

Semana Santa, turismo e hospitalidade – uma possibilidade teológica

JOÃO MANUEL DUQUE*

Resumo

O artigo parte de um desafio: relacionar a dimensão turística da Semana Santa com a sua dimensão teológica. O caminho proposto implica o recurso à categoria operativa da hospitalidade. Explorando a dimensão antropológica fundamental dessa categoria, que permite a sua identificação como categoria teológica, considera-se que a atividade turística possa possuir profundo significado teológico. Partindo dessa constatação, relaciona-se com a identidade humana e cristã como memória da paixão, nela incluindo a consciência da condição humana vulnerável e sofredora.

Palavras-chave: Hospitalidade, Turismo, Memória, Teologia, Semana Santa

Abstract

The article starts from a challenge: to relate the touristic dimension of Holy Week with its theological dimension. The proposed way implies the use of the operative category of hospitality. Exploring the fundamental anthropological dimension of this category, which allows its identification as a theological category, it is considered that the tourist activity may possess deep theological meaning. Starting from this observation, it is related to the human and Christian identity as memory of the passion, in her including the consciousness of the vulnerable and suffering human condition.

Keywords: Hospitality, Tourism, Memory, Holy Week.

* Faculdade de Teologia - Braga (UCP) e Membro integrado do CITER (Centro de Investigação em Teologia e Ciências de Religião).

A ligação entre a Semana Santa – a de Braga, especialmente em estudo neste volume, mas também a de quase todas as outras – e o turismo é mais do que evidente. Não precisa, por isso, de qualquer justificação especial. Mas que essa ligação possa constituir um assunto teológico, isso já não será propriamente evidente. É claro que existe o denominado turismo religioso. Mas não é nessa modalidade específica que pretendo concentrar-me, para além de que nos levaria longe a discussão sobre esse conceito e a sua adequação. As minhas considerações limitar-se-ão, em verdade, a tentar justificar a relação entre ao que poderíamos denominar “configuração turística” da Semana Santa, em sentido geral, e o seu significado teológico, não por mero acidente, mas numa perspetiva teológica e pastoralmente fundamental – diria que pretendo propor o esboço de uma teologia fundamental do turismo, aplicando-a ao caso da Semana Santa. Vejamos se consigo.

1. SOBRE O TURISMO

Como é sabido, as facilidades de mobilidade, entre outros factores, incrementaram, nas últimas décadas, um movimento turístico mundial sem precedentes. Essa é mesmo uma das fundamentais características da nossa época. Em muitos países, o turismo tornou-se o principal motor da economia e é nessa perspetiva que ele é considerado, à partida. Trata-se de uma prestação de serviços, por parte daqueles que habitam determinado lugar e são proprietários de território ou de outros bens; e trata-se de consumo dessa oferta, por parte dos visitantes, precisamente porque não habitam esse território. Como noutros casos, a relação entre oferta e consumo origina permuta de valores económicos, que provocam precisamente transferência de riqueza, com consequências muito significativas para a redistribuição mundial da mesma.

Nesta leitura sobretudo economicista – que é, sem dúvida, muito importante como base do desenvolvimento dos povos e das pessoas, sobretudo no que se refere às suas condições de vida – há dois elementos fundamentais na atividade turística: um de ordem económico-financeira, pois essa atividade assenta no princípio da retribuição e mesmo do lucro; outro de ordem política e geográfica, pois assenta na distinção aparentemente evidente entre habitantes (eventualmente proprietários) e visitantes (em muitos casos, mesmo estrangeiros), ou entre o próprio e o estranho, o mesmo e o outro.

Na primeira dimensão, à oferta adequada é devido o pagamento adequado e ao pagamento adequado é devido o serviço adequado, sem qualquer favor de parte a parte. Nada é gratuito, pois, e a finalidade última de todo o processo é, por um lado, o benefício económico de quem presta

o serviço e o benefício do usufruto de quem paga o serviço. Não saímos, pois, da habitual lógica do consumo, comum a todas as outras atividades econômica.

