

# **Intimidade sem proximidade: percursos do desejo e do toque a partir de Donna J. Haraway e Emmanuel Levinas**

**Laila Algaves Nuñez**

**Dissertação de Mestrado  
em Estética e Estudos Artísticos**

*Laila Algaves Nuñez, Intimidade sem proximidade:  
percursos do desejo e do toque a partir de Donna  
J. Haraway e Emmanuel Levinas, 2022.*

**Setembro, 2022**

**Intimidade sem proximidade: percursos do desejo e do toque  
a partir de Donna J. Haraway e Emmanuel Levinas**

**Mestranda: Laila Algaves Nuñez no. 2020102590**

**Orientador: Professor Doutor Bartholomew Ryan**

**Mestrado em Estética e Estudos Artísticos**

**Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa**

**2022**

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Estética e Estudos Artísticos, com especialização em Cinema e Fotografia, realizada sob a orientação científica do Professor Doutor Bartholomew Ryan, investigador de Filosofia e coordenador do Laboratório de Cultura e Valores (CultureLab) no Instituto de Filosofia da Universidade Nova de Lisboa (IFILNOVA).

*Trying to see you  
my eyes grow  
confused  
it is not your face  
they are seeking  
fingering through your spaces  
like a hungry child  
even now  
I do not want  
to make a poem  
I want to make you  
more and less  
a part  
from my self.*

– Audre Lorde, *Therapy*

*To see a world in a grain of sand,  
And a heaven in a wild flower,  
Hold infinity in the palm of your hand [...].*

– William Blake, *Auguries of Innocence*

## AGRADECIMENTOS

Ao meu pai, César Nuñez, pelo estímulo incansável e incondicional à leitura e à imaginação, desde que me recordo estar no mundo. Pelo incentivo e suporte, a nível emocional e material, para todos os meus sonhos, mesmo aqueles que pareciam mais difíceis e longínquos. Pelo melhor e mais acolhedor abraço que existe, e, mais recentemente, pelas videochamadas mais ansiadas. Em suma, por todo o amor, tudo e tanto mais.

À minha mãe, Denise Algaves, por lembrar-me da importância e da preciosidade que é nunca perder por completo os nossos jeitos e jogos leves de criança. Por todos os traços que deixou em mim e que ainda procuro descobrir. Por ser o meu amuleto e, talvez, o grande mote disfarçado por trás desta dissertação: o meu primeiro motivo e maior desafio para cultivar intimidade sem proximidade.

À minha irmã, Betina Algaves, pelo companheirismo honesto que alimentamos e fizemos crescer ao longo dos anos; pelo vínculo inquebrável e justo que só uma relação entre irmãs, na dor e na alegria partilhadas por uma história comum, é capaz de sustentar.

A Hugo Bergman, que surgiu de repente numa esquina do Bairro Alto e alterou definitivamente os cursos da minha vida, presenteando-me com um desejo insaciável por outros mundos e com uma segunda família tão especial. Agradeço-lhe pelo mergulho conjunto às profundezas e todas as aventuras que experimentamos nos últimos três anos.

À minha tia, Carlinda Nuñez, pelo rigor intelectual a que me encorajou nesta pesquisa e pelo auxílio impecável na revisão de alguns capítulos e na leitura dos filósofos clássicos, com o seu amparo e disponibilidade sempre impressionantes.

Ao meu orientador, Bartholomew Ryan, por acolher esta investigação com tanta dedicação e cuidado, ajudando-me a driblar as minhas limitações de tempo. Agradeço-lhe pelas orientações assertivas e palavras generosas, mas, sobretudo, pelos

tantos novos terrenos e universos que este encontro inesperado com a ecologia, nos seus seminários, abriu.

Às minhas coorientadoras, Tatiana Levy e Eduarda Ferreira, por me apresentarem textos e conceitos que estruturaram as trilhas para esta travessia.

À minha rede de apoio portuguesa e colegas de mestrado em Estética e Estudos Artísticos, minhas amigas Benedita Roby, Cátia Rodrigues, Francisca Salema e Matilde Aires Mateus, pelas trocas de ideias e pensamentos regadas a risadas, lágrimas, muita comida e muito vinho. Agradeço, ainda, às minhas amigas que, do Brasil, estiveram sempre a um toque de distância, lembrando-me de que tenho muitas casas no mundo.

A Rita Natálio, Alina Ruiz Folini e Úrsula Mendoza, que, sem saberem, tiveram um impacto sem igual nesta pesquisa, ativando-a na pele – a minha e a de mais umas tantas pessoas. Agradeço-lhes por me despertarem novamente aos prazeres e responsabilidades de uma vivência e de uma escrita performativa e inventiva.

## RESUMO

Com base no ecofeminismo terreno de Donna J. Haraway e na fenomenologia metafísica de Emmanuel Levinas, duas linhas do pensamento a princípio incompatíveis, esta dissertação propõe novas estratégias de contacto para o presente e o futuro. Num contexto pós-pandémico, depois de o isolamento tornar-se lei e constatar-se a indispensabilidade de se cultivar relações de intimidade sem proximidade, cabe questionar o lugar do desejo e do toque. Celebrando, assim, uma política da aproximação, a pesquisa cogita os modos de *presença na ausência* e *ausência na presença* que podem reger novas formas de interação intra- e interespécies num planeta ferido. Nesse sentido, em busca de uma ecologia pautada menos na contiguidade espacial e a familiaridade — signos de uma doutrina ocidental ancorada num Lógos que privilegia o *descobrir* e o *compreender* — do que sobre a curiosidade e o estranhamento, a presente investigação conduz uma dança teórica entre o filósofo judeu e a bióloga estadunidense e apresenta exercícios práticos para a edificação e fabulação de um tato extra-individual, extra-ordinário e trans-mundos.

**Palavras-chave:** Donna J. Haraway – Emmanuel Levinas – intimidade – proximidade – desejo – toque – ecologia

## ABSTRACT

Based on Donna J. Haraway's earthly ecofeminism and Emmanuel Levinas' metaphysical phenomenology, two at first incompatible lines of thought, this dissertation proposes new strategies of contact for the present and the future. In a post-pandemic context, after isolation has become the law and the indispensability of cultivating intimate relationships without proximity has become more evident, it is worth questioning the place of desire and touch. Thus, celebrating a politics of getting-closer, my research considers the ways of *presence in absence* and *absence in presence* that may rule new forms of intra- and interspecies interaction on a wounded planet. In this sense, in search of an ecology based less on spatial contiguity and familiarity — signs of a Western doctrine anchored in a Logos that privileges *discovery* and *understanding* — than on curiosity and strangeness, this investigation conducts a theoretical dance between the Jewish philosopher and the American biologist, besides presenting practical exercises for the fabulation and edification of an extra-individual, extra-ordinary and trans-worldly tact.

**Key words:** Donna J. Haraway – Emmanuel Levinas – intimacy – proximity – desire – touch – ecology

## ÍNDICE

<b>Introdução</b> .....	<b>p. 1</b>
<b>Capítulo I: Do desejo</b> .....	<b>p. 12</b>
I. 1. Descobrir a Eros: as duas vias da filosofia .....	p. 14
I. 2. Danças improváveis: o desejo-com em Levinas e Haraway .....	p. 19
<b>Capítulo II: Da proximidade</b> .....	<b>p. 31</b>
II. 1. Proximidades enlaçadas .....	p. 33
II. 2. Intimidades animadas .....	p. 39
<b>Capítulo III: Do toque</b> .....	<b>p. 44</b>
III. 1. As aporias do toque e do tangível .....	p. 46
III. 2. Aparições do contacto em Levinas e Haraway .....	p. 52
<b>Capítulo IV: Fabular-tocar: o toque de hoje e de amanhã</b> .....	<b>p. 64</b>
<b>Considerações finais</b> .....	<b>p. 80</b>
<b>Referências bibliográficas</b> .....	<b>p. 84</b>
<b>Lista de figuras</b> .....	<b>p. 92</b>

## Introdução

### I.

É possível cultivar laços de intimidade e proximidade *mesmo* quando a contiguidade espacial e o toque não são facilitados? Que tipos de *presença* podem ser construídos a partir da *ausência* física; que tipo de pele pode – ou deve – ser restituída num indivíduo supostamente “intocável”? Qual é e qual pode ser o lugar do desejo e do toque na criação conjunta de um pensamento que implique o Outro, na sua alteridade absoluta, e por que este seria um pensamento *profundamente ecológico*?

No contexto em que o projeto desta dissertação começou a ser desenvolvido – um trabalho que pretende concluir um mestrado cursado metade na presença de rostos mascarados, metade na presença de rostos-pixels à distância –, o paradoxo de uma intimidade sem proximidade era vivido como um dilema concreto, numa realidade ainda incerta e ameaçadora, mais do que como um problema filosófico-abstrato. Apesar da coibição do toque não ser uma experiência exatamente nova – afinal, não muito tempo atrás, a epidemia da AIDS já havia concretizado a mesma política de isolamento tátil em relação ao corpo contaminado –, as restrições impostas pelo alastramento do vírus Sars-Cov-2, desde 2020, desenharam novos limites para a interação em comunidade, em escala global. Ou, como defendem alguns pensadores, apenas evidenciaram ou aceleraram um processo de transformação social já em curso desde o começo do século XXI, com o aprofundamento das relações mediadas por tecnologias.

João Pedro Cachopo (2020), em *A torção dos sentidos: pandemia e remediação digital*, sugere que o principal impacto dos confinamentos impostos pela pandemia da Covid-19 foi, justamente, a desorientação no espaço e no tempo: “perdemos o norte da proximidade e o sul da distância. [...] Cabe remapear os lugares em que existimos” (Cachopo, 2020, p. 42). Assim, questionar-se acerca da possibilidade – ou, mais essencialmente, da pertinência – de se cultivarem relações íntimas, que não renunciem às urgências do nosso tempo mesmo quando prescindem

da copresença e do contacto, significa colocar em cena as políticas de fronteiras que nos são propostas, bem como as fantasias imunitárias que definem o que é ou está próximo – e que é, portanto, merecedor de atenção e cuidado – ou distante de mim – e que, conseqüentemente, não me chama à responsabilidade. Estes limites, como alega Paul B. Preciado, circunscrevem áreas cada vez mais estreitas e restritas:

A nova fronteira necropolítica se deslocou das costas da Grécia até a porta do endereço particular. Lesbos começa agora na porta da sua casa. E a fronteira não pára de lhe cercar, de empurrar até aproximar-se mais e mais do seu corpo. Calais agora explode na sua cara. A nova fronteira é a máscara. O ar que você respira deve ser somente seu. (Preciado, 2020)

É assim o sujeito do tecnopatriarcado neoliberal: afastado de tudo quanto dele se acerca, sem pele ou mãos, intocável. “Não troca bens físicos, nem toca em moedas – paga com cartão de crédito. Não tem lábios nem língua. Não fala diretamente – deixa mensagem de voz. Não se reúne nem se coletiviza. [...] Não tem rosto – tem máscara” (Preciado, 2020). Elias Canetti já vaticinara a questão: para este sujeito depauperado, toda a vida “está *fundada em distâncias*: a casa, em que ele se fecha à chave a si próprio aos seus haveres, o emprego, que ele ocupa, a posição, a que ele aspira” (2019, p. 15, ênfase adicionada).

Fácil seria, a partir desta constatação, adotarmos um discurso de tom apocalíptico, tecnofóbico, e que celebrasse o retorno à presença e à vida pública num cenário já designado como “pós-pandémico” como se este fosse, por si só, signo de algum avanço ou alguma transformação nas nossas relações comunitárias. Contudo, para esta dissertação, interessam os discursos difíceis, que não desprezam ou recusam as adversidades do presente, ao mesmo tempo que não abrem mão de outros futuros e novos possíveis para além do consentimento resignado. Futuros que reconhecem – e, muitas vezes, até ampliam – os problemas que nos atravessam, sem sucumbir à narrativa do desespero ou, ainda, a narrativa nenhuma.

É nesse sentido que, em busca de perspectivas positivas, afirmativas, desejantes, e que incluam o desafio da alteridade e da relação significativa com

Outrem de volta à equação do viver e morrer bem, este ensaio abre espaço para um diálogo e uma justaposição entre Donna J. Haraway e Emmanuel Levinas. Numa aproximação marcadamente anacrônica, embora nem por isso menos legítima, é possível descobrir surpreendentes complementaridades entre a filósofa das materialidades ctônicas e o filósofo da ética transcendental e do “além de Ser” (“otherwise than Being”); entre a filósofa da finitude presente e o filósofo do Infinito profético. Todas estas designações tornar-se-ão ambíguas, turvas, na medida em que explorarmos, com profundidade, certas temáticas comuns e persistentes nas obras de Haraway e Levinas, assim como as suas prováveis pontes e cruzamentos críticos, com Timothy Morton e Martin Heidegger.

## II.

### **Donna J. Haraway**

Em 2016, a bióloga, zoóloga e filósofa norte-americana Donna J. Haraway publica o livro *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Rapidamente, como o seu insurgente *Manifesto Ciborgue*, editado 31 anos antes, a obra se torna um tratado-chave para o pensamento ecofeminista, reunindo, de forma coerente, uma série de conceitos e artigos desenvolvidos pela investigadora ao longo das últimas décadas. Mantendo-se sempre fiel à premissa fundamental que sustenta e nutre as suas pesquisas – a recusa a uma distinção essencialista entre o humano e o não-humano, a Cultura e a Natureza, em prol de ontologias e epistemologias anárquicas e inventivas –, Haraway parte dos ciborgues para, contudo, aproximar-se de outras criaturas terrestres: cachorros, acácias, formigas, micróbios, fungos. Sem jamais deixar de compreender a questão e a figura da tecnociência nas suas leituras multiespécies e propostas de práticas coletivas de mundificação, uma viragem crucial

é percorrida de uma posição pós-humanista para uma conceção “compostista”<sup>1</sup>, expressão que toma emprestado do seu companheiro Rusten Hogness: “[...] we inhabit the humusities, not the humanities. Philosophically and materially, I am a compostist, not a posthumanist” (Haraway, 2016, p. 97).

Em entrevista concedida ao sociólogo Nicholas Gane (2006), poucos anos após o lançamento da sua segunda obra-manifesto, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* (2003), Donna J. Haraway esclarece a sua suspeita acerca da categoria do “humano”, numa conversa registada sob um título que joga com e aprofunda o postulado de Bruno Latour: em vez de “nunca fomos modernos”, “nunca fomos humanos”. Segundo a bióloga, que não despreza os paradoxos implicados na etimologia e no uso do termo “espécie” – desde a tradição darwinista até à referência ao ouro, ao “lucro sujo”, que descobre na filosofia marxista (Haraway, 2003, p. 135) –,

não é possível abordar o ‘humano’ a-historicamente, ou como [...] fosse uma única coisa. ‘Humano’ exige um amontoado extraordinário de parceiros. [...] Somos uma grande multidão, com todas as nossas temporalidades e materialidades (que não aparecem como recipientes umas das outras, mas como verbos que se coconstituem) [...] (como citado em Gane, 2006, p. 107).

Em outras palavras, ser “humano” resume-se a ser produto de um conjunto de relacionalidades situadas, numa tessitura de “always-too-much connection”, sem lugar para o “existentialist and bond-less, lonely, Man-making gap theorized by Heidegger and his followers”<sup>2</sup> (Haraway, 2016, p. 11). Contra a excecionalidade humana e o

---

<sup>1</sup> À falta de uma correspondência direta do termo “compostist” no português, optou-se por manter a tradução sugerida por Helen Torres na versão espanhola “Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno” (2019), publicado pela editora consonni.

<sup>2</sup> É preciso reconhecer, porém, que a filosofia de Heidegger e as suas abordagens mais ou menos ecológicas são repletas de nuances. Merece destaque o facto de que, na sua ruptura radical com o idealismo, de Kant a Husserl, Heidegger leva a cabo um profundo questionamento dos limites do conhecimento científico e daquilo que é socialmente construído a partir da sua legitimidade. A partir da sua crítica à tecnologia enquanto *Gestell* — a redução do mundo à sua condição de matéria-prima, aliada à expansão implacável de um sistema económico tecnocrático —, o culminar infeliz do destino ontológico da história ocidental, Heidegger muitas vezes aparece como um eixo fundamental para um certo tipo de ambientalismo.

“bounded individualism” (Haraway, 2016, p. 30) que governa a filosofia heideggeriana, no que seria um elogio tirânico à primazia e à autenticidade (*Eigentlichkeit*) do Eu (Heidegger, 1927/1967, pp. 42-43), Haraway está interessada em costurar modos de viver – e de morrer – múltiplos, impuros, parciais, “que dizem respeito às geometrias contra-intuitivas e às translações incongruentes necessárias para nos entendermos, onde as verdades universais de convicção própria e de comunhão imortal não são uma opção” (Haraway, 2003, p. 146). Nesse sentido, é a *relação*, na lacuna herdada de uma tradição filosófica da interioridade, que reclama para si o predicado de “unidade mínima de análise” (Haraway, 2003, p. 144) – e que só poderia resultar numa teoria<sup>3</sup> atenta ao Outro, aos outros. Uma teoria, sobretudo, ética.

### **Emmanuel Levinas**

De uma família irlandesa em Denver, nos Estados Unidos, a uma família judaica em Kaunas, na Lituânia: com quase quatro décadas de distância em relação a Donna J. Haraway, Emmanuel Levinas participa, em certa medida, deste mesmo universo conceitual e léxico – no seu caso, inseparável da trágica história que marca a sua vida pessoal. Com apenas oito anos de idade, vê-se obrigado a emigrar para a Ucrânia para escapar da Primeira Guerra Mundial, retornando à Lituânia somente em 1920, após o país declarar-se independente da ocupação russo-prussiana. Quando jovem, muda-se para Estrasburgo, na França, para iniciar os seus estudos em Filosofia. Lá, conhece Maurice Pradines, Charles Blondel, Maurice Halbwachs e Maurice Blanchot, que se torna um grande amigo. Em 1928, viaja a Freiburg, na Alemanha, onde atende, fascinado, a aulas e seminários de Edmund Husserl e Martin Heidegger. A sua base fenomenológica estaria, então, consolidada. Ao observar o crescimento do fascismo na Europa, publica, em 1934, uma análise filosófica sobre o

---

<sup>3</sup> Mais tarde neste ensaio, o próprio emprego da palavra “teoria”, cuja raiz grega remonta ao ato de contemplar, espectar (“*théa*”, *θέα*, “uma vista”, e “*horáo*”, *ὄραω*, “olhar”), será problematizado. Nesta primeira aparição, para fins de construção narrativa e argumentativa, preferiu-se subtrair esta dimensão semântica, que mostrar-se-á revelante no contexto do terceiro capítulo, dedicado ao toque.

