

O palco da “comunidade dos que não têm nada em comum”

Liliana Coutinho¹

Em tempos de reconsideração das relações entre humanos e o que convencionamos ser natureza, de reconfiguração do tecido destas relações e formas de sociabilização ao qual chamamos de cultura, há que considerar os encontros, pensados ou impensados entre o que pensamos ser do animal e o que pensamos ser do humano, sem projetar um sobre o outro. Sem antropomorfizar e sem animalizar. Um palco de uma instituição cultural pode ser um lugar onde se ensaiam essas formas de relações, lançando-as para serem pensadas, sentidas, no espaço público e, por isso, para um espaço que é também o da política, que já não pode ser somente uma prática que se exerce somente considerando o que é da cidade e o que é do humano, tendo de considerar as relações ecossistêmicas pelas quais um palco tem um lugar. Este é também um espaço que se confronta todos os dias com o acolhimento do que “não é como nós”, de outras culturas e modos de sociabilização,

1. Investigadora Integrada no IHC – NOVA FCSH / IN2PAST e Programadora Conferências e Debates na Culturgest

mas, também, de sociabilização do que extirparmos do que é ser humano. Este texto é então um ensaio – no sentido de ensaiar –, que apela a outros ensaios, em considerar esses que nada têm em comum connosco. Ensaiar conceber a alteridade, não só como algo que nos é exterior, mas como também algo que nos atravessa, mesmo carnalmente, lembrando-nos, como o fez Merleau-Ponty, que pertencemos a uma carne do mundo.

A antropóloga francesa Nastassja Martin procura no povo Évene formas de fazer mundo muito antigas, diminuídas pela modernidade, mas que nunca desapareceram realmente. No seu livro *Croire aux fauves* [Acreditar nas bestas], descreve-nos o que a certa altura menciona como o encontro com a alteridade absoluta quando, no território deste povo, no extremo oriental da Rússia, a região do Kamtchatka, olha nos olhos um urso – um gesto interdito, segundo os Évenes. O relato do livro começa com Martin sozinha, numa terra vasta, à espera de ajuda. Maxilar desfeito, crânio mordido, cabelos que se misturam com o seu sangue, com o do urso e com a sua saliva. O relato prossegue através do que foi o percurso de cura. Entre hospitais russos e franceses, a impressão de restos de uma guerra fria cujo território é o seu corpo e as sucessivas tentativas de refazer o seu rosto. Ao longo do seu relato vai emergindo a possibilidade de um outro mundo, desconhecido, mas, a partir daquele encontro trágico – porque a tragédia é o momento da cena teatral em que tudo se transforma –, que Nastassja Martin passa a habitar.

O encontro entre o Humano e o Animal surge aqui com uma violência e brutalidade extrema, mas também com uma potência que abre ao que mais de vulnerável existe em nós, que toca, e talvez ultrapasse mesmo, um limite para além do qual a vida já não o é, e, depois, sem que nenhuma conclusão se possa tirar

de um caminho que ficou implacavelmente aberto, de um retorno ao dia-à-dia que nunca mais será o mesmo que era antes. Um encontro que é uma ultrapassagem de fronteiras brutal, sem controle, sem razão possível porque sem medida. Não há idealizações nem benevolência neste encontro com o animal. Muito raramente alguém sobrevive assim ao encontro com um urso e não se sai indemne dessa experiência:

O urso partiu há já várias horas e eu, eu espero, eu espero que a bruma se dissipe. A estepe é vermelha, as mãos estão vermelhas, a cara tumeficada e rasgada já não se reconhece. Como nos tempos do mito, é a indistinção que reina, eu sou esta forma incerta de traços desaparecidos sob as fendas abertas do rosto, recoberta de humores e de sangue: é um nascimento, porque não é manifestamente uma morte. (Martin, 2019:11) ²

A partir deste encontro com o urso, Martin passa a habitar de zonas liminais da compreensão, torna-se “*miedka*, aquela que vive entre os mundos³” (Martin, 2019: 17). Em vez de fugir delas, decide: “vou alojar-me nesta terra de ninguém” (Martin, 2019: 44)⁴. Uma terra formada pelo choque do encontro, expressão de outra coisa que não só eles os dois. “Eu digo a mim própria: um urso ou uma mulher...” (Martin, 2019: 44): Trata-se de um acontecimento demasiado grande para não ser incluído, digerido, por um grande discurso. Uma ocorrência que sai do quadro do