A segunda dimensão, mais específica do turismo, pode conduzir-nos mesmo à sua definição geral como “desterritorialização dos sujeitos”¹, na medida em que o visitante abandona o “seu” território para permanecer algum tempo no território de outros, passando assim a ser estrangeiro ou a estar fora. Como veremos mais adiante, esta dimensão da relação entre o mesmo e o outro, com base na identificação territorial, a partir de uma pertença definida ou mesmo de uma propriedade, levanta problemas próprios para a relação inter-humana. Para o nosso caso, tem sobretudo o efeito de enquadrar um determinado evento – ou determinado espaço ou até objeto – num mapa que distingue os proprietários – aqueles para quem o evento ou o espaço são próprios, familiares – e os estranhos – aqueles para quem o evento e o espaço estão fora de si e do seu, como objeto a contemplar mas não a apropriar.

Como é normal, relativamente ao tema que nos ocupa, esta descrição da atividade turística transformaria a Semana Santa, por um lado, em evento/objeto de consumo, alvo de trocas econômicas, com benefício para os dois lados, é certo, mas benefícios medidos sobretudo em termos de rentabilidade ou proveito, seja de que modo for; por outro lado, embora em continuidade com este aspecto, a Semana Santa de Braga seria transformada num produto que representa simbolicamente a identidade dos seus “proprietários”, os habitantes da região, e que seria oferecido a contemplar – a troco de algo – a estranhos, que permaneceriam sempre estranhos, porque fora do seu território, ou seja, porque turistas, pessoas precisamente em condição (ainda que passageira) de “desterritorialização”. Não estaremos, então, perante uma dupla funcionalização da Semana Santa: como produto rentável, objeto de troca; como elemento identificador de proprietários, por contraposição a estranhos? Não contradiz isso, precisamente, a essência da Semana Santa, enquanto celebração do Mistério Pascal?

Mas a questão é mais complexa do que aquilo que a sua redução a este binómio deixa supor, mesmo sem precisarmos de sair do âmbito específico do turismo. Como sabemos, o turismo está inserido numa modalidade da ação humana que costumamos descrever, genericamente, como lazer. Embora, como é evidente, essa atividade tenha implicações sobre outras atividades, mais diretamente consideradas laborais, ou genericamente enquadradas no âmbito das ações orientadas para a rentabilidade ou o proveito, o lazer, como tal, é da ordem

¹ Cf. Maria Luiza Cardinale Baptista, “Amorosidade comunicacional no turismo: dispositivo para hospitalidade em tempos de complexidade”, in *Laços sociais: para uma epistemologia da hospitalidade*, ed. Marcia Maria Cappellano dos Santos e Isabel Baptista (Caxias do Sul: EDUCS, 2014), 33-48.

da gratuidade, pois corresponde a uma dimensão lúdica do humano, que não é estritamente necessária, mesmo que muitas vezes até seja mais importante do que a atividade meramente necessária. Sendo assim, podemos dizer que o turismo se enquadra numa dimensão da atividade humana em que predomina a experiência lúdica, num certo sentido “luxuosa”, porque gratuita, para além da necessidade, incluindo muitos aspectos que articulam a orientação utópica da existência, como antecipação de uma espécie de salvação para além do quotidiano, do trabalho imposto, do esforço. Não estamos, portanto, perante um negócio como os outros; trata-se de algo mais próximo à experiência da arte, do desporto, do descanso, da festa (que, aliás, ocupam lugar de destaque em todas as atividades turísticas). Nesse sentido, o turismo é um lugar privilegiado para a experiência de relações de gratuidade, experimentando-se aí a gratuidade fundamental da relação inter-humana, mesmo que por vezes seja acompanhada de permutas económicas como efeito secundário.

