavra ética. No mundo helênico êthos podia designar costume (se escrito com “*epsilon*” – *éthos*), e caráter (se escrito com “*eta*” – *êthos*), sendo este último utilizado no contexto da ética moderna e o primeiro no sentido etológico.

O êthos possui dois significados fundamentais. Conforme o mais antigo e primeiro significado, queria dizer “residência”, “morada”, “lugar onde se habita”. Usava-se primeiramente, sobretudo em poesia, com referência aos animais, para fazer alusões aos lugares onde se criavam e se encontravam, e aos lugares de suas pastagens e redis. Depois se aplicou aos povos e aos homens no sentido de seu país... Contudo é a acepção mais usual do vocábulo êthos aquela que, conforme toda a tradição filosófica a partir de Aristóteles é aplicada diretamente à Ética. Segundo ela, significa “modo de ser” ou “caráter”. (ARANGUREN apud VIDAL, 1979, 23)

Na visão da ética como ontologia, em Heidegger (1981 e 1967, p.84-91), o pensar é a morada do ser ou como estilo humano de morar/habitar. São Tomás de Aquino também observa a mesma ambigüidade no vocábulo latino: “*mos*”, que tanto pode ser costume, como uma inclinação natural para se fazer alguma coisa. As duas significações são importantes para se pensar à ética da hospitalidade, na medida que introduzem a dimensão cultural (moral) e outra, a predisposição natural deste comportamento (seja de ordem metafísica ou etológica). Entenda-se: a dimensão cultural (moral) abre o estudo da filosofia, ética com repercussões nos estudos da etiqueta, estética, comunicação e a dimensão “natural” por sua vez abre para a antropologia, bioquímica, psicologia citando apenas alguns campos de investigação.

20 Filósofo da teologia da libertação.

Assim sendo, o "êthos" possui um campo semântico mais amplo que o conceito de ética, que se aplica a uma forma de ser, a um caráter, mas não no sentido de temperamento (o *páthos*), senão no que se vai adquirindo como forma/estilo de vida. O *êthos* vem do *éthos*, se adquire/forja com o costume/hábito/tradição, que difere do *páthos*, que indica inerência por natureza. Porém os costumes nada mais são que hábitos adquiridos pela repetição continuada de atos. Então parece existir um círculo de influência recíproca entre atos, *êthos*, e hábitos. O *êthos* toma assim um duplo caráter, por um lado pode ser o princípio, a fundamentação dos atos, e por outro lado o fim, o resultado dos hábitos. Estes conceitos definem o campo que abarca a ética. Mas a ética clássica e moderna só se detiveram nos atos, nos hábitos, mas não nesse *êthos* geral que perscruta a forma de ser como hábito ou caráter.

Assumindo, que para nosso maior proveito, a dicotomia dos conceitos *êthos*-costume e o *êthos*-caráter permite uma exploração mais adequada da hospitalidade, e considerando a relação de tensão constante entre eles, pode-se dizer que a ética pertence à natureza humana como uma espécie de segunda casa ou natureza adquirida, não totalmente herdada como o é a natureza biológica.

A dimensão cultural da ética (*êthos*-costume) diz respeito à construção simbólica da morada, do lar pelo homem, que o permite ser, enraizar-se, sentir-se seguro no mundo. Segundo Platão (2004), o centro do *ethos* (lar) é o bem. Equivale dizer, sentir-se bem no espaço simbólico do lar segundo as mediações adequadas. Tais mediações são hábitos, normas, maneiras de agir pelas quais habita-se humanamente o mundo – o grande lar. Na tradição aristotélica a felicidade é o centro do lar, espaço da autonomia pessoal e social (*polis*), signos do cidadão. Tal autonomia é definida pelos hábitos consagrados pela tradição cultural, virtudes (conjunto de valores) e estatutos jurídicos que visam fazer a moradia humana (meio social) autônoma e habitável, boa e produtora de felicidade para todos do grupo.

Héstia e Hermes

Desde sempre, o lar legitima o fato de estar-junto, segundo Michel Maffesoli (2000, p.180), "*onde o espaço e o tempo de uma comunidade se deixam ler*". Esta

concepção de lar pode ser estendida pela noção de família ampliada segundo a conjunção “*conservação do grupo – solidariedade – proximidade*”. “*O altar doméstico quer seja o da família ou, por contaminação, o da cidade, é o símbolo do cimento societal*”.

Não por acaso, Héstia, irmã mais velha de Zeus segundo a teogonia de Hesíodo, tornou-se a única deusa a ser cultuada pelos gregos no centro do altar no templo de qualquer um dos deuses, em todas as casas e no seio da cidade sempre através da lareira acesa simbolizando o centro da terra e do universo. Nenhum lar, nenhum templo ficava santificado sem a sua presença. Héstia representada pela lareira circular com fogo sagrado proporciona iluminação, calor e cozimento para o alimento. Ela é a única deusa do panteão grego sem caracterização morfológica definida, sendo seu culto doméstico, pode-se dizer que o lar é seu templo. O fogo que ardia na lareira de cada casa grega era considerado símbolo e altar de Héstia. Em cada cidade, verdadeira extensão do lar grego, havia pelo menos um altar para a deusa e não se permitia que o fogo apagasse.

Sendo o lar um espaço e a lareira um símbolo de união e congregação, o culto a Héstia oferece hospitalidade, acolhimento tanto no âmbito privado como no público. No altar da deusa, arde o fogo sagrado e oferecem-se sacrifícios públicos. As libações e oferendas a Héstia faziam-se por distintos cidadãos magistrados e estrangeiros gratos pela hospitalidade e acolhimento. Segundo os contos homéricos, sem o fogo sagrado de Héstia não haveria festas para a humanidade, pois ninguém poderia iniciar o primeiro e o derradeiro gole do vinho sem uma oferenda à deusa do lar.

Quando dois jovens se uniam pelo casamento, a mãe da noiva acendia uma tocha em sua casa e a transportava diante do casal até sua nova casa, para que acendessem a primeira chama em seu lar, tornando-o, por este ato, sagrado. Da mesma forma, cada cidade-estado grega tinha uma lareira comum com um fogo sagrado cultivado no edifício principal, ao redor do qual se congregava o povo. Quando alguém deixava a cidade, levava consigo a chama sagrada de tal forma que, onde quer que se aventurasse a estabelecer um novo lar, Héstia estabelecia a ligação do lar antigo com o novo, simbolizando a continuidade, a ordem universal.

Da mesma forma em Roma o fogo sagrado de Vesta unia todos os romanos numa única família. Em seus templos a chama sagrada era cuidada pelas virgens vestais. As meninas escolhidas para serem vestais eram levadas ao templo, em

geral, com menos de seis anos de idade e lá lhes cortavam os cabelos e as vestiam de modo uniforme e o que quer que fosse distinto e individual que nelas existisse era minimizado. Eram mantidas à distância do convívio social e honradas, porém, deviam de modo semelhante à deusa preservar a sua castidade.

Héstia voluntariamente conservou-se virgem e celibatária apesar do assédio de Posídon, Apolo e Príapo e personificava, portanto, a tradição, a serenidade familiar, a inviolabilidade e a segurança do lar.

A relação de Héstia com Hermes é esclarecedora no que tange o signo do lar. Hermes, o mensageiro de pés alados, é protetor e guia dos viajantes fora do lar e é aquele que jamais ultrapassa o umbral da porta das casas, enquanto no outro extremo, Héstia atua dentro do lar. Tal como a deusa, Hermes também é vinculado ao fogo, considerado fonte do conhecimento intuitivo - sabedoria. Calvino (1990, p. 64) aponta Hermes-Mercúrio como deus da comunicação e das mediações, sejam elas trocas ou comércio, sejam relações entre os deuses e entre os deuses e os homens, entre as leis universais e os casos particulares. Héstia evoca as idéias de centro, eixo, fixidez, solidez enquanto Hermes inspira mobilidade, agilidade, leveza, flexibilidade e desenvoltura. As duas divindades estão associadas a sacralização da morada humana. As casas gregas antigas traziam na parte externa o "herma", pilar que representava Hermes, como uma proteção contra qualquer invasão maléfica. Numa leitura dualista, Hermes e Héstia são duas faces de uma mesma moeda. Enquanto a deusa representa paz, segurança e ordem sempre apta a dar confiança e acolhimento, o deus alado, sempre atento e desconfiado, garante a proteção externa desse espaço hospitaleiro, posto que conhece (é experiente, sábio e viajante) o mundo e as ameaças que dele podem advir. O mito revela com certa clareza que para se chegar a Héstia e obter sua hospitalidade é preciso antes passar por Hermes, ou seja, a hospitalidade não é um oferecimento ingênuo, pelo contrário, exige um conhecimento ou sabedoria para distinguir os mercedores da dádiva.

Segundo Marisa Moura Verdade (apud Camargo, 1999) *“as virtudes de Héstia se relacionam com a comunhão e a solidariedade do mundo privado com a comunidade (...) Héstia é louvada por sua doçura e pureza, é respeitada por manter a paz entre os deuses...”* (p.90-1). Não é ousado demais deduzir desta passagem que o domínio de Héstia está contido na sociabilidade primária e aberto para a

secundária. Estes que estão imersos na paz divina, melhor dizendo, partilhando do mesmo ethos (ordem cultural) têm Héstia por anfitriã imediata.

Já o mesmo não sucede para os indivíduos de fora dos círculos da sociabilidade primária e secundária. Hermes se interpõe entre o princípio acolhedor irrestrito de Héstia e seus beneficiários estranhos/estrangeiros/desconhecidos. Hermes pode representar um astuto observador à procura de sinais reveladores da natureza do intruso. Enquanto Héstia significa partilha e comunhão pelo anfitrião, Hermes exige o sacrifício por parte do hóspede. Os rituais de oferendas dos estrangeiros podem ser lidos como reconhecimento da ordem divina anfitriã e a devida demonstração de respeito pelo hóspede forasteiro.

Jean Shinoda Bolen (1990) endossa esta perspectiva arquetípica ressaltando os valores femininos dessa deusa aludindo à importância do santuário interior, da interiorização para encontrar significado e paz, do núcleo social (familiar/tribal) como santuário e fonte de calor, no sentido de vínculo com os outros cidadãos da pólis.

Ethos da distinção

É indispensável para o tema reconhecer as implicações filosóficas da construção do “*êthos-lar*” com uma ética da hospitalidade. Neste sentido, o filósofo Jacques Derrida pensa a hospitalidade segundo a fronteira da alteridade. Discípulo de Lévinas²¹ (1998), ele levanta a questão da condicionalidade/incondicionalidade do acolhimento do outro. Tal dimensão condicional da hospitalidade remete necessariamente o pensamento à territorialidade, a demarcação de um espaço simbólico que estabelece o umbral da identidade, a fronteira frente à diferença, entre o eu/nós e o outro/eles. São estes limites cultural, histórica e socialmente levantados que definem a pertença e, portanto, também definem aqueles que são objeto da hospitalidade ou de seu gêmeo, hostilidade. As naturezas desse espaço podem ser políticas, psicológicas, subjetivas, mas, para Derrida (2003, p.21) é fundamentalmente a linguagem do “*senhor do lar*”, os códigos que determinam “*uma*

21 Filósofo que refletiu o *status* do outro e a natureza do vínculo social.

linhagem, uma família, um grupo familiar ou étnico”, uma casa, um lar, enfim, um ethos em relação com o outro.

Maffesoli (2000, p.181) elucida: “*Lugar se torna laço (lieu devient lien) e isso nos lembra que talvez estejamos diante de uma estrutura antropológica que faz com que a agregação em torno de um espaço seja o dado básico de toda forma de socialidade*”.

Ao redor deste símbolo que é o lar, ou a casa no sentido antropológico²², gravitam relações de pertencimento, união ou vínculo social. Padre Antônio Vieira, escritor português do século XVII, traduz na dimensão poética a importância desse laço social que conecta um grupo ou sociedade:

Toda a vida (ainda das coisas que não tem vida) não é mais que uma união. Uma união de pedras é edifício; uma união de tábuas é navio; uma união de homens é exército. E sem essa união tudo perde o nome e mais o ser. O edifício sem união, é ruína; o navio sem união, é naufrágio; o exército sem união, é despojo. Até o homem (cuja vida consiste na união de corpo e alma) com união é homem, sem união é cadáver.²³

De que é feita esta união de homens? Qual a constituição do vínculo social? Para a Antropologia de Mauss, a explicação é a dádiva, reciprocidade ou troca²⁴. Para a sociologia o fundamento da natureza social é a justaposição de grupos inclinados ao conflito. A circulação de dons, as prestações totais, para usar os termos maussianos, seria uma descrição da maneira encontrada pelos homens para estabelecer a coletividade, ou seja, o meio através do qual a aliança entre ethos distintos – as “casas-lares” - é possível. As leis da dádiva (dar, receber e retribuir) insinuam-se como uma trégua antecipada, um voto de confiança ao outro, estrangeiro, estranho, potencial inimigo, a espera que este o quebre e na esperança simultânea e na tensão paradoxal de que não o faça. A circulação do dom é a renovação alternada do voto de confiança mútua, onde a reciprocidade se apresenta sempre em descompasso para submeter à aliança, o laço social, à prova, seja para

22 Para a antropologia, a noção de “casa” já designou uma unidade moral, que alcançou o sentido contemporâneo do termo “clã” para qualquer grupo de unificação definido a partir de uma idéia de ancestralidade, freqüentemente mítica, fundando uma perpetuidade presumida, que pode transcender a territorialidade.

23 RONÁI, Paulo. **Dicionário Universal Nova Fronteira de Citações**. São Paulo, Editora Nova Fronteira (S.I), p.956.

24 Estes termos referem-se respectivamente aos paradigmas do dom, holismo e utilitarismo.

fortalecê-lo ou destruí-lo. É oferecer hospitalidade até que o estranho se mostre indigno dela e mereça apenas a hostilidade até então latente. Não dar equivale a recusar aliança, romper o equilíbrio e instaurar o conflito, deflagrar guerra. Nesta perspectiva está implícito o conflito estrutural e estruturante, seja como realidade inevitável, seja como predisposição natural.

Desse modo, Sahlins (1965) estabelece uma correspondência entre Hobbes e Mauss fundada na apreciação similar da reciprocidade enquanto modo primitivo de paz. Em “On the Sociology of Primitive Exchange”, a reciprocidade obedece a um esquema concêntrico:

(...) no ponto mais central da sociedade – a casa – a forma é a da reciprocidade generalizada; dali até a periferia – passando pelos setores da linhagem, da aldeia, da tribo até o intertribal – a reciprocidade é, relativamente aos três primeiros, equilibrada e; por fim, negativa. Se a moralidade entra como um termo a ser contado no esquema da reciprocidade, também ela “tende a se organizar no nível setorial”, pois a “reciprocidade e a moralidade são estruturadas por setores – a estrutura é a dos agrupamentos tribais organizados em função do parentesco” (Sahlins, 1965, 254-6).

e

Os fluxos de bens caucionam ou instauram as relações sociais e é assim que os povos primitivos transcendem o caos inicial postulado por Hobbes (...) assegurar a paz não é um acontecimento esporádico (...) mas um processo contínuo que se persegue no seio mesmo da sociedade (Sahlins, 1965, p.239).

A interpretação de Sahlins é precisa: o dom não serve para afirmar uma diferença²⁵; serve como um contrato no sentido de estabilizar uma situação original caótica. As teorias que apontam a reciprocidade fundadora da sociedade ou de uma dada relação social são freqüentemente mitos de origem e a “fundação” é a conquista da estabilidade sobre o caos inicial.

Tão antigo como a humanidade é o interesse pelo *nómos*, a ordenação das ações concretas dos humanos, mediante normas ou códigos; em todas as

25 Esta concepção encerra outro significado, diverso em CAMARGO (2004) que vê nos rituais de hospitalidade a circulação do dom em duas direções opostas a partir da modernidade: como ostentação de um lado e compartilhamento da diferença genuína de outro. Nessa direção, são esclarecedores os estudos no campo da cultura material e da etiqueta.

comunidades, em todos os povos, sociedades ou culturas encontram-se prescrições e proibições que definem sua moral.

Em cada comunidade, inclusive na tripulação de um navio pirata, há ações obrigadas e ações proibidas, ações louváveis e ações reprováveis. Um pirata tem que mostrar valor em combate e justiça na partilha do saque; se não o faz assim, não é um 'bom' pirata. Quando um homem pertence a uma comunidade maior, o alcance de suas obrigações e proibições se faz maior; sempre haverá um código ao qual se há de ajustar sob a pena de desonra pública. (RUSSELL, Bertrand. *A sociedade humana na ética e na política*, 1956).

A religiosidade, como já abordado, foi um fator de ordenação/significação do mundo, mas não o único. No Antigo Regime, uma ética da estética cumpriu esta função de ordenamento através dos rituais da etiqueta social. Os valores do bem e do belo da aristocracia na antiguidade, cujo sentido principal era servir a coletividade (polis), alteram-se entre os séculos XV e XVIII. O sumo bem, lar excelente da sociedade humana, regido por nobres de nascimento, é reificado pelo surgimento e ascensão da burguesia na Idade Moderna.

Renato Janine Ribeiro (1998) esclarece a lógica da distinção suntuária da época nas palavras de Chastellain, historiador oficial do duque Felipe, o Bom: *“Depois dos feitos e façanhas de armas, que são títulos de guerra (...) a casa é a primeira coisa que impressiona a vista e, portanto, aquilo que é mais necessário conduzir e arranjar bem”*. (RIBEIRO, 1998, p.18).

A distinção social nasceu das inúmeras regras de comportamento que possibilitaram as práticas da ostentação e o arrivismo social. Era o surgimento da cultura material e o início da sociedade de consumo.

Toda uma 'pequena ética', repleta de conteúdos e maneiras, se divulga e, por meio dela, também uma micropolítica: os gestos significam educação e riqueza; através deles a sociabilidade burguesa e de classe média encontra uma expressão eficaz, muitas vezes solene. (RIBEIRO, 1998, p.7).

A tradição formava o hábito, entendido como repetição da norma (ordem de significação/sentido social) que consistia no cerimonial da corte. O cotidiano da corte gravitava em torno do rei (sol) e o protocolo ritualizava hierarquicamente a circulação social das dádivas reais – que podiam ser desde um olhar de reconhecimento, um

singelo menear de cabeça ou um breve comentário elogioso. Qualquer que fosse o gesto, ainda que mínimo, alimentava a vida social da corte.

A etiqueta não se reduz a mero repertório do que devemos ou não fazer. É preciso que os gestos e palavras considerados belos adquiram um sentido cerimonial, tomem a forma de um ritual quase religioso. É preciso que as boas maneiras, esta redução da ética a uma estética, do bom ao belo, se enraízem numa política; que a conduta valorizada seja um sacrifício prestado a um senhor, a um príncipe que governa não só o Estado como os atos dos seus membros de maior destaque (RIBEIRO, 1998, p.15).

A ordem estética (social) trazia em si uma lógica análoga à da antiguidade, porém, de expressividade individual/personalizada através de uma ética da diferença. A característica extremamente agonística e belicosa da aristocracia do Antigo Regime impunha à etiqueta a tarefa de civilizar as maneiras de resolver conflitos. Segundo Ribeiro, “os valores estéticos servem assim como fator de equilíbrio na sociedade, reduzindo a sua violência” (1998, p.19).

Louis Réau (apud Maffesoli, 2000, p.147)

analisando com erudição o desenvolvimento da língua e da cultura francesa na Europa, sublinha que nos séculos XVII e XVIII, os estrangeiros estavam seguros de receber, na França, o acolhimento ‘o mais amável e o mais lisonjeiro. Nunca a xenofilia, eu diria quase a xenomania, foi levada tão longe.’

O elogio da diferença demanda o reconhecimento e aprovação do grupo onde cada pessoa encontra o seu lugar e respeita a posição hierárquica alheia.

O homem da etiqueta não é apenas uma pessoa bem-educada. É alguém que expressa seus costumes de modo a tributar e obter prestígio. As maneiras servem à circulação, à atribuição do respeito; permitem valorizar os poderosos, venerá-los; a etiqueta só se compreende a partir de uma estratégia política. (RIBEIRO, 1998, p.15).

Aos valores nobres e viris da guerra cultivados pela aristocracia somam-se à conduta social respeitosa. O saber portar-se significava o domínio dos códigos das condutas corporais, das inflexões e expressões do vocabulário cortesão além da identidade visual das vestimentas. O reconhecimento das devidas deferências e distinções, pertinentes a cada encontro, constituíam um protocolo extenso e repleto de minúcias. A naturalidade e fluidez com que a pessoa exercitava a etiqueta denunciavam sua origem nobre, ou o inverso, burguesa pela inépcia ou exagero de seus modos.

Aqui se faz menção à distinção ressaltada por Camargo (2004) do uso da etiqueta para a hospitalidade. Assim como se podia perceber a nobreza pelo respeito que demonstrava a pessoa junto de seus pares e também aos membros das classes inferiores, a desenvoltura no trato social também permitia a perversão da etiqueta, que não mais honra a diferença como traço distintivo da personalidade (identidade), mas a acentua pejorativamente com fins opostos à inclusão social ou mesmo à hospitalidade.

Hospitalidade como imperativo categórico

O *êthos*-caráter (valores) somado ao *êthos*-costume (hábitos/etiqueta), compõe o conjunto de meios ordenados ao fim – a estabilidade social. Se costumes, tais meios traduzem uma moralidade. Para a hospitalidade são as diversas maneiras de expressão histórica e cultural de acolhimento²⁶, e, portanto, sempre plural. De outro lado, se tais meios são caráter, indicam uma qualidade, uma capacidade ou habilidade de ser hospitaleiro – hospitabilidade.

O que é ético e moral para o lar humano? Pela tradição grega, o *logos*, a Razão diz: o que é bom e habitável. Natural pensar que qualquer espaço social estável (um “*ethôs*” ou clã/lar) de um dado grupo envolva uma ética da hospitalidade como meio de determinar as relações de amizade e hostilidade para com grupos diferentes. Ora, são profícuos os exemplos da figura de um estranho que traz consigo a promessa da ameaça de invasão, guerra ou simplesmente a subversão às normas já estabelecidas pelo grupo anfitrião, sem qualquer intenção beligerante. É preciso então estabelecer um compromisso (dom/dádiva) de convivialidade possível entre residentes e os forasteiros (*outsiders*) a fim de preservar a ordem da sociedade anfitriã.

A ausência desse compromisso ético (de hospitalidade) no comportamento social comunica a desconfiança ao *corpus* moral comum do grupo. Os indivíduos que assim se revelam, sem princípios consoantes aos da coletividade, são considerados oportunistas, egoístas e incapazes de promover o dom que cimenta o

²⁶ Alusão aos rituais e etiqueta.

grupo por sua aleatoriedade (no sentido de inconstância para com o grupo). As virtudes (aspecto moral) são demonstrações de confiabilidade reafirmadas continuamente para estabelecer a reputação dos indivíduos segundo o grau de comprometimento dele para com o todo. O cerne do problema está na primazia que o indivíduo dá aos interesses coletivos ou individuais.

Com relação ao problema acima, a escola do Utilitarismo, cujos expoentes são T. Hobbes, D. Hume, J. Bentham, S. Mill, entende a “maior” felicidade para o maior número de pessoas²⁷. Portanto, há um princípio da consequência, teleológico, que dita o juízo moral segundo os fins, ou seja, estes devem ser úteis à realização do bem para os homens. Este bem é interpretado como hedonismo quando ganha realização máxima ou satisfaz necessidades e atende a preferências humanas, sendo, portanto, produtor de prazer, alegria, felicidade. Estas escolas revelam um princípio social básico, mas dependente da subjetividade, de difícil generalização e consenso.

O filósofo alemão, Immanuel Kant (apud Loudon, 2002), propõe uma outra abordagem teleológica oposta ao utilitarismo, onde cada pessoa é um fim em si mesmo, “reino dos fins” para usar o termo kantiano, e não pode jamais servir como meio para qualquer outra coisa – neste caso os fins não justificam qualquer meio. Assim ele funda a ética na autonomia e dignidade humana. Conflitos de interesse individuais e coletivos são resolvidos pela Razão, normas de responsabilidade e justiça (o dever) que regulam soluções eqüitativas ou coordenação das liberdades individuais segundo uma construção coletiva comum, consensual, social e, portanto, legítima e de distribuição vantajosa para todos.

Antropologia ética é por definição uma ciência especulativamente prática. A dimensão moral como estrutura (o que se pode esperar) e a constitutiva (o que se pode fazer) da ética são complementares, tal como a forma requer o conteúdo.

Axiologicamente, hospitalidade é uma forma essencialmente comunicativa de conduta moral. Envolve uma exibição de respeito, tolerância, ou consideração ao outro. Entretanto, para além de uma virtude moral de civilidade, a hospitalidade também pode ser uma ética em si mesma, uma ética do apaziguamento. A esse

27 Opositores do utilitarismo questionam os critérios quantitativos de felicidade e qualitativos de distribuição dessa felicidade.

respeito Kant (1935) propôs uma antropologia singular²⁸, capaz de estabelecer as fontes de todas as ciências, ciências da moral, ou habilidade (prudência em Kant), do convívio social, dos métodos de educar e governar seres humanos, e assim, de tudo o que pertence ao prático com fins à paz, na medida em que o conhecimento da natureza humana capacita a manipulação eficaz de outros seres humanos para propósitos egoístas.