“Hitlerismo”; com o advento da Segunda Guerra Mundial, Levinas é capturado pelos nazistas e mantido prisioneiro de guerra em Stammlager 11 B, na cidade de Hannover, até ao final do conflito, em 1945. Durante o Holocausto, a sua família lituana é assassinada por soldados da SS (*Schutzstaffel*). Sua esposa e filha conseguem manter-se escondidas.

Compreende-se, portanto, a motivação de Levinas quando este atesta que, embora o legado de Heidegger para a história do pensamento ocidental e para a sua própria formação seja incontestável, há uma profunda necessidade de se afastar do *clima* instaurado pelas suas ideias<sup>4</sup> (como citado em Harman, 2007, p. 160). A despeito de uma análise extensa sobre a filosofia heideggeriana, que não será desenvolvida neste trabalho por limitações de tempo, espaço e recorte temático, importará perceber de que maneira alguns dos seus conceitos basilares influenciam e inquietam gerações de filósofos interessados, como Levinas e Haraway, em escancarar, radicalmente, as suas portas para a presença de outrem. Em 1961, o filósofo lituano, radicado francês, publica o célebre *Totalidade e infinito: um ensaio sobre a exterioridade*, cujo título já revela a sua principal crítica ao fenomenologista alemão que tanto admirava: não há, em Heidegger, nenhum lugar para o Outro que não se assimile e se reduza ao Mesmo. Não há espaço para a exterioridade neste sistema conceitual organizado em torno do império da subjetividade do Eu.

In *The Letter on Humanism*, Heidegger defines *Dasein* in almost Darwinian fashion as “a being that is concerned for its own being.” In paragraph nine of *Being and Time*, he defines the main characteristic of *Dasein* as that of *mineness* (*Jemeinigkeit*) [...]. I become I only because I possess my own being as primary. For ethical thought, on the contrary, *the self*, as this primacy of what is mine, is *hateful*. Ethics is not, for this reason, a depersonalizing exigency. I am defined as a subjectivity, as a singular

---

<sup>4</sup> Contra o mito heideggeriano da pureza, combustível para uma espécie de nacionalismo privado, Levinas – bem como Derrida, Lyotard ou James Joyce – é expressão de um imaginário “jewishgreek”, testemunha da impossibilidade de se manter imaculadamente dentro ou fora do Grego ou do Judeu, da filosofia ou da religião. Como explica John Caputo, o termo “jewishgreek” refere-se a “everyone who is out, outside, silenced, deprived of an idiom or a home or both, who is either forbidden to use or has learned to despise his mother tongue, everyone who is Abrahamic, driven from native land, and, over and beyond Abraham, everyone who is Ishmaelic, for Ishmael was disowned by Abraham and Sarah in the name of protecting the purity of their legitimate line. Jewishgreek means Auschwitz, and every other name of ignominy and suffering [...]” (Caputo, 1993, p. 7).

person, as an 'I', precisely because I am exposed to the other. [...] So that I become a responsible or ethical 'I' to the extent that I agree to depose or dethrone myself – to abdicate my position of centrality – in favor of the vulnerable other. (Levinas como citado em Kearney, 1986, pp. 26-27, ênfase do autor)

Levinas prossegue a caracterização da sua filosofia ética, em contraposição à filosofia ontológica de Heidegger, com uma das suas não raras referências à Bíblia: “He who loses his soul gains it” (como citado em Kearney, 1986, p. 27). A realização do Eu e da moralidade constituem-se, portanto, em simultâneo, na medida em que o dever de Um para com o Outro convoca, sempre e a todo momento, um certo despojamento de si que é, em última instância, o cerne do próprio ser – “a primary mode of non-being” (como citado em Kearney, 1986, p. 25). Deste despojamento de si não decorre, porém, uma relação de igualdade com outrem – o que exigiria uma reciprocidade ainda egocêntrica, para Levinas –, mas, sim, uma “Relação sem relação”, impossível de englobar ou tematizar (Levinas, 1961/1980, p. 275), fora de toda reciprocidade ou simetria, um ponto no universo para onde convergem exigências infinitas em relação ao órfão, ao estrangeiro e à viúva (*Bíblia Sagrada: Almeida Corrigida Fiel*, Deuteronomio 26:12).

A tríade social sagrada, que aparece com alguma regularidade nos textos de Levinas, representa este Outro, absolutamente outro, que não assenta em nenhum parentesco prévio, nenhuma familiaridade. Não há pátria comum: “nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem” (Levinas, 1961/1980, p. 26). A relação a que o Outro me chama não pode ser, portanto, uma espécie de empatia terna, que me coloca, ilusoriamente, no lugar de outrem a partir da dor ou da alegria que reconheço *em mim*. Trata-se de um impulso de outra ordem. Intimação sem possibilidade de recusa, firmada por um Outro indiscernível, que

jamais poderei verdadeiramente compreender, dominar. Em outras palavras, trata-se de amar<sup>5</sup> o próximo infinitamente longínquo.

## Entre Haraway e Levinas

Este desafio é, também, uma questão elementar para o pensamento ecológico contemporâneo. Timothy Morton, ávido leitor de Emmanuel Levinas e parte de um grupo de filósofos interessados na interseção entre o pensamento orientado ao objeto e os estudos de ecologia, refere-se ao seu manifesto por uma nova “ecologia obscura” (“dark ecology”) como uma reivindicação pelo não-lugar, pelo *des-locar*:

Ecological collectivity decisively can't be rooted in “place”: as Levinas asserts, quoting Pascal, “my place in the sun” marks the beginning of all usurpation. “Place” contains too much “*at-homeness*,” too much finality, for the ecological thought. Localism, nationalism, and immersion in the ideological bath of the lifeworld, won't cut it anymore. What we need is “a community without presuppositions and without subjects.” We need collectivity, not community. If this collectivity means not being part of something bigger, it must be a collectivity of weakness, vulnerability, and incompleteness. Ecology without Nature is ecology without holism. [...] Collectivity isn't just a whole bunch of “I”s, nor can it simply be a modified version of “*alongsideness*,” of *just happening to be next to one another*. (Morton, 2010, p. 127, ênfase adicionada)

Assim, Morton identifica o próprio fundamento do pensamento ecológico ao problema da *intimidade* com o “estrangeiro estranho” (“strange stranger”) – aquele que reside nos limites da imaginação, mas que se encontra surpreendentemente e cada

---

<sup>5</sup> Ambos os filósofos eleitos para a argumentação proposta nesta tese utilizam o termo “amor” com ressalvas. Para Levinas, a experiência amorosa não deve significar somente uma aventura de regresso a si, na qual o Outro torna-se mera justificativa para a autossatisfação do Um (Levinas, 1961/1980, p. 233). Segundo esta concepção, fundada com o mito de Aristófanes como descrito no *Banquete* de Platão, o amor designa a jornada de duas metades que se reconstituem num único ser original. Da mesma forma, Haraway suspeita que a noção de amar esteja corrompida pela fantasia do amor incondicional, que dispensaria outros atributos mais importantes ao estabelecimento de uma relação – como o respeito e a confiança – e culminaria na infantilização do outro (Haraway, 2003, p. 160).

vez mais perto, ao passo que a interconectividade infinita entre os seres e coisas na Terra se faz evidente. “Thinking interdependence involves dissolving the barrier between ‘over here’ and ‘over there’” (Morton, 2010, p. 39). Contudo, como se esperaria de um hábil estudioso e admirador de Levinas, Morton sublinha que esta intimidade não se converte, absolutamente, no descobrimento do Outro. Quanto mais perto chegamos, para mais longe nos movemos; quanto mais o analisamos, mais ambíguo e obscuro parece o mundo. Conclui, então, que, “far from gradually erasing strangeness, intimacy heightens it” (Morton, 2010, p. 41).

No terceiro capítulo de *Staying with the Trouble*, central para a discussão que este trabalho oferece, Donna J. Haraway narra uma série de propostas artísticas comprometidas em criar e participar de sistemas “simpoiéticos”<sup>6</sup>, modelos complexos, dinâmicos e responsivos de produção de mundos em companhia (“worlding-with”). É o caso do projeto *Crochet Coral Reef*, fruto da criatividade, do improviso, trabalho manual e engajamento comunitário – e provavelmente o maior projeto artístico colaborativo do mundo, hoje. A iniciativa foi concebida em 1977 pela matemática letã Daina Taimina, associada à Universidade de Cornell, nos Estados Unidos, que observou que as estruturas feitas por organismos vivos em recifes – tais como corais, algas, esponjas marinhas e nudibrânquios – poderiam ser reproduzidas com croché. As superfícies frisadas deste ecossistema tramado tornam-se, assim, encarnações biológicas, permitindo aos agentes envolvidos no projeto – mulheres, na sua maioria – “to feel, and to *tacitly* explore the properties of this unique geometry” (Haraway, 2016, p. 76, ênfase adicionada).

[...] the crafters stitch [...] a presence without disturbing the critters that animate the project, but with the potential for being part of work and play for confronting the exterminationist, trashy, greedy practices of global industrial economies and cultures.

---

<sup>6</sup> O cosmo léxico de Haraway é bastante próprio e original, com um acervo de expressões colhidas da biologia, da teologia, ou da ficção científica. “Sympoiesis” é uma destas palavras cruciais para a teia do seu pensamento. Cunhada em 1998 pela canadense M. Beth Dempster, o termo combina o prefixo grego “syn-” (συν-), “junto”, ou a sua variação “sym-” (συμ-), “similar”, “na companhia de”, e “poiesis” (ποίησις) – criação, produção. Em oposição ao conceito de “autopoiesis” – forjado, por sua vez, pelos biólogos chilenos Humberto Maturana e Francisco Varela, e que designaria um sistema com fronteiras espaciais e temporais autodefinidas, controladas a partir de um centro, homeostáticas e previsíveis (Dempster como citado em Haraway, 2016, p. 33) –, um modelo simpoiético caracteriza-se pela distribuição de informação e poder por todas as camadas e componentes em coexperiência.

*Intimacy without proximity* is not “virtual” presence; it is “real” presence, but in loopy materialities. [...] The crochet reef is a practice of caring without the neediness of touching by camera or hand in yet another voyage of discovering. Material play builds caring publics. (Haraway, 2016, p. 79, ênfase adicionada)

Aqui, o tocar – referindo-se tanto ao toque implícito no processo de costura como, também, à textura final do coral em lã – assume, mesmo que à distância – também numa dupla referência às várias mãos que tecem o projeto ao redor do mundo e aos corais, com os quais se articula uma relação multiespécies –, um potencial tangível para a instauração de relações de *intimidade* e de *contacto* remotos. “Relações sem relações”, para ressignificar a expressão utilizada por Levinas e mencionada anteriormente (1961/1980, p. 275). Explorar este potencial, as suas forças e as suas fraquezas, é o mote central deste trabalho.

### **Estrutura da dissertação**

Assim, para tentar respostas às indagações apontadas ao início desta introdução, será traçada uma argumentação dividida em quatro momentos. **No primeiro capítulo, dedicado ao assunto do desejo**, delinear-se-á um breve resumo histórico sobre as análises e representações filosóficas do desejo, enquanto motor da vida humana e social. A partir deste conciso percurso por diferentes visões enquadradas no pensamento do século XX, serão observadas a pertinência do tema e as suas várias aparições, mais ou menos explícitas, nas filosofias de Levinas e Haraway, que qualificamos como *filosofias da alegria*. Investigando-se as particularidades do desejo para ambos, destacar-se-á o papel da noção de transcendência, para o primeiro, e da imanência, para a segunda, evidenciando-se possíveis cruzamentos entre interpretações, à primeira leitura, opostas. Esta análise extravasar-se-á para **a segunda parte do texto, na qual a ideia de proximidade, segundo Levinas e Haraway**, será esmiuçada a partir do conceito e da experiência de intimidade e de alteridade. **No terceiro capítulo** que compõe o corpo principal desta

dissertação, **a questão do toque** entra em jogo – as suas aporias irresolúveis, a sua primordialidade em relação aos demais sentidos e o seu papel na gestação de relações íntimas, que preservem a alteridade de cada um dos termos em convívio. **Na quarta e última secção**, pensada como um complemento poético à reflexão teórica engendrada nos capítulos anteriores, abre-se espaço para a fabulação. Num exercício de escrita declaradamente mais inventiva, as experiências concretas de um laboratório criativo conduzido pelos artistas Rita Natálio e Alina Ruiz Folini, em projeto promovido pela Fundação Calouste Gulbenkian, servem de inspiração para o conjuro do(s) toque(s) de hoje e de amanhã.

Através deste percurso, pretendemos lançar as bases para a fabulação de um outro horizonte estético e sensível, descoberto e esculpido simultaneamente no seio e para além do mundo em que vivemos. A partir da ênfase no desejo, na intimidade e no toque, procura-se entrever novos modos de relação intra e interespécies, nas quais uma abordagem generosa acerca do *contacto* sirva de motor para uma ecologia pautada menos sobre a *contiguidade* espacial do que sobre a *curiosidade*. Deste modo, esta dissertação convida-nos a adentrar um intervalo teórico-criativo em que nos sintamos mais próximos daqueles que nos estão distantes, e mais distantes daqueles que tomamos como próximos: permanecendo sempre em estado de vigia e abertura — exercitando as nossas mãos, olhos, ouvidos e tudo o mais para tal —, será possível, enfim, cultivar laços que, sendo mais imprevisíveis e flexíveis, são, também, mais significativos e resistentes.

## I. Do desejo

*There is only desire and the social, and nothing else.*

– Deleuze & Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*

*o desejo morre no vidro das janelas esmagado pelo lado de dentro  
como as moscas que procuram o fresco das casas. o que se desejava é  
agora imposto e o que existe é só o que se fantasia existir.*

– João Pinharanda, *Diário do Confinamento*

Desde o início daquilo que identificamos como a história do pensamento ocidental, a temática do desejo aparece como uma preocupação radical e constante. À luz da experiência do isolamento social imposto pela pandemia da Covid-19, ainda à flor da pele, a flama deste assunto se reacende. João Pinharanda (2021), em seu *Diário do Confinamento*, narra a morte do desejo como uma mosca que se esmurra contra a janela na tentativa de alcançar, novamente, o lado de fora. Frágil como um pequeno inseto, desaparece ao primeiro golpe. Pedro Duarte (2020), por sua vez, identifica o desejo à impaciência de uma criança que viaja no banco de trás do carro. “Falta muito?”, não cessa de perguntar. E nesta questão sobre “o quanto falta”, reside, inconfessada, uma exclamação essencial: “mas eu quero”, “[...] quero sair, passear, abraçar, pular, dançar, mergulhar, torcer, pedalar” (Duarte, 2020, p. 26).

Embora seja naturalmente infantil, [...] [esta exclamação] é a cifra de que, se a realização do desejo é impossível, ele porém continua vivo. O querer não deixa de querer só porque não pode ser. Mais ainda: e o que seria do ser se abandonasse o seu querer? Caso o “eu quero” não seja apenas bater a cabeça contra a parede, mas a insistência do desejo de atravessá-la e descobrir o que há além, então ele é a

consciência de que há um “mundo, mundo, vasto mundo” além da sala em que se está. (Duarte, 2020, p. 27)

Mosca e criança guardam, portanto, um aspecto comum: andam em busca do além-mim, do além-aqui. Daí, pode-se depreender, como a filosofia o fez por séculos, que o desejo está sempre orientado para aquilo *que cá não se encontra*. Ou seja, passa a ser marcado, negativamente, em relação a algo ou alguém que está em falta. Mais, compreende-se como uma busca incessante pela concretização deste querer, pela satisfação que fecha o circuito do desejo — e que implica, assim, uma apropriação como que antropofágica do objeto antes ausente. Desta constatação, deriva-se, ainda, uma clara demarcação entre sujeito e objeto, interior e exterior: é o Eu, com a sua falta constituinte, que vai ao mundo buscar o elemento de que carece. A gênese do desejo residiria, portanto, na subjetividade do Ser desejante.

Há, porém, uma diferença fundamental entre a mosca e a criança: a primeira morre, a segunda vive. Ainda que Pedro Duarte conserve, no excerto supracitado, algum traço deste discurso negativo e imbuído de dualismos, parece sugerir que a finalidade do desejo não é, exatamente, a sua realização. “O querer não deixa de querer só porque não pode ser”: ou seja, não se determina, essencialmente, pela sua efetuação prática. De certo modo, esta afirmação nos levaria a inferir que, não sendo esta a sua razão última de ser, a própria existência de um objeto específico de desejo sequer é necessária – e, portanto, não há objeto verdadeiramente *em falta*. Pode-se ainda argumentar, porém, que isto significaria, mais uma vez, retirar o desejo do terreno da exterioridade, do Outro, relegando-o ao império da vontade arbitrária e solitária do Eu. Sendo assim, não é de pouca importância, nem uma questão obsoleta, a pergunta: como definir o desejo? E ousamos, ainda, indagar: o que pode o desejo, se desviado do enredo do Mesmo?