No vasto âmbito das relações inter-humanas gratuitas – como são as relações familiares, por exemplo – o turismo articula as relações que se tecem especialmente entre estranhos, entre diferentes identidades, por pertenças territoriais e culturais diferentes. Deve isso conduzir-nos, de novo, à contraposição entre o mesmo, que nos é próprio (como a família, os vizinhos, os nossos) e o outro, o que nos é estranho (como os visitantes, sobretudo os estrangeiros)? Não será, antes, o turismo precisamente o contexto, o lugar-tempo de uma relação entre o mesmo e o outro que não o transforma em estranho mas em sujeito, essencial na percepção da própria identidade do mesmo? É precisamente neste ponto que o turismo, transformado em acolhimento do outro, ganha a sua configuração própria – que é, talvez, a configuração mais fundamental do fenómeno turístico. O acolhimento do outro – que é mais do que o cuidado do seu bem estar e da sua segurança, para merecermos o que paga – transforma-se, assim, num dinamismo fundamental da existência humana, como símbolo de uma identidade que nos une, unindo também o familiar e o estranho. É precisamente isso que exprime, nas suas diversas dimensões, o conceito de hospitalidade.

2. SOBRE A HOSPITALIDADE

As práticas da hospitalidade são conhecidas em todas as culturas, mesmo que variem as características e até a intensidade, a ponto de se chegar a falar em povos mais hospitaleiros que outros. De uma modo geral, essas práticas oscilam entre a espontaneidade – que depende mais de temperamentos e características – e a regulamentação estrita, através mesmo de leis de hospitalidade, que obrigam os habitantes de um território a acolher os estrangeiros segundo modos definidos, às vezes, com muita precisão.

É evidente que o pressuposto fundamental da regulamentação da hospitalidade é, precisamente, a distinção entre hóspede e hospedeiro, baseada na distinção entre estranho e próprio, entre estrangeiro e habitante ou cidadão, distinção que, por seu turno, se liga a um modo de construção da identidade humana por referência a um território, a uma organização social, a uma língua, a uma ordenação jurídica, a uma pertença étnica, etc.

Há, no entanto, uma outra possibilidade de considerar a identidade dos humanos, não propriamente a partir de sectores de pertença, mas a partir de uma universalidade antropológica fundamental. Segundo essa universalidade e no dizer do filósofo alemão Hans-Dieter Bahr, cada ser humano é, na sua identidade primordial, um “ser-hóspede” (correspondente à sua definição, em alemão, como *Zu-Gast-sein*) e um “ser-para-o-hóspede” (definindo-se como *Sein-zu-Gast*). Este modo de ser constitui, assim, um “existencial” que acompanha fenomenologicamente todos os modos de se ser humano².

Partindo desta constituição do mesmo e da sua identidade no registo de uma alteridade e interpretando essa alteridade constituinte como hospitalidade – no duplo sentido de acolhimento do outro que vem (ser hospedeiro) e de permanente e infinda vinda ao ser como estranho (ser hóspede) – podemos compreender a relação inter-humana como relação, em última instância, de «estrangeiros» – sem explorar, para já, o problema que se levanta nesta qualificação.

Entramos, aqui, na relação a uma dimensão de peso, na definição do si mesmo e do outro: a dimensão do lugar, como território ou como cultura – mesmo como linguagem. Se a perspectiva imediata da compreensão da identidade assenta, mais uma vez, na referência a uma mesmidade de lugar – que define o sujeito como cidadão, fazendo assentar nisso a sua identidade e a identidade dos que partilham o mesmo lugar – a presença irrecusável da alteridade, também aqui, tem o primeiro efeito de desconstruir essa construção de uma mesmidade identitária. Rigorosamente, a relação do cidadão com o estrangeiro – devido ao estatuto fundamental do humano como hospitalidade – anula o próprio sentido da identificação pela diferença entre cidadão e estrangeiro. Porque ninguém é dono, proprietário, nem do «seu» lugar, nem de si mesmo – ninguém é senhor sequer do mesmo que o identifica, muito menos do outro enquanto identidade diferente.