Mais uma vez recorre-se a uma ilustração da mitologia grega para lançar luz ao pensamento kantiano: os irmãos Prometeu e Epimeteu, reflexos mútuos em exata oposição – a racionalidade e a impulsividade. Enquanto Prometeu é o símbolo da razão, o que rouba o fogo dos deuses, que permite o homem interferir e transformar a natureza pela técnica; Epimeteu é levado pelas pulsões, sem filtros ou mediações racionais, que ao final se mostram desastrosas para a humanidade. A prudência, ou seja, a virtude prometéica – de pensar antes de agir – impede Prometeu de abrir a caixa de Pandora. Já a impulsividade, característica epimetéica – agir antes de pensar – realiza pela falta de prudência a punição divina pelo roubo. A prudência, faculdade da razão, pode ser traduzida como a capacidade humana de impor-se frustrações, ou seja, limitar as pulsões emotivas dos desejos. A primazia do desejo é a satisfação imediata das pulsões individuais em detrimento dos efeitos desta para com outros, o que já não ocorre irrefletidamente com a prudência. Prometeu e Epimeteu são signos da dualidade humana, das tensões constantes entre *êthos*-caráter e *êthos*-costume.

A leitura de Homero, dos filósofos e dos trágicos, remete-nos de imediato ao problema moral e prático das relações dos homens entre si e com os deuses. Podem-se verificar diversas passagens ilustrando uma ética de hospitalidade, um código de conduta respeitosa ao estrangeiro na cultura grega. Exemplo clássico é a paciência e cortesia do nobre Telêmaco, para com os pretendentes de Penélope a casa e reino de Ulisses, seu pai. Telêmaco, apesar de querer rechaçar os pretendentes que dilapidavam seu patrimônio - herança, tratava-os com respeito e cortesia, demonstrando como um jovem e nobre anfitrião deveria se comportar frente a um hóspede. Assim, numa possível leitura kantiana, o jovem herdeiro dá primazia

28 A antropologia kantiana é um campo de estudo único que não deve ser automaticamente igualado a antropologias não-kantianas (LOUDEN, 2002).

à razão, e conseqüentemente à hospitalidade, em detrimento de seus impulsos hostis.

A civilidade, bem entendida como capacidade humana de co-habitar e compartilhar espaços sociais plurais pode indicar uma possível renúncia a modos de vida individualistas e beligerantes. A individualidade têm frustrada suas pulsões egoístas pela razão prudente na conquista de uma ordem coletiva mais harmônica e cooperativa através do estabelecimento de vínculos entre os indivíduos. É dessa maneira que a antropologia kantiana se apóia num grande projeto de unificação do gênero humano, de caráter cosmopolita, que entende o ser humano como cidadão do mundo. Para tal, o interesse mais profundo no estudo dos homens, é descobrir "o que os membros da espécie humana têm em comum" e descrever uma natureza humana geral, tal como pretende a Declaração Universal dos Direitos Humanos do século XX, onde surge o respeito à vida individual (física e espiritualmente). Segundo Robert B. Loudon (2002), Kant denominou este estudo de "Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático", uma ciência pragmática preocupada com a investigação do que o homem, como agente livre, faz dele mesmo, ou pode e deve fazer de si mesmo, com vistas ao esclarecimento para a vida comum.

Assim, o dilema entre interesses individuais (epimetéicos) e coletivos (prometéicos) se resolve no pensamento kantiano na vocação da espécie humana para a promoção de uma comunidade universal da virtude – o ethos humano essencial. Ele pensa um mapa moral que orienta conceitualmente os caminhos para onde a humanidade vai enquanto espécie, coletivamente, não enquanto membros isolados, mas no curso de "inumeráveis gerações" através de um processo civilizador. Esta é "uma tarefa e um dever a ser realizado por toda raça humana".

A argumentação kantiana desenvolve estabelecendo uma utilidade e fim para a liberdade humana da vontade, como habilidade na escolha dos meios para realizar sua vocação, o seu próprio bem-estar ou felicidade.

O bem é dever. Em oposição à noção de utilitarismo, o que se questiona moralmente é o querer (desejo) que determina uma ação, e que o juízo não depende do sucesso desta. Desse modo, o caráter é a firme disposição da vontade como a única coisa que pode ser boa, virtuosa. Ser bom, em termos kantianos é ser irrestrito, irrelativo, incondicional na busca do *Summum bonum* evocando uma ética no sentido do "êthos-caráter" como a vocação do homem.

Um santo age bem de qualquer forma, posto que é santo, por isso não há sentido no agir como “dever”, de uma ação incondicional direcionada para o outro. No entanto, no caso de homens, que arbitram agir de outra forma (estas são as restrições que o filósofo alemão levanta), o bem é aquilo a que são obrigados. Apenas de acordo com o dever, age o comerciante que atende sua clientela honestamente, mas não por causa de princípios da honestidade e por isso não “por dever”, senão com propósito egoísta. Esta é a motivação contratualista. Ele quer ser reconhecido pela honestidade, visto que esta reputação lhe é vantajosa.

A Antropologia Moral é a moralidade aplicada aos seres humanos, ou seja, a parte empírica da ética. Trata das "condições subjetivas da natureza humana que obstruem ou ajudam as pessoas a cumprir as leis de uma metafísica dos costumes" e das estratégias para combater esses obstáculos. A Antropologia Moral deve permitir ao homem de posse do conhecimento de sua natureza (*êthos*-caráter) tornar-se uma pessoa moralmente melhor. O exercício do dever prometício individual na observância dos desejos da vontade boa conduz necessariamente a humanidade a uma conduta moral epimetéica tal qual à graça dos santos.

Na medida em que a razão permeia a afetividade natural, a pessoa agirá espontaneamente como moral, e, na medida em que a pessoa age moralmente *per se*, este livre jogo²⁹ das forças causa a impressão de “graça”. Situações onde o moral exige sacrifício de nossa afetividade natural e prejudica “nosso instinto de preservação” (egoísmo) a argumentação kantiana atribui tal contra-senso biológico à Razão, a faculdade estritamente humana que permite o autodomínio (autonomia/liberdade) e a dignidade da espécie. “*O ser humano deve fazer com graça tudo o que possa fazer nos limites de sua humanidade, e com dignidade tudo aquilo, para cuja execução ele deve ir além de sua humanidade*” (LOUDEN, 2002).

Entre a vontade boa e o ato, toda e qualquer restrição deverá ser eliminada. O ato deverá ser singelo, desembaraçado, gracioso – ainda que obrigado.

Sem liberdade, a idéia de ação desinteressada não teria sentido. Sem a moralidade, não existiria a liberdade que é virtude da ação desinteressada. Este

29 P. Bourdieu (2003a) contesta, a favor do contratualismo, que a graça não é livre ou desinteressada como também é ilógica e insuficiente para explicar o interesse na ação. A argumentação desta corrente de pensamento se funda no interesse como *illusio*, investimento ou libido. *Illusio* (em latim *ludus*) equivale ao interesse no jogo, estar envolvido e participante, levá-lo a sério, admitindo que o jogo merece ser jogado, com objetivos que valem a pena, ou seja, dar importância ao jogo social.

desinteresse, no entanto, só pode ser observado no indivíduo, já que tal natureza (ou vocação) na espécie conduziria a humanidade à comunidade do bem, portanto uma ética ainda teleológica e utilitarista.

No entanto, este ponto pode aproximar a ética kantiana da maussiana. O livre pensador alemão, ao contrário de muitos filósofos modernos não procura nas relações humanas uma dádiva totalmente desinteressada, como visto acima. A liberdade da ação implica uma gratuidade, que pode ser uma gratuidade da relação, ou seja, o homem assume que o bem deve ser feito como um imperativo categórico, seja por graça ou obrigação, seja por uma natureza já alcançada³⁰ ou pela razão. Assim a hospitalidade pode ser interpretada, em termos kantianos, como um imperativo categórico.

Imperativo categórico é um mandamento puro da razão, quando declara que uma ação é objetivamente necessária sem que a sua realização esteja subordinada a um fim ou a uma condição. É uma norma *a priori* que vale sem exceção: não matar, não roubar, não quebrar promessas... enfim trata da dádiva, do compromisso.

Imperativo hipotético é a ação necessária se a vontade se propõe determinado fim; subordina a sua realização aos fins previstos como condições – aqui trata da troca mercantil, do cálculo – remete aos paradigmas holista e individualista.

Segundo as máximas do altruísmo kantiano, a segunda fórmula do imperativo categórico diz: *“Age de tal forma que faças da humanidade, tanto em tua pessoa quanto na pessoa de cada um dos outros, sempre ao mesmo tempo um fim e nunca simplesmente um meio”* (LOUDEN, 2002).

A Razão Prática kantiana é a vontade já determinada pela razão. Agir por dever é operar puramente conforme a lei moral que se expressa nos imperativos universalizáveis, e a vontade que age desta maneira, movida pelo sentimento do dever, independentemente de condições e circunstâncias, interesses ou inclinações, é uma vontade boa. Este é um sistema moral deontológico, onde a ética não faz depender a boa vontade de uma pressuposta valorização de um fim. O bom moral é a excelência objetiva do homem como ser cooperativo. Exemplo: é indesejável, segundo o interesse egóico, que outros interesses (alheios) o prejudiquem. Disso decorre que não se pode desejar que a máxima da imposição do interesse egóico de

30 Como no caso dos santos.

um sobre os outros se torne uma lei universal, pois isto significa justamente que todos imporiam continuamente seus interesses individuais a despeito dos interesses alheios, prejudicando-se mutuamente.

O imperativo categórico supõe uma moral que corresponde às regras do contratualismo. No entanto, este contrato é extenso tacitamente a todos os atingidos universalmente quando afirma que o outro deve poder concordar com meu modo de me comportar com relação a ele. Seria um contrato universal onde coincidem os interesses das partes envolvidas. Mas, objetivamente, não se trata da igualdade dos interesses, e sim de isonomia. Um contrato na lógica do mercado pressupõe sempre uma desigualdade para haver a relação de troca (comercial). Trata-se, pois, de algo que não pode ser trocado, mas afiançado ou garantido. Trata-se do indivíduo como pessoa que não pode ser transformado em mercadoria. Portanto, o contratualismo neste sentido deve ser entendido metaforicamente, posto que a natureza da relação é dada pelo *status* moral da *humanitas*, que fundamenta o direito dos indivíduos como iguais – uma isonomia da espécie, apesar de todas as diferenças étnicas, culturais e sociais.

Abordagem biológica

Essa dimensão social, coletiva, de um dever negativo (prejudicar os outros) e positivo (ajudá-los em caso de necessidade) na concessão da dádiva pode ser abordada por outro viés: o biológico.

Em paralelo, às Ciências Sociais, a Etologia e a Biologia tentam entender por que a cultura é tão oposta ao egoísmo quanto é atraída pelo altruísmo, e ainda, por que as pessoas são tão inclinadas para o primeiro e resistentes para o segundo.

Konrad Lorenz (1973), etologista, expõe que modelos de comportamento sejam eles instintivos ou culturais, são primariamente respostas adaptativas ao meio exterior (natural e social). Os comportamentos cooperativos comunicam ou informam os indivíduos dos laços de reciprocidade e apaziguam as pulsões de agressividade dentro de uma comunidade/grupo. A esses modelos de comportamento Lorenz chama de ritualização, a qual cumpre três funções: supressão das lutas no interior do grupo, coesão do grupo e oposição do grupo enquanto entidade independente a outros grupos semelhantes.

Lorenz afirma que as “boas maneiras” ou normas de etiquetas transmitidas pela tradição (herança cultural dos valores da continuidade de um grupo) têm suas origens em instintos sociais que evoluíram pelo processo de ritualização cultural, de forma análoga a ritualização instintiva. Em suas palavras:

Se as normas sociais e os costumes não desenvolvessem a sua vida e poder autônomos particulares, se não fossem erigidos a valores de fins sagrados em si mesmos, não haveria vida comum baseada na confiança, não haveria fé nem lei. Os juramentos não podem vincular, os acordos não podem ser mantidos, a não ser que as partes tenham em comum uma base ritualizada de normas de comportamento, cuja infração desperta neles o mesmo medo mágico que se apossou do meu pequeno ganso cendrado³¹ no degrau da escada de Altenberg. (LORENZ, 1973, p.96)

Charles Darwin, na obra “*The descent of man*”, observou:

Uma tribo com muitos membros que, possuindo em alto grau espírito de patriotismo, fidelidade, obediência, coragem e compaixão, estivessem sempre prontos a ajudar uns aos outros, e a sacrificar-se pelo bem comum, triunfaria sobre a maioria das outras tribos; e isso seria seleção natural (1871 p.196).

Da mesma maneira Matt Ridley sugere uma origem biológica da solidariedade:

Talvez a cooperação seja um aspecto da nossa sociedade não por causa do parentesco próximo, não por causa da reciprocidade, não por causa dos ensinamentos morais, mas por causa da ‘seleção de grupo’: os grupos cooperativos florescem e os egoístas não, portanto as sociedades cooperativas sobrevivem em detrimento de outras. A seleção natural aconteceu não no nível do indivíduo mas no bando ou da tribo (RIDLEY, p.166).

Ridley, por assim dizer, faz uma leitura do ideal kantiano na biologia quando afirma:

Virtude é, de fato, graça – ou instinto. É algo que se tem como certa, à qual se pode recorrer e que se deve estimar. Não é alguma coisa que tenhamos de lutar para criar, contrariando a natureza humana – como seria se fôssemos pombos, por exemplo, ou ratos, sem uma máquina social para olear. É um lubrificante instintivo e útil, parte da nossa natureza. Assim, em vez de tentar preparar as instituições para reduzir o egoísmo humano,

31 Alusão que o autor faz a um episódio de ritualização instintiva que observou em Martina, seu ganso de estimação, narrado nas páginas 83 e 84 da mesma obra.

talvez devêssemos prepará-las para que a virtude humana viesse à tona (RIDDLEY, p.166).

A maioria dos sistemas éticos defende o altruísmo sem distinção, como evitar infligir dor aos outros. É preciso conter ambos os excessos de egoísmo moralmente repulsivos e overdoses de altruísmo ego-destrutivo. Uma das mais fortes proposições da teoria evolutiva atual é que embora os cérebros dos *sapiens* tenham sido produzidos a serviço de genes-egoístas, estas mesmas inclinações resultaram em comportamento freqüentemente cooperativo, social.

Filósofos, eticistas e teólogos, desde há muito tempo, debatem a divisão fundamental da natureza humana – o *ethos*: o homem é naturalmente generoso, altruísta, grupo-orientado, a favor do social? Ou é sórdido, egoísta, enquanto calcula o ganho individual? De forma interessante, a teoria evolucionista não responde estas perguntas tanto quanto as grifa. Uma perspectiva genética para o comportamento social humano é uma investigação a que a ciência ainda não está disposta a esquecer, mas ainda está longe de estabelecer consenso entre os campos social e natural. As pesquisas dos biólogos admitem que os genes são realmente “egoístas”, porque a função biológica destes é promover sua própria replicação. Mas a lição paradoxal que a sociobiologia deixa é que o egoísmo genético é alcançado freqüentemente por uma ordem de atos altruísticos, a favor do social. É uma questão de ver a taça de egoísmo humano meio-cheia ou meio-vazia.

Assim como a antropologia kantiana, todo um grupo de pesquisadores do comportamento animal levantam a hipótese de que o homem possui uma vocação para o bem coletivo.

Nossas mentes foram formadas por genes egoístas para serem sociais, fidedignas e cooperadoras. Os seres humanos têm instintos sociais, equipados com predisposição para aprender a cooperar, a distinguir o fidedigno do traiçoeiro, a procurar ser leais, a conquistar boa reputação, a trocar produtos e informações e a dividir o trabalho. Nisso, estamos sozinhos. Longe de ser uma característica universal da vida animal, como Kropkin acreditava, a tendência a cooperar é a marca de qualidade e legitimidade do ser humano, aquilo que nos distingue de outros animais. (idem p.281)

E mais:

As raízes da ordem social estão em nossa cabeça, onde possuímos a capacidade instintiva de criar não uma sociedade perfeitamente

harmoniosa e virtuosa, mas uma sociedade melhor do que a que temos. Precisamos construir nossas instituições de tal maneira que elas se alimentem desses instintos. Isso quer dizer, principalmente, estimular a troca entre iguais. Assim como o comércio entre os países é a melhor receita para a amizade, a troca entre indivíduos dotados de amplos direitos civis e políticos é a melhor receita para a cooperação. Precisamos encorajar a troca social e material entre iguais, pois esta é a matéria-prima da confiança e a confiança é o alicerce da virtude. (ibidem p.298)

Trivers (1971) desenvolveu um modelo no qual o comportamento cooperativo é resultado do desenvolvimento evolutivo do altruísmo recíproco, ou seja, a manifestação evolutiva dos direitos e deveres da razão kantiana. Cada indivíduo tem o direito de esperar que todos os outros indivíduos ajam de uma maneira pró-social - mesmo se tal comportamento não estiver no melhor interesse do indivíduo - e adequadamente, cada indivíduo tem o dever de reciprocidade. Este é o imperativo categórico da evolução, e como tal, é freqüentemente um dever imperfeito.

Analogamente às considerações de Sahlins (1965), Trivers (1971) observou que o altruísmo recíproco, ou trocas, dentro de famílias ou relações de clã íntimas são caracterizadas por confiança e cooperação. Geralmente espera-se que cada indivíduo coopere, agindo altruísticamente, em benefício do grupo. No lado oposto, a troca é caracterizada por contabilidade e equivalências contratuais negociadas com base em disposições diversas, associadas ao ceticismo e cinismo. Estabelecendo uma ponte, guardando as devidas precauções e restrições metodológicas, entre as observações da biologia com as da sociologia, as relações íntimas, familiares, no reino animal, são aproximações análogas ao círculo de sociabilidade primária humana, do mesmo modo, a sociabilidade secundária está para as relações contratuais e de contabilidade em organizações sociais maiores que grupos familiares ou clãs.

Simulações computadorizadas de estratégias observadas em diversas espécies de animais sociais identificaram padrões de combinação entre altruísmo e egoísmo. Estratégias que se pautam pelo altruísmo, como “olho-por-olho”, “Pavlov”, “firme-mas-justo” sempre ganham do jogo sujo. “O dilema do prisioneiro³² acaba não

32 Jogo cujo resultado é de soma-não-zero entre dois participantes. Em sua formulação mais simples duas pessoas, A e B, estão presos por um crime. A polícia tem evidências suficientes para condenar ambos, mas gostaria de um suspeito principal. Se condenados, A e B vão pagar cada um dois anos de prisão. Separadamente é feita uma aproximação policial para cada um dos prisioneiros para oferecer-lhes uma transação. Se A testemunhar

sendo a justificativa arquetípica do egoísmo humano, pelo contrário. Jogado repetidamente, com apuro, sempre favorece o bom cidadão” (RIDLEY, p.255).

O egoísmo raramente se apresenta para nós em sua forma mais crua. Pertencemos a uma espécie cujos membros justificam suas ações moralmente, fomos projetados para pensar em nós próprios como bons e em nosso comportamento como defensável, mesmo quando essas proposições são duvidosas (RIDLEY, p.295).

Visto desse modo, uma sabedoria “biologicamente apropriada” começa a emergir das várias ordens e proibições morais que podem ser interpretadas como tentativas de conseguir que os indivíduos se comportem “melhor” – eticamente – agir em conformidade com a coletividade, esforçar-se para ser mais amável, mais altruístico, menos competitivo, e menos egoísta do que se poderia ser caso contrário.

Se por causa do desdobramento normal de um “altruísmo inato” ou do sucesso gradual de tais exortações éticas, parece provável que, até certo ponto, os indivíduos de um grupo social (sociopatas excluídos) sofrem uma trajetória de egoísmo decrescente e altruísmo crescente, sendo a hospitalidade um signo dessa solidariedade biológica.

Valor do vínculo – a virtude da hospitalidade

A leitura dos épicos homéricos, dos filósofos gregos e das obras do teatro antigo, remete-nos de imediato ao problema moral e prático (do bem) nas relações dos homens entre si e com os deuses. As demonstrações de atos heróicos narrados na mitologia grega são ações de homens nobres, de categoria superior, distintos do homem comum e do escravo. Friedrich Nietzsche (1998) através de uma abordagem etimológica do vocábulo bom (em grego) salienta a diferença entre as naturezas das

contra B, A recebe uma sentença de seis meses e B receberá uma sentença de cinco anos. Para B é feita a mesma proposição se testemunhar contra A. Na teoria do jogo, eles têm que decidir ou cooperar ou trair independentemente.

virtudes e vícios morais³³. Como traço distintivo de caráter (*êthos*-caráter), aquele que é bom é o homem que é, que tem a realidade, verdadeiro, que é fiel a si mesmo – pode-se dizer que na Grécia Antiga o papel social (aristocrata) define/coincide (é uno) com a identidade. Nietzsche (1998) atribui uma coragem, impetuosidade, uma autenticidade radical e até ingênua³⁴ ao interpretar o termo latim *bonus* como “‘o guerreiro’ – homem da disputa, da dissensão (duo)... Mesmo o nosso alemão Gut (bom): não significaria ‘o divino’, o homem de ‘linhagem divina’?”. (NIETZCHE, 1998, p.23).

Entre a guerra, na *Ilíada*, e a paz, na *Odisséia*, Homero descreve os comportamentos morais válidos, as recompensas de atos virtuosos e as vicissitudes humanas. Neste mundo mítico, os deuses, à semelhança dos homens, são sujeitos, às paixões/pulsões, razão pela qual são temidos pelos mortais. Pode-se inferir que os deuses gregos são metáforas da transcendência humana, como inspiração/regulação divina de valores morais (bem, justiça) para a vida em sociedade. Os cantos épicos, durante a antiguidade, tiveram a função de moldar os costumes aos valores da sociedade grega, onde a nobreza se inspirava e retirava os princípios básicos fundamentais para o desenvolvimento de sua *arete* (virtude em grego).

Porém a virtude (*arete*) enquanto força, ação nobre, não se aplica a todas as classes de homens. Somente os nobres possuíam *arete* que era a expressão máxima do valor cavaleiresco, unido a uma conduta impecavelmente cortês e ao ímpeto guerreiro. Embora o termo ‘virtude’ não corresponda exatamente ao significado do termo grego *arete*, neste texto mantém-se a tradução tradicional.

Este conceito que originalmente exprime o ideal grego (*ethos*) do homem, formulado e explicitado nos poemas homéricos, nos quais é entendido como um atributo próprio da aristocracia, é um conjunto de qualidades físicas, espirituais e morais tais como a coragem, a bravura, a força, a eloquência, a capacidade de persuasão, e todas as qualidades que definem o herói.

Os homens que povoam as narrativas freqüentemente apresentam atributos de heróis ou semideuses. São raros os exemplos de homens comuns que executam

33 NIETZCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**, uma polêmica. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

34 Ingênua, porque para Nietzsche, o homem nobre é vítima de sua virtude ou presa do “homem do ressentimento”.

suas tarefas heroicamente. Por isso, o mundo aristocrático cultiva a *arete* da bravura, da glória, da força, da astúcia, da generosidade, e entre esses valores destacam-se a hospitalidade, a amizade e a cortesia em oposição a tudo o que lhe traz desonra e vergonha.

Numa interpretação nietzcheniana, o avesso do herói grego, o homem da ação, o homem nobre e aristocrático, está aquele homem do “ressentimento”, da reação, do rancor, mesquinho, vingativo, vil, que é capaz de dissimular, corromper e mentir – tudo o que é vergonhoso para um virtuoso. Nesse sentido, a coragem e a (in) genuinidade são irmãs no herói. Estas virtudes mantêm o guerreiro íntegro diante de si e do inimigo (outro); fá-lo reconhecer esses mesmos valores no adversário e respeitá-lo como digno antagonista ou menosprezá-lo na ausência dessas virtudes.

É este aristocrata, o cidadão da polis, cuja atribuição é zelar pelo bem comum, que denota a passagem da ética familiar para a ética social. Este bem comum, coletivo, social remete aos valores dessa classe dominante. Na Grécia arcaica e clássica, e mesmo na Roma do período republicano predomina, em geral, a figura do cidadão³⁵ sobre a do homem. Antes que civilidade, a virtude-*arete* implica cidadania.