## I. 1. Descobrir a Eros: as duas vias da filosofia

Jean-Pierre Vernant (1989), historiador, antropólogo e especialista em Grécia Antiga, recorda-nos que a origem mitológica de Eros (Ἔρως, deus inspirador de ἔρως, amor, paixão, o “desejo”) reside, desde sempre, no seio de uma estrada bifurcada. Nas cosmogonias gregas, duas histórias narram a divindade a partir de formas e parentescos distintos, que exprimem funções diversas – se não opostas (Vernant, 1989, p. 465). A mais velha destas duas figuras, o Eros primordial, é tão antiga quanto o mundo. Ao lado de Caos (Χάος, Kháos), o espaço desordenado (que se divide), nascem a Noite (Νύξ, Nyx) e Érebo (ἔρεβος, a obscuridade tenebrosa dos Infernos), dos quais nascem a Terra (Γαῖα, Gaia), Tártaro (o Inferno) e Eros. Eros fundador seria, portanto, uma força criativa, anterior à imagem e ao nascimento de Afrodite. Por sua vez, na segunda versão do mito, o jovem Eros é como que um recém-chegado, tradicionalmente considerado filho de Afrodite, e ela própria filha de Zeus – este é, portanto, um Eros que faz a sua aparição num mundo já completamente formado e organizado, segundo a ordem imutável que o deus supremo dos gregos lhe impôs.

Comecemos por examinar o mito do velho Eros como descrito por Hesíodo, na sua *Teogonia*: “Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também / Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre, / dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado, / e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias, / e Eros: o mais belo entre Deuses imortais [...]” (vv 116-122). E continua:

Do Caos Érebo e Noite negra nasceram.

[...]

Terra primeiro pariu igual a si mesma

Céu constelado, para cercá-la toda ao redor

[...]

Pariu altas Montanhas, belos abrigos das Deusas

ninfas que moram nas montanhas frondosas.

E pariu a infecunda planície impetuosa de ondas

o Mar, sem o desejoso amor. (vv. 123-132)

“O que Eros está a fazer neste trio?”, pergunta, então, Vernant (1989, p. 465). Não cabe, segundo o mito de Hesíodo, atribuir ao mais belo dos deuses o poder que habitualmente lhe é conferido – o da união fecunda dos sexos. Caos e Terra, quando dão origem a outras entidades cósmicas, o fazem sem relação alguma – “Do Caos Érebo e Noite negra nasceram” – e “sem o desejoso amor”. Com efeito, ambos sequer apresentam-se como seres fundamentalmente sexuados: embora “Gaia” seja um nome feminino, e uma divindade capaz de gestar, gerar (do grego “ginomai”, γίγνομαι), “Xháos” é uma designação neutra. Ou seja, quando Terra pare Céu (Ouranos) e Mar (Pontos) – estes, sim, os seus futuros parceiros masculinos –, os dois sexos ainda não existem conforme a lógica reprodutiva. Logo, deduz-se que os seus primeiros filhos divinos deveriam estar, na verdade, contidos “deep within her own femaleness” (Vernant, 1989, p. 466), num processo de dar à luz que significa, antes de mais, iluminar algo que esteve sempre *escondido dentro de si*. É este o princípio de Eros: o de fazer manifestar a multiplicidade compreendida na totalidade (Rudhardt, como citado em Vernant, 1989, p. 466).

Na segunda história, Eros e o seu gêmeo, Hímeros, são os primogénitos de Afrodite, grávida já quando surge da espuma formada pela mistura do esperma que espirra da genitália castrada do Céu (na verdade, de seu pai, Zeus, fecundador incansável), em contacto com as águas de Pontos (Πόντος), o Mar, onde a deusa, toda bela, nasce. Enquanto associado, assistente ou filho da deusa do amor, da beleza e da sexualidade, Eros passa a desempenhar uma função radicalmente diferente: em vez de provocar a fissão da unidade, demonstra a nostalgia por esta – num contexto de um já estabelecido dimorfismo sexual, serve como instrumento para unir dois termos que produzem um terceiro.

Operating within a primordial cosmic entity, in the absence of a sexual partner, Eros expresses the overabundance of being, contained by the *one*, and the movement by which this too-full entity, expanding outwards, gives birth to new entities. Thus, Eros does not imply a lack, defect, or deprivation (what Plato calls *penia*), but what some call fullness, and others, superabundance. (Vernant, 1989, pp. 467-468, ênfase do autor)

Está posto, assim, o problema que acompanhará a discussão sobre o desejo na filosofia, que assume duas vias de interpretação: Eros como falta, ausência, alienação; ou Eros como excesso, presença, produção. Pela primeira estrada, caminharam Platão, Hegel, Sigmund Freud, Jean-Paul Sartre, Jacques Lacan, e muitos outros. Pela segunda, percorreram Nietzsche, Spinoza, Deleuze e, conforme argumentaremos adiante, Levinas e Haraway. Neste primeiro momento, a fim de esmiuçar estas diferentes perspectivas e explicitar as suas várias implicações teóricas e materiais, destacaremos alguns aspetos do modelo psicanalítico e de uma filosofia da *angústia*, em confronto com aquilo a que denominamos uma filosofia da *alegria*, aliada à afirmação de um desejo positivo e criativo.

A teoria lacaniana do desejo, conforme sugere Lembke (2019), manifesta uma estreita relação com os temas da ontologia. O psicanalista francês chega a afirmar, no final do Seminário VI, que “[...] o desejo é a relação do sujeito com seu ser” (como citado em Lembke, 2019, p. 118). À procura do cerne deste ser, Lacan encontra não a essência de um sujeito em si, mas um vazio estrutural; um sujeito separado da sua “unidade libidinal originária com o corpo materno, num processo que supõe o recalque” (Peixoto Júnior, 2004, p. 111) primário como o principal operador da individuação. Da mesma forma, embora não tenha tratado explicitamente do tema do desejo, a analítica existencial do *Dasein* de Heidegger funda-se, também, na negatividade. Na sua situação de ser-lançado (em movimento de *Geworfenheit*, “lançamento”), o *Dasein* “apresenta como traço inaugural da sua finitude a marca irremediável da ausência de plenitude” (Lembke, 2019, p. 130). Ou seja, de modo semelhante ao sujeito dividido lacaniano, está atravessado por uma espécie de defeito ontológico que surge do próprio advir do ser no mundo. Assim, o desejo psicanalítico é a expressão mesma de um anseio de retorno a uma origem como que pré-simbólica, anterior à inserção do sujeito no território do social – e que, acaso recuperada, significaria a sua própria dissolução. É nesse sentido que Peixoto Júnior afirma que o ser é, basicamente, o produto de uma proibição (Peixoto Júnior, 2004, p. 111), um *querer-ser* ou uma *falta-a-ser* (Lacan como citado em Peixoto Júnior, 2004, p. 113)

perpetuamente frustrada – e, por isso, sempre conjugado com um profundo e essencial *sofrimento*.

O outro termo a ser inscrito nessa problemática do desejo [...] é a excentricidade do desejo em relação a qualquer satisfação. Ela nos permite compreender o que é, em geral, sua profunda afinidade com a dor. Em última instância, aquilo com que o desejo confina, não mais em suas formas desenvolvidas, mascaradas, porém em sua forma pura e simples, é a *dor de existir*. (Lacan como citado em Lembke, 2019, p. 119, ênfase do autor)

No seu Seminário 4, *A relação de objeto*, Lacan (1957-8/1995) situa este sofrimento nos três registos que, segundo o psicanalista, organizam as diferentes modalidades da falta constituinte da experiência humana. No imaginário, a falta associa-se à frustração pela interdição da vontade; há uma reivindicação não atendida pelo Outro, que possui aquilo que desejo e, no entanto, escolhe não me conceder. No real, a falta é a privação, a ausência mesma de algo que nunca me foi permitido ou dado. Enfim, no simbólico, tem-se a castração freudiana primordial, a dívida e a angústia original pelo medo da perda do pênis ou pela falta do falo, que orientam o sujeito em relação à lei e à socialização do desejo.

A falta estabelece, portanto, uma lógica de funcionamento na estrutura do sujeito que o leva a buscar, continuamente, no campo do Outro e da cultura, o significante que lhe devolveria a completude. O desejo assume, nesse sentido, o caráter de um resíduo, signo de uma repetição impossível que liga o indivíduo, de forma nostálgica e egocêntrica, à sua primeira satisfação. Mais do que *falta*, então, está implícita no discurso psicanalítico a ideia de *perda*, de *alienação* – que, por sua vez, aponta para uma dinâmica fundamental de *posse e poder*.

Uma outra via é possível. Num golpe duplo, Deleuze – que bebe das formulações acerca da *vontade* em Nietzsche e do *conatus* de Spinoza – propõe uma conceção alternativa do desejo que derruba, de uma só vez, a sua caracterização como falta e como estrutura universal da interioridade humana. Segundo o filósofo, o discurso psicanalítico fracassa, justamente, na consideração da genealogia desta falta

que supostamente fundaria o sujeito, tratando a sua negatividade como uma verdade ontológica inquestionável e, até, *necessária* para a formação da lei e da cultura. A leitura deleuziana pretende, ao contrário, demonstrar que o desejo enreda-se na narrativa da ausência em virtude de uma série de contingências históricas, sociais, económicas, políticas: primeiro pela doutrina judaico-cristã – valendo-se da “moralidade escrava” descrita por Nietzsche (cf. Deleuze, 1975) – e depois pelas estratégias do capitalismo avançado (cf. Deleuze, 1972/1983). Neste último caso, “o fundamento ontológico da falta é revelado em termos de reificação do conceito económico de escassez” (Peixoto Júnior, 2004, p. 119). A negatividade do desejo aparece em Deleuze, portanto, como justificativa ideológica para privação material, concreta – um sistema de ideias que seria, em última instância, contrário à própria vida.

Incorporada à estrutura psíquica como deficiência e incapacidade pessoal, esta falta é facilmente apoderada enquanto força moral e motor de trabalho. Logo, qualquer emancipação, no caso do sujeito escravo, ou êxito, no caso do sujeito neoliberal, torna-se fruto de um esforço individual por autonomia e autorrealização. Produz-se, assim, um indivíduo que, diante do mundo externo, não pode senão temer ou apropriar – “não lhe é possível estar no mundo da alteridade sem medo, de forma alegre e criativa” (Peixoto Júnior, 2004, p. 119). Sob o postulado da identidade, cuja construção pressuporia este constante esforço e esta eterna busca pelo retorno a si, a diferença reduz-se ao igual, o Outro assimila-se ao Mesmo. Em outras palavras, solicita-se uma lei repressiva, contentora, unificadora, que aniquile a multiplicidade dos interesses, prazeres e pensamentos que circulam entre os sujeitos. Ao desviar o foco para a dimensão generativa e social dos desejos, Deleuze sugere uma pergunta indispensável, que é também a de Levinas e Haraway: a quê ou a quem serve esta “metafísica da ausência”, nos termos de Preciado (2000/2019)?

A metafísica da ausência, de que partilham certas teologias e certas formas da psicanálise, queria convencer-nos de que a todos nos falta alguma coisa. Dizem-nos que o mundo está em ordem porque as mulheres têm falta de pênis, porque os homens têm falta de úteros e seios, porque aos homens e às mulheres falta o “falo

transcendental” – ou seja, o megadildo. Dizem-nos que aos animais falta a alma e que às máquinas cibernéticas falta a carne e o livre-arbítrio. [...] Não nos falta nada. [...] O corpo é já uma encruzilhada de múltiplas intensidades: temos tantos órgãos como os que o desejo pode produzir. (Preciado, 2000/2019, pp. 233-234)

## I. 2. Danças improváveis: o desejo-com em Levinas e Haraway

Explicitados os dois principais caminhos abertos pela filosofia continental acerca do desejo, enveredaremos, agora, pelas vias mais sinuosas que nos preparam Levinas e Haraway. Como já anunciado, posicionamos ambos os pensadores do lado de um pensamento afirmativo, no qual o desejo, mais ou menos declaradamente, é percebido como a própria modalidade agenciadora da relação com o mundo exterior. No primeiro caso, empenhar-nos-emos em compreender as particularidades do Desejo metafísico levinasiano a partir dos sentidos que o filósofo confere às noções de separação, ausência, Infinito e Rosto. Embora estabeleça um léxico de conceitos aparentemente semelhante àquele do Eros, filho da castração, argumentaremos que o Desejo em Levinas, na verdade, pode ser interpretado como precursor da perspectiva deleuziana que apresentamos. Em seguida, delinearemos um paralelo especulativo com o pensamento de Haraway, propondo que, apesar de a autora indicar certa resistência em relação ao uso do termo<sup>7</sup>, o seu programa em favor de práticas multiespécies de liberdade, curiosidade e alegria é, já, indicativo da presença e da importância do desejo para a sua fabulação e filosofia. Pretendemos demonstrar, assim, que aproximações entre ambos os pensadores tornam-se possíveis através da ênfase num desejo-*com*, que encontra a sua origem, vitalidade e finalidade na ligação com outrem.

“A verdadeira vida está ausente’. Mas nós estamos no mundo” (Levinas 1961/1980, p. 21). É com esta contradição que Levinas abre o primeiro capítulo de

---

<sup>7</sup> Em *When Species Meet*, Donna Haraway advoga em prol de uma “alegria sensacional” — tradução que propomos para a expressão “sensuous joy” —, que descreve a experiência de seres constituídos em jogo, em detrimento do “desejo” psicanalítico, que seria adequado para caracterizar somente os seres humanos, constituídos pela linguagem (2008, p. 240). Isto explicaria a presença escassa da palavra em, por exemplo, *Staying with the Trouble*, onde aparece apenas seis vezes e quase sempre como sinónimo despreocupado de “anseio” ou “aspiração”.

*Totalidade e Infinito*, intitulado “Metafísica e Transcendência”. Numa primeira leitura, esta construção faria estremecer qualquer pessoa aliada aos modos de pensar-fazer ecofeministas, sempre em defesa de saberes e experiências situadas, concretas — Haraway, especialmente, para quem até mesmo a filosofia marxista de Deleuze e Guattari padece de demasiada abstração e falta de compromisso<sup>8</sup>, seria enérgica em sustentar a sua preferência pela vida tentacular, ctônica, *enlameada* em Terrapolis. No entanto, numa análise mais pormenorizada, articulada a uma compreensão talvez mais inventiva, tentaremos explicitar de que maneiras o projeto filosófico de Levinas, ainda que a partir de um movimento para a transcendência, revela-se ancorado sobre as mesmas críticas ao modelo social-político-económico ocidental.

Em primeiro lugar, há que se assinalar, mais uma vez, que é como sobrevivente do Holocausto que Levinas põe-se a questão, antes de mais inteiramente judaica, de um pensamento que “quer abrir uma fissura que no tempo presente – tempo do horror – possa libertar o passado de sua prisão e se abrir ao futuro, com a generosidade da esperança” (Amaral, 2005, p. 66). Romper com o tempo presente significa, então, romper com a totalidade — da História, da Guerra, do totalitarismo nazista, mas, sobretudo, do ser do *Lógos*, neutro e onipotente, que protagonizaria a tradição filosófica desde os pré-socráticos. Em outras palavras, Levinas coloca em xeque a própria tranquilidade de um pensamento que repousa seguro e absoluto sobre si mesmo, e ao qual “o estranho apenas traz incómodo e limitação” (Levinas, 1961/1980, p. 182). Em última instância, trata-se de perseguir o desafio de Adorno (1955/1998): como pensar depois de Auschwitz?<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Haraway, que, em entrevista com Nicholas Gane, se declara uma leitora recente de Deleuze, é firme nas suas críticas ao filósofo francês, o qual não considera um companheiro intelectual: “o meu Deleuze é o feminismo transmutante de Rosi Braidotti, uma história totalmente diferente” (como citado em Gane, 2006, p. 120), diz. Segundo a bióloga, a Deleuze e Guattari faltam a curiosidade e a coragem de pensar sobre e com os animais a partir de relações reais, apropriando-se deles apenas naquilo que lhes serve para a construção conceitual do seu projeto antiedípico. “This is a philosophy of the sublime, not the earthly, not the mud; [the Deleuzian] becoming-animal is not an *autre-mondialisation*” (Haraway, 2008, p. 28).

<sup>9</sup> Paul Celan, “jewgreek” sobrevivente do Holocausto e considerado um dos maiores poetas germano-fônicos do século XX, escreve, em 1945, o poema “Todesfuge” [“Fuga da morte”], tornando não apenas possível a poesia após Auschwitz como evocando e inscrevendo, no seu universo de signos, a própria realidade e horror dos campos. Desmentia-se, assim, a declaração categórica de Adorno – que, mais tarde, a reavalia: “A perpetuação do sofrimento tem tanto direito a expressar-se como o torturado a gritar; daí talvez tenha sido falso afirmar que depois de Auschwitz já não se pode escrever poemas” (Adorno, 1966/1975, pp. 362-363).

A resposta, para Levinas, passa pela reintrodução da ênfase na metafísica do relacionar-se com o outro-aí<sup>10</sup>, uma “abertura por excelência” (Levinas, 1961/1980, p. 172) da sensibilidade: “à ideia de totalidade em que a filosofia ontológica reúne – ou compreende – verdadeiramente o múltiplo, trata-se de substituir a ideia de uma separação, que resiste à síntese” (Levinas, 1961/1980, p. 273). A transcendência assume, nesse sentido, o papel de fincar este infinito, inesquivável afastamento para com o outro, que, na sua alteridade e distância irreduzíveis, resiste a todas as formas de apoderamento e conformação a que se subordina na lógica da ontologia heideggeriana — e cujos perigos, para o filósofo judeu, estão claros.

A relação com o ser, que actua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo. Tal é a definição da liberdade: manter-se contra o outro, apesar de toda a relação com o outro, assegurar a autarcia<sup>11</sup> de um eu. [...] A posse afirma de facto o Outro, mas no seio de uma negação da sua independência. 'Eu penso' redundaria em 'eu posso' – numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade. *A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder*. Desemboca no Estado e na não-violência da totalidade, sem se presumir contra a violência de que vive essa não-violência e que se manifesta na tirania do Estado. [...] A universalidade apresenta-se como impessoal e há nisso uma outra inumanidade. (Levinas, 1961/1980, p. 33, ênfase adicionada)

Para Levinas, não se trata, portanto, de abandonar a própria noção de um ser individual, categoria que permanece essencial para salvaguardar a autonomia e a singularidade do Outro em relação ao Mesmo. Assim, contra a universalidade

---

<sup>10</sup> Tomamos emprestado de Ilana Viana do Amaral esta proposta de tradução do *Autru* levinasiano, que, por sua vez, também apropriou-se do termo como utilizado pelo tradutor espanhol de Levinas, Félix Duque. A sua opção por “Otro-aí” é justificada pelo contraste provocador que a expressão guardaria em relação ao *Dasein* heideggeriano. Deste modo, se o “Ser-aí” de Heidegger se apresenta como abertura ao Ser, o “outro-aí” é precisamente a abertura ao Outro, ou, mais exatamente, “modo de pensar o homem não como abertura ao impessoal do Ser, mas como abertura ao outro homem, como abertura ao Outro, que vem a mim, no ‘outro-aí’, no próximo” (Amaral, 2005, p. 68). Neste trabalho, conjugaríamos o uso deste conceito com as demais traduções para o português como consolidadas nas edições que alimentam esta investigação — “outrem”, “Outro”.