Transferida esta perspectiva para a dimensão ética, que aqui se torna inevitável, diríamos, em palavras inspiradas no pensamento de Emmanuel Levinas:

² Cf. Hans-Dieter Bahr, *Die Anwesenheit des Gastes. Entwürfe einer Xenosophie* (Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, 2012), 13. Este filósofo de Tübingen, pouco conhecido fora do mundo germânico, faz assentar grande parte da sua filosofia precisamente no conceito fundamental de hospitalidade, antes e mais vastamente que os escritos de Jacques Derrida a este propósito (cf. Bahr, Hans-Dieter Bahr, *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik* (Leipzig: Reclam Verlag, 1994).

“a ética é agora uma *relação dissimétrica* entre duas singularidades absolutas – entre dois *separados*, santos ou *estrangeiros*. É, notemo-lo já, uma *relação de estrangeiro a estrangeiro*, de *singular* e de *único a singular* e a *único* ou *secreto*, e não de *cidadão a cidadão*”³. Ou seja, não é propriamente o enquadramento do outro – ou do próprio como outro – no contexto ou no horizonte de um lugar, de uma cidade, de uma lei que determina a ética fundamental – na determinação de normas particulares e locais – mas a exposição do sujeito ao outro, enquanto constituinte primordial da sua subjetividade como ser de resposta a um imperativo absoluto, porque independente, único e irrefutável.

A esta ética da alteridade absoluta faz corresponder Jacques Derrida, conhecido também por significativos escritos sobre a hospitalidade, a sua leitura da desconstrução, que aí encontra talvez o seu território último – aliás, território que implica precisamente a ausência de território – na proximidade a uma ética para lá – ou para cá – de toda a ética possível, porque marcada já por uma impossibilidade anterior e condição de toda a possibilidade. “A *desconstrução*, esta atitude de vigília insone, esta sentinela de uma certa desordem, confunde-se com a *meta-* ou *ultra-ética* – uma ética *da* hospitalidade. Uma ética *como* hospitalidade. A ética da / como hospitalidade e / ou da *responsabilidade*, a própria *justiça*, que é precisamente esta *abertura imediata* e *incondicional* à *iminência* da *vinda do outro absoluto (tout autre)* - também designada por Derrida *messiânico* ou *messianicidade sem messianismo*”⁴.

Este acontecimento anterior a todo o acontecer revela uma fonte da ética como interpelação ab-soluta e vertical, como imperativo imediato, anterior a todo o pensar, a toda a lei, a toda a norma. O lugar do rosto, que Levinas coloca no fundamento sem fundamento da ética fazendo desta o momento inicial de todo o ser e, por isso, também de todo o pensar (da filosofia), é aqui assumido pelo hóspede, que junta à interpelação do rosto o movimento da vinda, do estar a vir permanentemente, de lugar nenhum e para lugar nenhum. “O *visitante inesperado* ou *anónimo*, aquele que chega a partir de si, da sua estranheza ou secretismo, sem se anunciar e sem ser convidado, isto é, aquele que, de rompante, chega sem horizonte porque o horizonte é sempre o *meu próprio* horizonte, é sempre o horizonte de *um «eu»*, de um *mesmo* ou de um *próprio*, um tal *visitante*, que solicita e o *acolhimento* e o *respeito imediatos e incondicionais*, é sinónimo de *alteridade absoluta* – irredutível, incalculável ou infinita”⁵.

³ Fernanda Bernardo, “A ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir I”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 20 (2001) 333-426, 360.

⁴ Bernardo, “A ética I”, 366. Com referência a Jacques Derrida, *Foi et savoir* (Paris: Seuil, 2001), 27: “Le *messianique*, ou la messianicité sans messianisme. Ce serait l’ouverture à l’avenir ou à la venue de l’autre *comme* avènement de la justice, mais sans horizon d’attente et sans préfiguration prophétique”.

⁵ Bernardo, “A ética I”, 368.