2. « L'ours est parti depuis plusieurs heures maintenant et moi j'attends, j'attends que la brume se dissipe. La steppe est rouge, les mains sont rouges, le visage tuméfié et déchiré ne se ressemble plus. Comme aux temps du mythe, c'est l'indistinction qui règne, je suis cette forme incertaine aux traits disparus sous les brèches ouvertes du visage, recouverte d'humours et de sang : c'est une naissance, puisque ce n'est pas manifestement pas une mort. » (Martin, 2019: 44).

3. « (...) *miedka*, celle qui vit entre les mondes », (Martin, 2019: 17).

4. « (...)moi je vais séjourner dans ce no mans land » (Martin, 2019: 44)

entendimento geral das relações. Para isso que sai fora do entendimento, existem já algumas justificações ou figurações míticas prontas para encaixar esta experiência. No entanto, como Donna Haraway, Nastassja Martin prefere, exige, ficar com o “trouble” – não com o problema, mas com o turvo⁵. Porque *Ça* [Isso], isto que aconteceu, é muito difícil de compreender. É impossível, e muito pouco à altura da situação, poder voltar ao normal. Recusando um processo rápido de renormalização, ou seja, de cancelamento das enormes possibilidades abertas pela experiência de *Isso*: “é preciso que eu (...) suspenda o meu julgamento. Porque é para mim que ele surgiu; é para ele que eu apareci.”⁶ Frente a um vazio semântico, que faz medo, que impede a forma rápida e a certeza pronta, uma suspensão fenomenológica, a *éphoké*.

Impedindo a certeza, o relato de Martin abre-se a um novo território de sentidos pelo qual afirma: “Eu sei tudo, sem nada saber”. Começa então a descrever os passos dos pássaros e a textura da sua respiração. Saber tudo sem nada saber pode ser enunciado de forma tão simples como o começo da escuta dos passos dos pássaros. Talvez Nastassja Martin tenha ficado mais hábil na escuta do que Alphonso Lingis, define como “O murmúrio do mundo”:

Com O Murmúrio do Mundo, eu mostro que a linguagem não é simplesmente um código estabelecido por convenção entre os humanos, que nivela as nossas experiências de tal

5. Em *Ser Líquen | Conversa entre Teresa Castro e Liliana Coutinho*, disponível em <https://www.culturgest.pt/pt/programacao/teresa-castro-ser-liquen/>, a historiadora Teresa Castro propõe, de forma conceptualmente muito produtiva, que “turvo” seja a tradução a “Trouble”, o conceito de Donna Haraway, ao invés de “problema”.

6. « (...) il faut que moi, (...), j'arrive à suspendre mon jugement. Car c'est pour moi qu'il a surgi, c'est pour lui que je suis apparue. » (Martin, 2019: 44)

forma que estas podem ser tratadas como equivalentes ou intermutáveis, mas que a linguagem humana tem de ser vista como emergindo do murmúrio da natureza, dos animais e, finalmente, de todas as coisas que existem e que ressoam. Na sonoridade dos nossos códigos comunicamos não só com decodificadores humanos, mas com o canto e a queixa e a cacofonia da natureza. (Lingis, 1994: X)⁷

Sublinho aqui: a cacofonia e não a harmonia da natureza. Começar a descrever esta efervescência de sentidos pela respiração e pelos passos dos pássaros é fiar lentamente sentidos para uma entrada no território sem saber nada. Um território que exige os sentidos aguçados, despertos – e não são só os sentidos vulgares do organismo que são chamados a esta caminhada. Os sonhos tornam-se signos e atos de uma linguagem ainda opaca. A certa altura do seu relato, Martin descreve um sonho com cavalos à sua interlocutora Evène, que lhe diz: “não é com palavras que eles te falam, porque não os compreenderias. Se os viste, é porque eles te falam” (Martin, 2019: 44)⁸. Sempre pronto a nos ultrapassar, “existe um que vive exterior aos homens” (Martin, 2019: 45)⁹, uma intenção e uma linguagem fora da humanidade. Existe um ambiente sociabilizado em todo o lado, mesmo onde não há humanos, e essa sociabilização é-nos indicada também pela presença