<sup>11</sup> Conceito aristotélico: o mesmo que autarquia. Refere-se, aqui, à autogestão pessoal, autorreferida, autoritária.

anónima que capta o indivíduo somente na sua generalidade — a única abordagem possível para a ciência e para a ontologia —, sugere a figura do rosto. Não devemos compreender este rosto apenas como face, a somática dos olhos, nariz, boca, orelhas. Não devemos, sequer, imaginá-lo como esta coisa que reside, pesada, no topo dos corpos humanos. Afinal, Levinas também afirma, inúmeras vezes, que o rosto é pele e discurso (Levinas, 1961/1980, p. 180), que se oferece à carícia e ao Dizer<sup>12</sup> mais do que à visão que des-cobre, assunção que será esmiuçada com mais cuidado a seguir, nas secções deste trabalho que discutem o toque. Para já, basta reconhecer que “[...] todo o corpo pode exprimir como o rosto: uma mão ou um arqueamento do ombro, por exemplo” (Levinas, 1961/1980, p. 240).

Com efeito, o rosto é a modalidade própria da alteridade, o modo como o outro se revela na sua exterioridade, enigmaticidade e novidade absolutas; expressão única e extraordinária de *um* ser, que recusa a conceitualização e a tematização de si como exemplar de uma totalidade esmagadora e violentamente impessoal — lembremo-nos, oportunamente, da “Solução Final da Questão Judaica” (*Endlösung der Judenfrage*). “Pensar o infinito, o transcendente, o Estrangeiro, não é, pois, pensar um objecto. Mas pensar o que não tem os traços do objecto é na realidade fazer mais ou melhor do que pensar” (Levinas, 1961/1980, p. 36). Aqui, Levinas anuncia uma das suas poucas, embora notáveis, reflexões acerca de uma ecologia para além do humano, que ainda se impõe como a sua preocupação central<sup>13</sup>: a mesma ontologia que universaliza o ser no Ente é a que toma a Natureza como entidade suspensa, abstraída das suas manifestações concretas, numa estratégia de domínio que se faz, portanto, também uma “ontologia da natureza, impessoal fecundidade, *mãe generosa*

---

<sup>12</sup> Mais adiante neste trabalho, avançaremos neste tema ao explorar as possíveis relações destes termos com o ato de tocar e de fabular. No momento, é suficiente assinalar que Levinas encontra no Dizer, no falar ao outro-aí, a própria origem da linguagem, pensada como *resposta*. Deste modo, o filósofo pretende explicitar a “constituição linguisticamente mediada e primariamente ética da subjetividade enquanto significadora ou narradora” (Amaral, 2005, p. 70).

<sup>13</sup> Levinas define a sua própria filosofia como um “humanismo do outro homem”, título, inclusive, de um de seus livros, publicado em 1972. Ao fazê-lo, denota, assim, uma noção de antropocentrismo que não é tanto “cêntrica” como acusativa, conforme argumenta Diane Perpich (como citado em Edelglass et. al., 2012, p. 5). Nesse sentido, encontram-se extensos e numerosos artigos dedicados à questão animal em Levinas, que, como Timothy Morton também pretende provar, deixa uma série de portas abertas, mais ou menos explícitas, a seres não-humanos (cf. Morton, 2010, p. 144, nota 76).

*sem rosto*, matriz dos seres particulares, matéria inesgotável das coisas” (Levinas, 1961/1980, pp. 33-34, ênfase adicionada).

Nesse sentido, Levinas funda uma separação radical e intransponível que garante que o Outro será protegido na sua *outridade*, que não será aglutinado, incorporado no Mesmo. Ora, ao interpretarmos a passagem acima, uma das suas sentenças mais reproduzidas por pensadores da ecologia e do ativismo ambiental, infere-se que este afastamento primordial é, ou deve ser, igualmente constituinte da relação entre o humano e a natureza. Agora, era Levinas que estremeceria ao ler Haraway a reivindicar “o prazer da confusão de fronteiras” (Haraway, 1985/2016, p. 27), “naturoculturas” que quebram com a trama original que inscreve a diferença entre dois termos. Parece, desta forma, que o filósofo judeu está a incorrer numa contradição, pleiteando a sustentação de um individualismo soberano, fechado sobre as suas próprias dicotomias, cujo desdobramento seria, precisamente, o menosprezo e a indiferença para com o Outro, que tanto procura salvaguardar. Importa ressaltar, porém, que esta separação, para Levinas, não pressupõe e não resulta num ser egoísta, que dispensa a vida em *relação*. “A separação levada a cabo pelo egoísmo seria apenas uma palavra, se o ser separado é suficiente, se o ego não ouvisse o surdo murmúrio do nada, para onde refluem e se perdem os elementos” (Levinas, 1961/1980, p. 130). E continua:

[...] é necessário que tal encerramento não impeça a saída para fora da interioridade, para que a exterioridade possa falar-lhe, revelar-se-lhe, num movimento imprevisível que o isolamento do ser separado não poderia suscitar por simples contraste. É preciso, pois, que no ser separado *a porta sobre o exterior esteja a um tempo aberta e fechada*. (Levinas, 1961/1980, p. 132, ênfase adicionada)

Fala-se, assim, de um ser como que poroso em relação ao Outro, que também está constantemente a revelar-se e a esquivar-se. Está introduzido, mais uma vez, o paradoxo com o qual Levinas inicia a sua obra seminal: o Rosto é aquele que se mostra ao ocultar-se, que se faz presente na sua ausência. O movimento da transcendência é, portanto, drasticamente distinto da pura negatividade, pela qual o

homem, descontente, recusa de antemão a condição em que está instalado e se refugia naquilo que nega. É preciso, portanto, que seja revisitado nestes termos, como uma porta ao mesmo tempo aberta e fechada. O infinito no finito, que “introduz em mim o que não estava em mim” (Levinas, 1961/1980, p. 182), produzindo-se, antes, como *o rasto de um excesso*. Curiosamente, o filósofo parece, aí, sinalizar uma experiência fora do terreno das dicotomias: “[a relação metafísica] subsiste antes da proposição negativa ou afirmativa, instaura apenas a linguagem em que nem o não nem o sim são a primeira palavra” (Levinas, 1961/1980, p. 29).

Entre uma filosofia da transcendência que situa alhures a verdadeira vida à qual o homem teria acesso, evadindo-se daqui, nos momentos privilegiados da elevação litúrgica, mística ou ao morrer – e uma filosofia da imanência em que captaríamos verdadeiramente o ser quando inteiramente ‘outro’ (causa de guerra), englobado pelo Mesmo, se desvaneceria no termo da história, propomo-nos a descrever, *no desenrolar da existência terrestre*, da existência económica como a denominamos, uma relação com o Outro, que não desemboca numa totalidade divina ou humana, uma relação que não é uma totalização da história, mas a ideia do infinito. Uma tal relação é a própria metafísica. (Levinas, 1961/1980, p. 39, ênfase adicionada)

É precisamente este jogo, este *entrar numa relação concreta, terrestre, com o inapreensível*, sem que este abandone o seu estatuto de inapreensível, que Levinas denomina Desejo. Um desejo metafísico que é, ele mesmo, a transcendência, a medida da desmesura, que jamais significa ou aspira algum retorno a si “porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos. De uma terra *estranha* a toda a natureza, que não foi nossa pátria e para onde nunca iremos” (Levinas, 1961/1980, pp. 21-22, ênfase adicionada). O desejo metafísico de Levinas, portanto, faz desta impossibilidade da compreensão, deste não-saber, a própria modalidade da relação com outrem, rompendo com o princípio heideggeriano de que o ente só vale a partir do conhecimento (Levinas, 1974/2011, p. 98). Afinal, no erótico, articula-se, sobretudo, uma relação de *estranhamento*, que

[...] não anula, não neutraliza a alteridade, mas antes a conserva, pois o patético da voluptuosidade consiste precisamente em ser dois. No erotismo, o feminino é, precisamente, esta figura que se furta à luz, que aparece como mistério, seu mistério constitui sua alteridade. Na relação erótica, ao contrário da relação de senhorio e servidão em que duas consciências se convertem reciprocamente em seu oposto, não há luta nem fusão. (Levinas como citado em Amaral, 2005, p. 78)

Trata-se, assim, de um Desejo que não nasce da carência, da falta, uma vez que não visa — e não pode — satisfazer-se, conter, englobar, possuir o Outro como objeto. Desejo que se alimenta da e se tece na altura, “num movimento incessantemente relançado, movimento sem termo para um futuro, nunca suficientemente futuro”<sup>14</sup> (Levinas, 1961/1980, p. 233), na trilha vestigial do outro-aí que me intima a caminhar com uma eterna responsabilidade, convocando-me a escapar das prisões da subjetividade. Logo, é o Outro — e a ligação que com ele se estabelece, sempre erótica —, que, ao lançar “‘uma semente de loucura’ na universalidade do Eu” (Levinas, 1974/2011, p. 109), me permite produzir a mim mesmo, contínua e infinitamente. Nesse sentido, duas concepções parecem conviver com a noção do Desejo em Levinas — e que corroboram para a proposição posterior de que, como em Haraway, a alegria é parte fundamental da relação ética com o outro-aí: o desejo como um presente e como prática de curiosidade.

Esta interpretação inspira-se na leitura corajosa e inovadora sugerida pela filósofa norte-americana Sarah Horton (2018), que também percebe na filosofia levinasiana uma profunda dimensão celebratória. No artigo “The joy of Desire: Understanding Levinas’s Desire of the Other as gift”, a autora começa por notar que, muitas vezes, o tom que Levinas imprime sobre a sua filosofia ética pode soar um tanto sombrio, quiçá triste. É bem verdade que, em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, por exemplo, o filósofo chega a afirmar que a subjetividade do homem se constrói na “exposição ao ultraje, à ferida – passividade mais passiva que toda a

---

<sup>14</sup> A necessidade de uma investigação mais profunda e atenta acerca do tempo em Levinas e Haraway — cujo pensamento multiespécies também é atravessado por uma nova perspectiva temporal, vide o uso das expressões “thick present” (Haraway, 2016, p. 55), “concrecência de preensões” (Haraway, 2003, p. 125), “all-too-real present” (Haraway, 1992, p. 295) — será, por vezes, evidente neste trabalho. Por recorte temático e limitações de disponibilidade, contentar-nos-emos com algumas breves aparições e interpretações sobre o assunto.

paciência, passividade ao acusativo, traumatismo da acusação sofrida por um *refém* até à perseguição [...]” (Levinas, 1974/2011, p. 36), o que leva Richard Kearney a decifrar o Desejo do Outro em Levinas como “a modality of abduction by the other to the point of becoming, through subjection, a hostage or victim. [...] An impossible, terrifying love, not embraced but suffered, not offered but inflicted” (como citado em Horton, 2018, p. 196). Neste caso, de que maneira se torna possível sustentar que esta mesma relação é, de facto, alegre? Como experimentar alegria diante do e com o Outro se, mesmo na sua vulnerabilidade, ainda me deixa partido e inacabado, condenado a um infinito compromisso ao qual “estou desde logo atrasado” (Levinas, 1974/2011, p. 105)?

Antes de mais, faz-se necessário diferenciar o sentimento de felicidade, da fruição (*enjoyment*), e o sentido de alegria (*joy*), gozo, que aqui propomos. A felicidade significa a realização pessoal: “está numa alma satisfeita” (Levinas, 1961/1980, p. 101), que cessou de responder ao chamado do outro-aí e de se movimentar em direção ao transcendente. “A fruição leva a cabo a separação ateia: desformaliza a noção de separação que não é um corte no abstracto, mas a existência em si de um eu autóctone”, conclui Levinas (1961/1980, p. 101). De outra ordem seria a alegria, uma distinção que Levinas, ele mesmo, não alega, mas que pode ser associada à abertura ao Outro na medida em que este guarda a gênese do meu próprio Desejo, um *desejo-com*, que só arde enquanto partilha. Começa-se a compreender, então, de que forma até mesmo um refém pode vivenciar alegria, uma vez que a revelação do Rosto onde se apresenta o Outro, absolutamente outro,

não nega o Mesmo, não o violenta como a opinião ou a autoridade ou o sobrenatural taumatúrgico. Fica à medida de quem o acolhe, mantém-se terrestre. Essa apresentação é a não-violência por excelência, porque em vez de ferir a minha liberdade, chama-a à responsabilidade e *implanta-a*. Não-violência, ela mantém no entanto a pluralidade do Mesmo e do Outro. É paz. (Levinas, 1961/1980, pp. 181-182, ênfase adicionada)

Além disso, Horton ressalta que qualquer discurso que enfatizasse um certo masoquismo em Levinas, segundo o qual o ser infligir-se-ia uma culpa egoísta e interiorizada diante do atraso para com o Outro, culminando numa certa falta de agência face a este chamado à responsabilidade, estaria em plena contradição com a convicção ética do filósofo judeu (Horton, 2017, p. 197). Não apenas cativo do Outro, o ser é, também, o seu anfitrião. E, como quem chega a um novo lar pela primeira vez, o outro-aí traz um presente. Um excesso do qual não necessita, Desejo que me oferece gratuitamente e que faz transbordar a consciência do Mesmo pela inauguração da ideia do Infinito, “[...] cuja encarnação oferece poderes novos a uma alma *que já não é parálitica*, poderes de acolhimento, de dom, de mãos cheias, de hospitalidade” (Levinas, 1961/1980, p. 183, ênfase adicionada). A *surpresa* do presente recebido põe fim à existência solitária entre quatro paredes, *atrai-me para fora de mim* e para um mundo muito maior do que eu, sozinho, poderia *imaginar*. Resta-me, como agradecimento, com-memorar esta graça com humildade, rindo-me do facto de que não preparei nada para retribuí-lo naquele momento.

É o Desejo, portanto, que, na sua alegria festiva, desamarra a subjetividade dos constrangimentos do Mesmo, ao mesmo tempo que o afirma, positivamente, na sua unicidade insubstituível. Em outras palavras, o Desejo é o grão de curiosidade que o Outro germina dentro do ser, guiando-o, ao passo que floresce, na direção de uma aventura sem bilhete de volta, a um tempo que, libertado das cercas do presente, está sempre a correr rumo a novos, e mais éticos, presentes. A alegria, um dos afetos primários, segundo à *Ética* de Spinoza (1677/1996, p. 77), está, então, intimamente vinculada ao movimento, à capacidade criativa e sensível da produção do ser como *ser para o exterior*. Na esteira do filósofo holandês, também Deleuze afirma que a potência de ação, através da alegria, “is what opens the capacity for being affected to the greatest number of things” (como citado em Zarranz, 2016, p. 19).

É nesse sentido que Rosi Braidotti — figura de enorme importância na filosofia contemporânea e na teoria feminista, autora da obra seminal *The Posthuman* (2013) e grande interlocutora de Haraway —, quando questionada sobre o significado do feminismo em conferência proferida em Berlim, em 2014, exclama energicamente: “Feminism is the joyful affirmation of powerful alternatives. [...] Feminism is joyful

insurrection” (como citado em Zarranz, 2016, p. 18). Uma ética da alegria, para a pensadora — em bastante ressonância com a interpretação levinasiana que expusemos —, é aquela que liberta a diferença do pejorativo para validá-la, reafirmá-la positivamente na sua total alteridade. A diferença é que, aqui, esta verdade alarga-se, também, para seres não humanos: “A joyful ethics rests on an enlarged sense of a vital interconnection with a multitude of (human and non-human) others by removing the obstacle of self-centred individualism and anthropocentrism on the one hand and the barriers of negativity on the other” (Braidotti, 2018, p. 670).

Numa das raras ocasiões em que Haraway trava um diálogo direto com Levinas, neste caso mediado por Jacques Derrida, a bióloga crítica, precisamente, a sua incapacidade de reconhecer a *outridade* absoluta de um cão ou um gato (Haraway, 2008, p. 23), atribuindo-lhes, também, um rosto — ou seja, uma expressão única, própria, que convoca à abertura e demanda uma resposta. Ao não o fazer, Levinas incorreria no erro de julgar que apenas humanos podem ser assassinados, numa lógica em que “there is no responsibility toward the living world other than the human” (Haraway, 2008, p. 78). Assim, o filósofo judeu é acusado — de forma somente parcialmente justificada, como sugerimos acima ao destacar as suas passagens mais explicitamente voltadas a seres não-humanos — de produzir a categoria genérica e impessoal d’O Animal, tal qual abomina em relação aos homens.