Este modo de ser, enquanto estar permanentemente exposto/perante o outro que vem, tem implicações, antes de tudo, sobre o modo de pensar e viver o outro; mas tem também implicações sobre o modo de ser e pensar-se a si mesmo. O outro como hóspede é infinitamente mais do que o outro como estrangeiro ou como estranho. De facto, “diferentemente do *estrangeiro* que o é portanto sempre a partir de um *lugar* delimitado – a partir de uma *ipseidade* ou de um *eu próprio*, de uma *família*, uma *cidade*, um *Estado*, um *direito*, uma *nação*, uma *língua* e, portanto, de uma *cultura* –, e que é também acolhido pelo *direito* de um determinado lugar, pelo *direito* que faz esse lugar, o *recém-chegado* «é» e é acolhido a partir de si próprio enquanto *alteridade absoluta* ou *secreta*. *Infinita*. *Irreduzível*. *Incalculável*. *Indecidível*. E o *acolhimento* da sua *estranheza*, a abertura ao inesperado da sua *vinda* é, para Derrida, *a ética da/ como hospitalidade*”⁶.

Na exposição ao outro como hóspede, transformam-se por completo os códigos do mesmo, porque assentavam em distinções de horizonte – ainda que fosse, que nunca o é apenas, o horizonte da própria subjetividade. Se o outro é aquele que vem sempre como interpelação absoluta, o si mesmo é sempre já exposição pura ao outro, a resposta imediata – positiva ou negativa. Por isso, na hospitalidade, o mesmo é, ele próprio, colocado em questão, sendo conduzido ao elemento primordial do seu ser, como ser em questão. “O estrangeiro é o ser-em-questão, a questão fundamental do ser-em-questão, o ser-questão ou ser-em-questão da questão. Mas também aquele que, colocando a primeira questão, me coloca em questão”⁷. Coloca em questão a identidade do mesmo, construída a partir de horizontes subjetivos ou culturais, para a conduzir a um modo de ser que é, primordialmente, o ser-colocado-em-questão. Ser questionado, colocando o si mesmo em questão, é a identidade primordial do humano. O seu modo de realizar essa identidade é, precisamente, a resposta ao diferente. O si mesmo é, assim, aquele que acolhe o hóspede, expondo-se à sua questão. Mesmidade é sempre exposição total à alteridade e a revelação máxima deste modo de ser dá-se na hospitalidade. “A hospitalidade absoluta exige que eu abra o meu próprio (*chez-moi*) e que dê não apenas ao estrangeiro (provido de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc.), mas ao outro absoluto, desconhecido, anónimo, e que eu lhe dê lugar, que o deixe vir, que o deixe chegar, e ter lugar no lugar que lhe ofereço, sem lhe pedir nem reciprocidade (a entrada num pacto) nem mesmo o seu nome”⁸.

⁶ Bernardo, “A ética I”, 372.

⁷ Jacques Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* (Paris: Galilée, 1997), 3. Ver ainda Jacques Derrida, *De l'hospitalité* (Paris: Calmann-Lévy, 1999).

⁸ Derrida, *Cosmopolites*, 29.

Este desvio por uma filosofia da hospitalidade em registo ético permite-nos compreender mais a fundo um lugar antropológico específico para o turismo, precisamente se o ligarmos ao dinamismo da hospitalidade. A relação inter-pessoal, antes e para além da territorialidade e da rentabilidade – tópicos da abordagem inicialmente proposta – aplicada ao dinamismo do turismo, permite compreender este como expressão de uma dimensão antropológica originária, que se exprime de forma sintética no conceito de hospitalidade. Por seu turno, vistas as coisas neste prisma, revela-se que o núcleo da dinâmica da hospitalidade, mais do que referente a um conjunto de práticas mais ou menos reguladas na relação entre habitantes e estrangeiros – e que permitiriam organizar o “negócio” do turismo – se refere à questão da identidade humana, nas suas diversas dimensões, que vão desde a mais concreta particularidade até a mais vasta universalidade. Quem somos nós, hospedeiros e hóspedes, como participantes de uma condição comum que nos unifica? E qual é essa condição comum que, mesmo em situações particulares muito diversificadas, nos permite reconhecermo-nos como igualmente humanos?⁹