Dentre os valores cultuados na *arete*, o respeito aos estrangeiros é elemento de destaque na Odisséia. Este épico se passa em tempos de paz pós-guerra, quando os guerreiros empreendem a viagem de regresso ao lar e cruzam outros reinos. A hospitalidade é um critério de diferenciação entre civilidade e barbárie. Podem-se verificar diversas passagens ilustrando o respeito ao estrangeiro pelo honrado costume da hospitalidade grega. Contudo, a *arete* do homem nobre grego consiste fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, incluindo a prudência para não se expor à ofensiva inimiga. Os oferecimentos de banquete para os viajantes pelas Harpias, ou pela feiticeira Circe entre outros muitos episódios, pode-se interpretá-los como armadilhas de hospitalidade que exigem o exercício da prudência (a Razão

35 Aqui, o conceito de cidadão se restringe a Antigüidade clássica grega. Considerava-se cidadão todo aquele que estivesse em condições de opinar sobre os rumos da sociedade, ou seja, um homem livre, que não necessitasse trabalhar para sobreviver, uma vez que o envolvimento nos negócios públicos exigia dedicação integral. Portanto era reduzido o contingente de cidadãos, categoria que excluía os comerciantes, os artesãos, as mulheres, os escravos e os estrangeiros. Praticamente apenas os proprietários eram livres para ter o direito de decidir sobre o governo da *pólis*.

kantiana) do herói. Para cada ação moral há uma *arete* em tensão com o seu oposto. A *arete* da hospitalidade tem em tensão oposta à hostilidade, como ajuda refletir o episódio da chegada da longa viagem de Odisseu/Ulisses à Ítaca, onde uma se transforma na outra, e o homem aristocrata mostra sua face guerreira. Odisseu, nobre aristocrata, como anfitrião honra com hospitalidade seus hóspedes inimigos, ao mesmo tempo em que como guerreiro expulsa-os de seu reino. Este exemplo representa um valor moral coerente e não antagônico no homem nobre grego. É possível entrever na hospitalidade um ensaio de paz, na medida que a ingenuidade e coragem do nobre grego o torna aberto e receptivo ao outro como igualmente nobre, por não temê-lo já que é corajoso, mas até que este se revele perverso ou perigoso.

Faz-se necessário ressaltar que os direitos e deveres de hospitalidade entre anfitrião e hóspede, no mundo grego, devem-se ao temor e respeito que os gregos comuns tinham dos deuses e guerreiros. Na crença presente na mitologia grega, *Zeus Xenios* é o protetor dos estrangeiros, e percorre incessantemente a Terra, usando de vários expedientes, tais como disfarces de mendigo ou estrangeiro para testar a hospitalidade dos mortais. Como deus preocupado com o costume e com a ordem política, zela pela liberdade e pela justiça e abençoa a hospitalidade.

O ideal da *arete* ganhou maior amplitude nos fins da época arcaica, exprimindo-se então pela palavra *kalokagatia*, abreviatura de *kalós kai agathós*, que mais que honra e glória, pretende alcançar a excelência física (a beleza - *kalós*) e moral (bondade - *agathós*) através da ginástica, como expediente para exercitar a coragem. A moral indicada por *kagatia* contém os ditames do comportamento correto, das obrigações e deveres morais da aristocracia grega, e já se pode perceber a hospitalidade como elemento constituinte da moralidade da época.

Mas, se até então a *arete* definia as virtudes do homem individual como *kalokagatia*, a partir do século V a.C. amplia-se pela *Paideia*, a formação geral que tem por tarefa construir o homem como homem e como cidadão. Platão define *Paideia*³⁶ da seguinte forma "(...) a essência de toda a verdadeira educação ou

36 Como diz Jaeger, os gregos deram o nome de Paideia a "todas as formas e criações espirituais e ao tesouro completo da sua tradição, tal como nós o designamos por Bildung ou pela palavra latina, cultura." Daí que, para traduzir o termo Paideia "não se possa evitar o emprego de expressões modernas como civilização, tradição, literatura, ou educação; nenhuma delas coincidindo, porém, com o que os Gregos entendiam por Paideia. Cada um daqueles termos se limita a exprimir um aspecto daquele conceito global. Para abranger o

Paideia é a que dá ao homem o desejo e a ânsia de se tornar um cidadão perfeito e o ensina a mandar e a obedecer, tendo a justiça como fundamento" (Jaeger, 1995, p.147). A *Paideia* corresponderia ao processo de formação do *êthos*-costume e do *êthos*-caráter gregos.

Valores modernos de liberdade e individualidade como ameaça ao vínculo

Aristóteles, Platão, J.J. Rousseau, I. Kant, assim como uma linha de biólogos (Matt Ridley) e etologistas (Konrad Lorenz) percorrem caminhos diversos, mas em certo sentido paralelos acerca da educação, da moral e da cultura (desnaturação, vocação ou *continuum*). Em termos mais amplos, a crença comum numa natureza cooperativa do homem com fins à felicidade (interesse individual) deste implica em pensá-lo integrado na "boa sociedade" (interesse coletivo). O exame dessa idéia implica, logicamente, às diferentes abordagens de análise do processo em que se dá a socialização, pelo viés peculiar de cada autor ou corrente de pensamento.

Mas os valores que orientaram Aristóteles, Platão no mundo antigo, têm as mesmas conotações na modernidade anunciada por Kant e os outros?

Bertolt Brecht escreveu em uma de suas peças: "*Nós almejamos ser mais amáveis do que somos*". Não surpreendentemente, ao longo do tempo, sistemas religiosos e morais ensinam o desejo como também a possibilidade de se esforçar para ser bom - virtuoso. Este projeto de um "homem melhor" ou nobre só faz sentido numa relação. Ser bom é sempre em relação com alguém – o circuito da dádiva assim o exige. Em termos nietzchianos, a generosidade está para o nobre, assim como a mesquinhez está para o vil. Uma tradução direta para os termos do paradigma do dom pode ser: a generosidade é dádiva positiva como gesto nobre; a mesquinhez é dádiva-veneno como violência ou vingança. O dom só existe na

relação dual da identidade com a alteridade³⁷, que se conjugam para formar ou desatar o laço social reciprocamente, seja qual for a motivação: moral (interesse individual ou obrigação, dever, dívida)³⁸ ou natural. Os atributos e valores que designam as identidades sociais na teia coletiva dos relacionamentos humanos estão impressos num projeto comum de esperança, no sentido teleológico e cosmopolita da espécie: a civilidade, a comunidade da virtude, o *Summum bonum* de Aristóteles, Kant e Rousseau.

Estabelecer o vínculo positivo e, antes, tomá-lo como estratégia prática possível significa uma crença intrínseca no projeto moral/natural para explorar os limites das relações sociais na contemporaneidade, especialmente às sociabilidades secundárias, para conferir-lhes identidade, mesmo que no processo se reduzam inicialmente as possibilidades de contato³⁹ para ampliá-las posteriormente, caso estas alcancem os círculos da sociabilidade primária.

Por identidade toma-se a interação entre o eu e o grupo (sociedade)⁴⁰ de maneira a “costurar o sujeito à estrutura” (Hall, 2003, p.12). Neste contexto, a identidade é um processo de construção simbólica (interiorização dos valores sociais externos e a simultânea autoprojeção), onde a socialização é elemento chave na sua formação. Habermas (1983) considera a socialização como um processo de aprendizagem que capacita o indivíduo “interpretar papéis sociais” e distinguir “normas” de “princípios”. Normas seriam todas as regras constituintes do hábito social, enquanto que princípios seriam os imperativos morais da conduta. Ambos implicam, portanto, ações comunicativas para a resolução da problemática cotidiana, ações que objetivam o entendimento social ou apaziguamento entre indivíduos diferentes com interesses ou desejos conflitantes.

Anfitrião e hóspede são, portanto, identidades sociais⁴¹ por princípio (valores) e norma (funções), que se constroem mutuamente, em compasso. Tais identidades circunstanciais harmonizam-se com a finalidade de organizar, nas palavras de

37 Segundo Jean Baudrillard, a alteridade é o domínio das coisas incomparáveis. “ela não é permutável segundo uma equivalência geral, não é negociável, e, contudo, circula no modo da cumplicidade e da relação dual, seja na sedução ou na guerra. Ela nem sequer se opõe à identidade: joga com ela” (BAUDRILLARD, 1996, p.151-160).

38 Características do individualismo e holismo respectivamente.

39 É aqui a ênfase do contratualismo.

40 Conceção sociológica interacionista simbólica.

41 De forma análoga, este conceito também é trabalhado por Peter Berger: “O papel social dá forma e constrói tanto a ação quanto o ator. (...) todo papel na sociedade acarreta uma certa identidade” (1995, p.111).

Habermas (1983, p.70) “*uma biografia peculiar*” ao indivíduo e a suas interações com o outro, sob a direção de princípios e modos de procedimentos universais, que se construíram histórica e socialmente numa ética da hospitalidade. A hospitalidade como princípio pode ser um imperativo categórico e enquanto norma um hábito - *êthos*-costume. O dom inicial da hospitalidade (ação prática e moral) cria no ator o anfitrião como identidade social, ao mesmo tempo, é o gatilho que desencadeia a retribuição posterior do hóspede invertendo os papéis sob o signo de uma nova dádiva⁴² que implica um novo receber e retribuir, gerando dons e contradons, num processo sem fim (Camargo, 2004, p. 16). As identidades sociais se sucedem, alternam e transformam-se infinitamente, e se tomadas isoladamente são insuficientes para abarcar a alma humana, mas ainda assim reveladoras da multiplicidade do vínculo social que cada papel estabelece entre os homens.

A identidade, o “eu”, no campo da hospitalidade traz dois símbolos: *Alter* e *Alius*. *Alter* como perspectiva inclusiva e valorativa do outro é simbólico do acolhimento – a visão da alteridade. *Alius* delimita o campo alienígena, estranho, estrangeiro e forasteiro – não apenas o outro, mas o diferente – o dia-bólico como tudo aquilo que desagrega, afasta, desvincula. Hospitalidade para com o *Alter* ou hospitalidade para com o *Alius*? Acolher ou tolerar? Aceitar ou compreender? Estes questionamentos são de ordem ética. A hospitalidade nos círculos de sociabilidade primária fortalece o vínculo social pela personalização das identidades pessoais como traços distintivos do *Alter*, mas nos círculos de sociabilidade secundária, reino da impersonalidade – o *Alius* – a hospitalidade se apresenta como campo privilegiado para a observação da dádiva no estabelecimento dos laços sociais onde estes são tênues ou inexistentes.

A contemporaneidade, ou pós-modernidade pela conceituação de Giddens (1991), diferentemente de todos períodos históricos precedentes, rompe pela técnica a dimensão tempo-espacial, onde a velocidade e a virtualidade homogeneízam os lugares, liquefaz as fronteiras e transforma as identidades relacionais e os vínculos sociais. Paul Virilio (1996) descreve essa ruptura, com sua percepção dos efeitos desagregadores da velocidade na sociedade, que chamou dromocrática:

42 Nova dádiva significa que não guarda o status de pagamento a uma dívida anterior, mas que se reconhece o débito seja na forma de gratidão ou na de prestação agonística, como é o potlacht.

‘Os aristocratas buscam a pluralidade das posições fortificadas. As acrópoles convêm aos regimes oligárquicos e os lugares planos, aos democratas’. Como a política é uma questão de terra, assiste-se então a um verdadeiro corte do tempo e do espaço humanos que põe fim à nação de *pax civile*; os conflitos sociais nascem com as rivalidades entre os que ocupam e conservam um ecossistema como lugar que os especifica como família ou que os agrupa e merece pois todos os sacrifícios, inclusive a morte súbita, porque se ‘ser é habitar’, em língua germânica antiga o *buan*, o não-morar, é não ser mais, e a morte imediata é preferível à morte lenta para quem não é mais aceito. O rejeitado, isto é, o homem privado de espaço específico e, portanto, de identidade. (VIRILIO, 1996, p.81).

Anthony Giddens reflete o mesmo tema e auxilia a compreensão de Virilio, extrapolando o conceito dromocrático para além do contexto bélico-territorial:

Nas sociedades pré-modernas, o espaço e o lugar coincidem amplamente, na medida em que as dimensões espaciais da vida social são, para a maioria da população, e para quase todos os efeitos dominadas pela ‘presença’ – por uma atividade localizada. O advento da modernidade arranca crescentemente o espaço do tempo fomentando relações entre outros ‘ausentes’, localmente distantes de qualquer situação dada ou interação face-a-face. Em condições de modernidade o lugar se torna cada vez mais fantasmagórico: Isto é, os locais são completamente penetrados e moldados em termos de influências sociais bem distantes deles. O que estrutura o local não é simplesmente o que está presente na cena; a ‘forma visível’ do local oculta as relações distanciadas que determinam sua natureza (GIDDENS, 1991, p.27).

Enquanto na Grécia Antiga os valores nobres da aristocracia determinavam o bem da coletividade local (polis), o espaço público contemporâneo é cada vez mais “plano” no sentido de extenso, nos termos de Virilio (1996). As técnicas da velocidade, virtualidade e anonimato permitem a ordem econômica e aos indivíduos da sociedade alcançar uma liberdade jamais experimentada. A civilidade tornou-se uma questão de individualidade e não mais de cidadania, que passou a ser mais papel social que identitário, já que o lugar de pertencimento não é mais relevante para as relações de sociabilidade secundária. As grandes questões dos *télos* e da origem, do tempo e memória (continuidade), do lugar e do lar, que antes eram o fundamento da ordem identitária e social, estão superadas na medida em que não são suficientes para prover a “segurança ontológica” na contemporaneidade. O homem pós-moderno necessita/utiliza “sistemas peritos”⁴³, nos termos de Giddens (1991), como estruturas de plausibilidade para compor a ordem (nomia).

43 Sistemas peritos (expert systems) – termo cunhado por Anthony Giddens (1991) para designar sistemas de excelência técnica ou competência profissional que organizam

Nomia, que antes significava o bem comum, a sociedade teleologicamente concebida/fundada para uma ordem utópica, ideal e pacífica não ocupa mais um lugar de destaque na agenda da modernidade tardia. As implicações de lugar e ancestralidade estão sendo confinadas/cantonadas cada vez mais aos círculos da sociabilidade primária. A nomia (ordem social ampla) dos círculos de sociabilidade secundária prescinde destas referências, posto que o desencaixe, desengajamento, a impersonalidade e o desencontro são desejáveis porque mais livres, ou menos custosos pelo paradigma do dom, privilegiando-se a função (aspectos técnico-profissionais) como papel social distintivo. A ordem pós-moderna não deposita totalmente seus créditos/esperanças numa sociedade boa como querem Aristóteles, Kant ou Rousseau; a prioridade pós-moderna é para com os interesses individuais, que devem ser negociados com a sociedade e não pela idéia de “bem-comum”.

A esse respeito, Zygmunt Bauman, apoiado em N. Elias, elucida:

A sociedade dando forma à individualidade de seus membros, e os indivíduos formando a sociedade a partir de suas ações na vida, enquanto seguem estratégias plausíveis e factíveis na rede socialmente tecida de suas dependências (BAUMAN, 2001, p.39).

Este deslocamento dos valores do bem-comum para os valores do benefício individual também implica uma re-alocação ética da “sociedade justa” para o dos “direitos humanos”, ou seja, a idéia do *Alius* reina, todos são alienígenas/forasteiros/estranhos no espaço uniforme e informe (de mercado) da contemporaneidade e a partir dessa homogeneidade da diferença, sem os vínculos estreitos da tradição, indivíduos escolhem dentre as infinitas alternativas seu modelo de felicidade particular. Este modelo de felicidade o aproxima de outros indivíduos com interesses e modo de vida semelhantes – a comunidade de pertença.

A auto-realização, a busca pela satisfação e felicidade (interesse egoísta) como valor moral característico do mundo contemporâneo é fator fundamental para a personalização da identidade. Uma ética da identidade se apresenta num mundo repleto de “outros” – homogeneidade plural. O outro estranho como presença constante transforma a todos em “nós”. Este paradoxal “nós” indistinto não suprime as particularidades étnicas, religiosas ou culturais, mas aproxima, ilumina a rede de dependência mútua que conecta as vidas de todos.

grandes áreas dos ambientes social e material pós-modernos, como mecanismo de desencaixe social – o que é equivalente à sociabilidade secundária de Cailié e Godbout.

A civilidade é, modernamente, a liberdade do indivíduo de buscar o próprio bem-estar independentemente do “bem comum” da sociedade, sem, no entanto, atentar contra ela. Significa dizer que o indivíduo utiliza as estruturas sociais em benefício próprio ao mesmo tempo em que realiza a manutenção dessa mesma estrutura que o permite realizar seu bem-estar. Esta é a lógica da liberdade contemporânea, a lógica dos direitos humanos – a capacidade do indivíduo realizar-se em paz em relação com todos os outros. Nas palavras de Richard Sennett

(...) representa, em geral, aqueles vínculos de associação e de compromisso mútuo que existem entre pessoas que não estão unidas por laços de família ou de associação íntima: é o vínculo de uma multidão, de um “povo”, de uma sociedade organizada, mais do que vínculo de família ou de amizade (SENNETT, 1989 p.31).

Essa liberdade consensual e consentida, não emerge como queria Kant (apud Loudon, 2002) de uma vocação humana para o *Summum bonum*, ou do imperativo categórico do respeito à dignidade humana. Pelo contrário, é pela reificação do outro, pela desumanização dos indivíduos, que são considerados em sua utilidade (função técnica/profissão). A teoria dos “sistemas peritos” e “fichas simbólicas” (por exemplo, o dinheiro) de Anthony Giddens (1991) ajudam a compreender como estes mecanismos que rompem o vínculo social entre indivíduos estabelecem uma relação de confiança sem rosto, genérica, despersonalizada – mas funcionalmente especializada. A dinâmica do *Alius social* - o estranho imanente da sociedade – torna-se condição da vida contemporânea, como salienta Zygmunt Bauman:

Os estranhos se encontram numa maneira adequada a estranhos; um encontro de estranhos é diferente de encontros de parentes, amigos ou conhecidos – parece, por comparação, um ‘*desencontro*’. No encontro de estranhos não há uma retomada a partir do ponto em que o último encontro acabou, nem troca de informações sobre as tentativas, atribuições ou alegrias desse intervalo, nem lembranças compartilhadas: nada em que se apoiar ou que sirva de guia para o presente encontro. O encontro de estranhos é *um evento sem passado*. Frequentemente é também *um evento sem futuro* (o esperado é que não tenha futuro), uma história para ‘não ser continuada’, uma oportunidade única a ser consumada enquanto dure e no ato, sem adiamento e sem deixar questões inacabadas para outra ocasião (BAUMAN, 2001, p.111).

A fragilidade e transitoriedade dos laços de impessoalidade modernos, característicos das relações de sociabilidade secundária, parecem ser o fruto inevitável da liberdade/direito dos indivíduos lutarem por seus objetivos individuais, mas também parecem traduzir que esta sociabilidade – capacidade de criar contato,

ao invés de alimentar a relação, de promover as trocas, cria um obstáculo à circulação de dons que cimentam o social.

Assim, a idéia de hospitalidade como uma ética de apaziguamento e uma ética de identidade/alteridade está atrelada ao princípio teleológico da confiança e da esperança – a mesma aprisionada na caixa de Pandora. O mito grego revela a expectativa humana, o lugar da esperança para o desejo e ação prática no presente pela auto-realização, não mais no passado buscando o paraíso perdido, nem no futuro da felicidade absoluta, mas direcionando a finitude dos dispositivos sociais para um horizonte onde o indivíduo seja contemplado como um fim e nunca como um meio.

O cidadão do século XXI padece do descrédito dos grandes ideais históricos, ao reconhecer o caráter utópico da sociedade igualitária, da justiça universal, da liberdade plena, da felicidade completa, da realização definitiva dos dispositivos de poder do mercado (neoliberalismo) denunciados pelos paradigmas do individualismo e holismo metodológicos na figura do *homo oeconomicus*. Na busca por valores que possam reconstruir uma prática emancipatória do ser humano volta-se o olhar para o humanismo – nova face dos valores religiosos tradicionais em contra-ponto aos valores da técnica.

A confiança/esperança tornou-se, na contemporaneidade, um projeto cotidianamente empreendido, exercício de rotina social entre pessoas estranhas que dependem uma das outras – mutuamente. É aqui que a ética da hospitalidade se revela forte e atuante, exatamente onde antes parecia esgarçada e invisível. Neste ambiente social de estranhos incógnitos, onde as referências pessoais são atributos funcionais genéricos e anônimos, a abertura do indivíduo para o outro passa da dinâmica do *Alius* para a do *Alter*, através de demonstrações peculiares de confiança/esperança. Procedimentos rotineiros de desatenção civil⁴⁴ comunicam a confiabilidade necessária na multidão anônima. Breves encontros, reflexo da aceleração técnica (velocidade) nas relações sociais, substituem os banquetes gregos – os valores da *Arete* (coragem, cortesia, hospitalidade) se camuflam sob outras formas (*habitus*/etiqueta), mas que ainda comunicam o mesmo sentido. Os rituais da dádiva contemporâneos são sutilezas efêmeras e fugazes (velozes, diria

44 Termo indicador de comunicação intencional de ausência de intenção hostil (GOFFMAN apud GIDDENS, 1991).

Virilio) que sem o olhar atento e sensível escapam à observação. O dom-de-si pode-se traduzir pela presença-ausência – ao caminhar numa calçada de um centro urbano ou espaço similar de múltiplos encontros fortuitos, as pessoas (estranhas entre si) transmitem uma mensagem cuidadosa e controlada de não-hostilidade. É uma elegância urbana esse circular incógnito, livre – uma demonstração coletiva de cordialidade, polidez e respeito à liberdade individual que sustenta os sistemas abstratos⁴⁵ da sociedade. A violência é o rompimento desse compromisso cordial, a invasão desavisada/repentina⁴⁶ desse espaço de proteção que é o anonimato. Estes rituais estritamente observados nos infinitos e breves encontros diários das cidades obedecem a uma ética da hospitalidade peculiar à modernidade tardia, porque específica às condições do tempo/espaço dessa época. Essas concessões são modalidades das dádivas contemporâneas.

Para citar Alain Caillé

Não há escolha, Mauss notava, nós vimos: "desconfiar ou confiar totalmente". Apenas a escolha da confiança total, a aposta da dádiva, como dizíamos, permite dar uma solução para o dilema do prisioneiro, sair do equilíbrio de Nash, como diriam os especialistas, e passar de uma situação de subotimização a uma verdadeira otimização. E isso não é próprio nem das sociedades antigas nem das atuais: é de todos os tempos e de todos os lugares, pois em qualquer tempo e em qualquer lugar a questão primordial, que é a questão propriamente política, é saber em que condições seria possível se entender e se aliar, em vez de lutar e matar uns aos outros (CAILLÉ, Alain. **Nem holismo nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva.** *Rev. bras. Ci. Soc.*, Oct. 1998, vol.13, no.38, p.5-38).

A boa vontade como obrigação paradoxal da generosidade, nesta leitura, é o impulso (instinto natural cooperativo para a sociobiologia ou vocação kantiana) de Epimeteu em movimento, com a prudência (razão ética) de Prometeu na tentativa de consecução prática do desejo – ser bom: essência e cerne de toda sociabilidade, nas palavras de Mauss. A ética da hospitalidade é o princípio que verifica constantemente o valor dos créditos sociais, põe à prova o vínculo social reiteradamente num processo infindo. Tal combinação insólita/instável entre Epimeteu e Prometeu revela a precariedade do binômio: natureza egoísta (*self-interest*) e o dever moral. É talvez deste improvável equilíbrio que o homem alimente simultaneamente tanto a esperança como a desconfiança na humanidade.

45 Relativo aos sistemas peritos (GIDDENS, 1991)

46 Para Paul Virilio o termo correto seria assalto.

Friedrich Nietzsche provavelmente era o porta-voz mais articulado da visão cínica sobre estas reflexões: o benefício que a vertente desinteressada carrega a outros. "*Virtudes (como obediência, castidade, devoção, justiça) é principalmente prejudicial aos seus possuidores. (...) Se você possui uma virtude... você é sua vítima!*" Para ele, aquele que elogia a abnegação alheia obtém vantagem dela.

E este "cinismo nietzcheniano" pode lançar luz ao comportamento individual que a filosofia kantiana relegou à espécie. Se Nietzsche estiver correto, há provavelmente uma qualidade manipulativa para a atenuação de tensões nas moralidades para a maioria dos ensinamentos religiosos, para as manchetes de jornal que celebram o herói que se arrisca para salvar um desconhecido, para prêmios de bom-cidadão entre outras demonstrações de altruísmo.

Nas sociedades contemporâneas, onde a tradição não mais é um elemento de significação e ordem, há o que Anthony Giddens (1991) chama de "desalojamento do sistema social", ou seja, uma libertação do indivíduo da ordem secular e divina. Isto implica em deslocamentos dos valores que pautam as moralidades sociais pela liquefação dos espaços (fronteiras/limites). Os laços sociais não são tão óbvios ou pessoais quanto nas sociedades primitivas. O cinismo quanto aos valores antigos, no entanto, não destrói o projeto de esperança, mas antecipa-o do futuro para o presente, o agora, e o transforma.

Jürgen Moltmann (1993), o teólogo da esperança, através da sua proposta para uma "Doutrina ecológica da Criação" faz uma releitura do "futuro da criação" como sendo o *Reino da glória* - símbolo de esperança cósmica de uma criação aberta cuja consumação consiste em vir a ser *pátria (Heimat)* e *moradia* da glória de Deus.