The confusion of all nonhuman living creatures within the general and common category of the animal is not simply a sin against rigorous thinking, vigilance, lucidity, or empirical authority; it is also a crime. Not against animality precisely, but a crime of the first order against the animals, against animals. (Derrida como citado em Haraway, 2008, p. 78)

Se as figuras da alteridade em Levinas são o órfão, o estrangeiro e a viúva, para Haraway, são os animais, os ciborgues, os monstros. Ainda assim, por mais que ambos pensem com diferentes espécies e imagens, é central a questão da responsabilidade, *response-ability*, que exige uma posição de extrema abertura e *curiosidade* — “one of the first obligations and deepest pleasures of worldly companion

species” (Haraway, 2008, p. 7) — em relação ao mundo do outro. Só assim seria possível verdadeiramente experimentar e proteger *um mundo de muitos mundos*, no qual as diferenças, sejam elas intra ou interespecies, não colapsem pela imposição de um devir homogêneo, não são apropriados pela máxima redutora do Ser antes dos seres (*Being* antes de *beings*). Aliás, munida da mesma crítica levinasiana à ontologia de Heidegger, Haraway recusa a própria convicção de que um ser *é* antes de *estar* em relação, propondo a belíssima imagem de “coreografias ontológicas” (Haraway, 2003, p. 127) que se travam em cada encontro, cada nó relacional em movimento. Nesse sentido, é interessante perceber o quão harawayana seria a passagem de *Totalidade e Infinito* destacada abaixo:

Afirmar a origem a partir de nada pela criação é contestar a comunidade prévia de todas as coisas no seio da eternidade, donde o pensamento filosófico, guiado pela ontologia, faz surgir os seres como de uma matriz comum. O desnivelamento absoluto da separação, que a transcendência supõe, não pode exprimir-se melhor do que pelo termo de criação, em que ao mesmo tempo se afirma o parentesco dos seres entre si, mas também a sua heterogeneidade radical, a sua exterioridade recíproca a partir do nada. (Levinas, 1961/1980, p. 273)

Assim, num cenário de exterioridade recíproca, uma ética da alegria nos permite lidar com a realidade da dor, do trauma e da violência do outro-aí, sem negá-la, de forma complexa, advertindo contra a harmonização piedosa dos conflitos e oferecendo uma estrutura alternativa para lidar com esta heterogeneidade radical — fora de um esquema dualista e hierárquico, mas ainda abrindo espaço para o antagonismo e a diferença. “What if work and play, and not just pity, open up when the *possibility of mutual response*, without names, is taken seriously as an everyday practice available to philosophy and to science? What if a usable word for this is *joy*?” (Haraway, 2008, p. 22, ênfases adicionadas).

A alegria de Haraway, portanto, tal como o Desejo que o Outro me oferta em Levinas, não se refere a uma emoção individual. Trata-se, antes, do âmago de qualquer processo de transformação, *becoming-with*, sempre partilhado. Trata-se de

uma práxis coletiva de resistência e sobrevivência através da afirmação da *positividade* — e, nós diríamos, da produção de desejo. Dito ainda de outro modo, a alegria é esta mesma “semente de loucura” capaz de desviar o tempo solitário da economia (Levinas, 1961/1980, p. 37), do Antropoceno, do Capitaloceno, instigando-nos a atualizar alternativas e a imaginar, eticamente. “I want to stay with the trouble, and the only way I know to do that is in generative joy, terror, and collective thinking” (Haraway, 2016, p. 31). Tomar partido nesta dança de relações com *ritmo*, *fôlego* e *responsabilidade* — e, afinal, quem é que dança sem alegria e desejo?

## II. Da proximidade

Contudo, resta perguntar-nos: dançar implica estar no mesmo espaço, corpo a corpo, pés com pés, mãos com mãos? Dançamos apenas com aqueles que nos estão próximos? É possível travar uma dança à distância, que ponha em jogo e risco uma mulher, digamos, nos Estados Unidos e um homem na França? Ou, até, um ser humano entre quatro paredes e um recife de corais no fundo do oceano? De quem estamos ou somos verdadeiramente próximos e distantes? De quem podemos nos tornar realmente íntimos? Para esboçar respostas a estes questionamentos, mostra-se necessário lapidar as definições de “presença” e “ausência”, assim como investigar a própria experiência de proximidade e de intimidade, separação e alienação, segundo Haraway e Levinas.

As inquietações que marcam este capítulo não são apenas de cunho teórico. Em tempos nos quais a orientação geral foi a de “keep the social distance”, tornou-se claro o quanto estivemos empenhados em “keeping the distance social”. Fez-se evidente que, mais do que apenas conceitos, a forma como vivemos e sentimos a presença e a ausência, a proximidade e a distância, não está dada. Não está terminada. Cachopo, ao questionar a “promessa de proximidade” que nos oferecem os novos *media* digitais (2020, p. 43), recorda que Walter Benjamin (1936/2010), no edificante ensaio “A obra de arte na época da sua reprodução mecanizada”, já pressagiava este jogo volátil entre o aproximar e o distanciar no campo da estética, apontando para a lonjura que se conserva na aura do “aqui e agora” (“hic et nunc”) – *ausência na presença* – e para a familiaridade criada pela possibilidade da reprodução técnica, inscrita no cerne do cinema e da fotografia – *presença na ausência*. Assim, destaca a importância política das transformações tecnológicas entre os séculos XIX e XX, realçando a sua potência democrática de aproximação e acessibilidade em oposição ao distanciamento, à hierarquia e à verticalidade investidos na relação com objetos de culto, assegurados por protocolos materiais, corporais e comportamentais que existem mesmo num regime de copresença – num museu ou numa igreja, por exemplo, uma

série de códigos inscreve e assegura uma certa distância, física e imaginária, entre os visitantes e as peças que ali se apresentam.

Em suma, as tecnologias de reprodução de que nos fala Benjamin, análogas às relativamente recentes tecnologias de remediação digital, fazem colapsar as categorias e o juízo de valor entre “o intocável e o manuseável, o elevado e o rasteiro, o sublime e o vulgar, [...] o efêmero e o permanente, o que se perdeu do passado e o que se conserva para o futuro” (Cachopo, 2020, p. 45). À luz das últimas catástrofes planetárias, acrescentamos a esta lista, ainda, o global e o íntimo. Seguindo as pistas de Geraldine Pratt e Victoria Rosner (2012), preferimos estes termos ao binarismo mais óbvio e divergente entre o “global” e o “local”, sugerindo um par que, ainda dual, não se define exclusivamente. Em vez de antónimos, opta pelo emprego de expressões que

draw their meaning from more elliptically related domains. We step out of hierarchical ontologies of scale or frameworks of micro/macro or the general and specific. Intimacy is thus potentially and productively disruptive of the geographical binaries and hierarchies that often structure our thinking. (Pratt; Rosner, 2012, p. 2)

Depois de pensarmos o Desejo e a alegria como modalidades e motores para uma relação de alteridade significativa com o Outro, com os outros, o enfoque destinado à intimidade continua a orientar a nossa atenção para um entendimento materializado, encarnado, de uma teorização em grande escala. Proponho que, através da experiência de *intimidade*, o distante e o próximo – assim como o ausente e o presente – se confundem, baralham os seus contornos, e permitem a redescoberta dos limites de si e do outro-aí. Argumentarei, então, que, na intimidade, o “strange stranger” (cf. Morton, 2010) torna-se, paradoxalmente, “more and less / a part / from my self” (Lorde, 1978/1995, p. 80), como descreve brilhantemente Audre Lorde, escritora e ativista feminista norte-americana de ascendência caribenha, no poema destacado na epígrafe desta dissertação. Para tal, começo por desconstruir a noção habitual de proximidade, que frequentemente nos leva a conceber o encontro íntimo como uma privada e interior “fantasy of closeness” (Ahmed, 1997, p. 25).

## II. 1. Proximidades enlaçadas

Nas páginas seguintes, procuraremos descrever o complexo jogo da proximidade enquanto distância e a distância enquanto proximidade, em Levinas e Haraway. Quer seja no Infinito, quer seja na imanência, continuaremos a explorar o sentido afirmativo de uma relação fincada sobre e aberta pelo Desejo, demonstrando que *becoming-with* e *becoming-without*, com a permissão para o neologismo, são sempre modos de um relacionar pautado sobre a presença – ou, melhor dizendo, sobre o *presentificar*, presente-ficar – de dois ou muitos mais seres.

Caracterizaremos estes seres, como na história que narra Kath Weston (2017) na introdução de *Animate Planet: Making Visceral Sense of Living in a High-Tech Ecologically Damaged World*, como criaturas separadas, protegidas na sua outridade, embora interdependentes. Na Idade da Intimidade, na Era da Conexão, “Relation had not yet birthed Alienation, its shadowy twin” (Weston, 2017, p. 1). Faz-se necessário recordar, portanto, a importância da *separação*, em Levinas, como uma porta a um só tempo aberta e fechada (Levinas, 1961/1980, p. 132) – isto é, signo de um ser que, de forma alguma, poderia isolar-se, autossuficiente. Na mesma medida, a própria existência da porta é, também, o que garante que o Outro e o Mesmo não se qualifiquem ou determinem por simples contraste, mera oposição negativa (“eu sou aquilo que o Outro não é” e vice-versa). Com efeito, eu sou – e deixo de ser – *porque* o Outro é. Na sua estranheza inconciliável, diferença intransponível, outrem introduz em mim uma ruptura que me lança, infinita e incessantemente, ao desconhecido e ao imprevisível.

Haraway parece propor algo semelhante quando se refere ao jogo simpoiético entre organismos terráqueos. Num sistema com ilimitado potencial para surpresas (Haraway, 2016, p. 61), as entidades em relação não podem ser tomadas como unidades autónomas, com divisas cerradas. É preciso ter porta, e é preciso que esta esteja entreaberta. No entanto, também a bióloga reconhece certa separação, certa desagregação fundante entre espécies que, conservando a sua alteridade, se constituem mutuamente. É nesse sentido que, valendo-se dos estudos de Lynn Margulis – cien-

tista estadunidense que revolucionou as nossas teorias modernas sobre a origem e evolução das células e pensadora basilar do cosmos harawayano –, sugere o termo “holoente” (“holoent”), “ente inteiro”, como substituto para “unidade” (“unit”) ou mesmo “being” (Haraway, 2016, p. 60). Percebe-se que, não obstante subtilmente, esta inteireza difere-se de um ser acabado na sua totalidade – “[t]hat is decidedly not the same thing as One and Individual” (Haraway, 2016, p. 60) –; mas faz-nos reconhecer que somos gerados *na e através da* “long-lasting intimacy of *strangers*” (Margulis como citada em Haraway, 2016, p. 60, ênfases adicionadas). “Strange strangers” intrinsecamente estranhos, cuja própria *estranheza* é, a todo momento, estranha (Morton, 2010 p. 41) – mesmo que estejam tão próximos quanto uma bactéria no meu próprio intestino: “[a] resposta está no reconhecimento de que não se pode *conhecer* o outro ou a si próprio, mas que tem de se perguntar, sempre e sempre, quem e o quê emergem da relação” (Haraway, 2003, p. 173, grifos da autora).

Logo, pode-se falar numa *distância* insuperável, uma distância que qualquer relação de alteridade significativa supõe. Uma proximidade nunca suficientemente próxima, sempre “inquietação, não-lugar, fora do lugar do repouso, que perturba a calma da não-ubiquidade do ser [...], tal como um abraço” (Levinas, 1974/2011, p. 99). O próximo, como Outro absoluto, sempre me toma de sobressalto. O seu Rosto – que, como vimos, releva-se ao ocultar-se – não se deixa pré-anunciar:

Que sinal poderia ele enviar diante de mim, que não o privasse da sua alteridade exclusiva? Absolvendo-se de toda a essência, de todo o género, de toda a semelhança, o próximo, o *primeiro que aparece*, diz-me respeito pela primeira vez (ainda que se trate de um velho conhecimento, de velho amigo, de velho amor, implicado há já muito tempo no tecido das minhas relações sociais), numa contingência que exclui o a priori. (Levinas, 1974/2011, p. 104, ênfases do autor)

Interessa perceber, portanto, de que maneira a distância se mostra, aqui, como signo de um anacronismo que se traduz quase como um deslocamento – deslocamento este que, segundo Morton (2010, p. 28), deveria ser o slogan de uma ecologia que reconhece a vastidão de um mundo que deixa de significar uma casa confortável,

atrelada à ideia de propriedade individual, ao “*meu lugar ao Sol*” (Pascal como citado em Levinas, 1974/2011, epígrafes), para tornar-se estranho na sua heterogeneidade. Quando Levinas exclui a possibilidade de qualquer a priori à relação com o Outro, ao mesmo tempo em que advoga pela separação absoluta entre os termos deste encontro impossível, está, com efeito, a propor um paradoxo filosófico: “[...] how then can the intrigue be the precondition of the I [...] without Levinas making the relation of belonging prior to the separation of the terms thereby going back on his refusal of Buber’s claim that ‘in the beginning is the relation’?” (Bernasconi, 2018, p. 10). Em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, o autor opta, de forma explícita e desarmante, pela simultaneidade da primazia dos termos e da relação: a proximidade “constitui uma relação na qual eu participo como termo, mas onde e sou mais – ou menos – do que um termo” (Levinas, 1974/2011, p. 100). E, novamente, é “na proximidade, que é relação e termo, que se ata todo o compromisso” (Levinas, 1974/2011, p. 103). Contraditória por excelência – porque erótica (Levinas, 1961/1980, p. 234) –, a relação, para Levinas, não pode ser entendida como uma *totalidade* independente das partes, que implicaria uma cómoda e falsa reciprocidade entre o Eu e o Outro. Se assim fosse – se a proximidade se resolvesse na possibilidade de uma relação de mútuo poder, na qual o outro, sob os meus olhos e ao meu alcance, pode ser apoderado, compreendido, entretido –, a proximidade, ela mesma, já estaria perdida. Em outras palavras, a proximidade *pulsa* na distância. O próximo não preenche a aproximação.

A hora comum marcada no relógio é a hora em que o próximo se desvela e se entrega na sua imagem; mas é precisamente na sua imagem que ele já não é próximo; ele permite-me, desde logo, um ‘quanto a si’, uma distância, permanece comensurável, à escala do meu poder e do meu presente, onde eu estou ‘em posição de’: capaz de dar conta de tudo pela minha identidade. O contacto é rompido. A proximidade não entra neste tempo comum dos relógios que torna possível os encontros. Ela é perturbação. (Levinas, 1974/2011, p. 106)

É nesse sentido que Levinas descreve a proximidade como “sempre *também* ausência” (1967/1997, p. 281, ênfase adicionada), “uma presença enorme e o retiro

desta presença” (1974/2011, p. 107). Fome insaciável, na proximidade persegue-se aquele que já está ali, procura ainda aquilo que já encontrou, num contacto de amor e de responsabilidade que tende para a distância transcendental entreaberta por outrem. Mas será isto uma ausência, perguntamo-nos? Não será, justamente, a presença do Infinito? Quando o Rosto do outro-aí fala-me, ou quando espécies se encontram, vulneráveis e sensíveis na sua exposição desprotegida a mundos outros, há sempre um despertar para esta dissimetria fundante, incalculável, para além do mundo terrestre – ou, ao menos, para além do *meu* mundo. O visitar – que permite claras analogias ao aproximar – de Haraway, como prática de curiosidade, nos põe em contacto com agentes que não são “who/what we expected to visit, and we are not who/what were anticipated either. Visiting is a subject- and object-making dance, and the choreographer is a trickster” (Haraway, 2016, p. 127). É nesta dança, nesta relação com a distância-na-proximidade, com uma consciência aguda da diferença irreduzível (Haraway, 2016, p. 149) de outrem, que o nosso domínio de modos de ser e de saber dilata, expande, agrega novas possibilidades ontológicas e epistemológicas, “proposes and enacts *what was not there before*” (Haraway, 2016, p. 127, ênfase adicionada), em todos os termos da relação.

Porque o próximo jamais é o conhecido, o dado, não há sequer vínculo familiar que garanta alguma semelhança tematizável: a ligação com o outro-aí é sempre anterior à toda a ligação contraída. “Ele ordena-me antes de ser reconhecido. *Relação de parentesco fora de toda a biologia, ‘contra toda a lógica’*” (Levinas, 1974/2011, p. 104, ênfase adicionada). Esta afirmação lembra-nos, indubitavelmente, do emblema harawayano “Make Kin, Not Babies!”. É facto que a bióloga salienta o poder inventivo de se produzir laços de fraternidade – “make-with” –, enquanto que Levinas acentua a pré-existência, ou melhor, o não-princípio desta mesma relação, vinda “como de um passado imemorial” (1974/2011, p. 106). De toda a forma, e como argumentaremos na próxima secção deste capítulo, trata-se de *animarmos* estas relações, descobrindo, também, a proximidade-na-distância.

Esta descoberta, embora mais óbvia em Haraway do que em Levinas, também se insinua na obra do pensador judeu, que manifestamente renuncia o uso do termo “vizinho” (“prochain”) para, mais tarde, em seus trabalhos a partir da década de 70,

passar a adotá-lo com frequência. Em 1962, num encontro da Société Française de Philosophie, Eugene Minkowski, psiquiatra e estudante de Edmund Husserl, apela para uma fenomenologia que, em vez de insistir na separação entre o Mesmo e o Outro, destacasse a experiência quotidiana da solidariedade humana, refletida na preferência por palavras que privilegiassem a proximidade em vez da distância para com o outro-á (Bernasconi, 2018, p. 6). Naquela altura, a resposta de Levinas ainda foi negativa:

In my opinion, transcendence is only possible when the Other (*Autrui*) is not initially the fellow human being or the neighbor; but when it is the very distant, when it is Other, when it is the one with whom initially I have nothing in common, when it is an abstraction. [...] Consequently, it is necessary to avoid the words neighbor (*prochain*) and fellow human being (*semblable*), which establish so many things in common with my neighbor (*voisin*) and so many similarities with my fellow human being [...]. (Levinas, 1962, p. 27).

Não tarda, porém, o filósofo reavalia a sua posição – e, em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, a palavra “vizinho” já coexiste com “estranho”, “alterity becomes proximity” (Levinas, 1988/1994, p. 110). Com este desvio, Levinas não apenas aproxima-se dos mandamentos bíblicos<sup>15</sup>, como evidencia a generalidade do que e de quem nos é próximo: na minha vizinhança, vive tanto o parente como o inimigo. Embora nos associemos mais facilmente a uns do que a outros, o Outro pelo qual sou responsável é qualquer outro, mesmo aquele que me exclui e “me inflige pela perseguição com a qual, antes de qualquer intenção, me persegue” (Levinas, 1974/2011, p. 180). A responsabilidade é ilimitada, gratuita e desinteressada até para o distante, que se descobre próximo; ou, talvez, *especialmente* para este.