3. SOBRE A IDENTIDADE

Aprofundemos um pouco mais ainda a questão da identidade humana, entre a sua universalidade fundamental – quase paradoxal ou utópica – e as suas articulações diferentes concretas, que são os modos possíveis de lhe dar corpo. Antes de mais, é claro que o processo de construção da identidade acontece na perfeita circularidade entre identidade pessoal e identidade social. A interação entre pessoas, a relação dessa interação com estruturas construídas socialmente, é que permite a elaboração – e mesmo a percepção – de algo que pode ser identificado como identidade. Nesse sentido, o conceito de identidade está ligado ao acontecer dos processos históricos das pessoas e das sociedades, numa rede complexa de interações.

É precisamente a inevitável constituição histórica da identidade que nos leva à abordagem do problema da memória. É conhecida, neste contexto, a desafiante proposta de Johann Baptist Metz, no sentido de “substituir” certas formas da racionalidade ocidental – sobretudo algumas das suas configurações modernas – pela denominada “razão anamnética”¹⁰. E a raiz fundamental

⁹ Para maior aprofundamento, ver: João Manuel Duque, “Hospitalidade e violência. Sobre um possível fundamento religioso anterior ao estado laico”, *Franciscanum* (Bogotá) 59 (2017): 195-215, DOI: [10.21500/01201468.2844](https://doi.org/10.21500/01201468.2844)

¹⁰ Cf. Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft* (Freiburg i. Br.: Herder, 2006), 215ss.

dessa proposta é precisamente a consideração de que a racionalidade abstracta e apriorística, por isso a-histórica e em última instância idealista, que domina mesmo os processos científicos contemporâneos, acaba por eliminar a historicidade de cada sujeito, sendo por isso destruidora da pessoa, através do esquecimento, sobretudo do esquecimento das vítimas inocentes. Pelo contrário, a razão anamnética assenta na categoria da memória, que permite redenção da história, sobretudo dos esquecidos da história, sendo portanto fonte de sentido para todos, sem excluídos.

Em realidade, a categoria da memória acaba por aparentemente unir as duas tradições, tendo em conta a origem da tradição idealista na filosofia platónica – que recorre à memória como instrumento de conhecimento de verdades estabelecidas *a priori* – e a tradição hebraica – que recorre à memória para descrever a relação a uma história de liberdade não predeterminada por verdades *a priori*¹¹. Mas é sobretudo no contexto desta história da liberdade que a memória se torna um recurso crítico importante, precisamente como antídoto contra a redução idealista da história, em nome de uma outra memória. A “memória perigosa” passa a ser o modo como se torna possível a articulação de identidades pessoais nunca dissolvidas num processo totalitário mais vasto, como seria o processo de uma história entendida idealisticamente – para já não falar num processo científico que nem sequer leva em consideração a história, como tal. É claro que essa memória perigosa não é uma memória qualquer, mas pressupõe contornos definidos, com características “dogmáticas”, ou seja, com referências identitárias suficientemente diferenciadas¹². Porque é perigosa apenas a memória que recupera a história das vítimas, contra uma história idealista, em nome da verdade definida *a priori* pelos vencedores.

Paul Ricoeur, no seu desafiante trabalho sobre a memória, a história e o esquecimento, embora siga caminhos claramente diferentes dos propostos por Metz, não deixa de se cruzar com problemáticas semelhantes, sobretudo no modo como coloca a relação entre memória e esquecimento. Segundo ele, “o trabalho da memória teria atingido a sua finalidade se a reconstrução do passado conseguisse suscitar uma espécie de ressurreição do passado”¹³. Se levarmos em consideração a história passada da vitimação de inocentes, a questão da memória viva dessa história constitui um elemento fundamental da justiça da própria história e, por essa via, da dimensão redentora, para as vítimas, da memória viva.

¹¹ Cf. Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (Mainz: Matthias Grünewald, 1992), 179.

¹² Cf. Metz, *Glaube*, 192ss.

¹³ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000), 649.