A essência das promessas messiânicas dos pobres e das esperanças dos que vivem como estrangeiros neste mundo é: pátria. Isso significa a condição de viver de forma agradável à existência e as relações descontraídas e pacíficas entre Deus, pessoa humana e natureza. (Moltmann, 1993, p.22).

Pelo fato da fé operar na pessoa a libertação do isolamento, do pecado, reconhece-se na natureza a hermeticidade de seus sistemas de vida como sendo a sua "escravidão" sob a transitoriedade e a "abertura" como sendo a sua vivacidade. À natureza mortalmente fechada corresponde a pessoa fechada. À pessoa aberta para novas esperanças de vida corresponde a natureza aberta para o seu próprio futuro. Na pessoa, esta nova orientação pode ser entendida como esperança; na natureza, ela pode ser identificada como paciência, como desejo e impulso para atingir uma complexidade

mais elevada e uma plenitude de vida mais rica. A pessoa e a natureza têm, em seus diferentes níveis, o seu próprio destino; com vistas à servidão e à liberdade, compartilham uma história comum. (idem, p.110).

Enquanto André Comte-Sponville (2001, p.58), filósofo agnóstico, define esperança como *“um desejo que se refere ao que não temos (uma falta), que ignoramos se foi ou será satisfeito, enfim cuja satisfação não depende de nós: esperar é desejar sem gozar, sem saber, sem poder”*⁴⁷. Esta fórmula do futuro transmuta-se no presente: o homem contemporâneo busca seus interesses (o prazer, o gozo) avidamente, na realidade que conhece (remete ao saber) disponível pelos seus próprios esforços (poder); em outras palavras, a vontade realiza a felicidade em ato pela ação imediata (presente) os desejos de esperança (futuro).

Se o leitor me concede a plausibilidade deste raciocínio, a boa vontade kantiana é realizada pelo cinismo nietzchiano – que implica um resgate dos valores nobres antigos da aristocracia grega para enfrentar a multidão móvel de estranhos em meio a espaços fluidos (não-lugares). A vida cotidiana do indivíduo contemporâneo guarda certas semelhanças com o herói grego, se não, veja: é preciso coragem para enfrentar o desconhecido, é preciso ser cortês para viver em sociedade, é preciso dar crédito (ainda que pouco, mas o suficiente) para se abrir ao outro.

Enfim a hospitalidade, além de uma ética, confunde-se com o dom. Para haver hospitalidade é preciso fazer-se o dom – uma incondicionalidade de anfitrião, seja por pressões sociais, por vocações naturais ou interesses auto-orientados. Tal dádiva é boa em si, ética em termos kantianos, ou um dever natural, herdado de uma aptidão selecionada pela evolução, segundo uma abordagem biológica, ou manipulativa e interessada segundo os contratualistas. Kant diria que a hospitalidade é dada “por dever” a qualquer hóspede pelo princípio da dignidade humana – um vínculo social “por dever” na espécie que deve ser cultivado pela civilidade em instituições morais, educacionais e culturais.

47 COMTE-SPONVILLE, André. **A felicidade, desesperadamente**. São Paulo, Martins Fontes, 2001, p.58).

CAPÍTULO 2

SGI - VISÃO BUDISTA PARA O OCIDENTE

Este capítulo versa sobre a parte empírica da pesquisa, cujo objetivo compreende a prática do acolhimento como vínculo social religiosamente inspirado nos ensinamentos do monge budista Nitiren Daishonin, do Japão do século XIII, na entidade da sociedade civil chamada *Soka Gakkai* Internacional.

Partiu-se da hipótese de que processos de acolhimento e inclusão no contexto das organizações do terceiro setor, dentre as quais figura a *Soka Gakkai* Internacional (SGI), que significa literalmente "Sociedade para a Criação de Valores", apontam um sutil e significativo deslocamento do fato associativo⁴⁸. Tal deslocamento se dá entre as sociabilidades primária e secundária, resultando num outro tipo de sociabilidade ainda por se compreender. Neste sentido é a dádiva que extrapola as fronteiras do *Alter* (o outro, reconhecido, comunitário) e abraça o *Alius* (o estranho, estrangeiro, forasteiro), em consonância ao que vem se observando como um suposto ressurgimento da religiosidade na (pós) modernidade, ou nos termos de Jacques T. Godbout (apud Martins, 2002, p.196): a laicização da dádiva aos estrangeiros, para uma ética de paz entre os povos.

Entende-se que os novos movimentos religiosos, como o é a SGI, que nasceram neste *fin-de-siècle*, em que há toda uma rediscussão e mesmo um questionamento do projeto civilizatório moderno, surgem tanto do redimensionamento dos referenciais iluministas (da Ciência), como em resposta às concepções utilitaristas e holistas que se configuram como sistemas explicativos da realidade. Nas palavras de Godbout (1999, p.253), "*se Deus não existe, o homem é necessariamente utilitarista? É possível negarmos Deus sem nos tornarmos por deuses?*" A mola que move religiões (inclua-se neste rol os novos movimentos religiosos) é a transformação do interesse egoísta em interesse altruísta. Os valores religiosos e ancestrais de abnegação, devotamento, voluntariado, solidariedade,

48 Como pontua Alain Caillé (apud: MARTINS, 2002, p.191)

compaixão, caridade, benevolência são como metáforas disseminadas por diversas tradições da importância ética do vínculo social para a humanidade.

O argumento deste trabalho contempla o tema hospitalidade em aderência à prestação de dons, num veio tão antigo quanto tradicional na história da humanidade: a religiosidade. A pesquisa investiga a circulação de dádivas em âmbito religioso, onde a hospitalidade caracteriza um momento pontual, objeto de observação, da formação ou fortalecimento do vínculo social, exatamente pelas prestações de dons. Para tal observação adotam-se as concepções da escola francesa de sociologia e antropologia na construção do referencial teórico da dádiva⁴⁹. Ainda nesta escala, o gradiente do tema percorre um extenso horizonte em possibilidades de observação e abordagem, que obrigam uma delimitação mais precisa. Assim a dimensão conceitual da hospitalidade está aqui contida na concepção do social⁵⁰, mais especificamente no conjunto de relações, na acepção simmeliana, que se processam sucessivamente no interior de um grupo ou sociedade - “todo relacional”, ou o que Michel Maffesoli⁵¹ (2000, p. 33) chama de “*mecanismo complexo das dádivas e contra-dádivas que se estabelecem entre as diversas pessoas por um lado, e entre o conjunto assim constituído e um meio dado, por outro*”.

Dentre as múltiplas combinações de modalidades das relações em processo que se estabelecem entre os conjuntos de indivíduos, elementos da sociedade, focou-se exclusivamente uma modalidade de relação: a hospitalidade. Sem pretensões a generalizações, pelo contrário, ciente que este é apenas um exercício de incursão no tema, os caminhos aqui percorridos são definitivamente inconclusos mas certamente contribuirão para uma melhor compreensão da hospitalidade.

As balizas teóricas, como latitudes distantes que contextualizam o campo referencial eleito – o paradigma do dom - são num extremo o individualismo metodológico⁵² e de outro o holismo⁵³. Apesar do contexto religioso, não se trata de

49 Para uma perspectiva detalhada, ver MARTINS, Paulo H. **A dádiva entre os modernos**. Petrópolis, Vozes, 2002.

50 Excluindo as concepções de ordem metafísica e psicológica.

51 M. Maffesoli, em “**O tempo das tribos**” (2000), sublinha, entre outros pontos, a ligação íntima que há entre a proximidade e a solidariedade (ajuda-mútua) que privilegia o corpo coletivo.

52 A expressão *individualismo metodológico* parte da idéia de que as relações sociais podem ser compreendidas como resultante do entrecruzamento dos cálculos efetuados

um trabalho de sociologia da religião, mas sim do fato associativo num grupo religiosamente orientado – o braço brasileiro da ONG SGI, a Associação Brasil *Soka Gakkai* Internacional, BSGI. O recorte aqui proposto para investigação é um momento preciso – reuniões e encontros de membros associados e convidados simpatizantes do movimento SGI - dentro de um contexto muito mais amplo – o budismo, cuja envergadura este trabalho não tem pretensão, nem condições, de abarcar ou esgotar.

A ONG *Soka Gakkai* Internacional é um movimento civil de caráter internacional e cosmopolita. Reconhecida e filiada às Organizações das Nações Unidas – ONU, com mais de 12 milhões de membros associados em 190 países e territórios. A SGI se caracteriza como uma tradução do caráter próprio da dádiva moderna. Difere, como ONG, da condição de “igreja” (sem prepostos divinos ou investidas sacerdotais) e estabelece uma orientação pacifista e humanista do movimento a todas nações e etnias, desenvolvendo atividades voltadas a temáticas culturais e educacionais com os talentos próprios de cada comunidade⁵⁴. Os valores do humanismo são base para que seus associados minimizem toda diferença na tecitura social esgarçada da comunidade mundial pelo projeto do *Kossen-rufu* (paz mundial). Os vínculos de amizade, solidariedade e acolhimento que ilustram esta atuação – que são e estão, simultaneamente, no fundamento e prática (meios) religiosos – podem ser explicados pela formação de redes de solidariedade nas quais o exercício da hospitalidade implica numa visão de alteridade valiosa para uma ética global de paz.

Os membros associados desta organização, ao atuarem de maneira engajada para a consecução do *Summum Bonum*, experienciam o sentido de estar-junto como

pelos indivíduos, tomados empiricamente, que possuem valor normativo, antes da totalidade que formam (CAILLÉ, 1998).

53 Designa a oposição diametral em relação ao individualismo, decorrente da primazia da totalidade sobre suas partes ou da soma destas, e de que a totalidade é historicamente, logicamente, cognitivamente e normativamente mais importante — hierarquicamente superior — do que os indivíduos que contém (CAILLÉ, 1998).

54 As atividades culturais são inúmeras. Há desde fanfarras a orquestras, grupos de dança clássica à moderna; grupos de teatro e artistas plásticos. A ONG SGI não determina a criação destes grupos, mas acolhe toda a iniciativa dos membros em integrar os grupos já existentes ou na criação de outros novos. Estes grupos estão divididos em duas grandes coordenadorias: Educacional e Cultural. A primeira integra todos grupos com temática pedagógica; a segunda os grupos com temáticas profissionais (médicos, dentistas, advogados, psicólogos entre outros). Este aspecto da ONG será melhor desenvolvido no segundo capítulo da dissertação.

uma simbiose religiosa (vida-junto) baseada no signo do *Bodhisattva* e, assim, voluntariamente tecem vínculos sociais com estranhos, ou seja, estabelecem relações de sociabilidade com indivíduos distantes do círculo de interconhecimento concreto.

A seleção do método para a pesquisa do tema foi uma consequência natural do envolvimento do pesquisador com o universo da BSGI. Como membro associado da organização, o pesquisador teve acesso tanto às atividades e reuniões quanto às publicações impressas, e como tal não poderia utilizar a observação assistemática-participante, tão pouco da metodologia da pesquisa-ação. O método da observação sistemática participante apresentou-se como alternativa adequada, já que o campo de investigação estava precisamente delimitado e o horizonte de tempo limitado pelo programa.

A construção do modelo adequado para investigação determinou dois momentos distintos e complementares. O primeiro se deu com a pesquisa documental de um periódico da ONG Associação Brasil-SGI, ou simplesmente BSGI, que permitiu a categorização dos preceitos constitutivos das práticas de acolhimento na organização. Procedeu-se à pesquisa empírica pelo método da análise de conteúdo, numa coleção sistematizada de edições da revista *Terceira Civilização*, tomando textos dos discursos do presidente da organização, dos editoriais, dos materiais sobre princípios budistas e dos depoimentos dos membros, que, segundo Dencker (2001), como documentos escritos, “*são instrumentos informativos, uma vez que também são compostos de condutas humanas*”. De um universo de vinte e quatro edições no intervalo de julho de 2002 a julho de 2004, examinou-se uma amostra de doze exemplares, segundo o critério simples de intervalo de meses ímpares para os anos de 2002 e 2004 e meses pares para o ano de 2003.

A observação documental através da metodologia da análise de conteúdo, iniciou pelo levantamento e definição das categorias segundo o paradigma do dom. Foi preciso, portanto, identificar a circulação de dádivas dentro do grupo. Tarefa esta facilitada pela sistematização da doutrina budista em ensinamentos pragmáticos. As categorias elencadas surgiram do “espírito de doação da SGI” que orienta a prática social dos membros associados tanto entre si como para com simpatizantes e convidados. O “espírito de doação” é um fundamento religioso dos oferecimentos materiais, morais e espirituais que se organizam em sete categorias, sumariamente comentadas:

1. Doação dos olhos – diz respeito à abertura para o outro;
2. Doação do rosto gentil e sorridente – refere-se ao acolhimento do outro;
3. Doação de palavras gentis – remete às condutas morais na comunicação verbal e escrita;
4. Doação do corpo – remete às condutas morais na comunicação não-verbal;
5. Doação do sentimento – relaciona-se com os valores altruístas;
6. Doação de lugar – refere-se aos locais públicos de encontro;
7. Doação do lar – designa os locais privados para os encontros.

Estas sete categorias destacam claramente uma concepção de hospitalidade religiosamente inspirada dentro da SGI, que se concatenam quanto aos espaços de encontro e convivialidade, nas relações de identidade/alteridade, bem como nos preceitos e rituais éticos a que obedecem. Assim caracterizadas, as categorias observadas são dádivas em processo.

Então, a partir das categorias acima definidas é possível proceder à observação sistemática de um momento preciso, capaz de reuni-las simultaneamente: as reuniões e encontros dos membros da ONG. Nestes eventos típicos de hospitalidade é possível observar a circulação das dádivas elencadas.

Estas reuniões acontecem nas duas menores células (ou unidades) da organização: o bloco e a comunidade. Quantitativamente estas unidades são homogêneas em todo o país, sendo o bloco a reunião de no mínimo três e ao máximo dez famílias, e a comunidade a reunião de dois até cinco blocos. Esta estrutura se repete internacionalmente pelo modelo da matriz japonesa. Dentro do bloco/comunidade há uma variada programação com reuniões específicas, divididas por gênero, idade ou áreas de interesse e afinidade. Selecionou-se dentre as tipologias de reuniões da SGI, a “reunião de palestra” por seu caráter universal, que requer a participação generalizada de simpatizantes, convidados e membros de todas as divisões ⁵⁵ indiscriminadamente. A reunião de palestra realiza-se

55 Divisões: conceito que a ONG dá aos grupos formados segundo a faixa etária e gênero: Divisão Sênior (DS) corresponde aos homens adultos; Divisão Feminina (DF) corresponde à mulheres adultas; Divisão Masculina de Jovens; Divisão Feminina de Jovens e Divisão de Estudantes que compreende a crianças até 14 anos de ambos os sexos.

periodicamente, com freqüência mensal, geralmente no último fim de semana do mês. Esta atividade é considerada a mais importante reunião dentro da organização.

A observação se deu no âmbito do bloco e da comunidade, nas cidades de São Paulo e Taubaté, por questões logísticas e de custo. A realização desses encontros respeita um padrão internacional da ONG, com raras exceções, sendo tradicional o horário das dezoito ou dezenove horas aos Sábados e das dez horas aos Domingos. A duração dos encontros não excede uma hora e meia. Estas características limitam a observação do pesquisador a dois eventos mensais. A escolha reflete a participação confessional do autor, mas espera que a análise se pautem pela objetividade. Foram dezesseis reuniões de palestra observadas segundo os critérios:

1. Deferência: os atos pelos quais os anfitriões budistas, em ambiente doméstico, acolhem, demonstram afeição, consideração e respeito para com convidados membros e simpatizantes. A operacionalização da observação se deu com base nas categorias três e cinco. Os atos de deferência pontualmente observados foram a recepção pessoal e as palavras de saudação do anfitrião à porta quando da chegada dos convidados, no início e fim da cerimônia e na saída do encontro.
2. Reverência: os atos traduzidos na postura corporal do anfitrião através de saudação ritual, em episódios litúrgicos da prática religiosa coletiva no ambiente doméstico. A operacionalização da observação se deu com base nas categorias um, dois, quatro e sete. Os atos de reverência pontualmente observados foram o cumprimento gestual, a expressão facial (sorriso), a organização e preparo do ambiente (sala) para a recepção dos convidados e os oferecimentos de alimentos e bebidas.

Religiosidade do Budismo Nitiren

Na Índia, no século VI a.C. o budismo realiza uma ordenação racional do bramanismo. A filosofia do Buda histórico tem origem em sua busca para encontrar a

causa do sofrimento humano e extingui-lo. Conta o mito⁵⁶ que Sidarta Gautama era um príncipe de um pequeno clã na sociedade de castas da Índia que não conhecia até sua juventude, a velhice, a doença, o nascimento e a morte. A descoberta da inescapável experiência desses quatro flagelos fê-lo perceber a triste condição humana. Por sua profunda empatia pelo sofrimento de todas as pessoas, dedicou a vida para encontrar uma maneira de superá-los, e foi exatamente esse desejo de retirar o sofrimento e dar felicidade que o fez atingir a iluminação. Professou seus ensinamentos percorrendo a Índia durante aproximadamente 50 anos com a mensagem da dissolução do eu, como forma de extinguir os desejos - as causas do sofrimento⁵⁷, e conseqüente iluminação.

Nitiren Daishonin, monge budista no Japão do séc. XIII reforma o ensino refutando as interpretações políticas da estrutura clerical, e resgata a intenção original de Sidarta – a felicidade absoluta para toda humanidade.

No budismo *Nitiren* as concepções literais do *Nirvana*⁵⁸ e do mundo *Saha* são subjetivadas. Em oposição ao sofrimento, que é a ignorância fundamental da Lei de causalidade, há dois tipos de felicidade: uma absoluta e outra relativa. A primeira é fruto de uma sabedoria inerente à vida enquanto a segunda é derivada da satisfação dos desejos. Em termos filosóficos, a felicidade relativa não pode ser absoluta posto mesmo que se consiga uma sucessão consecutiva de momentos de êxtase ao infinito. Nos mesmos termos, a felicidade absoluta independe das circunstâncias, ou seja, não se reduz à alegria, mas se amplia no prazer consciente da vida em plenitude.

Saha, o mundo dos desejos é o mundo do sofrimento. Analogamente, o mundo dos desejos é um mundo de busca incessante, onde o sacrifício é empreendido para alcançar um êxtase efêmero, posto que uma vez conseguido esgota-se, e todo o ciclo se inicia novamente – o *karma*.

O conceito budista de *karma* permite várias leituras, segundo as diferentes doutrinas. Neste trabalho não se fará alusão às diferenças, a não ser que elas existem. No Budismo *Nitiren*, escola adotada pela SGI, *karma*, que significa ação,

56 Para maior detalhamento do mito: HESSE, Herman. **Sidarta**. Rio de Janeiro, Record, 1988.

57 São eles: ter de separar-se de um ente querido; ter de se encontrar com aqueles a quem odeia; ser incapaz de obter aquilo que deseja; e o sofrimento derivado dos cinco componentes que formam o corpo e a mente de uma pessoa. A estes se soma os quatro sofrimentos universais do nascimento, envelhecimento, doença e morte. Associação – Brasil SGI. Disponível em <http://www.bsgi.org.br>. Acessado em 13 de maio de 2004.

58 Remete a um lugar de felicidade absoluta, externo ao mundo de sofrimentos – Saha.

não tem a conotação determinista e negativa que se estigmatizou no Ocidente. O conceito mais difuso de Karma é qualquer tipo de ação orientada por predisposições imanentes e imutáveis à vida de uma pessoa, segundo um ciclo infinito de renascimentos anteriores. Assim toda a vida de um indivíduo, inclusive sua condição social, aspectos físicos e psicológicos é explicada pelo *karma*. O sistema social e a divisão de trabalho são então legitimados pela crença religiosa seja qual for a historicidade. No entanto, a interpretação nitireniana redefine *karma* sem este determinismo, introduzindo uma leitura lúdica. De acordo com o ensino Nitiren, há dois caminhos possíveis: cumprir o *karma* ou modificá-lo. Cumpri-lo significa realimentar o ciclo de desejos que originou o *karma*, e transformá-lo significa romper com a tendência ou predisposição que tem o indivíduo para repetir respostas habituais (condutas, ações e atitudes) às situações semelhantes àquelas que originaram o próprio *karma*. Atingir a iluminação, para Nitiren significa não cumprir o *karma*, mas enfrentá-lo como desafio ou obstáculo a ser superado no jogo da vida. A vida, para o budismo da SGI, é como um jogo que não cessa com a morte, mas que se interrompe com ela e se reinicia com o nascimento. No entanto, o jogo apenas se interrompe, e as peças permanecem na mesma posição até que o jogador possa promover novos movimentos. Uma aproximação pelo referencial teórico da ludicidade permite a seguinte leitura: a dimensão lúdica dá aventura dá sentido, explica e justifica a existência; assim como a agonística traduz a dinâmica do *karma* como jogo. A vertigem é a iluminação pelos sentidos e a fantasia é a própria ilusão de realidade através dos desejos.

Para o Budismo *Nitiren*, o *Sutra* de Lótus é a escritura mais importante que contem os ensinamentos do Buda histórico. Das três grandes tradições budistas a escola *Mahayana*⁵⁹, que significa grande veículo, prega o ensino de Buda a toda humanidade sem restrições quanto ao gênero, idade, etnia ou qualquer outro critério.

De uma perspectiva histórica da religiosidade humana, o *Sutra* de Lótus é uma expressão da tendência humana para venerar certos textos como sagrados. Percebe-se então que o papel dos praticantes e devotos do Lótus torna-se decisivo, pois estes não estão mais restritos ao Oriente geográfico. O *Sutra* de Lótus, como uma escritura global, foi adotado, absorvido e incorporado por etnias e culturas

59 As duas outras tradições são de concepções diferentes: *Theravada* e *Hynaiana*.

diversas à sua original. As práticas de hospitalidade e acolhimento inerentes deste ensino são concepções de respeito à alteridade que ganham sentido cada vez mais amplo à medida que este se enriquece com o contato cultural. Os ensinamentos do Lótus visam o relacionamento humano compartilhando padrões de comportamento harmônico e universal, pela compreensão benevolente dos gestos, atitudes, signos, sentimentos e idéias do outro.

O *Sutra* de Lótus não surgiu como escritura, a exemplo de outros textos, mas assim se tornou um devido ao papel que desempenhou na vida humana desde os discípulos contemporâneos de Sidarta até os dias atuais. Como escritura religiosa, ele é um patrimônio cultural, socialmente conservado pelas tradições seculares e monásticas. Em um contexto histórico, a verdade das escrituras pode não ter nenhuma validade externa. Pelo contrário, a verdade delas necessariamente surge da interatividade com seus crentes e adeptos. Sua significação não é encontrada na particularidade do texto ou na teorização doutrinária, mas apenas nas vidas das pessoas que respondem ao ensino contido nela, que crêem ser por ela transformadas, e assim a legitimizam. Nas palavras de Menezes (1996, p.94): “*O eixo de compreensão terá que estar, não nas coisas, mas nas relações da sociedade com as coisas, e mais ainda, dos homens entre si, na sociedade.*”

O *Sutra* de Lótus como patrimônio cultural é uma criação e uma construção social da Índia de 2700 anos atrás. O processo de assimilação social e legitimação simbólica da ideologia budista partem de um personagem de origem nobre, fonte de autoridade e sacralidade na rígida sociedade de castas hindu, o jovem príncipe Sidarta Gautama, que reúne elementos culturais únicos, tangíveis e intangíveis, à sua identidade búdica (religiosa), política e econômica. Como definido por Pratz (1998, p. 64):

nenhuma invenção adquire autoridade até que se legitime como construção social e nenhuma construção social se produz espontaneamente sem um discurso prévio inventado (seja em seus elementos, em sua composição e/ou em seus significados) pelo poder.

Ao convergir às fontes de sacralidade, os elementos culturais associados a uma determinada identidade e com determinadas idéias e valores, resulta um discurso sacralizado, aparentemente, essencial e imutável, tanto para os elementos constitutivos isoladamente, quanto para o discurso final. Não se faz aqui qualquer

juízo de valor quanto às intenções na ativação do discurso de Sidarta, apenas se faz necessário situar o cenário histórico para justificar a conceituação do legado de suas escrituras como patrimônio cultural da religião budista.

No contexto da SGI, Sidarta tem importância marginal ao texto que originou. A difusão do Sutra de Lótus pelo oriente enriqueceu a doutrina com as interpretações de outras culturas (a exemplo da China, com o sábio Tien'tai) até chegar ao Japão. Nitiren é considerado o Buda Original, por ter passado ileso pelas circunstâncias previstas no *Sutra* de Lótus e resgatado a função básica do advento do Buda histórico, *Sidarta Gautama*, que era a condução de toda a humanidade à iluminação.

Nitiren lega aos seus discípulos um pergaminho, objeto de devoção, que reúne a essência do *Sutra* de Lótus – o *Gohonzon*⁶⁰. Na SGI, este pergaminho passa a ser uma dádiva que é transmitida aos membros como uma valiosa carta endereçada a todos os seres humanos, como um presente do próprio Nitiren. Seu significado é inspirar e relembrar ritualmente os praticantes que todo ser humano trás em si, inerente, o estado búdico (iluminação). E para atingi-lo, melhor dizer despertá-lo, os devotos recitam em oração o título do Sutra: *Nam-Myoho-Rengue-Kyo*, que é o nome dado à Lei Mística Universal, a essência de todos os fenômenos.