Haraway vai tão longe quanto afirmar que o próximo pode mesmo ser aquele em completa ausência: espécies extintas, comunidades desaparecidas e mundos apagados exigem, também, a nossa responsabilidade. Através de práticas de rememoração e luto, é possível trazê-los de volta ao reino da copresença, em muitos

---

<sup>15</sup> “‘Thou shalt love thy neighbor as thyself,’ or ‘Thou shalt love thy neighbor, that is what thyself is’” (Levinas, 1988/1994, p. 110), passagem retirada do Levítico, terceiro livro da Bíblia hebraica e do Antigo Testamento cristão (*Bíblia Sagrada: Almeida Corrigida Fiel*, Levítico 19:18).

formatos de temporalidade e materialidade. Ao narrar o trabalho de Vinciane Despret, a bióloga chama a atenção para a importância que a filósofa da ciência belga dá aquilo que chama de “ongoingness”: alimentar, inventar, descobrir ou remendar formas de viver e morrer bem uns com os outros nos tecidos de uma terra – e de uma Terra – cuja própria habitabilidade jaz, já, ameaçada.

Many kinds of failure of ongoingness crumble lifeways in our times of onrushing extinctions, exterminations, wars, extractions, and genocides. Many kinds of absence, or threatened absence, must be brought into ongoing response-ability, not in the abstract but in homely storied cultivated practice. (Haraway, 2016, p. 132)

Este modo de experienciar a presença na ausência aplica-se para muitos mais emaranhados de seres e histórias – e, neste ponto, cabe retomarmos a iniciativa *Crochet Coral Reef*, um projeto naturocultural, sempre em expansão, nos cruzamentos entre arte, ciência, matemática e ecofeminismo. Idealizada por Margaret e Christine Wertheim e levada a cabo pelas mãos de mais de quatro mil colaboradoras e colaboradores ao redor de todo o globo, uma grande floresta de corais de lã, plástico e videotape é costurada em comunidade (Figura 1). Nesse processo de tessitura, onde “o expressionismo abstrato encontra o artesanato feminino” (Crochet Coral Reef, 2022), abre-se a porta para as ações e sensações que refazem o Mesmo – assim como repensam o nosso limitado acervo de categorias biológicas e científicas, em prol da produção de um conhecimento mais impuro, implicado, talvez *próximo*.

The handmade, transbiological encounter records the way that bodies accumulate, become in proximity, and build contact, independently of intervention defined as an intrusion, made by one for another, to foreground the relational capacity of bodies to evidence, measure, and reproduce identities difficult to quantify or control. (Vaccaro, 2015, p. 290)

Haraway qualifica os resultados deste experimento artístico como uma prática de “intimidade sem proximidade” (2016, p. 79), expressão que inspira, diretamente, o

título desta dissertação. Embora a proximidade, aqui, diga respeito apenas à contiguidade espacial inexistente, se a tomarmos no sentido levinasiano, poderemos alegar que a experiência da intimidade anima, na verdade, certo tipo de proximidade. Resta percebermos de que maneira é possível nutrir relações íntimas, seja com aqueles que estão, de facto, longe de nós – em outro país, continente ou ecossistema –, seja com aqueles que, estando próximos, nos aparecem como distantes. Afinal, “[i]t matters how kin generate kin” (Haraway, 2016, p. 103).



Figura 1 - “Coral Forest”, Lehigh University Art Galleries (LUAG), 2019. Foto de Stephanie Veto. Fonte: [crochetcoralreef.org/about/gallery](http://crochetcoralreef.org/about/gallery).

## II. 1. Intimidades animadas

Recentemente, leituras feministas acerca da organização do poder global voltaram-se para o conceito de “intimidade” como rubrica analítica (cf. Pratt; Rosner, 2012). Ara Wilson enumera algumas das prováveis razões para tal escolha: em primeiro lugar, está a percepção de que as condições políticas económicas globais têm efeitos profundos nas relações humanas, nomeadamente ao introduzirem e

transformarem as divisões entre as esferas consideradas públicas e privadas; em segundo lugar – e como de forma tão elucidativa demonstra as teorias *queer* –, está a reflexão sobre a relevância do papel que a vida íntima desempenha na arena supostamente impessoal do governo e da economia – que, por sua vez, regulam o domínio da intimidade (2017, p. 31). Contudo, “intimidade” não é, exatamente, um termo reivindicado por nenhuma área do saber ou especialidade: pode assumir muitas – e por vezes vagas – significações. Em última instância, é esta própria não-fixidez da palavra, esta sua espécie de não-pertença, que lhe confere um apelo tão singular ao feminismo contemporâneo – e, como veremos, à ecologia.

Em alguma literatura sociológica que versa sobre a experiência da intimidade, costuma-se partir da assunção de que “nós”, como seres sociais, podemos facilmente distinguir as nossas relações íntimas daquelas não-íntimas. Para além da problemática de se associar o termo apenas à vivência intra-humana — algo que vem sendo revisto e recontado por autoras como Haraway (2016) ou Weston (2017) —, naturaliza-se a experiência da intimidade como algo terminado e de fácil apreensão. Niklas Luhmann, por exemplo, nas suas considerações sobre o amor como um “meio simbólico de comunicação generalizado”, sugere que há uma consciência quotidiana, comum, da diferença entre “[...] highly personal, intimate social relations and those of an impersonal, externally motivated nature” (1986, p. 41). Assim, segundo o sociólogo alemão, é porque conhecemos a *qualidade* essencial da intimidade que procuramos reproduzi-la através de formas de comunicação que permitam o amor (Luhmann, 1986, p. 41). Em outras palavras, quase contraditoriamente, a diferença do íntimo é ao mesmo tempo dada e refeita através da agência de um sujeito.

Também John Shotter (1993), em *Cultural Politics of Everyday Life*, oferece uma perspetiva em que o íntimo e o não-íntimo possuem claras demarcações. Ao investigar o movimento de uma conversa íntima para uma “conversa pública”, descreve este ponto de virada como o próprio *fracasso* da intimidade: quando a intimidade se rompe, começa, então, o público — que, segundo o autor, reintroduz a separação e o individualismo: “[f]rom having been merged in their love (in pure joint action) into an ‘us’, the participants re-emerge into their separate individualities, into still a personal relationship, but now one of a more publicly accountable

kind” (Shotter, 1993, p. 184). Serão estas fronteiras assim tão evidentes e rígidas? Será mesmo a intimidade, herdeira de uma noção unificadora do Desejo, responsável por nos fazer perder as nossas “individualidades separadas”? Que tipo de vínculo a intimidade pode nutrir? E o que é, de facto, preciso para que ela surja?

Sarah Ahmed (1997), em “Intimate Touches: Proximity and Distance in International Feminist Dialogues”, articula habilmente todas estas questões a partir da sua jornada pela IV Conferência Mundial sobre a Mulher: Igualdade, Desenvolvimento e Paz, encontro organizado pelas Nações Unidas em setembro de 1995 em Pequim, na China. Em busca de descobrir de que formas um feminismo interseccional poderia gerir as suas fantasias de proximidade e distância para forjar um diálogo ético e diverso — motivada, já naquela altura, por questões do tipo “quem pode falar em nome dos direitos das mulheres?” ou, ainda, “como desaprender a nos relacionarmos com o outro a partir de categorias universalistas, sem, contudo, pendermos a um relativismo infrutífero?” —, Ahmed brinda-nos com *insights* valiosos acerca de todas as principais perguntas que atravessam a presente investigação. Ao eleger “a politics of becoming-more-intimate” (Ahmed, 1997, p. 32) como resposta a estes desafios, a autora enfatiza a experiência da intimidade como *engajamento* para com um outro-aí *específico* (Ahmed, 1997, p. 33), numa relação de alteridade que, de maneira bastante levianiana, afirma não poder ser identificada com “(the need for) proximity over distance, but constitutes a certain way of holding the two together — where one’s closeness to an-other does not constitute the absorption of the otherness of the other” (Ahmed, 1997, p. 26).

Para minuciar a sua perspetiva sobre a intimidade, Ahmed ata uma conversa com Desmond Morris, zoólogo, etólogo e pintor inglês, autor do livro *Intimate Behaviour: A Zoologist’s Classic Study of Human Intimacy* (1971). Nesta obra, em oposição àquilo que a pensadora feminista sustenta, o estudioso insinua que a intimidade funciona como modelo normativo para aquilo que significa “ser humano”, através da analogia — quase psicanalítica, quase literal — ao momento originário do “being-in-the-womb”: “these, then, are the first real experiences of life — floating in a warm fluid, curling inside a total embrace, swaying to the undulations of the moving body and hearing the beat of the pulsing heart” (Morris como citado em Ahmed, 1997,

p. 25). Esta intimidade primordial seria, então, dolorosamente perdida no instante do parto — do latim “partire”, “dividir em partes”, “separar” —, para perdurar enquanto busca e substituição, “through attempting to recover the primal intimacy in other (familial and sexual) intimate relations. [...] Intimacy is hence defined as a ‘need’ insofar as it is defined against distance and separation (from the mother)” (Ahmed, 1997, p. 25). Assim, estabelece-se não apenas a narrativa da intimidade-como-proximidade — que, conforme continuaremos a debater no capítulo posterior, também se apresenta enredada numa conceção particular do toque — como, também, reforça-se a noção de uma subjetividade marcada, desde o princípio, pela falta.

Completamente outra é a percepção de Ahmed, que, embora não cite Levinas, segue as suas trilhas no que diz respeito à maternidade enquanto estrutura para a alteridade (cf. Brody, 2001; Sandford, 2000; Bernasconi, 2018). Se, para o filósofo, o materno representa “a gestação do outro no mesmo”<sup>16</sup> (1974/2011, p. 93),

one can begin to re-write the narrative of intimacy-as-proximity which is implicit in this account by thinking of how pregnancy may figure in relation to embodiment. The ‘fetus’ rather than inhabiting the woman as a discrete subject, is both part of the woman's body, and yet other. As such, the fetus is ‘embraced’ by the woman precisely insofar as it constructs a division and otherness within the woman's body. [...] If pregnancy invites a discourse on intimacy, then it may do precisely by suggesting that closeness or proximity is constituted *through* rather than against such otherness and distance. (Ahmed, 1997, p. 26, ênfase adicionada)

Em vez de eliminar as fronteiras entre mim e o outro-aí, a intimidade faz, ao contrário, animar estas divisas, impregná-las de uma vibrante diferença e instigante distância, que solicita aos sentidos a mais dedicada atenção. “Far from gradually erasing strangeness, intimacy heightens it. The more we know them, the stranger they become. Intimacy itself is strange” (Morton, 2010, p. 41). O apelo ao íntimo, portanto,

---

<sup>16</sup> Nesta dissertação, temos preferido utilizar os termos “Outro” e “Mesmo”, no sentido empregado por Levinas, com letras maiúsculas, como o próprio filósofo o faz na maior parte das vezes. No entanto, como no caso desta passagem, as expressões ocasionalmente surgem sem a maiusculização — e, quando assim ocorre, optamos por não modificar a escolha original, mantida também pelos tradutores da versão portuguesa de *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1974), José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira.

em nada deve inspirar interpretações sobre relacionamentos confortáveis, acolhedores, “predictable, warm fuzziness” (Morton, 2010, p. 31). Pelo contrário, o próprio conceito de intimidade serve à desnaturalização das relações de afeto e de cuidado que herdamos social, política e economicamente, uma vez que, a rigor, podemos nos sentir íntimos de qualquer ser ou coisa. Colocando foco sobre a singularidade de cada termo e(m) relação, “[t]he turn to intimacy speaks to scholars’ desire for a flexible term that allows new descriptions that do not reify nation, identity, family, or related categorical units” (Wilson, 2012, p. 46).

Para além do reino do parentesco biológico e do desejo institucionalmente legitimada, um sem-número de novos vínculos pode ser desvendado e negociado. Para além do próximo com o qual partilho o mesmo espaço imediato, embora também com este, lanço-me a um incessante movimento de aproximação para “an otherness barely touched upon and that already moves away” (Kristeva, 1991, p. 3), mas que não tem qualquer outra finalidade senão o *próprio* movimento, a própria dança. Estas são as bases para uma ecologia de “interspecies intimacies and subtle propositions [...], that takes seriously organisms’ practices, their inventions, and experiments crafting interspecies lives and worlds [...], of all kinds of practitioners, not only the humans” (Hustak e Myers como citado em Haraway, 2016, p. 68).

Coexistence means nothing if it means only the proximity of other machines or sharing components with other machines. [...] When I encounter the strange stranger, I gaze into depths of space, far more vast and profound than physical space that can be measured with instruments. The disturbing depth of another person is a radical consequence of inner freedom. It’s a mistake to think that the mesh is “bigger than us.” Everything is intimate with everything else. The ecological thought is vast, but strange strangers are right next to us. [...] Rather than a vision of inclusion, we need a vision of intimacy. We need thresholds, not spheres or concentric circles, for imagining where the strange stranger hangs out. (Morton, 2010, pp. 77-78)

### III. Do toque

Cabe, agora, retomar a pergunta: como, na prática, animar estas intimidades? Não estaria a intimidade dependente do toque e, logo, dependente também da proximidade espacial? Não seria esta uma constatação coerente ao cenário que observamos nas últimas décadas, em que indivíduos sem pele nem mãos (Preciado, 2020) sentem-se, também, cada vez mais alienados socialmente, portadores de um corpo carente, “analfabeto das emoções das quais recolhe ecos difratados” (Citton como citado em Pelbart, 2013, p. 29), num sistema que alimenta a solidão e o sofrimento (cf. Safatle; Kehl, 2019)?

Morris, por exemplo, constrói a relação entre a intimidade física e emocional nos termos de uma completa coincidência, isto é, a distância espacial significa, necessariamente, uma distância emocional: “[t]o be intimate means to be close, and I must make it clear at the outset that I am treating this literally. In my terms, then, the act of intimacy occurs whenever two individuals come into bodily contact” (como citado em Ahmed, 1997, p. 27). Assim, o zoólogo conclui que “[i]t is as if the modern urbanite has put on a suit of emotional armour and, with a *velvet hand* inside an iron glove, is beginning to feel trapped and alienated from the feelings of even his nearest companions” (como citado em Ahmed, 1997, p. 25, ênfase adicionada).

Também Richard Kearney (2021), em seu mais recente livro *Touch: Recovering Our Most Vital Sense*, demonstra a sua preocupação com um crescente estado de “escarnação” (“excarnation”) do sujeito. Embora este diagnóstico não seja propriamente uma novidade para os campos da filosofia, da sociologia ou da teoria da comunicação, que muito já debateram acerca de um indivíduo tornado imagem (cf. Patzdorf, 2019; Baitello Júnior, 2012) e de um mundo tornado *bits* e *data* (cf. Peraica, 2019; Costa, 2018), um cenário de distanciamento social e superestímulo visual-mediático tornou-se ainda mais onipresente com o advento da pandemia da Covid-19. Algo profética, a publicação tem o mérito de registar aquilo que, talvez, tenha nos ficado mais claro com a quarentena global: é preciso recuperar o contacto. Num estudo conduzido pelo Observatório da Solidão e o Observatório do Turismo e

Hotelaria do Instituto Superior de Ciências Empresariais e do Turismo (ISCET) (2020) no período do primeiro desconfinamento em Portugal, 92% das 700 pessoas que compuseram a população amostral do inquérito afirmaram que aquilo do que sentiam mais falta era de *conviver com os outros podendo tocar-lhes*.

O quinto capítulo da obra de Kearney é aberto com uma epígrafe de Tomáš Halík: “[t]echnology connects us but does not bring nearness” (Kearney, 2021, p. 143). Nas páginas seguintes, o intelectual irlandês – grande estudioso e interlocutor de Levinas – desenvolve esta asserção a partir de uma série de situações exemplificativas desta “imaterialidade” contemporânea. Entre a pornografia, a guerra e os videojogos, a ausência de uma “mão para agarrar”, conforme argumenta, resultaria numa relação debilitada com o outro-aí, marcada pela insensibilidade e a inverdade. Mais cedo no mesmo livro, e de forma até pouco fundamentada, Kearney afirma que o primeiro ato civilizacional foi o tocar: “the handshake between two people laying down their arms to place one bare palm on another” (Kearney, 2021, p. 15), num movimento supostamente primordial da hostilidade para a hospitalidade. Hoje, “[w]ithout the transversality of touch, sensibility risks sensationalism: sense without sensitivity, perception without empathy, stimulation without responsibility” (Kearney, 2021, p. 16).

Embora não descartemos uma possível associação – também já bastante investigada no âmbito da psicologia, da psicanálise, da biologia e da medicina<sup>17</sup> – entre o toque e um certo sentimento de amparo, de comunhão, consideramos que algumas perguntas precisam, antes, ser levantadas: somente a presença do toque é já suficiente para abolir a distância? Ou, ainda, somente a sua existência já garante a proximidade? Será necessário envolver o contacto em outras tramas, outras narrativas, que nos suscitem mais um sentimento de *coletividade* (aberta, vulnerável, inacabada) do que de *comunidade* (holística, totalizante, teleológica) (Morton, 2010, p. 127)?

---

<sup>17</sup> “Newborn animals must be licked if they are to survive (otherwise they are at risk of dying of a functional failure of the genitourinary system and/or the gastrointestinal system). In humans, this licking is replaced by a long period of labor, during which the contractions of the uterus stimulate the fetal skin. Infants who are not adequately touched after birth often suffer tremendously, sometimes even dying as a result (Montagu 1971, 82). [...] The skin remains quiet in order ‘to increase its capacity to learn, to become habituated to codes that cannot be interfered with under any conditions’ (Montagu 1971, 152)” (Manning, 2007, pp. 84-85).

Que outras formas de tocar são possíveis e, mais, adequadas a um ou aos vários futuros que pretendemos materializar? Partindo do pressuposto de que, como a intimidade, a experiência do toque não nos está dada, como podemos negociá-la de forma a libertar uma terceira via para além de “1. returning to traditionalist mores or 2. embracing more excarnate modes of gratification” (Kearney, 2021, p. 121)?