No entanto, é interessante verificar, com Ricoeur, que a relação ao passado, como processo de construção de identidade, vive de uma certa tensão entre memória e esquecimento. Do ponto de vista sobretudo político – mas também individual – compreende-se por exemplo a importância da superação da vingança, precisamente através de um esquecimento “saudável”. Mas é aí que se levanta também a hipótese do outro extremo: a de chegar a esquecer o inesquecível. Na Antiguidade, será a poesia e a religião – precisamente na sua dimensão ritual – a evitar esse esquecimento extremo, salvaguardando a memória dos esquecidos politicamente. Verifica-se, pois, um certo paralelo com a memória redentora proposta por Metz: “É por isso que o político grego tem necessidade do religioso para travar a vontade de esquecer o inesquecível, sob a forma das imprecisões relativas ao perjúrio”¹⁴.

Essa função redentora é assumida, na perspectiva de Metz, pela *memoria passionis et resurrectionis Jesu Christi*. Para a identidade cristã, portanto, a memória, mais do que fonte de identidade, transforma-se ela mesma em modalidade identificadora. A própria memória cristã, enquanto *memoria passionis*, é a raiz de uma identidade universal, articulada historicamente. Em que medida se pode afirmar, contudo, a sua universalidade, de modo a que nos possa reconduzir à relação acima evocada, entre universalidade (da hospitalidade) e particularidade (das suas realizações), evitando assim e ao mesmo tempo, o particularismo das identidades que divide, e uma redução transcendental da universalidade e da identidade humana?

A universalidade da *memoria passionis*, concretizada historicamente na particularidade da memória cristã, consiste precisamente no facto de ela representar e assim recolher em si todas as “paixões” da história. Entenda-se aqui o conceito de paixão como referente a todo o sofrimento inocente da história. Se, na memória particular da paixão de Jesus, se reúnem todas as paixões, então aí estão representadas todas as vítimas, não de uma forma abstracta ou meramente transcendental, mas precisamente na particularidade das suas histórias. Nesse sentido, a *memoria passionis* da identidade cristã é, ao mesmo tempo, correspondente à identidade humana universal, porque corresponde à particularidade da condição humana, na condição concreta, inconfundível e irrepetível de cada vítima inocente.

A universalidade desta experiência particular, por seu turno, não se limita a superar as distinções entre habitante e estrangeiro; supera mesmo a distinção entre cristãos e não cristãos, entre crentes e não crentes. Porque o problema da

¹⁴ Ricoeur, *La mémoire*, 651. Para mais aprofundamento, embora noutro sentido, ver: João Manuel Duque, “Ritualidade da arte, performatividade da memória”, *Rever*, 18 (2018): 11-30, DOI [10.23925/1677-1222.2018vol18i1a2](https://doi.org/10.23925/1677-1222.2018vol18i1a2).

vitimação do inocente não conhece fronteiras de credo ou de religião. Tocamos, aqui, na vulnerabilidade como condição comum dos humanos, na qual todos se encontram, com as suas diferenças e para além dessas diferenças.

Por seu turno, para uma teologia baseada na identidade hebraico-cristã – e qualquer teologia pressupõe sempre uma identidade de referência, como comunidade ou tradição – enquanto memória que nos abre à universalidade do humano, é importante a qualificação dessa identidade sobretudo como experiência da hospitalidade. Essa teologia fundamental da hospitalidade corresponde a uma Igreja e mesmo a uma Humanidade em saída. Porque corresponde a um modo de ser comunidade cristã ou comunidade humana não apenas para os seus: para os cristãos ou mesmo para os habitantes de um determinado local; ou apenas para os cristão em geral, esquecendo os que não o são, ou que nem sequer se assumem como crentes de uma religião.