A fé do associado budista da SGI está exatamente fundamentada na crença dessa lei universal da causalidade. Este princípio de causa e efeito, que rege todos os fenômenos confere aos adeptos uma sensação de poder e autonomia na medida que, se conscientes desta lei, podem através de ações adequadas (causas positivas) construir um futuro desejado (*karma*), escapando, portanto, do acaso (caos devido à ignorância da Lei). Esta nomização metafísica do tempo e espaço é chamada de Lei Mística da Causa e Efeito, e expõe o princípio da “origem dependente”. Este princípio indica que o universo é resultado de uma rede entrelaçada de efeitos provocados por causas, que por sua vez foram efeitos de eventos detonadores anteriores descrevendo uma infinita teia de interconexões que vincula tudo no espaço e no tempo.

Gregory Bateson, um epistemólogo agnóstico com formação em psiquiatria, biologia e antropologia interessa-se por esta inextrincável estrutura de conexões, a partir de um referencial empírico.

60 Go é um prefixo honorífico e *Honzon* significa objeto de respeito fundamental.

Qual a estrutura que liga o caranguejo do mar à lagosta e a orquídea à primula? E o que os liga, eles quatro, a mim? E o que me liga a vocês? E nós seis à ameoba, por um lado, ao esquizofrênico que internamos, por outro lado? Poderíamos acrescentar: o que liga um professor universitário a uma pessoa esquizofrênica ou a um vampiro? E o que liga o cego e o cachorro que o guia? Qual a estrutura que “liga”, “coliga” o “espírito à natureza”, o mundo dos “vivos” ao mundo dos “mortos”?⁶¹ (BATESON apud SAMAIN, Etienne, 2001)

O budismo Nitiren crê na interdependência dos seres e na conseqüente interferência que uns causam sobre os outros. Para os budistas da SGI, a condição humana difere das condições animal e material⁶² pela consciência, e por esta capacidade advém a responsabilidade de conduzir-se dignamente pelo bem estar de todos. Não é digno ao homem consciente eximir-se ou esquivar-se dessa responsabilidade e agir egoisticamente sem o cuidado com o outro, posto que, se assim o fizer não será digno de sua humanidade.

Mais uma vez, e com surpreendente sintonia com a lógica da doutrina budista, Gregory Bateson declara:

No decorrer da minha existência coloquei as descrições de tijolos e de jarras, de bolas de sinuca e de galáxias numa caixinha... e deixei-as repousar em paz. Numa outra caixa, coloquei coisas vivas: os caranguejos do mar, os homens, os problemas de beleza e as questões de diferença. É o conteúdo da segunda caixa (...) que me interessa. (BATESON, Gregory. **Mind and nature, a necessary unity**. New York, Dulton, 1979, p.15.).

Para ambas perspectivas, o universo é um sistema de relações de transitoriedade e intercomunicação em constante ação e interação que dá a dimensão da vida. Para os discípulos de Nitiren, cabe ao homem compreender a dimensão da vida para vivê-la como homens, verdadeiramente.

Blaise Pascal, na obra póstuma “Pensamentos”, reflete nessa mesma direção:

Não é no espaço que devo procurar a minha dignidade, mas na direção do meu pensamento. Não deverei tê-la mais se possuir mundos. Pela amplitude, o universo me envolve e me traga como um átomo; pelo pensamento eu compreendo o mundo⁶³.

61 SAMAIN, Etienne. **Gregory Bateson: rumo a uma epistemologia da comunicação**. Portal Ciberlegenda, n.5, 2001. Disponível em <http://www.uff.br/mestcii/samain1.htm>

62 Estas duas categorias representam todas as condições de vida não-humanas.

63 PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Portal Ebookcult. Livro eletrônico disponível em <http://www.ebookcult.com.br/acervo/subcat.php?subcat=FIC029000> . Acesso em 8 de julho de 2004.

No Budismo *Nitiren* a compreensão do mundo é iluminação. Para a Ciência é a epistemologia. E para Pascal é a filosofia.

No entanto, o conceito de compreensão traz subjacente uma conotação de acolher, abarcar, conter e seu significado se expande mais quando expressa a propensão que tem uma pessoa para encontrar atenuantes razoáveis nas faltas alheias. A compreensão evoca, então, uma postura ética, porque questiona a natureza do comportamento frente em relação a outro.

A SGI acredita numa “ética de coexistência”, nas palavras de Daisaku Ikeda, que se traduz nos propósitos solidários de ajuda mútua que cimentam as relações entre os membros, simpatizantes e na própria sociedade. É o *Kossen-rufu* (paz mundial), empreendimento fundamental e máximo objetivo da ONG.

Esta ética de coexistência dá pautas para o comportamento dos membros segundo o “Caminho do Meio” – a conduta do Buda entre os homens. Não se trata de normas ou mandamentos. Trata-se de uma estrutura explicativa do princípio da “origem dependente”, nas relações cotidianas dos indivíduos, chamado *Itinen Sanzen*.

Significa dotação mútua dos “dez mundos” num único instante de vida, cuja dinâmica explica sucintamente a visão budista da vida e das maneiras de vivê-la.

O budismo classifica a experiência de vida a cada momento em dez categorias ou “mundos”, equivalentes a estados psicológicos orientados, em ordem ascendente, do menos ao mais desejável: Inferno, Fome, Animalidade, Ira, Tranqüilidade ou Humanidade, Alegria, Erudição, Absorção, *Bodhisattva* e Buda. Segundo Nitiren (1999, p.848) o mundo da iluminação, ou estado de Buda, é considerado como o modo de vida ideal, caracterizado por uma grande benevolência, coragem e sabedoria.

O ponto-chave é que eles não existem como domínios separados ou isolados. Mais especificamente, cada um dos “mundos” compreende e contém todos os demais. Em termos concretos, mesmo que o “mundo” autodestrutivo de sofrimento absoluto conhecido como “Inferno” tenha se manifestado na vida de um indivíduo, o potencial para os outros mundos permanece; qualquer um deles pode se tornar a condição dominante na vida dessa pessoa no momento seguinte. De tal forma, a condição de vida humana nunca é estática ou fixa, mas se transforma a cada instante sem cessar. Esse potencial inter-relacionado é conhecido como “dotação mútua” dos dez mundos.

Embora cada um dos dez mundos seja visto como uma única “moldura” enquadrando um retrato de um momento da vida, sua dotação mútua revela o *continuum* inquebrável da vida. Diferentes condições de vida se manifestam, voltam à latência e emergem novamente num dinamismo complexo e multifacetado. Esta é forma como o budismo interpreta a experiência humana.

Assim como muitos pensadores orientais, o budismo não considera a vida como um simples objeto de análise ou manipulação intelectual. Seu objetivo, mais especificamente, é possibilitar ativar o potencial positivo que existe nas profundezas de todo ser humano para viver de um modo autoconduzido, consciente e livre. Nesse sentido, o budismo partilha profundos laços com o ideal socrático de esforçar-se sempre para “viver bem”.

Esse esforço incessante para despertar a força espiritual interior do bem capacita as pessoas a evitar a estagnação, a tendência de enxergar as condições presentes como fixas e imutáveis. Pode-se então exercer o autodomínio requerido para reagir construtivamente aos problemas e às possibilidades únicas de cada momento. Ao sustentar e arraigar esses esforços como hábito estabelece-se a energia criativa e positiva como principal tendência da vida e como a base de atuação cotidiana.

Contextualização da SGI no Brasil

A ONG Associação Brasil SGI é o braço brasileiro da *Soka Gakkai* Internacional – SGI, organização não-governamental reconhecida e filiada às Organizações das Nações Unidas – ONU, com mais de 12 milhões de membros em 190 países e territórios⁶⁴. *Soka Gakkai* significa literalmente "Sociedade para a Criação de Valores". Para um entendimento adequado da SGI, a criação de valores se realiza pelo ser humano, para o ser humano e por seres humanos indiscriminadamente, seja por etnia, gênero, opção religiosa ou qualquer outro critério. Sendo assim, a promoção do diálogo e da compreensão mútua é um

64 Fonte: revista Terceira Civilização. Editora Brasil *Seikyo*, São Paulo, 2004. nº436.

empreendimento comum e necessário entre os membros da ONG para a consecução de seu objetivo principal: a paz.

A paz, de acordo com o ensino budista nitireniano praticado pela *Soka Gakkai*, inicia-se com a paz e a felicidade individual e propaga-se assim que o indivíduo desperta para a importância do outro como alteridade que também busca a própria felicidade. Esta percepção implica que a felicidade de um e de outro seja possível e mutuamente não antagônica, daí a prática altruística ativa e engajada na causa da paz nos níveis local, nacional e internacional.

Os membros da SGI se consideram “budistas engajados” que se empenham no cotidiano para desenvolver a capacidade de viver com convicção, de criar valor em quaisquer circunstâncias e contribuir para o bem-estar dos amigos, da família e da comunidade, incluindo os não budistas. Para os membros da SGI, o budismo é uma “prática filosófica” de fortalecimento individual e de transformação interior que possibilita aos praticantes desenvolverem a si próprios, no sentido de um autoconhecimento, e assumirem a responsabilidade pela condução da própria vida a despeito dos obstáculos e circunstâncias.

Nesse sentido, a SGI, através de suas afiliadas promove intensas atividades nos campos da educação e da cultura, respeitando as peculiaridades nacionais, para difundir os seus princípios pacifistas. Para tal, a ONG BSGI, a exemplo da matriz japonesa, desenvolveu uma estrutura organizacional baseada em núcleos familiares, ou seja, “blocos” que reúnem certo número de famílias praticantes do budismo Nitiren. Dois ou mais blocos reunidos constituem uma “comunidade”, que por sua vez, junto a outras, determinam um “distrito”, e assim sucessivamente constituem instâncias organizacionais maiores como regionais, áreas, regiões estaduais e metropolitanas, sub-coordenadorias, coordenadorias e sede central. Estes níveis organizacionais variam em sua distribuição geográfica, não coincidindo necessariamente com as divisões geo-políticas de estados ou municípios. Isso se explica pelo número de famílias praticantes em determinadas localidades. Há casos onde o número de famílias é extremamente pequeno e disperso fazendo que, por exemplo, um único bloco de três famílias se constitua em um município, enquanto que em outro, num único bairro possa haver vários blocos.

A maior concentração de famílias membros, no Brasil, está na cidade de São Paulo onde a BSGI tem sua sede e seu Centro Cultural, no bairro da Aclimação. Além desse Centro Cultural, há outros similares em algumas capitais e muitos outros

menores, chamados de sedes regionais (*kaikan*) que reproduzem um espaço dedicado a acolher as atividades culturais e religiosas das comunidades. Existe outro espaço importante da BSGI, que a exemplo do Centro Cultural acolhe eventos de toda a organização nacional e da América Latina, o Centro Cultural Campestre, localizado em Jandira, cidade próxima a São Paulo, que abriga o primeiro cinerário do país, o Palácio Memorial da Paz Eterna e uma área de proteção ambiental. Com relação ao tema ambiental a *Soka Gakkai* possui ainda o Centro de Pesquisas Ecológicas da Amazônia - BSGI-CEPEAM, em Manaus.

A BSGI possui diversos grupos de afinidades, voltados para o desenvolvimento de valores, onde membros associados dedicam-se a atividades em diferentes áreas de acordo com a habilidade, talento ou interesse de seus integrantes. Os grupos são bandas musicais feminina (Nova Era *Kotekitai*) e masculina (*Taiyo Ongakutai*), grupos de dança (*Taiga*); corais de crianças, jovens e adultos; grupos de apoio às atividades (*Soka-han*, *Gajokai*, Equipe de transportes especializados, Pérola, Cerejeira e Ornamentação), grupos de cozinheiras e de conservação das sedes regionais (*Mamorukai*, Plantio, Campestre). Além desses grupos, há a Coordenadoria Educacional que desenvolve atividades em escolas públicas e um projeto de alfabetização para jovens e adultos reconhecido pelo MEC; e a Coordenadoria Cultural, composta pelos departamentos artístico, de saúde, de comunicação, de executivos, de juristas, de cientistas e a Orquestra Filarmônica Brasileira de Humanismo IKEDA (OFBHI). Suas atividades são desenvolvidas por etapas mensais com diversos eventos previamente planejados por diferentes instâncias da organização. A sistematização do planejamento segue uma hierarquia oficial. O lançamento das metas nacionais pela BSGI determina os grandes encontros e apresentações anuais segundo um mote definido pela SGI internacionalmente. E assim as instâncias inferiores da organização obedecendo às datas planejadas, lançam suas atividades com certa autonomia dentro do calendário de eventos – *Nitei*, espécie de agenda de programação das atividades anuais.

Freqüentemente há a mobilização nacional da organização para um determinado evento (atividade é a designação que a ONG utiliza), mas tais empreendimentos seguem paralelos à programação cotidiana dos membros nos níveis mais básicos do bloco, comunidade ou distrito. A ONG concentra seus esforços nas menores unidades da organização – o bloco e a comunidade. Toda a estrutura hierárquica trabalha como um modelo gerencial (organograma piramidal)

invertido. Os membros associados estão no topo da pirâmide, e os dirigentes voluntários se dispõem em níveis hierárquicos subseqüentes a fim de sustentar as atividades que acreditam fortalecer e aprimorar as pessoas que dela participam, seja religiosamente (prática da fé) ou mesmo como experiência de cidadania (prática altruística de respeito e solidariedade). O presidente da organização internacional, Sr. Daisaku Ikeda, está na base da pirâmide e dele emana o exemplo de dedicação e voluntariado que inspira todos os níveis de dirigentes e mesmo os membros. É o que designam como princípio “espírito de mestre-discípulo”, que estabelece um profundo vínculo entre os envolvidos. Cada membro tem a responsabilidade de conduzir a vida (religiosa e social) tal como o mestre o faria. Mestre neste sentido não designa um guru pessoalmente, mas a prática do ensino tal como professada pelo monge Nitiren Daishonin – o Buda Original para a ONG. Os três presidentes que a ONG já teve desde sua fundação são considerados pessoas que viveram com esse espírito e por isso exemplos de conduta louvável entre os membros.

Outro princípio budista relevante para a compreensão da SGI, é *Itai-doshin*, que significa literalmente muitos “corpos” com uma mesma “mente”, ou seja, a união harmoniosa entre várias pessoas com fins a um mesmo objetivo – a paz mundial (*Kossen-rufu*).

Os eventos são a estratégia adotada para a consecução do *Kossen-rufu*. Esses eventos são as atividades de base da ONG sendo a mais importante e constante a “Reunião de Palestra”, que se realiza mensalmente, à maioria das vezes nas residências dos membros. Porém, há muitos outros tipos de encontros que também se desenvolvem no ambiente familiar. Uma característica das reuniões da *Soka Gakkai* é o cuidado na programação da atividade, que envolve nos preparativos a família praticante que oferece generosamente o espaço⁶⁵ – geralmente a “sala de estar” ou outra área social da casa – e um grupo de “dirigentes” – membros veteranos que assumiram a responsabilidade de coordenar os encontros dentro das esferas acima descritas (bloco, comunidade, ou superior). O planejamento destes eventos é sempre feito em caráter voluntário pelo dirigente e/ou membro, e segue uma estrutura básica, como um roteiro, para auxiliar tecnicamente a consecução das atividades desde o convite e a recepção dos

65 Remete à doação do lugar e do lar que correspondem respectivamente a sexta e sétima categorias levantadas.

convidados e simpatizantes, a duração e o conteúdo a ser explorado, tendo como base os textos traduzidos do Sutra de Lótus, discursos dos presidentes da organização, os *Goshos* (cartas do Buda Nitiren Daishonin), relatos de experiência de membros entre outros. Estes materiais são difundidos por meios impresso, eletrônico e áudio-visual.

É preciso, portanto, contextualizar a religiosidade nitireniana para que se possa compreender sua própria concepção de hospitalidade. A fim de contemplar esta tarefa, com rigor científico, é imprescindível reconhecer signos e símbolos da cultura da SGI. Assim, devido à imensa riqueza de fontes e possibilidades de pesquisa, selecionou-se neste trabalho, como foco, apenas a publicação Revista Terceira Civilização, a qual é um dos meios de comunicação e integração mais importantes dos membros da ONG no Brasil.

A dimensão doméstica da religiosidade na BSGI

O ritual cotidiano da prática religiosa da SGI - o budismo Nitiren, consiste num cerimonial diário e doméstico (privado). Há nas casas dos membros um oratório onde está consagrado o *Gohonzon*, réplica de um pergaminho escrito pelo monge Nitiren Daishonin, considerado como honorável objeto de devoção. As orações matinais e noturnas, bem como todas as outras cerimônias religiosas acontecem perante o oratório com a recitação do *Daimoku*, espécie de litania ritmada (mantra) do título do Sutra de Lótus: *Nam-Mioho-Rengue-Kyo* e envolvem o oferecimento simbólico de incenso, velas, água, frutas, ramos verdes e o som de sinos.

O culto é sempre doméstico e não há templos, santuários ou igrejas. As celebrações coletivas, denominadas de “atividades” pela organização, entretanto, acontecem tanto em ambiente doméstico – casas de membros - como nos *kaikans* e centros culturais, onde há também oratórios com o pergaminho consagrado. Os espaços de reunião nos edifícios da organização são tipicamente salas de eventos ou auditórios, muitas vezes dotadas de tratamento acústico e equipamentos de sonoplastia e audiovisuais. No entanto, estes espaços aparentemente secularizados, são sacralizados pela presença do oratório consagrado ao pergaminho e recebem

nomes de personalidades importantes do movimento ou de princípios budistas relacionados à paz mundial.

Embora haja distintivamente estas duas categorias de espaços para as reuniões da organização – público e privado, não há distinção quanto ao caráter oficial, independentemente da natureza do local. Quantitativamente o número de encontros realizados em casas de membros é muito superior aos que acontecem nos espaços próprios da entidade. Este é um padrão que se repete em todos os países onde a ONG atua. Torna-se evidente a importância do lar para a manutenção das atividades da organização e sua dependência dos hábitos locais de encontro, recepção e diálogo entre as pessoas.

As reuniões domésticas estão integradas na programação oficial da organização por um calendário anual lançado com diretrizes e recomendações para as atividades e divulgada aos membros periodicamente. Com edições semestrais, este calendário, *Nitei*, cumpre uma agenda institucional da organização que cimeta a identidade e coesão do movimento nacionalmente. Tal divulgação informa as reuniões que se realizarão a cada mês considerando os níveis já mencionados: bloco, comunidade, distrito, regional e assim por diante. Indica também a que grupos específicos as atividades se destinam, ou seja, a Divisão Sênior (homens), Divisão Feminina, Divisão Masculina de Jovens, Divisão Feminina de Jovens e Divisão de Estudantes. Assim distribuem-se as reuniões segundo os objetivos traçados no *Nitei* para toda a malha da organização. Os encontros podem ser mistos ou segmentados pelas divisões supra citadas.

O papel do membro na organização é fundamental para se compreender como se celebra esta religiosidade. Sem espaços próprios e locais fixos suficientes para cumprir as atividades projetadas, a ONG conta com a prática generosa e voluntária dos membros associados para sediar as reuniões e “atividades”. Não há qualquer tipo de obrigação ou constrangimento para isso, pelo contrário, o membro oferece sua residência para acolher os membros companheiros de prática e seus convidados como um ato nobre. Este procedimento não implica na constância do oferecimento da casa para todas as reuniões, podendo haver alternância de residências.

A casa, mais precisamente o local (geralmente a sala de estar da residência) onde acontece a reunião, durante o tempo que perdura o encontro, torna-se um espaço sagrado, dignificado pelo uso e intenção nobres que os valores celebrados

pela entidade evocam. De um lado os donos da casa recebem seus amigos e companheiros de prática conhecidos, e de outro, a ONG, na figura de um dirigente veterano, recebe os membros associados, simpatizantes e convidados que a família não necessariamente conhece. Dado o início da reunião, um representante oficial da organização saúda os presentes, apresenta os convidados, celebra o ritual das orações e dá prosseguimento à programação do encontro. Nestes procedimentos percebe-se um ritual de hospitalidade sacralizado⁶⁶. Ao final da reunião este representante faz menção elogiosa e expressa sinceros agradecimentos à família que acolheu o evento. Neste ponto a sacralidade do encontro se desfaz, e a família anfitriã reassume o papel profano da recepção. E então tem início o tempo de confraternização, típico da informalidade e que permite incorporar à estrutura institucional da ONG (global) a plasticidade dinâmica das diferentes culturas pelo hábito local, tradicional ou peculiar dos anfitriões. Há casos onde nada é oferecido ao final do encontro, como também outros onde há oferecimentos de café, chás, ou outras bebidas não alcoólicas; até casos de pequenas confraternizações (festas) com aperitivos, lanches e petiscos.

Lar – dimensão cosmopolita do anfitrião budista

Em grego *Amphitryon*⁶⁷ é composto de *amphí* que significa “de um e de outro lado”, e *tryo*, forma poética de *trycho*, que é gastar pelo atrito. Anfitrião é um conceito capaz de incorporar as tensões opostas entre *hospes* e *hostis* da perspectiva do hospedeiro, em seu espaço natural: a casa, o lar.

No entanto, para quem habita e enquanto habita, a casa não é percebida apenas utilitariamente como construção arquitetônica ou territorialidade, propriedade, mas é antes de tudo lar, um lugar de pertença e identidade. O lar tem uma natureza ancestral, como o próprio mundo, do qual ele é uma parte, mais exatamente aquela parte em que se pode sentir relativamente abrigado e seguro.

66 Remete às doações gratuitas observadas pelas categorias de ações de deferência e reverência.

67 Anfitrião, virtuoso e infeliz personagem da mitologia grega, que em sua história sempre vivenciou situações contraditórias que lhe exigiam condutas nobres e ao mesmo tempo difíceis.

O *êthos*, como referenciado anteriormente, possui dois significados fundamentais. Conforme o mais antigo e primeiro significado, queria dizer “residência”, “morada”, “lugar onde se habita”. Hábitos e habitações compartilham a mesma raiz: *ethos* – que se refere tanto aos costumes como ao lar. Assim o lar é o lugar do homem no mundo, é ver nele, os códigos, valores, ideais, posturas, condutas para consigo mesmo e para com os outros.

O lar é o lugar onde o homem inicia sua experiência no mundo. É onde sua jornada de experimentações e relações tem seu primeiro aprendizado e lança raízes. Na vida humana, há momentos em que o lar é a continuação do útero materno, noutros o mundo se reduz ao lar, e outras infindas abordagens ampliam ou reduzem as dimensões do conceito⁶⁸ (psicológicas, culturais, econômicas, sociais, religiosas enfim).

Fora do lar, o homem está diante da tarefa de pôr ordem no seu mundo e de controlá-lo já que este é aberto e indeterminado. Em toda parte o homem está confrontado com forças que se subtraem a este controle. É aí que se encontram os problemas religiosos: trata-se de nomizar o imponderável para poder lidar com ele. A nomização confere ao homem poder sobre as forças imprevisíveis que atuam sobre sua realidade, mesmo que estas permaneçam indomáveis de fato. A religião possibilita um modelo, um paradigma cultural, que justifica simultaneamente as forças universais arbitrárias e influenciadoras dos desígnios do homem e a ordem universal inteligível que este lhe atribui, para satisfazer a necessidade vital de sentido e significação.

Como nas lições de Ortega y Gasset (1933), o entendimento aqui proposto do lar não é casual. O lar é a extensão da subjetividade humana, ou seja, o lugar erigido por ela em oposição a um mundo já dado previamente. Fora do lar, espaço que o define, o homem encontra-se jogado num mundo que não é mais completamente feito, mas em construção, e por isso incerto, mutante e estranho. Mas tal como um porto seguro para um marinheiro, o lar é como a abertura ao que deste mundo lhe vem ao encontro. O lar, portanto, existe no sentido preciso de ser a subjetividade objetiva do homem em meio à humanidade. Ora, é neste *ethos* que o homem se sustenta, o que o caracteriza como um espaço de retorno e separação, de recolhimento e proteção. Isto não implica um cárcere, uma limitação, ao contrário,

68 Ver Simone de Beauvoir, **Moral da ambigüidade**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970.

uma plataforma que propicia contato, abertura, de espectro elástico segundo as diversas tradições culturais, em que se produzem as condições de sociabilidade primária oportuna para os encontros. Este é o domínio da hospitalidade privada - o lar, que é um elemento recorrente neste estudo, mas de maneira não redutora, à dimensão própria de um espaço particular, privado e personalizado por referências únicas de uma identidade pessoal ou grupal.