### III. 1. As aporias do toque e do tangível

*We shall now go further; down into the darkness.*

— Timothy Morton, *The Ecological Thought*

*Em certo sentido, mas qual sentido, o sentido é o toque. O ser-aqui, lado a lado, de todos os seres-aí (seres lançados, enviados, abandonados no aí).*

— Jean Luc-Nancy, *Toque*

*Touching, then, is a question of life and death.*

— Jacques Derrida, *On Touching – Jean-Luc Nancy*

Antes de convidarmos Levinas e Haraway para a discussão, faz-se necessário compor um breve e parcial estado da arte acerca do toque e do tangível – um tema que, desde Aristóteles, se mostra encoberto por múltiplas *aporias*, obscuridades filosóficas. Para esta pesquisa, duas questões se sobreporão: em primeiro lugar, a aparente falta de um único objeto subjacente ao toque, que corresponderia àquilo que o som é para o ouvido, bem como se o tato se trataria de um só ou vários sentidos (*Sobre a alma*, II.10.422b); em segundo lugar, o seu histórico rebaixamento enquanto sentido não-racional, animalesco, na medida em que a visão ganha primazia nos modos de viver e se relacionar humanos.

Relembremos que, para Aristóteles, no mundo físico, o contacto é condição necessária a todos os tipos de movimento (“kinēsis”), definido como a atualização do potencial de algo que existe em potência. Logo, é preciso que corpos com extremidades se possam encontrar uns com os outros: o fogo aquece a madeira, e a madeira torna-se, então, ardente; a bola de bilhar branca bate na bola oito, que se move à vez; o açúcar é adicionado à água, e a água passa a saber doce. Interessa notar, porém, que a definição aristotélica de movimento, em linhas gerais, estende-se para quatro categorias primárias de alteração (cf. *Physics*, III.1): geração e corrupção (mudança substancial), deslocamento (mudança de lugar), alteração (mudança qualitativa), e aumento/diminuição (mudança quantitativa). Do mesmo modo, em *Sobre a Alma*, Aristóteles reitera que, “de facto, ‘ser afetado’, ‘mover-se’ e ‘passar à actividade’ são a mesma coisa” (II.5.417a). Podemos, assim, compreender outras duas importantes asserções aristotélicas: que é equivocado supor que o *contacto* diz respeito somente ao toque e ao paladar, enquanto os outros sentidos atuam à distância (II.11.423b); e que tanto o tangível *como o intangível* dizem respeito ao tato (II.11.424a).

Também Merleau-Ponty (1945/2002), no século XX, observa a generalidade do toque no relacionar-se com o exterior. Experiência transversal e mútua, o contacto se dá em simultâneo entre a minha carne e a carne do mundo, enquanto percebo e sou percebido. Logo, *vejo* o mundo apenas porque o *toco* com o meu olhar, mas também porque a exterioridade a mim se apresenta. Esta é também uma verdade para os demais sentidos, cujo perceber também implica uma *recetividade* ao toque outro — na língua, no tímpano ou nas narinas. “Sight is not touch and touch is not sight, but each traverses the other and works through ‘the same body’ and ‘the same world’”, explica Kearney (2021, p. 49) acerca da fenomenologia do pensador francês. Deduz-se, portanto, que a visão, o olfato, a audição, e mesmo o incorpóreo, resguardam, também, a capacidade de *tocar* – mover, afetar –, e que os objetos do toque são tão diversos quanto as suas formas, das mais afáveis às mais destrutivas.

*A corpus of tact*: skimming, grazing, squeezing, thrusting, pressing, smoothing, scraping, rubbing, caressing, palpating, fingering, kneading, massaging, entwining,

hugging, striking, pinching, biting, sucking, moistening, taking, *releasing*, licking, jerking off, *looking*, *listening*, *smelling*, *tasting*, *ducking*, fucking, rocking, balancing, carrying, weighing... (Nancy, 1992/2008, p. 93, ênfases adicionadas)

Jean Luc-Nancy, considerado por Jacques Derrida o maior pensador sobre o toque de todos os tempos (Derrida, 2000/2005, p. 4) e autor do *Sobre a alma* contemporâneo (Derrida, 2000/2005, p. 65), provoca-nos ao incluir nesta lista não apenas todos os outros dos cinco sentidos, como, ainda, verbos que significam, literalmente, o oposto do contacto, interrupção, espaçamento entre corpos: “releasing” (*lâcher*) e “ducking” (*éviter*). É neste contexto que Derrida apresenta o tato como as batidas de um coração, que, com os seus hiatos ritmados, garantem o pulsar da vida: “the *cum* of con-tact, coming to link or conjoin only where disconnection remains at work, as well as a possible disjunction” (Derrida, 2000/2005, p. 70, ênfase do autor). Se, em *On Sense and Sensibilia*, Aristóteles sugere que o órgão primordial do toque é o coração<sup>18</sup> (I.2), talvez devamos interpretar esta identificação também nos termos de um órgão cuja força, e cujo próprio funcionamento, depende de uma alternância entre expansão e contração. Talvez, como uma porta aberta e fechada.

De forma bastante levinasiana, Nancy prossegue por designar o corpo como “the opening of closure itself, the infinite on the finite itself”, indissociavelmente constituído e possibilitado por um toque ou um tocar (Nancy, 1992/2008, p. 122). O tato parece anunciar, portanto, uma relação da mesma ordem da alteridade e da intimidade, como as caracterizamos nesta dissertação: algo *entre* opostos, que preserva a dialética entre os seus termos contraditórios ao passo que os expõe à contaminação. Trata-se de um navegar por entre lugares quase não-lugares, um *visitar* motivado por um Desejo em que, como já detalhamos, duas consciências não se convertem reciprocamente no seu contrário, sem luta nem fusão (Levinas como citado em Amaral, 2005, p. 78).

---

<sup>18</sup> “In *Sense and Sensibilia*, we are told that the primary organ of touch is the heart (2.439a1), itself a fleshy organ. Since we learn in *Parts of Animals* that the heart is the primary source of motion and sensation (3.3.665a11) and in *On the Soul* that touch is the primary form of sense, Aristotle appears to closely connect if not conjoin the flesh and the heart as medium and organ for touch” (Goldner, 2018, p. 61). Merece atenção, porém, o facto de que a própria definição de um órgão próprio ao toque revela-se como uma aporia para Aristóteles, cuja tentativa é, inclusive, frustrada em *Sobre a Alma*.

Touching sinks *into the darkness*. Beneath my fingers, *the clarity of another's body transforms into the night* that is created between our two skins. The night is what we have in common and what both joins and separates us. Touching never does away with the distance between us, but it changes the interval into an approach. It isn't changed into contact, but an arrival, not a presence but an appearance, not a "being there" but a way of "passing through," a haunting, or frequenting. (Nancy, 2015, p. 81, ênfase adicionada)

Tatear como anoitecer. Abandonar a clarividência para adentrar o terreno da ambiguidade, dos contornos nebulosos, do desconhecido intimidante, da improdutividade (cf. Crary, 2013/2018), "the threateningly empty dimension of open subjectivity" (Morton, 2010, p. 82) que o homem procura aniquilar – e que, para Timothy Morton, deve ser devolvida a um pensamento ecológico que abrace a escuridão; que, segundo Haraway, fique com o problema. O que está em jogo, portanto, é também a predominância de uma percepção e de um conhecimento humano optocêntrico, investido por uma tradição filosófica que, de Platão a Heidegger, preferiu os sentidos da visão e da audição como instrumentos diretos do *ego cogito*. No diálogo platônico assinalado no Crátilo (396c), Sócrates explica a Hermógenes que aquilo que distinguiria filosoficamente o homem das demais criaturas é a sua habilidade de "olhar para as coisas do alto" (ὄρω τὰ ἄνω). A análise etimológica que justifica esta interpretação socrática é encontrada em Pisani: "[...] ἄνθρωπος, proveniente de ἀναθρέ ["examinar com atenção", Platão, *Crátilo*, 399c], mais ὄπωπα [às vezes no sentido de presente do verbo ὀράω, "ver"], ἀναθρῶν ἃ ὄπωπε ["anathrôn ha ópôpe", "examinar com atenção", Platão, *Crátilo*, 399c), 'considera o que vê'" (Pisani, 1947, p. 17)<sup>19</sup>. A própria definição de "homem" enquanto *contemplador*, visionário, serve, portanto, para qualificá-lo como sujeito racional superior, visto que o toque, como Aristóteles já havia demonstrado, é o único sentido universal, comum e coextensivo à vida de todos os seres animados (*Sobre a Alma*, II.

---

<sup>19</sup> Tradução livre. No original, em italiano: "[...] ἄνθρωπος da ἀναθρέω, ριὺ ὄπωπα, ἀναθρῶν ἃ ὄπωπε, 'considerate ciò che vede'".

2.413b) – ou seja, o toque como a mais crua e animalesca das características: uma questão de vida e morte (Derrida, 2000/2005, p. 47).

Na filosofia platônica, aquela que fincou a diferença ontológica entre a alma, ou a mente, e o corpo, a preferência pela visão é claramente sustentada enquanto sentido divino: “the eyes were the first of the organs (τῶν ὀργάνων) fashioned by the gods, to conduct light”, luz esta diretamente relacionada ao puro fogo produzido pelo Sol (como citado em Goldner, 2018, p. 51). Em contrapartida, quando discorre sobre a carne, Platão designa-a como a causa “of a kind of insensibility (anaisthēsian)”, de modo que depreende que as partes do corpo com mais carne são, também, as que menos possuem alma (como citado em Goldner, 2018, p. 52). Ainda que, em *Teeteto*, se verifique uma perspectiva mais positiva acerca da relação entre os sentidos e o conhecimento, Platão continua a concentrar o seu discurso no papel da vista e da cor, sem oferecer reivindicações precisas a respeito do toque.

Assim, a Ideia platônica inicia a viragem representacional da verdade: para aparecer, a verdade necessita de um *medium* transparente no e através do qual, contra as aparências ilusórias e efêmeras, se mostra adequada à essência e à virtude do humano. Ser e Luz passam, portanto, a estarem equiparados, numa ontologia que, por consequência, indexa os graus de ser e de saber sobre as intensidades de brilho, ao mesmo tempo em que concebe a matéria como um afrouxamento, um *peso* e um escurecimento. Relegado aos territórios do inconsciente, associado ao desejo — “[...] aos animais possuidores de tacto pertence igualmente o desejo” (Aristóteles, *Sobre a Alma*, II.3.414b) — e ao trauma — “τραῦμα”, “ferida” —, o corpo e o tato se tornam refêns de um modelo de razão universal e universalizante: a suposta exatidão da *mathesis universalis* sobrepõe-se à enigmática e volátil *aesthesis*. A rigor, este princípio, conforme argumenta Han (2012/2017), é, ainda, aquele que rege uma atual “sociedade da transparência”, marcada por uma publicidade e positividade obscenas.

Na teoria — do grego “theoria”, “contemplação”, “olhar para algo” — heideggeriana, o primado do panorâmico manifesta-se em toda a atitude e produção humanas, que consistiriam no ato de “pôr à luz” (Levinas, 1961/1980, p. 274). Embora o filósofo alemão, ao investigar os estados-de-ânimo e o cuidado em *Ser e*

*Tempo*, chegue perto de discutir o corpo e o toque em outros termos, o contacto é sempre pensado de forma subordinada ao conhecimento e à autenticidade, visto que,

[...] no mundo heideggeriano, o ser é compreensão: a própria actividade técnica é abertura, *des-coberta* do ser, ainda que sob o modo do esquecimento-do-ser. O ôntico – que comporta pelo menos alguma opacidade – cede sempre o lugar ao ontológico, a uma luminosidade oculta, que está por mostrar, o existenciário revela o seu sentido no existencial que é uma articulação da onto-logia. O ente só vale a partir do saber – a partir do *aparecer* [...]. (Levinas, 1974/2011, p. 98, ênfase adicionada)

Contra Heidegger, que chega a afirmar que “[d]ois entes que subsistem dentro do mundo e que, além disso, são em si mesmos *desprovidos-de-mundo* nunca podem se tocar” (Heidegger, 1927/2012, p. 175), e ao lado de Levinas, Nancy (1993/2017) publica um curto e belíssimo ensaio intitulado “Toque”, no qual questiona não apenas o monopólio do tato pelo *Dasein*, humano, como o seu sequestro a uma dimensão utilitária, racional, que encontraria justificativa, ao lado da visão, somente enquanto provedor de *sentido e de desvelamento do mundo*.

Quando toco outra coisa, outra pele, e este contato ou este toque está em jogo, e não um uso instrumental, trata-se de *identificar* e de se *apropriar*? Trata-se disso, ao menos primeiramente e apenas? Ou ainda: por que seria preciso determinar a priori o ‘*acesso à*’ como o *modo necessário de um fazer-mundo* e de um ser-no-mundo? Por que o mundo não estaria também a priori no ser-em-meio-à, no ser-entre e no ser-contra? No afastamento e no *contato sem ‘acesso’*? Ou *sobre o limiar do acesso*? (Nancy, 1993/2017, p. 270, ênfases adicionadas).

É preciso ter alguma cautela, portanto, com a adoção de discursos que, na tentativa de reinscrever a indispensabilidade do toque no pensamento ocidental, acabam por apelar, também, à sua capacidade cognitiva, intelectual. Como veremos a seguir, a radicalidade da filosofia de Levinas, que o destaca da tradição

fenomenológica<sup>20</sup> em que se insere, reside, justamente, no facto de descrever e valorizar a dimensão erótica, oculta, transcendental — ou até mística — da carícia. No pensamento levinasiano, é como se o tato irrompesse como o umbigo do sonho da racionalidade humana<sup>21</sup>, pondo em causa a sua própria finalidade e intencionalidade. Afinal,

[u]ltimately, when two beings embrace, they *don't know* what they are doing, they *don't know* what they want, they *don't know* what they are looking for, they *don't know* what they are finding. What is the meaning of this desire which drives them towards each other? (Ricoeur, 1964, p. 140, ênfases adicionadas)

Se voltarmos, como ao início desta secção, a pensar o tato na sua aceção alargada, integrada com e nos demais sentidos, podemos depreender que o intuito de Levinas — e, descobriremos, também o de Haraway — é retirar *todo o contacto com o outro-aí* do domínio de um saber-enclausurar. Ao contrário, trata-se de construir uma espécie de saber-abrir, no qual a procura e a curiosidade da carícia, no seu “caminho para o invisível” (Levinas, 1961/1980, p. 236), serve de alegoria para uma ética livre de imagens e repleta de alegria.

### III. 2. Aparições do contacto em Levinas e Haraway

Coloquemos Levinas e Haraway novamente a dançar. Nas páginas seguintes, o filósofo lituano-francês e a bióloga estadunidense parecerão mais próximos do que nunca. Para ambos, a questão do toque mostra-se particularmente relevante, na

---

<sup>20</sup> A temática do toque e da carícia, durante o século XX, revela-se muito mais complexa do que esta dissertação poderia dar conta de abordar e desenvolver. De Husserl a Sartre, o problema do contacto, da percepção e do conhecimento guarda inúmeras nuances que não serão resolvidas neste trabalho. Nestas circunstâncias, basta reconhecermos que a contribuição de Levinas para o assunto, aliada à sua inédita leitura sobre a alteridade e o Infinito, é singular e marca um momento decisivo para a filosofia continental.

<sup>21</sup> Fazemos, aqui, referência à expressão cunhada por Freud na obra seminal *A Interpretação dos Sonhos* para designar o ponto insondável e infigurável de todo o sonho, o “seu ponto de contato com o desconhecido” (Freud, 1900, p. 145).

medida em que demonstra a originalidade e a potência ético-criativa que emergem a partir do encontro com o Outro, com os outros. Entre uma fenomenologia do Eros e um conceito oriundo do campo da linguística, cruzaremos a experiência do Desejo, da proximidade e da intimidade para repensarmos a importância e as expressões do contacto.

Para Levinas — recordemos —, o desejo metafísico a que o Outro me atrai, insaciável na sua fome e abundância, é a própria experiência da transcendência (*meta*) na imanência (*físico*). Uma espécie de chamado, proveniente do Infinito na finitude da relação com o outro-aí, presenteia o Eu com a sua liberdade radical e reclama-a à responsabilidade. Em vez de persistir numa filosofia adequada à razão e “desde sempre atingida por um horror ao Outro que continua a ser Outro, por uma alergia insuperável” (Levinas, 1967/1997, p. 229), Levinas está em busca, justamente, desta experiência *absolutamente exterior*, que não se converte em teoria e não se recupera na identificação do Mesmo. Esta experiência, para o pensador, ganha o nome de *carícia*.

Na carícia, o jogo da proximidade impossibilita a recetividade teórica e global à distância — aquela que é própria do olhar. Na ambiguidade erótica do toque, o Eu passa da posição de *apreender* para a de *ser tomado*, da atividade do “caçador de imagens para a passividade da presa” (Levinas, 1974/2011, p. 93), participante de uma relação com um outro que, estando aí, está também em algum outro lugar indiscernível. Assim, a preferência pelo tato, em Levinas, serve para obscurecer e desestabilizar os usuais “discursos de luz” que se baseiam na mera satisfação, na descoberta e na revelação, e que supõem a possibilidade de uma relação apenas com o visível. A carícia, ao contrário do “agarrar” (*grasp*), facilita um tipo de experiência “cega”, “pura”, na medida em que não desagua num conceito.

No entrelaçar dos corpos, as lacunas táticas da dupla sensação envolvida no tocar e ser tocado, ao mesmo tempo — embora de forma nunca recíproca —, revelam o oculto *como oculto*. “No carnal da ternura, o corpo abandona o estatuto do ente” (Levinas, 1961/1980, p. 237), recusa-se a ser generalizado para caber no esquema especulativo do mundo, renuncia à significação que, no fim das contas, tenta

constituí-lo. Conforme Huggins demonstra, há, nesta declaração, tanto uma influência implícita como uma crítica sutil a Husserl, quando este distingue o corpo vivo (*Leib*), pessoa, do corpo objetivo (*Körper*), objeto (Huggins, 2014, p. 7). Para Levinas, o Desejo não visa nenhum destes (Levinas, 1961/1980, p. 237). Nada capta, “não tem a estrutura sujeito-objecto, nem a estrutura eu-tu. O eros não se realiza como um sujeito que fica um objecto, nem como uma projecção para um possível. O seu movimento consiste em ir para além do possível” (Levinas, 1961/1980, p. 239).