7. « (...) The Murmur of the World, I set out to show that language is not simply a code established by convention among humans, that levels our experiences such that they can be treated as equivalent and interchangeable, but that human language has to be seen as arising out of the murmur of nature-of animals and finally of all things that are and that resound. In the sonority of our codes we communicate not only with human decoders, but with the chant and the complaint and the cacophony of nature. » (Lingis, 1994: p.X)

8. «Ce n'est pas avec des mots qu'ils parlent, parce que tu ne les aurais pas compris. Si tu les as vu, c'est qu'ils te parlent. » (Martin, 2019 : 44)

9. « Il existe un qui-vive des êtres extérieurs aux hommes » (Martin, Paris: 45)

de um linguajar sem palavras – o murmúrio do mundo, de Lingis, os passos dos pássaros e a visão dos cavalos –, que tem esta função de permitir a correlação entre quem é envolvido nestes atos de linguagem. Um *que vive* que, mesmo se exterior, trespassa-nos a todo o momento, até mesmo quando sonhamos (ou até mesmo porque sonhamos).

Os Evéne são um povo que habita o modo de fazer mundo assente na figuração ontológica do animismo, no qual a ação volitiva e intencional é claramente descentrada dos que, na cultura de matriz moderna e ocidental, consideramos serem humanos. Talvez esta habitação ontológica nos possa ajudar a compreender estas possibilidades de comunicação e de linguajar. O antropólogo francês Philippe Descola descreve assim o animismo, ou melhor, o *animismo restaurado*:

Se despojarmos a definição de animismo dos seus correlatos sociológicos, resta uma característica sobre a qual todos podemos estar de acordo e que torna manifesta a etimologia do termo, razão pela qual escolhi conservá-lo apesar dos usos contestáveis que dele foram feitos no passado: é a imputação pelos humanos aos não humanos de uma interioridade idêntica à sua. Esta disposição humaniza as plantas, e sobretudo os animais, já que a alma da qual estes são dotados permite-lhes, não somente se comportarem segundo as normas sociais e os preceitos éticos dos humanos, mas também de estabelecer com estes, e entre eles, relações de comunicação. A similitude de interioridades autoriza então uma extensão do estado de “cultura” aos não-humanos com todos os atributos que tal implica, da intersubjetividade ao domínio de técnicas, passando por comportamentos ritualizados e pela deferência

a convenções. No entanto, esta humanização não é completa porque, nos sistemas anímicos, estes tipos de humanos disfarçados que são as plantas e os animais, distinguem-se precisamente dos homens pelas suas vestes de penas, de pelos, de escamas ou casca, ou seja, pela sua fisicalidade. Como Viveiros de Castro refere a propósito da Amazônia, não é pela sua alma que humanos e não humanos se diferenciam, mas pelos seus corpos.(Descola, 2005: 183)¹⁰

No entanto, o encontro entre o humano e o animal relatado em *Croire aux fauves* misturou corpos, criou zonas de indiferenciação de peles, sangue e pelos. Talvez por isso Nastassja Martin fale de *Ça*, para se referir a este acontecimento e trave uma comunicação, um linguajar, que caia rápido demais nas convenções já existentes. Poderá este *Ça*, o *Isso* a que se refere Nastassja Martin por não querer fechar esta experiência numa definição, ou numa compreensão que limite a sua potência, impelirmo-nos à entrada num campo onde é necessário recuperarmos a noção de inefável para nos referirmos a uma existência? Um inefável que