Para uma noção inicial da dimensão do lar para a SGI é elucidativo o comentário de Dulce Critelli⁶⁹, que considera o budismo (tomado aqui sem distinções entre suas várias ramificações) parte de uma cultura estrangeira, que, no entanto, promove a inclusão (o acolhimento) indiscriminada pela nominação do mundo (cosmo) que o torna familiar. Em suas palavras:

Penso, de imediato, em alguns modos de viver de que nos sentimos altamente privados: uma vida sem ansiedade, o apoio da tradição e ter no cosmos um lar. Para nós (ocidentais), apenas o futuro e a novidade de fato importam e têm valor. Agimos como se os que nos antecederam, prepararam e nos legaram não nos pudessem iluminar, alimentar, dirigir nossa existência. (...) Mas, assim como a história de nossos pais não é propriedade exclusiva deles, mas parte de nossa história pessoal, também nossa tradição faz parte de quem somos, nos dá identidade. Quando rompemos com a tradição, nos separamos de nossa própria origem. Não reconhecemos o lugar que ocupamos na trama de nossa existência nem a bagagem e as ferramentas (as heranças) com que começamos nossa vida. (...) A tradição nos oferece um chão sólido e firme.(...) No horizonte do budismo, pertencer à tradição também implica em pertencer ao cosmos. Ao mostrar nossa ligação com tudo o que existe, além de estarmos integrados ao Universo, o budismo nos dá um lar. Outro chão que nos abriga de qualquer ansiedade, pois nunca estamos sós nem relegados a nossa mera individualidade. Penso que o budismo atrai o Ocidente porque nos ajuda a ver que a ansiedade, a ruptura com a tradição e o individualismo são males de nossa civilização. Males que nos afastam do que é o mais essencial para nossa simples condição de humanidade. (<http://bonsfluidos.abril.uol.com.br/livre/edicoes/0059/canal3d/a.shtml> Acessado em 04-05-2004)

Daisaku Ikeda, presidente da SGI, encontra profunda identidade com a explanação de Critelli, quando afirma: *“o mundo é meu lar. Em qualquer lugar do mundo onde vivem meus companheiros, os seres humanos, todos esses locais são o meu lar”*⁷⁰.

69 Dulce Critelli é professora doutora de filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, coordenadora do Existencia Centro de Orientação e Estudos da Condição Humana e autora de Educação e Dominação Cultural (ed. Cortez), entre outros livros.

70 Jornal Brasil *Seikyo*, ed. n.º.1757, A331 de julho de 2004,.

O habitar nómico é a condição do lar sereno e seguro, ou seja, viver num espaço de significação cultural. A fruição desse espaço se dá pela experiência do prazer advinda da harmonia, do equilíbrio não obstante as ameaças e as incertezas iminentes do mundo da alteridade. Mas o lar deve ser visto também como condição da hospitalidade como valor altruístico e humanista, ou seja, em proteção, alimento e prazer não apenas para si, mas também para o outro. Nesta concepção as argumentações de Lashley (2003) sobre os domínios da hospitalidade social encontram eco, bem como as considerações de Telfer (in: Lashley, 2003) quando diz que Brillat-Savarin associa hospitalidade à satisfação de uma necessidade peculiar ou fornecimento de prazer e segurança aos hóspedes e estrangeiros.

Nestes termos, pode-se dizer que a organização SGI elege o lar como palco principal das suas ações. Não é objetivo deste estudo analisar as causas eletivas desse espaço, contudo aponta-se para algumas características interessantes e contributivas à verificação do papel da hospitalidade na expansão do movimento em diversos países, mais especificamente no Brasil.

A celebração de cultos em ambientes domésticos e o convite a outras pessoas, estranhas ao lar, para participar deles cria laços de intimidade, vínculos sociais estreitos que promovem sentimentos e comportamentos de empatia. O acolhimento verificado nas ocasiões de encontro é sempre amistoso, agradável e familiar. Os convidados são recebidos nesses lares como companheiros de prática, amigos solidários à causa budista da paz mundial. Com peculiar atenção, nota-se este mesmo comportamento aberto para com os iniciantes, identificados apenas como simpatizantes e sua presença é considerada uma dádiva de boa sorte. Tais pessoas chegam a estas reuniões por intermédio de algum membro da organização, sendo o convite pessoal a única forma de se conhecer o local e horário dos encontros. Outras formas de divulgação, principalmente midiáticas, são desaconselhadas pela organização, sendo esta uma característica marcante da SGI: o movimento de pessoa a pessoa. É importante notar o valor atribuído ao estabelecimento do vínculo pessoal para o ingresso às reuniões do grupo, sendo desprezadas as outras formas de convite que dispensem o contato “vida a vida” ou de “coração a coração”, para utilizar termos usuais na organização.

No budismo de Nitiren Daishonin professado pela ONG SGI, há dois tipos de práticas: individual e altruística. No primeiro caso, os membros realizam uma prática voltada para si próprios. A leitura da liturgia do Budismo de Nitiren Daishonin,

chamada *Gongyo*, e da oração de *Nam-Myoho-Rengue-Kyo*, o *Daimoku*⁷¹, são exemplos dessa prática. No segundo caso, a atenção do membro devoto volta-se para as outras pessoas. O ato de apresentar o ensino budista para aqueles que lamentam infelicidades e percalços, ou àqueles que estão em busca de uma visão de mundo de coexistência pacífica, consiste no exemplo máximo de prática altruística. A este segundo grupo de ações chama-se *Chakubuku*⁷², que significa romper a causa básica do sofrimento e proporcionar felicidade. A benevolência é o sentimento com que os associados da SGI realizam o *Chakubuku* e os encontros, visando à conscientização das pessoas de sua humanidade e de sua dignidade, levando-as a reconhecer essas virtudes também em seus semelhantes.

A filosofia budista, a exemplo do confucianismo e do taoísmo, é tão pragmática quanto mística e os elementos sagrados não são facilmente distinguíveis dos profanos. A individualidade humana e a vida universal são exemplo desta característica. A interpretação budista dá menos ênfase à vida individual, que acredita fundir-se com a vida universal por ocasião da morte e ser mais tarde reiniciada em vida individualizada como resultado de causas cármicas, numa corrente ilimitada de nascimentos, vidas, mortes e renascimentos, chamada *samsara*. As concepções de vida, de individualidade e de coletividade representam uma tradição intelectual que contrasta radicalmente com o senso muito forte de identidade individual que satura o pensamento ocidental⁷³, especialmente às concepções crísticas. A manutenção das identidades na vida *post mortem* nas religiões criacionistas não é questão relevante para o budismo, já que ele postula o renascimento infinito prefere concentrar seus esforços na historicidade. O Oriente revela um vigoroso comprometimento coletivo e uma disposição de modelar o comportamento egoístico e egocêntrico para uma responsabilidade comunitária e

71 Literalmente significa “título” (do Sutra de Lótus).

72 Outro aspecto da prática do *Chakubuku* é seu conteúdo proselitista. Este viés será abordado marginalmente, para concentrar a reflexão nos circuitos de dádiva.

73 Segundo Barros: “a cultura ocidental procurou uma acomodação entre o indivíduo e a sociedade, garantindo a autonomia da pessoa contra o arbítrio e a violência do poder, mediante uma definição cada vez mais ampla das garantias pessoais, das prerrogativas do cidadão e dos direitos do homem, de que resultou o agravamento da dicotomia e o acirramento do antagonismo entre os poderes sociais inevitáveis e a absoluta necessidade de preservação dos valores da integridade individual. A cultura japonesa desenvolveu uma solução oposta. Em lugar de conferir direitos, atribuiu obrigações, responsabilidades e funções” (BARROS, p.19)

solidária, onde o vínculo social proporcionado pela dádiva (Mauss) circula claramente.

Enquanto as tradições ocidentais monoteístas compreendem uma dualidade entre corpo e espírito, o budismo identifica três, a saber: corpo, mente e princípio vital (energia vital). O princípio vital é único e o mesmo para tudo no universo, enquanto que o corpo e a mente variam segundo as circunstâncias dos renascimentos obedecendo à lei da causalidade. Este princípio vital universal confere a tudo e a todos uma unidade, uma origem dependente. Este é um fundamento estrutural da concepção social que a SGI tem do mundo – a visão religiosa da fusão de vidas individuais com a vida fundamental universal.

Nesse sentido, a *Soka Gakkai* Internacional, entende cumprir os desígnios do Buda⁷⁴ no papel fundamental de difundir a filosofia do Budismo de Nitiren Daishonin⁷⁵, propagando os princípios do verdadeiro humanismo nos respectivos países e sociedades em que atua para concretizar a paz entre os povos e assegurar a felicidade possível de toda a humanidade. A essência desse ensino é o respeito à dignidade da vida e à crença de que a transformação fundamental na vida de cada pessoa leva à transformação da sociedade como um todo. Tal concepção de mundo percebe uma teia ou rede de dependência e interligações infinitas que admite influências recíprocas entre todos os integrantes, sejam estes cômicos ou não dos efeitos de suas ações sobre si e sobre os outros. Esta crença positiva no poder individual de transformação ou influência no coletivo é assumida como realidade fundamental, e a consciência desta lei ou princípio de causalidade, que escapa à maioria dos homens, confere aos membros da ONG a missão de divulgá-la entre aqueles que ainda não despertaram para sua condição de inexorável dependência mútua.

Tal empreendimento religioso define o escopo de ação da ONG. Considerando o “bloco” como a sua menor unidade, composto de no mínimo três famílias, e que estas são as sementes da sociedade, o lar familiar é tido no Budismo Nitiren como o lugar onde a paz pode florescer, pois é neste ambiente que os valores cosmopolitas da liberdade e dignidade humanas devem ser cultivados e

74 Entenda-se Buda como aquele que despertou e compreendeu a teia de interdependência que a tudo conecta segundo a lei da causalidade (Lei Mística para a SGI)

75 Ensino que pretende eliminar a ignorância fundamental inerente da mente humana pelo esclarecimento da lei de causalidade.

ensinados para expandir-se naturalmente através das condutas corretas de seus integrantes como bons cidadãos, pais, filhos, maridos e esposas, profissionais, governantes, ou em qualquer outro papel social⁷⁶. A primeira dentre as cinco diretrizes eternas da entidade⁷⁷, lançada pelo presidente da SGI Internacional, Daisaku Ikeda – prática da fé para harmonia familiar, confere a exata perspectiva do valor atribuído à célula familiar na consecução da paz almejada.

Uma possível leitura do acolhimento observado nas práticas dos encontros da SGI é se considerar os hóspedes como companheiros e os simpatizantes, estrangeiros. O mundo torna-se uma “vizinhança” menos ameaçadora com lares amigos e companheiros sob a égide da ONG, onde as sociabilidades secundárias ganham contornos primários.

É a partir desse prazeroso “sentir-se em casa”, derivado deste ambiente familiar – de intimidade, que a organização cria condições para as experiências de encontro de alteridades no âmbito da religiosidade. A delimitação fundamental do espaço do lar impõe os papéis de hóspede e anfitrião, quase como uma marcação teatral⁷⁸, e necessariamente ritualizada segundo a tradição nipônica da entidade, permeada pela identidade cultural dos hospedeiros (brasileiros).

76 Esta é uma influência do confucionismo chinês, no Japão, que se percebe através da ideologia do dever moral: “O confucionismo concentra-se em certos valores humanos... diz que há o conhecimento do essencial e o conhecimento das exterioridades; este é o mundo dos fatos e aquele é o mundo das relações humanas e do procedimento humano. Confúcio diz: “Sê um bom filho, um bom irmão e um bom amigo, e se depois de atenderes ao comportamento ainda te resta alguma energia, então estuda os livros.”... o humanismo chinês na sua essência é o estudo da relações humanas por meio de uma exata apreciação dos valores humanos e conforme a psicologia dos motivos humanos para o fim de que possamos comportarmo-nos como seres humanos razoáveis... A concepção confuciana é que a política deve ficar subordinada à moral, que o governo é um expediente para temporizar, a lei um superficial instrumento de ordem e a força policial uma néscia invenção para indivíduos que ainda não amadureceram moralmente... E os indivíduos moralmente amadurecidos, que se comportam com dignidade e respeito de si mesmos, podem ser conduzidos somente pela educação e pela cultura e por um sentido da ordem moral mediante o cultivo do ritual e da música... A prova final confuciana aplicada a qualquer civilização consiste em verificar se ela produz bons filhos, bons irmãos, bons maridos, bons amigos e bons indivíduos que tenham sensibilidade delicada e estejam possuídos do desejo de evitar ferir os sentimentos alheios”.(YUTANG, **A sabedoria da China e da Índia**, s.d., p.11)

77 São elas: prática da fé para criar a harmonia familiar; prática da fé para conquistar a felicidade; prática da fé para vencer as dificuldades; prática da fé para manter a boa saúde e obter longevidade; e prática da fé para alcançar a vitória infalível.

78 Nota de aula do Prof. Dr Luiz Octávio de Lima Camargo na disciplina Socioantropologia da hospitalidade.

Uma estranheza natural pode instalar-se no leitor, já que a esta altura elementos pouco usuais invocam um ambiente religioso alternativo sem as figuras tradicionais de sacerdotes ou similares. As escrituras sagradas do Buda Nitiren Daishonin estabelecem a não distinção hierárquica entre monges e monjas, leigos e leigas perante o ensino budista. Isto é uma legitimação sagrada, tomada como justificativa e diretriz para a forma de atuação da ONG.

Os valores para o acolhimento na SGI

A SGI atua na difusão de um ethos budista, no sentido que entendem o budismo como um modo civilizado de viver, ou seja, na medida em que seus associados vivenciam cotidianamente dentro da organização o projeto de uma sociedade global pacífica, ao mesmo tempo em que compreendem a factibilidade deste mesmo projeto atrelada à prática da fé. Em suas orações diárias, na liturgia celebrada de manhã e à noite, dedicam a recitação do Daimoku (mantra) à consecução da paz mundial. Esta prática estabelece uma comunidade internacional, sem fronteiras, que estende os laços de companheirismo⁷⁹ entre pessoas desconhecidas. Há uma expressão corrente na organização que sintetiza esta cultura: a “família *Soka*”. Essa designação promove uma identidade, uma corporalidade que extravasa as diferenças culturais (nacionais) e ao mesmo supera a própria dimensão da ONG.

Para Elizabeth Jelin (1996, p.21) *“pertencer a uma comunidade implica estar ligado a outros sentimentos, afetos, identidades compartilhadas. Mas os sentimentos são personalizados e específicos”*.

No mundo da *Soka Gakkai* abre-se um espaço de diálogo e respeito entre os povos, e mais, um intercâmbio cultural, onde um recebe o outro integralmente, não se assimilando mutuamente, mas apreendendo, enriquecendo-se e transformando-se. Este aspecto é observável nos eventos internacionais onde cada país apresenta

79 Companheirismo, neste contexto, amplia os laços da amizade e fraternidade. Pode não haver amizade alguma entre um membro da Malásia e outro da Inglaterra, mas existe o vínculo engajado e místico da fé que rompe com as diferenças.

delegações com suas danças e músicas típicas. O presidente da organização, em seus discursos, procura resgatar no rol de pensadores, políticos, poetas, religiosos e outras personalidades de cada país filiado, ideais comuns aos professados pelo Buda Nitiren Daishonin.

Não se observa uma diluição cultural ou uma mundialização das culturas dentro da SGI. As particularidades não desaparecem, mas valorizam-se sem sectarizações. Os espaços culturais são preservados. A prática do Budismo Nitiren não requer uma orientação do membro, no sentido deste abdicar de suas raízes culturais. O inverso impõe-se como desafio orgulhoso, o resgate de valores e virtudes “locais/nacionais” que contribuam para o ideal da paz mundial. Assim as tensões da ambigüidade local-global dialogam para enriquecer-se mutuamente em harmonia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

SGI E A HOSPITALIDADE

Gratuidade e gratidão – relações de alteridade

Partindo do princípio budista que o universo é um todo orgânico, em que todos os seres (humanos e não-humanos) participam solidariamente do destino cósmico, toda a conduta relacional deve comunicar respeito, gratidão e agir pelo bem comum. Esta concepção religiosa elucida que o respeito pela vida é a condição básica para a paz e dignidade humana. É a expressão máxima do ideal do *Kossen-rufu* (paz mundial) almejado pela SGI. Ideal este, que corrobora a fórmula de Kant do imperativo categórico instruindo o tratamento digno a todo e qualquer ser humano como um fim em si mesmo.

O projeto religioso da paz mundial incorpora o ideal ético do *Summum bonum*. Ou seja, a paz, entendida como condição objetiva de não-violência e disposição assertiva de cooperação social com fins ao bem-comum, possibilita o meio civilizado e tranquilo (seguro) para o diálogo e resolução racional⁸⁰ (razoável) dos conflitos inerentes às relações de convívio. O budismo da SGI propõe uma ética de coexistência solidária, um *ethos* harmônico e acolhedor capaz de compartilhar as diferenças como um dado *a priori* e não antagônico⁸¹.

O imperativo da co-existência civilizada expresso na célebre frase do filósofo espanhol Ortega y Gasset (1967): “*Eu sou eu mesmo e minha circunstância, se não a salvo, não posso me salvar*”, encontra eco na declaração de Tsunessaburo Makiguti, pedagogo budista fundador da SGI: “*Estes nobres sentimentos como benevolência, boa vontade, amizade, gentileza, sinceridade e simplicidade não*

80 Os antagonistas podem negociar seus interesses no horizonte da felicidade coletiva. A prevalência da felicidade individual (egoísmo) desequilibra o status pacífico das relações coletivas, e denuncia indivíduos com disposições agressivas não civilizadas.

81 Postura comum às religiões sapienciais.

podem ser cultivados com êxito a não ser no interior de uma comunidade” (TODA apud IKEDA, Daisaku, 2003).

Karl Jaspers (1958), a respeito do estatuto da existência humana, afirma ser imprescindível manter uma abertura constante e em permanente tensão entre a Razão por sua universalidade (imperativa), e a Existência por sua singularidade incomunicável. A Razão que inspira o dever universal do respeito irrestrito (cuidado nos termos de Leonardo Boff, 1999) ao outro, propõe o acolhimento extenso da Existência, e a suprema decisão ética de compreender e transcender a pluralidade infinita das individualidades e de suas livre-escolhas.

Esse pensamento coincide com a forma da SGI entender o homem (indivíduo) e a própria vida (existência), ou seja, nenhum estatuto ou hierarquia, nenhuma classificação ou discriminação de qualquer ordem é critério suficiente para distinguir moralmente os indivíduos entre si, mediante o potencial inerente a todos de manifestar o estado búdico. O ensino budista postula que todas as pessoas realizam (conscientes ou não) sua jornada, segundo suas próprias escolhas, a caminho da iluminação. Esta parece ser uma igualdade metafísica da condição humana, de uma forma não-redutora, mas, antes, tomada como condição primordial dos potenciais inerentes da humanidade em manifestar-se e desenvolver-se plenamente pela autonomia dos sujeitos.

A visão da alteridade, pelo Budismo Nitiren, tem imbricações éticas com os ideais morais de um humanismo fundado na autonomia e na liberdade dos indivíduos (sociais) entre si.

A noção de autonomia, no contexto pesquisado, não significa independência. Na perspectiva budista da SGI, pelo princípio da “origem dependente”, tudo que existe no universo está numa intrincada relação de interdependência. Isto também se aplica ao contexto social, na medida em que sempre há vínculos (pelo *karma*) entre os indivíduos e esses vínculos implicam, por si mesmos, dependências. Estas não excluem, no entanto, a autonomia - capacidade dos indivíduos de transformar a natureza dos vínculos ou sua liberdade para criar outros, a partir dos próprios vínculos e dependências circunstanciais.

Os vínculos e as interdependências mútuas constituem o rol de relações comunais, dentro de uma ordem de sentido estável, reguladas por costumes e tradições culturais que traduzem as circunstâncias cármicas do indivíduo. As estruturas de tipo familiar e comunitária (os círculos de sociabilidade primária e

secundária), onde geralmente há fortes laços sociais, são os campos nos quais a SGI crê (religiosamente) que o indivíduo pode forjar-se em condutas pacíficas na solução de antagonismos (a transformação do *karma*), através dos valores virtuosos como o amor, a amizade, o autocontrole, o sacrifício, a modéstia, a não-violência, o perdão, a tolerância, e a benevolência. As pulsões agressivas do instinto humano não são estigmatizadas como moralmente condenáveis, pelo contrário, são admitidas como “estados de vida”⁸² inerentes que podem ser canalizadas para ações não-prejudiciais ao bem comum.

Neste contexto, a ONG destaca os espaços das relações personalizadas (sociabilidade primária), especificamente o lar e as células básicas da organização (os blocos e as comunidades) para promover os valores inspirados nos atributos do *Sangha*⁸³: a conduta de bem, a honestidade, a prudência, a decência; o *Sangha* é digno de doação, de hospitalidade, de oferecimentos, de saudação reverente; o *Sangha* é o campo incomparável de méritos para o mundo.

É esclarecedora a explicação de Daisaku Ikeda, presidente da ONG, sobre as implicações do *Sangha* na SGI.

Curiosamente, o budismo tende a recebê-la [a organização] bem. Na verdade, a Ordem, ou *Sangha*, o corpo organizado de sacerdotes e fiéis, consta dos Três Tesouros (o Buda, a Lei e a Ordem) em que todos os budistas acreditam piamente. Acontece isso porque, ao contrário das religiões interessadas principalmente na salvação *post-mortem*, o budismo está mais interessado no desenvolvimento e elevação do indivíduo durante esta vida e em dar contribuições à paz e ao bem-estar da sociedade. Por esse motivo, o budismo incluiu, em vez de resistir a ele, o princípio da organização (IKEDA, Daisaku *apud* IKEDA e WILSON, 1999, 104).

À luz do humanismo do “Caminho do Meio”⁸⁴, os membros da SGI têm a dimensão da importância da hospitalidade, do diálogo, da capacidade de transcender diferenças e compartilhar os sentimentos mais profundos com toda e qualquer pessoa.

Em oposição, a discriminação é, em essência, o ato de erguer barreiras de diferença entre as individualidades e culturas, estabelecendo uma hierarquia de valores e rompendo dessa forma as relações que unem e conectam tudo e todos.

82 Remete ao conceito dos “dez mundos” já exposto no segundo capítulo.

83 *Sangha* significa Ordem, ou corpo organizado de monges e leigos budistas. Este princípio também possui outras conotações doutrinárias, distintas da concepção nitireniana da SGI.

84 Acepção religiosa que indica o ensino do Buda.

A SGI tem como premissa que a prática budista se expressa no comportamento como ser humano, que deve se espelhar na conduta e ensinamentos descritos no *Sutra* de Lótus, mais especificamente no capítulo “*Bodhisattva* Jamais Desprezar”, que consideram como sendo a essência do ensino do Buda histórico: “*Eu o respeito profundamente. Não ousaria desprezá-lo nem ser arrogante, pois todos os senhores efetuarão a prática de bodhisattva e seguramente atingirão o estado de Buda*”. (IKEDA, 2001, p.25).

Para a ONG, o *Sutra* de Lótus contem o ensino que possibilita todas as pessoas manifestarem sua natureza búdica e atingir a mesma condição de vida que Nitiren ou Sidarta, sem nenhuma distinção entre Budas e pessoas comuns. Em outras palavras, respeitar os outros é o âmago do *Sutra* de Lótus e nada é mais digno de respeito que compartilhar a Lei Mística com outras pessoas (prática do *Chakubuku*).

A prática do *Chakubuku* descreve um circuito de dádiva. Ao apresentar o ensino budista à outra pessoa, e esta resolve abraçá-lo através de um juramento⁸⁵ ritual, ela recebe o *Gohonzon* (pergaminho sagrado). A cada vez que isso se repete, o membro veterano que apresentou um simpatizante sente que retribuiu com gratidão àquele que por sua vez o conduziu a SGI e a Nitiren. Tal como toda dádiva, esta também é assimétrica. Não há retribuição direta possível para a prática do *Chakubuku* a não ser passá-la a diante, ou seja, fazer outros *Chakubukus*. Este débito de gratidão é inextinguível e forma um vínculo extremamente poderoso, como uma corrente/teia/rede que remonta até Nitiren Daishonin no séc. XIII ou mesmo a Sidarta Gautama VI a.C.

De um lado a ação do *Chakubuku* é gratuita e desinteressada posto que não é passível de retribuição direta ou imediata. De outro ela é interessada pela oportunidade de expressar gratidão e exercer a prática máxima da religiosidade: o respeito ao próximo.

Gratuidade, graça e gratidão se coadunam no “espírito de doação budista”. A gratuidade, entendida como dom e como graça, das relações estabelecidas pelo voluntariado dos membros da SGI tem seu fundamento na gratidão.

85 O juramento é um ato de vontade e compromisso espontâneo de associação ao grupo. Na SGI, a adesão ao movimento não tem implicações metafísicas de unção divina. Guardada a devida diferença, é um ritual de ingresso na comunidade da ONG, como o é o batismo em outras religiosidades.

É plausível que a influência do confucianismo chinês no Japão, através da ideologia do dever moral tenha acentuado a percepção da gratidão no budismo Nitiren, assim como o taoísmo o tenha feito na mesma medida com a percepção da graça.