Em rigor, a dinâmica da fé corresponde precisamente a uma dinâmica de hospitalidade, em relação a Deus e em relação ao outro, mesmo como mundo. A fê realiza-se, assim, numa afetividade de acolhimento ou recepção da interpelação que vem de Deus, na interpelação que o outro diferente dirige; e realiza-se numa efetividade de acolhimento, no cuidado concreto com o irmão que solicita hospedagem, porque nele está Deus, o hóspede primordial. Antropológica e teologicamente, o gesto da hospitalidade é o gesto de acolhimento incondicional e gratuito do outro – Deus ou o humano, Deus no humano – sem perguntar a sua origem ou identidade secundária, sem o assimilar, mas no sagrado respeito da sua diferença¹⁵.

4. CONCLUSÕES SOBRE A SEMANA SANTA

A Semana Santa, ao celebrar o Mistério Pascal, reatualiza precisamente a *memoria passionis et resurrectionis Jesu Christi*. O seu núcleo, portanto, é a identidade cristã, enquanto memória, e a memória cristã enquanto concentração da identidade universal da condição humana vulnerável. Na vulnerabilidade da paixão que se celebra, celebra-se a própria condição humana, como fonte de esperança universal.

Se, segundo a perspetiva de Metz acima referida, a *compassio* é o modo de ser e agir correspondente a esta memória identitária, podemos aplicar essa

¹⁵ Para explorar a dimensão teológico-fundamental da hospitalidade, ver João Manuel Duque, “Incondicional hospitalidad. Foma fidei et signum credibilitatis”, in *Testimonio y sacramentalidad. Homenaje al Profesor Salvador Pié-Ninot*, ed. José Luis Cabria Ortega e Ricardo Luis Carballada, (Salamanca: Ed. San Esteban, 2015), 191-207.

conclusão ao nosso campo específico: a *compassio* é o modo como, em contexto de Semana Santa, se articula o princípio universal da hospitalidade incondicional, orientada para cada sujeito vulnerável, apenas por ser sujeito humano. Porque todo e cada sujeito humano participa do sofrimento que nos é comum e, ao mesmo tempo, da esperança comum que anima esse sofrimento.

Não será por isso que, do ponto de vista concreto, o habitante e o estrangeiro se sentem unidos no mesmo sentimento quando partilham uma celebração da Semana Santa, enquanto rememoração da *memoria passionis*? Não revê cada um aí – independentemente da sua origem, do seu território, da sua língua – a sua condição pessoal, partilhada por todos os humanos? Não reside nessa experiência precisamente a razão pela qual a relação turística com a Semana Santa não se limita ao consumo de uma oferta comercial? Nessa superação do negócio não se colocam, no mesmo patamar, o hospedeiro e o hóspede – e todos “oram” de igual modo?

Mas, se assim é, como envolver visivelmente os visitantes neste processo? Como superar a mera proposta de um espetáculo (a consumir, do exterior, como folclore religioso) e caminhar para a participação comum, superando a contraposição entre o habitante e o estrangeiro? Por outro lado, nesse envolvimento, como acolher o outro sem o assimilar, respeitando portanto a sua diferença, eventualmente de não crente ou de crente de outras tradições religiosas? Como acontece aí o cruzamento de identidades não assimiláveis e como se percebe, ao mesmo tempo, a identidade comum de humanos?

Pastoralmente, como revelar apropriadamente o cerne da *memoria passionis* nas manifestações em que se cruzam ou se encontram identidades? Não seria isso um caminho para uma hospitalidade profunda, em que cada visitante se sinta em casa, porque o hóspede não é senhor absoluto da casa? Isso parece ser mais fácil para o visitante cristão, que se revê numa identidade explícita – mas é importante também para os outros. E não poderia isso promover uma cidade hospitaleira, como realização social da própria identidade cristã, mesmo para e pelos não-cristãos?

Sobra uma questão que já não é propriamente teológica, mas deriva das anteriores: em que medida uma evolução neste sentido, mais orientada para as relações de hospitalidade profunda entre identidades humanas, permitirá uma experiência turística mais completa para habitantes e visitantes, e nesse sentido mais gratificante existencialmente – o que pode, de novo, ter efeitos económicos e de imagem, sem que seja essa a sua finalidade principal.