10. "Si l'on dépouille la définition de l'animisme de ses corrélats sociologiques, il reste une caractéristique sur laquelle tout le monde peut s'accorder et que rend manifeste l'étymologie du terme, raison pour laquelle j'ai choisi de le conserver en dépit des usages contestables que l'on a pu en faire jadis : c'est l'imputation par les humains à des non-humains d'une intériorité identique à la leur. Cette disposition humanise les plantes, et surtout les animaux, puisque l'âme dont ils se sont dotés leur permet non seulement de se comporter selon les normes sociales et les préceptes éthiques des humains, mais aussi d'établir avec ces derniers et entre eux des relations de communication. La similitude des intériorités autorise donc une extension de l'état de « culture » aux non-humains avec tous les attributs que cela implique, de l'intersubjectivité à la maîtrise des techniques, en passant par les comportements ritualisés et la déférence à des conventions. Toutefois, cette humanisation n'est pas complète car, dans les systèmes animiques, ces sortes d'humains déguisés que sont les plantes et les animaux se distinguent précisément des hommes par leurs vêtements de plumes, de poils, d'écailles ou d'écorce, autrement dit par leur physicalité. Comme Viveiros de Castro le note à propos de l'Amazonie, ce n'est pas au moyen de leur âme qu'humain et non-humains se différencient, mais bien par leurs corps." (Descola, 2005 : 183)

nos permita compreender esta resistência da experiência às palavras e que não se define somente pela negativa, como refere o filósofo Frederico Campagna, num livro onde propõe que operemos uma reconstrução da realidade, operando uma transmutação da compreensão da noção de inefável como obstáculo, em direção a um “inefável como vida”. No livro *Technic to magic, the reconstruction of reality* [Da técnica à magia, a reconstrução da realidade], Campagna revela a arquitetura do mundo da Técnica, que apresenta como aquela na qual a sociedade moderna tem vivido, no seio da qual “algo” – tal como o *ça* – surge como um obstáculo ao processo de tornar tudo linguagem operado pela Técnica. Algo que se “obstinadamente se recusa a ser traduzido em qualquer forma de medida gramatical, ou a ser reduzido a um instrumento numa cadeia de produção em série.” (Campagna, 2020: 120)¹¹ Este obstáculo é transformado numa oportunidade para o mundo da Técnica:

Como a conceção política antagonística de ‘inimigo’ de Carl Schmitt, este obstáculo irreduzível foi integrado pela Técnica como o ‘outro’ hostil, o que implicitamente justifica o regime da Técnica e a sua guerra sem fim contra o mundo. (Campagna, 2020: 121)¹²

11. « (...) obstinately refused to be translated into any form of grammatical measure, or to be reduced to an instrument in a serial chain of production. » (Campagna, 2020: 120)

12. « Like the ‘enemy’ in Carl Schmitt’s antagonistic conception of politics, this irreducible obstacle was integrated by Technic as the hostile ‘other’, which implicitly justifies Technic’s regime and tis endless war on the world.» (Campagna, 2020: 121)

No sistema alternativo de realidade, aquele para o qual Campagna apresenta uma arquitetura possível, este ‘algo’ surge novamente com o nome de inefável, encontrado já não como o inimigo, o outro, contra o qual se guerreia, mas na sua capacidade produtiva, ou geradora de um novo sistema-mundo:

(...) só o podemos chamar de ‘inefável’ – aquilo que não pode ser capturado pela linguagem sob nenhuma forma. No entanto, esta humilde definição negativa não nos deve levar a pensar que a negação é o único modo produtivo do inefável. Se bem que não disponível para tomar parte na engrenagem arrumada da grande máquina da linguagem absoluta, o inefável ainda é capaz de agir produtivamente como o centro imanente da Magia como sistema de realidade alternativo. (Campagna, 2020: 120-121)¹³

O inefável como centro imanente, mostra-se como um lugar no qual não nos podemos simplesmente instalar de forma passiva. Ou, jogando com o aparente paradoxo, instalamo-nos nele para, a partir daí, caminhar em direção às palavras e criar atos de correlação e de linguagem, trazendo-o assim, este *Ça*, o *Isso*, o *Algo*, que aponta o inefável, à vida em comum, transmitindo-o a quem não experimentou, não sobreviveu a este encontro vivente com o urso. Nastassja Martin diz a este propósito que se trata então, não de silenciar mas de “(...) encontrar, de inventar novas formas de récita. Para tal, temos de colocar a questão do conteúdo, mas também

13. « (...) We can name it only as ‘the ineffable’ – that which cannot be captured by language in any form. However, this humbly negative definition should not lead us to think that negation is the only productive mode of the ineffable. While unavailable to take part as a tidy cog in the great machinery of absolute language, the ineffable is still capable of acting productively as the emanating center of Magic’s alternative reality-system. » (Campagna, 2020: 120-121)

a da forma." Surge então uma necessidade de repensar conceitos, categorias, que observamos também quando entramos realmente à escuta e em relação com outras formas de fazer mundo, outros modos de figuração ontológica, ou outros perspectivismos.