O budismo da SGI reconhece um débito de gratidão (dívidas sociais) para com toda a ancestralidade que trabalhou para formar/construir e ordenar o mundo no qual se vive. Desta forma consideram todo homem e mulher⁸⁶ como tendo sido seu pai ou mãe, em algum momento do passado⁸⁷. Oferecem, portanto, uma conduta respeitosa e reverente a toda sociedade. Por reciprocidade, cada praticante tenta por sua vez demonstrar sua gratidão assumindo a responsabilidade de “melhorar” a realidade herdada. É expressão corrente entre os membros da organização o ditado: “*devemos viver dignamente, deixar pessoas mais dignas do que pudemos ser e morrer dignamente*”⁸⁸. A este respeito deve-se salientar que a leitura do dever de retribuição é honorífica para os membros da ONG, como atesta o próprio Nitiren Daishonin:

Acreditava ser da maior importância compreender quais minhas próprias obrigações para com os outros assim fiz com que meu primeiro dever fosse retribuir à amabilidade. Neste mundo, nós temos quatro dívidas de gratidão⁸⁹. Aquele que compreende isso é digno de ser chamado humano, ao passo que a pessoa que não compreende não passa de um animal. (The Writings of Nichiren Daishonin, p.122).

Se se consegue compreender o circuito desta interligação, torna-se claro a reciprocidade ética que solda o primeiro ao último dos homens. A pessoalidade diluiu-se em toda a humanidade e a retribuição aos “débitos de gratidão”⁹⁰ só pode ser realizada segundo o projeto religioso do *Kossen-rufu*.

A retribuição aos “débitos de gratidão” e a solidariedade espontânea do corpo de voluntários da organização decorrem, nos associados da SGI, de uma ética da gratidão (ou do dever) e de uma ética da graça (“dádiva desinteressada”).

86 O respeito devotado, principalmente aos mais velhos, se estende a outras faixas etárias.

87 No contexto da SGI, o conceito de passado pode ser tomado simultaneamente como histórico, mítico e místico.

88 Expressão colhida nas “reuniões de palestra” observadas.

89 Também chamados “dívidas de gratidão”, que se deve aos pais, a todos os seres vivos, ao soberano e aos três tesouros do budismo (o Buda, a Lei e a Ordem).

90 As dívidas de gratidão são culturais no Japão. Ruth Benedict (2002) na obra “O crisântemo e a espada” fez um estudo esclarecedor sobre o tema.

É evidente que a proposição desta ética da dívida (ou dádiva) social supõe e admite, para cada membro da ONG, uma responsabilidade e um grau de autonomia superior ao de uma ética paternalista e impõe um grau de solidariedade superior ao de uma ética individualista. Uma maior autonomia e uma maior responsabilidade que só podem ser suportadas pela reciprocidade social universal (isonômica) decorrente dessa ética social. Religiosamente, é importante que se compreenda, não há anomia na concepção budista, ou melhor, a anomia é uma ilusão das mentes que ignoram a Lei (princípio) universal que rege as interligações entre tudo e todos. O egoísmo e o acaso são concepções equivocadas da Lei, e que por isso tendem à anomia (*Saha* – o mundo do sofrimento).

O Budismo Nitiren concebe uma sociedade aberta e sensível ao horizonte universal, que assume com otimismo uma perspectiva global receptiva às várias contribuições e enriquecimentos advindos das outras tradições culturais e capaz de reconhecer e saudar o pluralismo como um dado de princípio e não problemático ao *Kossen-rufu*.

O projeto da paz mundial parece ter uma influência cultural proveniente da “Constituição dos 17 artigos” do príncipe Shôtoku Taishi datada de 604, que organizou o Estado japonês em torno do princípio *Wa*, que segundo Barros (1988), significa harmonia, soma, totalidade, paz, reconciliação, unidade.

Esse espírito solidário de doação benevolente é encontrado para além das doações materiais, mas em todos os tipos de oferecimentos em prol da harmonia e felicidade entre as pessoas, na religiosidade budista da SGI.

Há ainda exemplos de oferecimentos sagrados em parábolas da tradição budista, como é o caso do *Bodhisattva Yakuo*, que sacrificou-se como oferecimento ao Buda, expressando a sinceridade humana em servir um sábio iluminado, dedicado a compartilhar sua budicidade.

Nitiren Daishonin, deixou registrado em suas escrituras (*Gosho*) diversos exemplos de discípulos que benevolentemente lhe ofereceram alimentos e roupas para que pudesse sobreviver ao exílio a que foi submetido na Iha de Sado – um lugar inóspito na época: “*Esteja firmemente convicta de que os benefícios deste oferecimento estender-se-ão aos seus pais, avós, ao marido que a senhora ama com tanto afeto e a um número incontável de outras pessoas*” (END. Vol. IV. s.d. p.228).

Desta forma, o ato de doar, oferecer e respeitar – a dádiva em si - baseado na prática da fé, constitui uma ação ética do membro da SGI, onde a hospitalidade (o acolhimento) é a tradução mais digna da conduta humana, fundamental para a tecitura social da sociedade pacífica do *Kossen-rufu* nitireniano.

Benevolência – a conduta *syn* e *em-pática*

O filósofo espanhol José Ortega y Gasset faz a seguinte afirmação em sua obra “Rebelião das massas” (1987, p.46) :

Trâmites, normas, cortesia, usos intermediários, justiça, razão! a que veio inventar tudo isso, criar tanta complicação? Tudo isso se resume na palavra “civilização”, que, através da idéia de civis, o cidadão, descobre sua própria origem. Trata-se com tudo isso de fazer possível a cidade, a comunidade, a convivência. Por isso, se olhamos por dentro cada um desses instrumentos da civilização que acabo de enumerar, acharemos uma mesma entranha em todos. Todos, com efeito, supõem o desejo radical e progressivo de cada pessoa contar com as demais. Civilização é, antes de tudo, vontade de convivência. É-se incivil e bárbaro na medida em que não se conte com os demais. A barbárie é tendência à dissociação. E assim todas as épocas bárbaras têm sido tempo de espalhamento humano, pululação de mínimos grupos separados e hostis.

Este ponto de vista, traduz adequadamente a visão de acolhimento postulada pela SGI. Os esforços diligentes dos membros associados em promover os ideais de paz podem ser interpretados como a determinação de transcender as diferenças como obstáculos, respeitando ao mesmo tempo a diversidade cultural, num esforço para descobrir e compartilhar valores universais para a convivência humana. A SGI pretende ser um fórum permanente, onde esse desejo é mantido sem reservas (legitimado pela fé). Os membros adeptos da ONG acreditam que os efeitos, mutuamente estimuladores e catalisadores, da comunicação dialogal fazem surgir um mundo em que as diferenças são enaltecidas e enriquecedoras das relações sociais.

O ícone budista que inspira este modelo de comportamento, nos associados da SGI, é o *Bodhisattva*. Os membros da ONG se consideram “*Bodhisattvas* da Terra” que significa “*aqueles que recitam e propagam o Nam-Mioho-Rengue-Kyo*.”

‘Terra’ significa natureza de Buda e ‘Bodhisattva’, aquele que devota a vida para ajudar os outros” (Associação Brasil - SGI, 2004).

A benevolência é a base desse comportamento, entendido, no sentido etimológico do termo, como o *bene volere*, ou seja, querer o bem para o outro. As sete doações gratuitas⁹¹ observadas na SGI estão impregnadas desse sentido. Especificamente, as cinco primeiras doações se preocupam com o dom de si para o outro, sublinhando os comportamentos de empatia e simpatia.

Etimologicamente, empatia é formada dos termos gregos “*em*” (dentro) e “*páthos*” (afeição), e traduz uma atitude positiva de extremo envolvimento com as circunstâncias alheias.

Empatia pode ser definida como a habilidade que possui um indivíduo de inferir os pensamentos e sentimentos dos outros, o que gera sentimentos de simpatia, compreensão e ternura (Bateson et al. apud Sierra, 2004). Sierra (2004) aponta também as concepções de Mead e Piaget que definem empatia como a habilidade cognitiva, inerente de um indivíduo, de tomar a perspectiva do outro ou de entender algumas de suas estruturas de interpretação da realidade, sem adotar necessariamente esta mesma perspectiva.

A palavra simpatia, também de origem grega, trás o prefixo “*syn*” (junto) designando uma disposição de “sentir junto”, com o outro, ou seja, é a experiência de com-partilhar um sentimento/emoção.

Já foi dito que a hospitalidade tem raízes ancestrais na ordenação mítica e ritual das sociedades. É uma hipótese plausível que os comportamentos *syn* e *em*-páticos tenham se desenvolvido (evoluído cultural e instintivamente) como formas de comunicação (sinais ritualizados) para desviar impulsos agressivos e facilitar a formação de laços sociais.

Do mesmo modo⁹², os sinais de apatia (em grego o prefixo *a* indica negação) comunicam uma atitude negativa de vínculo, no sentido de indiferença ou ausência de partilha solidária.

91 1) Doação dos olhos – diz respeito à abertura para o outro; 2) Doação do rosto gentil e sorridente – refere-se ao acolhimento do outro; 3) Doação de palavras gentis – remete às condutas morais na comunicação verbal e escrita; 4) Doação do corpo – remete às condutas morais na comunicação não-verbal; 5) Doação do sentimento – relaciona-se com os valores altruístas; 6) Doação de lugar – refere-se aos locais públicos de encontro; 7) Doação do lar – designa os locais privados para os encontros.

92 Remete a seleção natural e a ritualização cultural, nos termos de Lorenz (1973).

Diferente da apatia, as posturas antipáticas (em grego o prefixo *anti* possui dois sentidos: oferece a idéia de substituição - “em lugar de” - e de oposição) se referem aos comportamentos que simulam a partilha, mas que comunicam o oposto, ou seja, não são comportamentos confiáveis para formar ou estabelecer um laço.

Os comportamentos *syn* e *em*-páticos repercutem em grande parte do repertório de condutas sociais, tais como as relações eróticas, de amizade, de agressão, de condutas altruístas, de hospitalidade com estranhos e estrangeiros dentre outras.

Segundo Sierra (2004), tanto mais fácil a empatia quanto mais semelhante e próximo for o outro. Os membros de um mesmo grupo apresentam pré-disposições empáticas entre si, também com aqueles cujas concepções de mundo e/ou interesses são afins ou coincidentes, enfim há empatia entre aqueles que encontram certa similitude como resultado de sua interação. A relação de comunidade, de associação grupal⁹³ aponta para o sentimento de pertença, de identidade.

Para Clifford Geertz (1989), a existência social se dá pela proximidade imediata e principalmente nas relações de parentesco, mas, também, por pertencer a uma comunidade religiosa particular, o falar um certo idioma ou dialeto e sustentar certas práticas sociais peculiares. Estas igualdades de sangue, fala, costumes, entre outras, se exprimem como vínculos inefáveis, vigorosos e obrigatórios em si mesmos. Em suas palavras:

O tom, o caráter, e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos e sua visão de mundo; o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais simples sobre ordem (GEERTZ, 1989, p. 104).

Percebe-se, portanto, alguma relação entre a identidade e a empatia. Esta relação aponta para uma compreensão das causas do aumento da empatia em determinadas situações, em comparação com outras que vão promover ou inibir a conduta altruísta. Não é objetivo desta dissertação prosseguir nas muitas possibilidades de estudo que a relação identidade-empatia abre, mas, registra-se que as considerações aqui apontadas suscitam outras pesquisas.

A relação entre empatia e altruísmo segue de modo análogo ao modelo de circulação da dádiva. A empatia se dá num contexto de potência solidária, ou seja,

93 Michel Maffesoli, no livro “Tempo das tribos” (2000), faz referencia a esses modelos de associação grupal, clânicos.

as circunstâncias desfavoráveis de um podem suscitar o auxílio do outro, se houver empatia. Disto pode-se deduzir que, o indivíduo que experimenta empatia, que possui a capacidade de se colocar no lugar do outro, possivelmente experimenta uma motivação altruísta. No entanto, a conduta altruísta nem sempre é motivada por sentimentos empáticos, já que, também, pode o ser por sentimentos egoístas.

As cinco primeiras categorias de doações gratuitas da SGI podem ser consideradas como comportamentos *syn* e *em*-páticos. A primeira, doação “do olhar”, remete à abertura para o outro, no sentido de perceber um *alter ipse* (outro ego) com suas referências e suas circunstâncias. Interessante notar que, nas “atividades de visita” que os membros fazem entre si, a recomendação dos veteranos é que o anfitrião conduza o encontro, mesmo que o visitante seja um dirigente experiente ou de prestígio. Sempre há trocas de experiências nestes encontros, mas o visitante deve seguir cuidadosamente o anfitrião pelos assuntos⁹⁴ que ele escolher. A visita é um dom que se faz pelo simples estar junto, interesse em saber como o outro está, preocupar-se com ele, ou seja, zelar pelo vínculo, na SGI, é uma prática religiosa. O ritual religioso, nestas visitas, se restringe a uma reverência em direção ao oratório quando da chegada e da saída da casa, com a recitação do *Daimoku*. Deduz-se deste comportamento, que a “doação do olhar” pressupõe empatia - um deslocamento momentâneo das auto-referências (egóicas) para contemplar as do outro.

A comunicação empática requer atenção. Ouvir atentamente é uma postura de abertura e acolhimento para com o outro. Sem a sincera disposição para receber, ver e ouvir o outro, qualquer comunicação está fadada à antipatia ou mesmo à apatia. Há, então, o monólogo que subsume a alteridade e reifica o outro. O presidente da SGI, Daisaku Ikeda, em sua proposta de paz enviada a ONU em 2003, expõe a importância da comunicação empática para a atualidade.

Nessa escuridão em que nossa civilização se encontra imersa desde 11 de setembro, sentimos um vazio sinistro, vemos um panorama espiritual em que as pessoas não são capazes de reconhecer a humanidade do outro. Não é nada fácil um diálogo fecundo nesse ambiente, por ser a consciência do “outro” interiorizado no “eu” que dá vida ao diálogo. O diálogo interior, espiritual, é um pré-requisito para qualquer tentativa de diálogo exterior. Se essas tentativas não forem precedidas e sustentadas pelo diálogo interior, estaremos recuando ao mero monólogo e a

94 O teor das conversas durante as visitas não são predeterminados, nem se restringem à temática religiosa.

declarações unilaterais. Em sua condição mais avançada, a patologia da “ausência do outro” transforma a linguagem e o discurso em apenas outra forma de violência. (IKEDA, Daisaku, **Proposta de paz**, 2003. Disponível em <http://www.bsgi.org.br/cgi-bin/bsgi/jump/bsgi/bsgi.pl?subd=proppaz&idpg=index> . Acessado em 01 de setembro de 2004)

Comunicação empática, neste texto, deve ser tomada pelo conjunto das sete doações gratuitas da SGI, ou seja, doação das “palavras gentis”, do “rosto gentil e sorridente”, do “olhar”, do “corpo”, do “sentimento”, do “lugar” e do “lar”. Estas são demonstrações de reverência e deferência que comunicam atenção, acolhimento, respeito e interesse pelo outro.

Dentro das categorizações das sete doações gratuitas é possível fazer três distinções: doações verbais, doações posturais e doações espaciais, todas embasadas na concepção religiosa de um altruísmo absoluto.

Há uma complementaridade entre as doações que procura combater o cinismo e estimular o altruísmo. Há apenas uma doação verbal para quatro posturais. Este comportamento é significativamente importante como certificação das doações verbais (doação das palavras gentis). A comunicação não-verbal parece demonstrar mais claramente (com menor erro) as diferenças entre posturas simpáticas/empáticas e antipáticas/apáticas, e por isso pode dar maior credibilidade à comunicação verbal.

A esse respeito corrobora Kant (1935, p.200):

El arte de interpretar los gestos que delatan indeliberadamente el interior, o bien que mienten de propósito deliberado, puede dar motivo a muchas bonitas observaciones, de las que solo quiero hacer *una* mención. – Cuanto alguien que habitualmente no bizquea se mira a la punta de la nariz y por ello bizquea al contar algo, lo que cuenta es, sin excepción, mentira. (...) Por lo demás, hay gestos establecidos por naturaleza, mediante los cuales se entienden mutuamente y sin dirigirse la palabra los hombres de todas las razas y climas.

A postura serena, a cortesia, a gentileza e o sorriso na comunicação têm um efeito de confiança, respeito e cordialidade. Tanto a empatia, como a simpatia, implica em generosidade (o dom de si), em genuíno interesse na partilha com o outro, na vontade solidária de fazer o bem.

A guisa de hospitalidade...

No percurso sintético, e de muitas formas incompleto, desta dissertação, consideraram-se alguns aspectos para se compreender a hospitalidade no mundo contemporâneo. O texto não abraça a temática em toda sua extensão, mas aponta algumas dimensões contemporâneas da questão tomando a relação ética entre identidade/alteridade, dádiva e solidariedade no contexto particularmente complexo das relações sociais numa organização não governamental de inspiração religiosa.

Maurice Godelier (2001, p.317) conclui, em sua obra “O enigma do dom”, que a sociedade contemporânea “*vive e prospera ao preço de um déficit permanente de solidariedade*”. Esta afirmação revela a importância das reflexões sobre o tema.

As profundas forças centrípetas da globalização capitalista estão em tensão com as forças centrífugas da fragmentação representadas pelas identidades locais. De um lado a tendência para globalizar os espaços locais, globalizar não apenas no plano econômico, mas no plano político, no plano da informação, no plano dos valores; e de outro lado, a tendência oposta reage como antídoto às forças universalizantes. Deste ímpeto de globalização e da conseqüente reação dialética local postulam-se decisões éticas das sociedades umas em relação às outras.

Não se trata de concluir, mas de argüir - É possível à humanidade alcançar um *ethos* planetário integrador de todas as particularidades locais?

Tal questão, objeto de utopias filosóficas, ideológicas e religiosas, demanda, hoje, uma ética “reinventada” (não nova, mas diferente) que passa exatamente pela injunção de reavaliar cada situação singular em que a alteridade global se apresenta inevitável, imediata e inexorável. As redes de conexão midiática e mercadológica criam relações de interdependência (quase) inevitáveis entre as regiões, nações e sociedades do planeta. Assim, a constante presença dos conteúdos universais impacta de alguma forma as concepções de mundo locais.

A singularidade dos *ethos* culturais que se dá pela historicidade das tradições, dos hábitos/costumes, tem sua estabilidade e solidez (suas raízes) inundadas, e às vezes problematicamente submersas (é o caso de muitas nações indígenas) pela fluidez da tecnologia e do dinheiro, portadores das concepções universais - sinônimos de democracia, igualdade, cidadania.

Os movimentos sectaristas, de um lado, e os movimentos de solidariedade supranacionais, de outro, são respostas/reações a essa liquefação dos espaços, parafraseando Z. Bauman (2001).

É mister às sociedades contemporâneas encontrar uma posição razoável e pacífica para convivências entre o particular e o universal. A aceitação e a tolerância do diferente, estranho e estrangeiro são condições necessárias, mas não suficientes, para uma civilização planetária (plural) que solicita uma política mais ampla pelo acolhimento e compreensão. A partilha de um destino comum é a garantia de uma solidariedade vital frente às ameaças de destruição bélica e ecológica.

Este substrato mínimo de afinidade, ou mesmo de empatia transcendente, para com o outro permite não só o acolhimento, mas também o redimensionamento dos valores locais pelo simples reconhecimento da diferença. Peter Berger (1997, p.45) pondera que *“a situação moderna leva a sistemas abertos de ‘conhecimento’, em competição e comunicação entre si, e não a estruturas fechadas, onde um ‘conhecimento’ separatista de grande âmbito possa ser cultivado”*. Conceituação semelhante tem Renato Ortiz (2001) em seu texto *“Anotações sobre religião e globalização”*. A pluralidade de visões de mundo não é passível de homogeneização e reduções teóricas, pelo contrário, é preciso encontrar meios de convivência pacífica e harmoniosa entre os contingentes cognitivos divergentes de modo que suas estruturas de plausibilidade permaneçam nômicas.

Não há outro caminho para o universal, além do que passa pelo particular e somente aquele que domina uma cultura específica tem oportunidade de ser entendido pelo mundo inteiro (...) Uma coisa é certa: o domínio de uma cultura, pelo menos, é indispensável para o florescimento de todo indivíduo: a aculturação é possível e, com frequência, benéfica; mas a desculturação é uma ameaça. (TODOROV, 1991:434-35 apud JELIN, p.21 In **Cidadania**. Revista do patrimônio histórico e artístico nacional, nº24. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional do Ministério da Cultura, 1996)

A tensão inerente às relações de abertura e acolhimento entre o universal e o particular constitui o núcleo duro da hospitalidade: as questões éticas entre os direitos individuais e coletivos; do princípio da igualdade frente o direito à diferença; do imperativo moral ao dos afetos; da identidade e da alteridade.

Tais questões amplamente discutidas tanto pela Sociologia como pela Antropologia, são marcos teóricos que iluminam o momento essencial para a compreensão da hospitalidade: o encontro e sua dimensão social.

A condição proxêmica do outro numa coletividade (grupo) implica uma comunicação ritualizada para os diversos episódios cotidianos de encontro, nos termos de Lorenz (1973) e Maffesoli (2000). Os “modelos de comportamento” social são formas de conduta que compõem estruturas identitárias de sociedades e indivíduos. A identidade não se estabelece por simples oposição, diversidade ou contraste com a alteridade. Ao inverso, a identidade só pode constituir-se dialeticamente em contraponto à alteridade. O encontro, então, é eleito com campo privilegiado para a observação da relação – identidade/alteridade.

O encontro cotidiano e pacífico é o momento, ancestralmente repetido, que reúne/condensa as estruturas fundamentais da ética na formação do laço social: o indivíduo frente a um *alter ipse*, a um outro ego.

O vínculo social é um elemento constitutivo do indivíduo; um elemento originário na formação do sujeito moral, que está indissolúvelmente associado à coletividade. A natureza, ou qualidades possíveis, do vínculo é uma das condições fundantes da trama e urdidura da ordem social e é indispensável para o entendimento do jogo/dinâmica da identidade com a alteridade. Assim, ações associadas ao vínculo como diálogo, compreensão, encontro, reciprocidade, amizade, doação, perdão, gratidão, partilha, convívio, companhia, auxílio, acolhimento, hospitalidade, entre outros expedientes similares resumem de alguma forma a filosofia e a prática da alteridade.

As práticas de hospitalidade registram nas tradições culturais as respostas e alternativas, selecionadas historicamente por cada sociedade na resolução das tensões nas relações sociais. As “hospitalidades” são as decisões éticas cristalizadas em rituais de apaziguamento que proporcionam a manutenção das fontes de significação sociais.

A hospitalidade é uma ética historicizada, imersa nas situações concretas das organizações sociais e das relações de poder. Esta perspectiva nasce no quadro referencial do *ethos*-costume, no entanto, segue paralela a outro quadro referencial: o *ethos*-caráter.

Na perspectiva do *ethos*-caráter, as posturas de simpatia e de empatia não são hábitos, mas capacidades que se expressam através de costumes. A simpatia e a empatia são elementos essenciais do acolhimento em qualquer período histórico, pelo quadro referência da Etologia. E conseqüentemente, também são relevantes para a hospitalidade.

Mas com reservas, não se podem exportar estas considerações para outros contextos indiscriminadamente. Fazendo uma breve alusão ao turismo, pode-se imaginar que o turista certamente espera simpatia nos encontros que tem durante as viagens de férias, mas será que tem expectativas quanto à empatia? O contrato de compra não a subsume? Na hotelaria e nos serviços de hospedagem em geral, é relativamente fácil deduzir que a empatia dos prestadores do serviço pelo hóspede é fundamental, mas as questões quanto à simpatia não são tão óbvias. Expressar a simpatia nos hotéis executivos pode diminuir a impressão de profissionalismo? Será o inverso verdadeiro para os hotéis de lazer? Não cabe a este trabalho responder tais questionamentos, mas sim levá-los para outras pesquisas.

O turismo e hotelaria são exemplos de “sistemas peritos” (Giddens, 1991), ou seja, estruturas de impessoalidade organizadoras dos espaços sociais pela excelência técnica ou competência profissional. Estes “sistemas peritos” liberam os indivíduos dos vínculos da sociabilidade primária, mas não a substituem, nem mesmo prescindem dela. São mecanismos de desencaixe social, tal como a “desatenção civil”, necessários para manter o maior grau de liberdade individual já alcançado na história da civilização. A desatenção civil, por assim dizer, é um comportamento baseado no padrão *syn*-pático que comunica mútua e intencionalmente a ausência de hostilidade. Enquanto os sistemas peritos tendem a diminuir a necessidade *em*-pática nas relações sociais, já que têm o efeito de evitar ou estreitar o vínculo.

Dito isso, pode-se afirmar que a “hospitabilidade” está para a empatia assim como a hospitalidade está para a simpatia. Luiz Octávio de Lima Camargo (2004) corrobora esta consideração quando demonstra que anfitriões hospitaleiros, e, portanto, *syn*-páticos podem não saber conduzir adequadamente os rituais da hospitalidade, ou seja, carecem de “hospitabilidade” - a habilidade empática de se colocar no lugar do hóspede e experimentar seu desconforto (o mal-estar acolhido). De modo inverso, a maestria na regência da liturgia da hospitalidade pode não ser acompanhada por simpatia – ou, ainda, pode sê-lo pela antipatia, como ilustra a história da ascensão dos burgueses à corte, no Antigo Regime, e sua humilhação por imperícia nos usos da etiqueta. A hipótese de Renato Janine Ribeiro (1998, p.61), “*a capacidade de superar os rótulos pode ser, hoje, a forma mais refinada de sociabilidade*” parece apontar na direção de uma ética da empatia.