Nós que não o vivemos poderemos interpretar esta experiência à luz de uma projeção qualquer, de um saber que transportamos já conosco, mas isso seria talvez fazermos como "cão que passa por vinha vindimada", passando por uma experiência reveladora, de alto potencial significativa, sem nada dela colhermos. Martin pede-nos que suspendamos esta tentação, para criar uma forma de linguajar que abandone o pensamento dual, as várias separações entre natureza e cultura que fomos criando ao longo da história da modernidade, e a distância que criamos entre o que é do mundo animal e o que é do mundo dos humanos. A já referida necessidade de rever as palavras e os conceitos, alerta para a função da linguagem¹⁴ em criar modos de correlação e de cooperação com o nicho ecológico no qual, pelo qual, vivemos. O seu papel na criação de coordenação de comportamentos, de um entendimento da fala e da escuta como atividades criativas, de uma tessitura responsável e sem qualquer passividade. Para o poder fazer, Nastassja Martin sabe pelo menos uma coisa: «não devemos fechar nem os olhos nem as palavras do coração porque, nesse caso, *fechamo-nos ao inesperado.*" (Martin, 2019: 55)¹⁵ Do que é a palavra « coração » aqui signo ? Que visão e que linguagem é

14. A este propósito ver Maturana H. R. (1978) *Biology of language: The epistemology of reality*. In: Miller, George A., and Elizabeth Lenneberg (Eds.) *Psychology and Biology of Language and Thought: Essays in Honor of Eric Lenneberg*. Academic Press, New York: pp. 27-63.

15. « Il ne faut pas fermer les yeux ni les mots du cœur, parce que dans ce cas, on se *ferme à l'inattendu.* » (Martin, 2019: 55)

esta que habitará o movimento das retinas, a respiração das pupilas, o movimento da língua e dos lábios ou o desenho das letras no papel?

Neste percurso de forjar novos conceitos e de não nos fecharmos ao inesperado, haverá algo de importante no trabalho do filósofo, escritor, poeta e crítico literário Edouard Glissant, que talvez nos possa ajudar a entrar em relação com a história narrada em *Croire aux fauves*. Glissant forjou conceitos como o *Tout-monde*: “Chamo Todo-mundo ao nosso universo tal como ele muda e perdura em mudando e, ao mesmo tempo, a « visão » que nós temos dele.” (Glissant, 1997: 176) ¹⁶ Uma visão em movimento de mudança, posta entre aspas porque profundamente habitada pela opacidade, um termo também muito trabalhado por Glissant, pondo de lado o fascínio pela transparência que tudo deixa ver e desvela. A experiência de atravessar a opacidade é também a abdicar da ilusão de controle que nos dá a transparência e a distância à qual colocamos o mundo através da visão. Trazer esta experiência ao espaço do comum exigirá, para além de novas récitas, não fechar os olhos ao inesperado, a esta opacidade e ao que “perdura mudando”.

Porque trazer ao mundo comum é trazer à comunidade, continuemos só mais um pouco com Alphonso Lingis, a quem foi pedido emprestado o título deste ensaio, para pensarmos pouco mais como fazer comunidade com este inesperado e desmesurado e que nos ultrapassa, que não é como nós, que é estranho e sem parecença, que é ambivalente e terrífico. Fazer comum com quem nos encontramos, entramos em colisão e até nos cruzamos, mas

16. « J'appelle Tout-monde notre univers tel qu'il change et perdure en échangeant et, en même temps, la «vision» que nous en avons. » (Glissant, 1997: 176).

que não pertence ao nosso ciclo de amigos, nem mesmo à nossa espécie, e que não toma como modelo a família ou a proximidade de ciclos concêntricos para o fazer político e para a resposta emocional. Um urso e um humano: não nos podemos sequer olhar nos olhos.

Lingis, que no seu livro *The community of those who have nothing in common* [A comunidade daqueles que não têm nada em comum] propõem-se a pensar uma comunidade dos que não têm nada em comum connosco, não a partir do encontro com o animal mas com o que colocamos fora da razão, ou seja, fora da medida. Um pensamento feito com o encontro com os que entram no que chamaríamos da desmesura: os loucos, os presos, os distantes, acompanhando-nos à beira de uma outra desmesura, de relato impossível, em intimidade com a qual Nastassja Martin iniciou a sua récita: a Morte.

Lingis abre a sua reflexão sobre como fazer comunidade com aqueles que nada têm em comum connosco – um pensamento radicalmente oposto a teorias que criam a figura-ficção do inimigo para poder estabelecer uma comunidade coerente, como já afluímos com Campagna – com uma exigência moral, que é a de nos podermos colocar à cabeceira do fim daqueles com quem não vivemos, daqueles com quem não encontramos traços de parecença, dos que dizemos “eles não são como nós”:

Não existe uma convicção crescente, cada vez mais clara entre inumeráveis pessoas, que a morte de pessoas com as quais não temos nada em comum – nenhum parentesco racial, nenhuma linguagem, nenhuma religião, nenhum interesse económico – nos diz respeito? Obscuramente sentimos que a

nossa geração está a ser julgada, em última análise, pelo abandono dos cambojanos, dos somalianos e dos párias sociais nas ruas das nossas próprias cidades (Lingis, 1994: X)¹⁷.

Para Lingis, este será talvez o derradeiro imperativo categórico moral e surge da experiência transformadora de acompanhamento do moribundo na sua transição para a morte, do seu próprio sofrimento neste acompanhamento. Um pensamento de viver em conjunto que surge de uma não fuga à morte ou ao sofrimento, de um saber profundo de que não estamos a atravessar o mesmo, mas a fazer o nosso próprio caminho, que esse comum não é a vivência da mesma experiência mas uma partilha que construímos naquele momento, algo de singular que acontece em nós, um *ça* que, acompanhado, mesmo se somente através de um relato, revela um desses momentos tão potentes mas tão difíceis e tão frágeis, tão efémeros porque em processo de despedida, do reconhecimento do ato de viver juntos, mesmo se distantes – porque seres de outra cultura, de outra espécie animal, duma outra geografia.

Croire aux fauves é a récita do atravessar de um limiar e voltar – não uma morte mas, lembremos, um nascimento. Que a escrita, os palcos, os encontros, possam ser esses lugares onde nos imaginamos numa comunidade sem necessidade da figura do inimigo, onde a alteridade é acolhida também na violência e

17. Is there not a growing conviction, clearer today among innumerable people, that the dying of people with whom we have nothing in common-no racial kinship, no language, no religion, no economic interests-concerns us? We obscurely feel that our generation is being judged, ultimately, by the abandon of the Cambodians, and Somalians, and the social outcasts in the streets of our own cities. » (Lingis, 1994: X)

cacofonia pela qual começa por nos surgir, não só por exigência de sobrevivência de todos nós que partilhamos este mesmo planeta – Urso, Humano, Planta, entre outros –, mas por exigência de uma vida que se abre e se inicia.

Referências Bibliográficas

- DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*. Paris : Éditions Gallimard, 2005.
- CAMPAGNA, Federico, *Technic and Magic – The reconstruction of reality*. London: Bloomsbury Academic, (2018) 2020.
- GLISSANT, Édouard, *Traité du Tout-Monde*. Paris : Gallimard, 1997.
- HARAWAY, Donna, *Staying with the Trouble, Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.
- LINGIS, Alphonso, *The community of those who have nothing in common*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- MATURANA, Humberto R., Biology of language: The epistemology of reality. In: MILLER, George A., e LENNEBERG, Elizabeth (Eds.) *Psychology and Biology of Language and Thought: Essays in Honor of Eric Lenneberg*. New York : Academic Press, 1978, p.27-63.
- MARTIN, Natasja, *Croire aux fauves*. Paris : Verticales, 2019.