A natureza ética dos comportamentos *syn* e *em-páticos* deposita-se, pois, nas formas (estéticas) de socialização. Etimologicamente, segundo Maffesoli (2000, p.105), estético é “*a faculdade comum de sentir, de experimentar*”. O (bem-)estar-junto fundamental precede e perpassa a estrutura cultural protetora de sentido e o *nomos* histórico (Berger, 1997).

O *ethos*-caráter, portanto, desvela-se por sua condição *syn-empática*, ou seja, na sua forma e estilo de ser-junto. É no âmbito do *ethos*-caráter que se encontra a eterna pulsão lúdica para o outro, os incontornáveis laços que unem os homens.

Jacques Derrida (2001) expôs, de forma brilhante, que “*só há ética onde não há mais regras ou normas éticas*”. Numa modesta releitura do filósofo, a luz do *ethos*-caráter, só há a ética onde o *ethos*-costume ainda não se fixou. Ou poeticamente, só há ética onde nunca houve necessidade de regras e normas – o domínio do lúdico. A ludicidade justifica a existência pelas suas características essenciais - o bem-estar-junto espontâneo, dispensando as racionalidades da utilidade, da funcionalidade e da necessidade.

Derrida (apud Godelier, 2001, p.317) aplica esse mesmo raciocínio ao dom, que para ele, pode-se dizer, só existe verdadeiramente no âmbito lúdico. Ele diz: “*o verdadeiro dom seria o dom de alguém que, sem razão, dá sem saber que dá a alguém que nunca ficaria devendo nada, pois não saberia que lhe deram*”. Esta é uma descrição paradisíaca, utópica na concepção derridiana, de uma sociedade do *Summun Bonum*, que só pode realizar-se pela dádiva, se o dom desaparecer.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Política**. São Paulo, Martin Claret, 2004.

ASSOCIAÇÃO BRASIL – SGI. **Os escritos de Nitiren Daishonin – Glossário**. São Paulo, Editora Brasil Seikyo, 2004.

ASSOCIAÇÃO BRASIL SOKA GAKKAI INTERNATIONAL (BSGI). Disponível em: <<http://www.bsgi.org.br>>. Acesso em: mar. 2003 – 2004.

ATHAYDE, Austragésilo de, IKEDA, Daisaku. **Direitos humanos no século XXI**. Rio de Janeiro, Record, 2000.

BARROS, Benedicto Ferri de. **Japão, a harmonia dos contrários**. São Paulo, T. A. Queiroz Editor, 1988.

BATESON, Gregory. **Mind and nature, a necessary unity**. New York, Dulton, 1979.

BAUDRILLARD, Jean. **A cirurgia da alteridade, o crime perfeito**. Lisboa, Relógio d'Água, 1996.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro, Zahar Editor, 2001.

BEAUVOIR, Simone de. **Moral da ambigüidade**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970.

BENEDICT, Ruth. **O crisântemo e a espada**. São Paulo, Perspectiva, 2002.

BERGER, P. L. **Perspectivas sociológicas – uma visão humanística**. Petrópolis, Vozes, 1995.

_____. **Rumor de anjos, a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural**. Petrópolis, Vozes, 2ª ed. Revista, 1997.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**. São Paulo, Vozes, 1999.

BOLEN, Jean Shinoda, **As Deusas e a Mulher**. São Paulo, Paulinas, 1990.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo, Perspectiva, 2003 a.

_____. **Razões práticas sobre a teoria da ação**. Campinas, Papius, 2003 b.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. (vol 1). Petrópolis, Vozes, 1991.

CAILLÉ, Alain. Dádiva e associação. In: MARTINS, Paulo H. (org.). **A dádiva entre os modernos**. Petrópolis, Vozes, 2002.

_____. O princípio de razão, o utilitarismo e o antiutilitarismo, in **Revista Sociedade e Estado**, vol. XVI, no. 1-2, Brasília: Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília. 2001.

_____. **Nem holismo, nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva**. *Rev. bras. Ci. Soc.*, Oct. 1998, vol.13, n°38, p.5-38. ISSN 0102-6909.

CALVINO, Ítalo. **Seis propostas para o próximo milênio**. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

CAMARGO, Luiz O L. (org.). **Perspectivas e resultados de pesquisa em Educação Ambiental**. São Paulo, Arte e Ciência, 1999.

_____. **Hospitalidade**. São Paulo, Aleph, 2004.

COMTE-SPONVILLE, André. **A felicidade**, desesperadamente. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

CRITELLI, Dulce. Bons Fluidos. Portal Abril. Disponível em: <<http://bonsfluidos.abril.uol.com.br/livre/edicoes/0059/canal3d/a.shtml>>. Acesso em: 04 mai. 2004, 16:30:30.

DARWIN, Charles. **A descendência do homem**. Lisboa. Edições 70, 1971.

DENCKER, Ada de Freitas M. A abordagem científica em hospitalidade. In: BUENO, Marielys Siqueira (org). **Hospitalidade, cenários e oportunidades**. São Paulo, Thomson, 2003.

DERRIDA, Jacques (entrevistado). **Anne Defourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade**. São Paulo, Escuta, 2003.

DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni, (Org.). **A Religião**. São Paulo, Estação Liberdade, 2000.

DERRIDA, Jacques, NASCIMENTO, Evandro. **A solidariedade dos seres vivos**. Entrevista. Folha de S. Paulo, Suplemento Mais! São Paulo, 27. mai. 2001.

DUSSEL, Enrique D. **Para uma Ética da Libertação Latino-Americana, acesso ao ponto de partida da ética**. São Paulo: Loyola, 1977.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. A essência das religiões. Lisboa, Edições Livros do Brasil, 1962.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos S.A., 1989.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo, Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.

GODBOUT, Jacques T. **O espírito da dádiva**. Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.

_____. Receber é dar. In: MARTINS, Paulo H. (org.). **A dádiva entre os modernos**. Petrópolis, Vozes, 2002.

GODELIER, Maurice. **O enigma do dom**. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 2001.

HABERMAS, J. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo, Brasiliense, 1983.

HAESLER, Aldo. A demonstração pela dádiva, abordagens filosóficas e sociológicas. MARTINS, Paulo H. (org.). **A dádiva entre os modernos**. Petrópolis, Vozes, 2002.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro, DP&A, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.

_____. **Todos nós... ninguém: um enfoque fenomenológico do social**. São Paulo, Moraes, 1981.

HESSE, Hermann. **Sidarta**. Rio de Janeiro, Record, 1988.

IKEDA, Daisaku. **Proposta de paz**. 2003. Disponível em: <<http://www.bsgi.org.br/cgi-bin/bsgi/jump/bsgi/bsgi.pl?subd=proppaz&idpg=index>>. Acesso em: 01 set. 2004, 02:50:30.

_____, WILSON, Bryan. **Valores humanos num mundo em mutação**. São Paulo, Record, 1999.

_____, (et al.). **A sabedoria do Sutra de Lótus – uma discussão sobre a religião no século XXI**. São Paulo, Editora Brasil Seikyo, 2004.

JAEGER, W. **Paideia: a formação do homem grego**. São Paulo, Herder, 1995.

JAMESON, Fredric. **Pós-modernismo, a lógica cultural do capitalismo tardio**. São Paulo, Editora Atica, 1997.

JASPERS, Karl. **Filosofia de la existência**. Madrid, Aguilar, 1958.

_____. **Origen y Meta de la Historia**. Barcelona, Ediciones Altaya, 1994.

JELIN, Elizabeth. In: Cidadania. **Revista do patrimônio histórico e artístico nacional**, nº24 p.21. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional do Ministério da Cultura, 1996.

KANT, Manuel. **Antropologia em sentido pragmático**. Madrid, Revista de Occidente, 1935.

KRIPALANI, Khisna. **Mahatma Ganghi, all men are brothers**. Nova York, Continuum, 1990.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa, Edições 70, 1988.

LORENZ, Konrad. **A agressão, uma história natural do mal**. Santos, Livraria Martins Fontes Editora, 1973.

LOUDEN, Robert B. **“A segunda parte da moral”: a antropologia moral de Kant e sua relação com a metafísica dos costumes**. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/ETHIC1~3.PRN.pdf>>. Acesso em: 05 mar. 2004, 23:30:30.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos, o declínio do individualismo nas sociedades de massas**. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 2000.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. Os “usos culturais” da cultura. Contribuição para uma abordagem crítica das práticas e políticas culturais. In: YAZIGI, Eduardo (org). **Turismo, espaço, paisagem e cultura**. São Paulo, Hucitec, 1996.

MOLTMANN, Jürgen. **Doutrina ecológica da criação**. Petrópolis, Vozes, 1993.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo, Cortez, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**, uma polêmica. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

NITIREN, Daishonin. **The Writings of Nichiren Daishonin**. Comitê de Tradução do Goshō. Tóquio, Soka Gakkai, 1999.

_____. **As escrituras de Nitiren Daishonin**. São Paulo, Editora Brasil Seikyo Ltda., S.I.

ORTEGA y GASSET, José. **Meditações de Quixote**. Rio de Janeiro, Livro Ibero-Americano, 1967.

_____. **A rebelião das massas**. São Paulo, Martins Fontes, 1987.

_____. **Unas lecciones de metafísica**. Obras completas XII, 1933. Meditaciones, portal de filosofía practica. Disponível em: <<http://idd00qaa.eresmas.net/ortega/>>. Acesso em 11 mai. 2004, 06:15:30.

ORTIZ, Renato. **Anotações sobre religião e globalização**. Revista Brasileira de Ciências Sociais. vol.16, n°47. São Paulo, Outubro/2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092001000300004>. Acesso em: 16 ago. 2004, 12:10:30.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. EBOOKCULT livro virtual. Disponível em: <<http://www.ebookcult.com.br/acervo/subcat.php?subcat=FIC029000>>. Acesso em: 8 jul. 2004, 22:50:30.

PLATÃO. **A república**. São Paulo, Martin Claret, 2004.

POLANYI, Michael. **A lógica da liberdade**, reflexões e réplicas. Rio de Janeiro, Topbooks, 1951.

RIBEIRO, Renato Janine. **A etiqueta no Antigo Regime**. São Paulo, Moderna, 1998.

RIDLEY, Matt. **As origens da virtude, um estudo biológico da solidariedade**. Rio de Janeiro, Record, 2000.

RONÁI, Paulo. **Dicionário universal Nova Fronteira de citações**. São Paulo, Editora Nova Fronteira, (S.I.), p.956.

RUSSEL, Bertrand. **A sociedade humana na ética e na política**. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1956.

SAHLINS, Marshall. **On the Sociology of Primitive Exchange**. In: BANTON, M. (Org.) *The Relevance of Models for Social Anthropology*. London, Tavistock, 1965.

SAMAIN, Etienne. **Gregory Bateson: rumo a uma epistemologia da comunicação**. CIBERLEGENDA. Revista eletrônica n.5, 2001. Disponível em: <<http://www.uff.br/mestcii/samain1.htm>>. Acesso em: 25 dez. 2004, 01:06:10.

SENNETT, Richard. **O declínio do homem público**. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

SIERRA, Aliny Lobo et al. **Empatia**. APSIQUE. Disponível em: <<http://www.ilustrados.com/publicaciones/EpZZZkpEFIBTyZjnHy.php>>. Acesso em: 25 out. 2004, 00:03:45.

TELFER, T. Uma antropologia da hospitalidade. In: LASHLEY, Conrad. **Em busca da hospitalidade**. São Paulo, Manole, 2003.

TERCEIRA CIVILIZAÇÃO. São Paulo, Brasil Seikyo, 2002-

TRIVERS, R. L. **The Evolution of Reciprocal Altruism**. *The Quarterly Review of Biology*, 46, 1971, p.35-57.

TUGENDHAT, Ernest. **Lições sobre ética**. São Paulo, Vozes, 1999.

VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.

VATTIMO, Gianni. **Fim da modernidade, niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

VERDADE, Marisa Moura. Ecologia mental: a meta “PSI” da Educação Ambiental. In CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. (org.) **Perspectivas e resultados de pesquisa em Educação Ambiental**. São Paulo, Arte & Ciência, 1999.

VIDAL, Marciano. **Moral de atitudes**. Aparecida, Editora Santuário, 1979.

VIDAL, Gore. **Criação**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984.

VIRILIO, Paul. **Velocidade e política**. São Paulo, Estação Liberdade, 1996.

BIBLIOGRAFIA AMPLIADA

ABRIL. Portal Disponível em:
<<http://bonsfluidos.abril.uol.com.br/livre/edicoes/0059/canal3d/a.shtml>>. Acesso em:
04 mai. 2004, 16:30:30.

ALVES, Rubem. **O enigma da religião**. Petrópolis, Vozes, 1976.

APSIQUE. Disponível em:
<<http://www.ilustrados.com/publicaciones/EpZZZkpEFIBTyZjnHy.php>>. Acesso em:
25 out. 2004, 00:03:45.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro, Forense, 1997.

ARISTÓTELES. **Política**. São Paulo, Martin Claret, 2004.

_____. **Ética a Nicômaco**. São Paulo, Martin Claret, 2004.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 6023**: informação e documentação: referências: elaboração. Rio de Janeiro, 2002.

ASSOCIAÇÃO BRASIL – SGI. **Os escritos de Nitiren Daishonin – Glossário**. São Paulo, Editora Brasil Seikyo, 2004.

ASSOCIAÇÃO BRASIL SOKA GAKKAI INTERNATIONAL (BSGI). Disponível em:
<<http://www.bsgi.org.br>>. Acesso em: mar. 2003 – 2004.

ATHAYDE, Austragésilo de; IKEDA, Daisaku. **Direitos humanos no século XXI**. Rio de Janeiro, Record, 2000.

BANTON, M. (Org.) *The Relevance of Models for Social Anthropology*. London, Tavistock, 1965.

BARROS, Benedicto Ferri de. **Japão, a harmonia dos contrários**. São Paulo, T. A. Queiroz Editor, 1988.

BATESON, Gregory. **Mind and nature, a necessary unity**. New York, Dulton, 1979, p.15.

BAUDRILLARD, Jean. **A cirurgia da alteridade, o crime perfeito**. Lisboa, Relógio d'Água, 1996.

_____. **A sociedade de consumo**. Lisboa, Edições 70, 1995.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro, Zahar Editor, 2001.

BEAUVOIR, Simone de. **Moral da ambigüidade**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970.

BENEDICT, Ruth. **O crisântemo e a espada**. São Paulo, Perspectiva, 2002.

BERGER, P. L. **Perspectivas sociológicas – uma visão humanística**. Petrópolis, Vozes, 1995.

_____. **Rumor de anjos, a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural**. Petrópolis, Vozes, 2ª ed. Revista, 1997.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**. São Paulo, Vozes, 1999.

BOLEN, Jean Shinoda, **As Deusas e a Mulher**. São Paulo, Paulinas, 1990.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo, Perspectiva, 2003 a.

_____. **Razões práticas sobre a teoria da ação**. Campinas, Papius, 2003 b.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. (vol 1). Petrópolis, Vozes, 1991.

BUENO, Marielys Siqueira; DENCKER, Ada de Freitas M. (orgs). **Hospitalidade, cenários e oportunidades**. São Paulo, Thomson, 2003.

CAILLÉ, Alain. **A antropologia do dom, o terceiro paradigma**. Petrópolis, Vozes, 2002.

CAILLOIS, Roger. **O homem e o sagrado**. Lisboa, Edições 70, 1988.

CAMARGO, Luiz O L. (org.). **Perspectivas e resultados de pesquisa em Educação Ambiental**. São Paulo, Arte e Ciência, 1999.

_____. **Hospitalidade**. São Paulo, Aleph, 2004.

_____. **Hospitalidade e sacrifício**, o caso do receptivo turístico. Inédito.

CIBERLEGENDA. Revista eletrônica n.5, 2001. Disponível em: <<http://www.uff.br/mestcii/samain1.htm>>. Acesso em: 25 dez. 2004, 01:06:10.

COMTE-SPONVILLE, André. **A felicidade**, desesperadamente. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

DARWIN, Charles. **A descendência do homem**. Lisboa. Edições 70, 1971.

DEMO, Pedro. **Metodologia do conhecimento científico**. São Paulo, Atlas, 2000.

DERRIDA, Jacques (entrevistado). **Anne Defourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade**. São Paulo, Escuta, 2003.

DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni, (Org.). **A Religião**. São Paulo, Estação Liberdade, 2000.

FOLHA DE S. PAULO. Suplemento Mais! São Paulo, 27 mai. 2001.

DURKHEIM, Emile. **As Formas elementares da Vida Religiosa**. São Paulo, Ed. Paulinas, 1989.

DUSSEL, Enrique D. **Para uma Ética da Libertação Latino-Americana, acesso ao ponto de partida da ética**. São Paulo: Loyola, 1977.

EBOOKCULT. Livros virtuais. Disponível em: <<http://www.ebookcult.com.br/acervo/subcat.php?subcat=FIC029000>>. Acesso em: 8 jul. 2004, 22:50:30.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano, a essência das religiões**. Lisboa, Edições Livros do Brasil, 1962.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Demnis. **A cidade antiga: estudo sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma**. São Paulo, Hemus, 1975.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos S.A., 1989.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo, Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.

GIRARD, René. **A violência do sagrado**. São Paulo, Paz e Terra, 1998.

GODBOUT, Jacques T. **Receber é dar**.S.l. 2003.

_____. **O espírito da dádiva**.Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.

GODELIER, Maurice. **O enigma do dom**. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 2001.

GONZÁLEZ, Leopoldo J. F. **A gratuidade na ética de Ortega y Gasset**. São Paulo, Annablume/Riomar, 2001.

GRINOVER, Lúcio. **Hospitalidade e a sustentabilidade econômica e ambiental**. Notas de aula, Programa de Mestrado em hospitalidade, Universidade Anhembi Morumbi, 2003.

HABERMAS, J. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo, Brasiliense, 1983.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro, DP&A, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.

_____. **Todos nós... ninguém: um enfoque fenomenológico do social**. São Paulo, Moraes, 1981.

HESSE, Hermann. **Sidarta**. Rio de Janeiro, Record, 1988.

HOUTART, François. **Sociologia da religião**. São Paulo, Ática, 1994.

HUIZINGA, Johan. **Homo ludens**. São Paulo, Editora Perspectiva, 1938.

IKEDA, Daisaku. **Proposta de paz**. 2003. Disponível em: <<http://www.bsgi.org.br/cgi-bin/bsgi/jump/bsgi/bsgi.pl?subd=proppaz&idpg=index>>. Acesso em: 01 set. 2004, 02:50:30.

_____; TOYNBEE, Arnold J. **Escolha a vida, um diálogo sobre o futuro**. Rio de Janeiro, Record, 1976.

_____; WILSON, Bryan. **Valores humanos num mundo em mutação**. São Paulo, Record, 1999.

_____. **Preleção dos Capítulos Hoben e Juryo**. São Paulo, Editora Brasil Seikyo, 2001.

_____, (et al.). **A sabedoria do Sutra de Lótus – uma discussão sobre a religião no século XXI**. São Paulo, Editora Brasil Seikyo, 2004.

JAEGER, W. **Paideia: a formação do homem grego**. São Paulo, Herder, 1995.

JAMESON, Fredric. **Pós-modernismo, a lógica cultural do capitalismo tardio**. São Paulo, Editora Atica, 1997.

JASPERS, Karl. **Filosofia de la existência**. Madrid, Aguilar, 1958.

_____. **Origen y Meta de la Historia**. Barcelona, Ediciones Altaya, 1994.

JUNG, C.G. **Psicologia e Religião**. Petrópolis, Vozes. 1995.

KANT, Immanuel. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo, Brasiliense, 1986.

KANT, Manuel. **Antropologia em sentido pragmático**. Madrid, Revista de Occidente, 1935.

KRIPALANI, Khisna. **Mahatma Ganghi, all men are brothers**. Nova York, Continuum, 1990.

LASHLEY, Conrad. **Em busca da hospitalidade**. São Paulo, Manole, 2003.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa, Edições 70, 1988.

_____. **Ética e Infinito**. Lisboa, Edições 70, 1988.

_____. **Da existência ao existente**. Campinas, Papirus, 1998.

LORENZ, Konrad. **A agressão, uma história natural do mal**. Santos, Livraria Martins Fontes Editora, 1973.

LOUDEN, Robert B. **“A segunda parte da moral”: a antropologia moral de Kant e sua relação com a metafísica dos costumes**. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/ETHIC1~3.PRN.pdf>>. Acesso em: 05 mar. 2004, 23:30:30.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos, o declínio do individualismo nas sociedades de massas**. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 2000.

MARTINS, Paulo H. (org.). **A dádiva entre os modernos**. Petrópolis, Vozes, 2002.

MOLTMANN, Jürgen. **Doutrina ecológica da criação**. Petrópolis, Vozes, 1993.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo, Cortez, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral, uma polêmica**. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

NITIREN, Daishonin. **The Writings of Nichiren Daishonin**. Comitê de Tradução do Goshō. Tóquio: Soka Gakkai, 1999.

_____. **As escrituras de Nitiren Daishonin**. São Paulo, Editora Brasil Seikyo Ltda., S.I.

ORTEGA y GASSET, José. **Meditações de Quixote**. Rio de Janeiro, Livro Ibero-Americano, 1967.

_____. **A rebelião das massas**. São Paulo, Martins Fontes, 1987.

_____. **Unas lecciones de metafísica**. Obras completas XII, 1933. Meditaciones, portal de filosofía practica. Disponível em: <<http://idd00qaa.eresmas.net/ortega/>>. Acesso em: 11 mai. 2004, 06:15:30.

PIRES, Maria Luiza Lins e Silva. **Dádiva, economia social e cooperativismo: a promulgação de uma nova ética societária?** Universidade Federal Rural de Pernambuco - UFRPE. Disponível em: <<http://www.unircoop.org/Index.asp?section=biblio&lang=pr&Action=ViewItem&ID=142>>. Acesso em: 18 out. 2004, 07:22:30.

PLATÃO. **A república**. São Paulo, Martin Claret, 2004.

POLANYI, Michael. **A lógica da liberdade**, reflexões e réplicas. Rio de Janeiro, Topbooks, 1951.

REVISTA BRASILEIRA DE CÊNCIAS SOCIAIS. São Paulo: vol.13, n°38, 1998, p.5-38.

REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS. São Paulo: vol.16, n°47, out. 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092001000300004> . Acesso em: 16 ago. 2004, 12:10:30.

REVISTA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. [S.I.] n°24. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional do Ministério da Cultura, 1996.

REVISTA SOCIEDADE E ESTADO. Brasília: vol. XVI, n° 1-2. Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília. 2001.

RIBEIRO, Jorge C. (org). **O homem e o sagrado**. São Paulo, Olho d'água, 2000.

RIBEIRO, Renato Janine. **A etiqueta no Antigo Regime**. São Paulo, Moderna, 1998.

RIDLEY, Matt. **As origens da virtude, um estudo biológico da solidariedade**. Rio de Janeiro, Record, 2000.

RONÁI, Paulo. **Dicionário universal Nova Fronteira de citações**. São Paulo, Editora Nova Fronteira, (S.I.), p.956.

RUSSEL, Bertrand. **A sociedade humana na ética e na política**. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1956.

SENNETT, Richard. **O declínio do homem público**. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

SIMMEL, Georg. **Filosofia do amor**. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

TERCEIRA CIVILIZAÇÃO. São Paulo, Brasil Seikyo, 2002-

TRIVERS, R. L. **The Evolution of Reciprocal Altruism**. The Quarterly Review of Biology, 46, 1971, p.35-57.

TUGENDHAT, Ernest. **Lições sobre ética**. São Paulo, Vozes, 1999.

USARSKI, Frank (org.). **O budismo no Brasil**. São Paulo, Lorosae, 2002.

VAINER, Carlos B. Cidades, cidadelas e a utopia do reencontro: uma reflexão sobre tolerância e urbanismo. **Cadernos IPPUR**. v. XII, n. 1. Rio de Janeiro: UFRJ, jan/jul 1998.

VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.

VATTIMO, Gianni. **Fim da modernidade, niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

VIDAL, Gore. **Criação**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984.

VIDAL, Marciano. **Moral de atitudes**. Aparecida, Editora Santuário, 1979.

VIRILIO, Paul. **Velocidade e política**. São Paulo, Estação Liberdade, 1996.

WAIZBORT, Leopoldo. (org.) **Dossiê Norbet Elias**. São Paulo, Edusp, 2001.

_____. **As aventuras de Gerog Simmel**. São Paulo, Editora 34, 2000.

YAZIGI, Eduardo (org). **Turismo, espaço, paisagem e cultura**. São Paulo: Hucitec, 1996.

YUTANG, Lin, **A sabedoria da China e da Índia**, Rio de Janeiro, Pongetti, 1955.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)