Como numa cegueira luminosa, dado o primeiro passo, dado o primeiro toque, perdemos a referência do lugar onde partimos: já não é possível retornar. A carícia, portanto, é capaz de perturbar a autonomia da consciência, livrando-a do peso da origem, do estorvo do regresso – o único desfecho possível para as histórias que participam de uma filosofia do Mesmo, como Ulisses, que, depois de todas as suas aventuras e peregrinações, acaba por dirigir-se de volta à sua ilha natal (Levinas, 1967/1997, p. 229). Da mesma forma que se torna impossível recorrermos ao princípio, tateamos em direção a um lugar indiscernível, destino desconhecido para o qual não tenho mapa nem seta – e, portanto, como poderíamos sequer saber que já lá chegamos? É nesse sentido que Levinas afirma que o terno da carícia designa uma *maneira*, “a maneira de se manter na ‘terra-de-ninguém’, entre o ser e o não-ainda-ser (Levinas, 1961/1980, p. 238, ênfase adicionada).

Outro nome para esta terra-de-ninguém seria, talvez, “zona de contacto”. Popularizada por Haraway, a expressão foi cunhada em 1991 pela crítica literária Mary Louise Pratt, numa conferência intitulada “Arts of the Contact Zone”. A intelectual, por sua vez, deglutiu o conceito de “linguagem de contacto”, proveniente do campo da linguística, que se refere à língua improvisada que nasce do encontro entre falantes de dois ou mais idiomas distintos. A particularidade desta ideia, em Pratt – destacada também por Haraway –, é a sua atenção à desigualdade que frequentemente dá forma a este novo espaço social, aberto pela colisão de culturas “in highly asymmetrical relations of domination and subordination — like colonialism, slavery, or their aftermaths [...]” (Pratt, 1992/2003, p. 4). Nesta terra-de-ninguém, as fronteiras estão deslocadas, expostas, atravessadas – são feitas e desfeitas.

In a description that captures both the drawing together of the happening, and the oppositional logics that simultaneously frame it (Sundberg, 2006), Probyn (2016) describes the act of encountering as ‘the push and pull of intimacy and distance’ (50). This simultaneous ‘push and pull’ is what leads Ahmed (2000) to challenge any linear narrative of the contact zone that might present it as a space where things previously distant are now made proximate. As Ahmed argues, distance is often produced at the point of contact (12). (Wilson, 2019, p. 720)

Analisemos, em primeiro lugar, esta descrição particular de Ahmed, como citada em Wilson, acerca da temporalidade do contacto, e da própria intimidade, como um *desafio à linearidade*. Como vimos, a intencionalidade háptica de Levinas é privada de uma visão ocular e oracular, que impede qualquer percepção determinante do que *está por vir*. O ainda-não-ser, como o filósofo minucia, não se cataloga no mesmo futuro “onde tudo o que eu posso realizar já não se comprime, cintila à luz, se oferece às minhas antecipações e solicita os meus poderes”, não se trata simplesmente de “um possível que apenas estaria mais longe do outros possíveis” (Levinas, 1961/1980, p. 238). Neste instante e neste território vividos como um *entre*, em constantes processos de deslocamento – “push and pull” (Wilson, 2019, p. 720), presença e retiro da presença (Levinas, 1974/2011, p. 107) –, o impossível aparece como total imprevisibilidade.

É facto que uma atenção ao futuro, na sua correspondência com a distância e a transcendência, ocupa lugar central em *Totalidade e Infinito* e, particularmente, nas secções do livro dedicadas a Eros e à carícia. No entanto, este futuro absoluto e inalcançável para o qual nos movimentamos não pode ser a promessa messiânica de uma reunião e completude divina – o que significaria, contraditoriamente, um tempo no qual o Dois retorna ao Um, o Outro retorna ao Mesmo. Levinas deixa claro que jamais poderia aceitar “a form of messianism that would terminate the need for discussion, that would end our watchfulness” (como citado em Kearney, 1986, p. 31). A transcendência de Levinas, como espera-se ter ficado ainda mais evidente a partir das suas últimas proposições acerca da carícia, em nada se parece com a jornada de um indivíduo “[b]linded by the sun, in thrall to the father, reproduced in the sacred

image of the same”, “a self-born, an autotelic copy” que constitui “the mythos of enlightenment transcendence” (Haraway, 1992, p. 298). Da mesma forma, é a existência de algo para além da imanência, para além do agora, que possibilita não apenas a renovação do Eu, como o cultivo de temporalidades e narrativas outras, capazes de gerar novos e mais responsáveis mundos. Em contraposição à visão, o toque seria a melhor modalidade para descrever histórias que insistem na ausência de “beginnings, enlightenments, and endings: the world has always been in the *middle of things*, in unruly and practical conversation, full of action and structured by a startling array of actants and of networking and unequal collectives” (Haraway, 1992, p. 304, ênfase adicionada).

Entre o presente e o futuro, qual seria, então, o tempo do toque? Como Derrida pergunta-se ao final de *On Touching–Jean Luc-Nancy*, “[d]oes touching — does the tactility of contact, in the syncopated interruption that allows its advent — give time or retract it? Does it give it, all the while retracting it, retracing it? Does it retract it in giving it?” (Derrida, 2000/2005, p. 228). Em ressonância com a ideia já sugerida de que o Desejo aparece com um *presente* ofertado pelo Outro, Huggins propõe que a categoria da *surpresa* talvez fosse aquela que melhor caracterizaria as opacidades e a temporalização de um encontro tátil, deixando espaço para tanto a promessa como a ameaça coexistirem (Huggins, 2014, p. 15). A surpresa, assim, indicaria um desvio radical de direção, um afastamento em relação àquilo que foi antecipado ou fixado enquanto promessa dentro de um horizonte de expectativas. “Contact zones change the subject — all the subjects — in surprising ways” (Haraway, 2008, p. 219).

Esta surpresa pode advir, justamente, de uma espécie de epifania ecológica – um toque sobre o intocável, um vestígio de excesso que provoca uma faísca, uma espécie de consciência quente ou de *alegria sensacional* diante da infinita heterogeneidade e interconectividade dos seres e mundos. O toque guardaria, assim, o potencial de nos fazer entrar em relação com o invisível, sendo que “a invisibilidade não indica uma ausência de relações; implica relações com o que não é dado e do qual não temos ideia [...], fora da luz e do escuro, fora do conhecimento que mede seres, a desmedida do Desejo” (Levinas, 1961/1980, p. 22). Nesse sentido, Haraway é profundamente levinasiana quando, ao abrir *When Species Meet* com a indagação

“quem e o que toco quando toco o meu cão?”, responde, precisamente, com uma certa representação do infinito no finito, num contacto que se aproximaria de toda a herança social, política e científica compreendida naquele ser – apelando, enfim, ao reconhecimento da nossa “mundialidade” (*worldliness*) (Haraway, 2008, pp. 5-6). Quando também aborda esta pergunta em *O Manifesto das Espécies de Companhia*, insinua que o toque entre cães e pessoas faz encarnar toda a cadeia de ligações interespecies que lhes tornaram possíveis:

Quando acaricio o Willem, o voluptuoso cão de montanha dos Pirenéus da minha vizinha Susan Caudill, toco também em lobos-ocidentais realojados, em enormes ursos eslovacos e na ecologia internacional da reintegração, bem como em cães de exposição e em economias pastoris multinacionais. (Haraway, 2003, p. 230)

É também este o modo de relacionar-se instaurado pelo projeto *Crochet Coral Reef*. O processo de costura desdobra, remenda, faz e refaz uma relação que, fisicamente perto ou longe, jamais abdica da tentativa de aproximar-se mais, e mais, e mais. Num gesto tecedor de procura, como aquele da composição e invenção poética – aproximação possível pela própria origem da palavra “texto”, do latim “textus”, participio passado do verbo “texere”, “tecer” –, aceita-se o risco de *tatear* o desconhecido, o invisível, num corpo que vive e trabalha sem itinerário, na “contínua exposição aos movimentos”, no contraste entre a materialidade do fio e a porosidade da trama (Sofiaty, 2020). Com o Desejo expresso na ponta dos dedos, na ponta da agulha, avança-se na *matéria* espessa do tempo em direção ao incomensurável.

É certo, porém, que nem todos os tipos de tato instauram, necessariamente, uma relação em que a surpresa, o Desejo e a intimidade permanecem em jogo. Não à toa Levinas, e também Haraway neste último trecho destacado, utiliza o termo “carícia” em vez de simplesmente “toque” ou “contacto”. Sugere-se, assim, que é preciso um contexto de ternura, sensibilidade e cuidado para que o outro-aí possa, ao mesmo tempo, salvaguardar a sua integridade e o seu enigma. Quando advoga em prol de um contacto “cego”, portanto, Levinas está, como Haraway, a sugerir que a

*curiosidade* deve ser mantida como obrigação primeira numa relação desde sempre desigual e parcial.

A proximidade não se resolve na consciência que um ser tomasse de um outro ser que ele estimasse como próximo, enquanto este se encontraria sob os seus olhos ou ao seu alcance, e enquanto lhe fosse possível apoderar-se deste ser, prendê-lo ou entreter-se com ele, na reciprocidade do *apertar de mãos* [...]. (Levinas, 1974/2011, p. 100, ênfase adicionada)

No aperto de mãos – aquele que Kearney vagamente associa ao princípio de uma civilização (Kearney, 2021, p. 15) –, portanto, Levinas observa o entendimento de uma falsa reciprocidade entre o Eu e o Outro, que conduz a uma equivocada convicção de que não apenas *conheço* este outro ser, tenho *acesso* à sua inteireza, mas, também, de que partilhamos uma mútua condição de *dívida*. No reino do comércio e do contrato, encoberto a minha situação de eterno atraso, em busca de retribuir a dádiva que me foi concedida, com a ilusão de que o vínculo com o outro-aí está garantido, seguro, livre de ameaças – livre de surpresas.

É este também o simbolismo do aperto de mãos entre Jane Goodall e um chimpanzé, tornado capa para um anúncio com o mote “Understanding is everything”, divulgado pela Gulf Oil Corporation em 1984 (Figura 2), na altura em que se assinalaram nove anos de subscrição dos especiais televisivos da National Geographic Society. A publicação referia-se a alguns dos programas mais vistos na história da televisão pública: os especiais da natureza sobre a relação e as descobertas da primatologista, etóloga e antropóloga britânica com os chimpanzés selvagens do Parque Nacional de Gombe, na Tanzânia. O ato de confiança entre a mulher e o animal passa a significar, assim, o encerramento da distância entre as espécies e a admissão de Jane como a delegada da humanidade de volta ao Éden: Sociedade e Natureza, ciência moderna e meio ambiente estão, finalmente, em paz (Haraway, 1992, p. 307).

The ad invites the viewer to forget Gulf's status as one of the Seven Sisters of big oil, ranking eighth among the Forbes 500 in 1980 [...]. In response to the financial and political challenges mounted in the early 1970s by the Organization of Oil Exporting Countries (OPEC) and by ecological activism around the globe, by the late 1970s the scandal-ridden giant oil corporations had developed advertising strategies that presented themselves as the world's leading environmentalists-indeed, practically as the mothers of eco-feminism. There could be no better story than that of Jane Goodall and the chimpanzees for narrating the healing touch between nature and society, mediated by a science that produces full communication [...]. (Haraway, 1992, p. 307)



Figura 2 - “Understanding is everything”, Gulf Oil Corporation, 1984. Fonte: escaneado de Haraway, Donna J. (1992). *The Promises of Monsters. A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others*. In: Lawrence Crossberg; Cary Nelson; Paula A Treichler (Eds.). (1992). *Cultural Studies*, p. 306.

Num aperto de mãos, portanto, progresso, racionalidade e natureza unem-se para fortalecer o grande mito da modernidade — corroborando, ainda, como aponta Haraway, para a continuidade de uma iconografia ocidental racista e colonialista: a

mão branca como o instrumento de salvação<sup>22</sup>. Concluindo as grandes lacunas históricas entre as entidades transcendentais da Sociedade e da Natureza, os dois mundos encontram-se na figura metonímica de duas mãos suavemente abraçadas, cujo toque inocente depende do apagamento do “outro mundo”, o “terceiro mundo”, onde o drama e a tragédia realmente acontecem. Mais ainda, é como se o enfoque no *conhecimento*, no suposto entendimento total do outro (“Understanding is everything”), atrelado ao gesto espontâneo do toque pelos animais selvagens da Tanzânia, validasse uma posição científica de mérito e virtuosidade, capaz de traduzir e de esclarecer tudo o que se mostre necessário acerca do mundo animal. Deste modo, “Jane, as Dr. Goodall, is empowered to speak for the chimpanzees. Science speaks for nature. Authorized by unforced touch, the dynamics of representation take over [...]” (Haraway, 1992, p. 308).

Retirando-se do toque a fantasia de uma proximidade completa, resolvida no momento presente — e suficiente para conceder a alguém a permissão de substituir o outro, presumindo o seu domínio sobre experiências nunca de facto vividas —, aproximamo-nos de uma política “of becoming-more-intimate” (Ahmed, 1997, p. 32), com ênfase no tempo verbal: sempre *gerúndio*, sempre inacabada. Em vez de *falar pelo Outro*, trata-se de cultivar a capacidade de *resposta ao Outro*, numa interação que implica estar em constante e atenta escuta. E por que introduzir o ato da escuta numa dissertação e num capítulo interessados em investigar o *tato*?

Na esteira do argumento de Aristóteles e Nancy, a apreciação do toque ou do tocar pode — e deve — ser pensada, sobretudo, como *modalidade* de relação num contexto de alteridade significativa, e não apenas na sua literal correspondência à atividade dos dedos e das mãos. Afinal, *tocar* e *ser tocado*, como o próprio emprego semântico das expressões revelam, referem-se, primordialmente, a mover e ser movido, gerar estímulo ou sentir-se estimulado, responder a algo ou alguém tátil, cinestésica ou emocionalmente. “*We need to remember the ‘press’ in an impression*”,

---

<sup>22</sup> Além disso, ao longo da história, o apertar de mãos, enquanto símbolo de uma suposta aliança entre povos ou comunidades distintas, quase sempre resultou numa promessa quebrada por parte dos exploradores, intrusos, imperialistas. Nos Estados Unidos do século XIX, por exemplo, é possível dizer que quase todos os acordos não escritos foram violados ou negligenciados pelos colonos brancos (cf. Brown, 1970/2012).

pondera Ahmed: “[i]t allows us to associate the experience of having an emotion with the very affect of one surface upon another, an affect that leaves its mark or trace” (Ahmed, 2014, p. 6, ênfase do autor), ainda que remotamente.

Levinas, que até agora, conforme explicitado, define a carícia em oposição à visão, deixa-nos um importante apontamento numa das notas de rodapé em *De outro modo que ser ou para lá da essência*: “[p]odemos ver e ouvir como tocamos: ‘A floresta, os pântanos, as planícies fecundas, tocaram mais os meus olhos do que os olhares. Apoiei-me na beleza do mundo e segurei o odor das estações nas minhas mãos’ (La Comtesse de Noailles)” (Levinas, 1974/2011, p. 93). Alguns anos antes, o filósofo já havia também afirmado que “a ética é uma óptica. Mas ‘visão’ sem imagem, desprovida das virtudes objectivantes sinópticas e totalizantes da visão, relação ou intencionalidade de um tipo inteiramente diverso [...]”<sup>23</sup> (Levinas, 1961/1980, p. 11), indicando que não se trata de preferir um sentido em detrimento dos demais, mas, antes, de reorganizá-los e comovê-los segundo uma outra lógica sensível. Igualmente, Haraway não se esquiva de pensar a visão enquanto epítome de uma determinada forma de produção de conhecimento científico e cultural — empenhada, no entanto, na formulação de um novo *ethos* para este olhar.

I have high stakes in reclaiming vision from the technopornographers, those theorists of minds, bodies, and planets who insist effectively — i.e., in practice—that sight is the sense made to realize the fantasies of the phallocrats. I think sight can be remade for the activists and advocates engaged in fitting political filters to see the world in the hues of red, green, and ultraviolet, i.e., from the perspectives of a still possible socialism, feminist and anti-racist environmentalism, and science for the people. (Haraway, 1992, pp. 295-296).

Neste processo, a noção de *difração*, em confronto à ideia de *reflexão*, emerge como conceito e metodologia ético-onto-epistemológica engajada com a diferença, para além do binarismo que estrutura toda a história do pensamento ocidental. Contra

---

<sup>23</sup> É possível supor, aqui, uma referência à mensagem cristã sobre a fé e a sua (in)subordinação ao ver: “Disse-lhe Jesus: Porque me viste, Tomé, creste; bem-aventurados os que não viram e creram” (*Bíblia Sagrada: Almeida Corrigida Fiel*, João 20:29).

uma atitude de espelhamento — que, como na reflexão ou na refração, apenas desloca o Mesmo para outro lugar, fixando as usuais preocupações sobre cópia, originalidade, falsidade e autenticidade —, a proposta de Haraway visa a multiplicação de poderes diferenciais, a fim de produzir padrões de interferência outros, inesperados, e, esperançosamente, menos violentos. A partir de uma simples, embora potente, mudança de ênfase acerca dos fenômenos óticos que conhecemos, a bióloga imagina uma doutrina completamente distinta, num mundo que, não sendo mais o mundo lacaniano dos espelhos, deve recorrer a novas, mais inventivas técnicas e tecnologias de “identificação primária” ou de “substituição metafórica de amadurecimento” (Haraway, 1992, p. 301).

Diffraction is a mapping of interference, not of replication, reflection, or reproduction. A diffraction pattern does not map where differences appear, but rather maps where the effects of difference appear. Tropically, for the promises of *monsters*, the first invites the illusion of essential, fixed position, while the second *trains us to more subtle vision*. (Haraway, 1992, p. 300, ênfase adicionada)

Praticar uma visão difrativa significa, portanto, atentar-se a quais, como e para quem diferenças importam; comprometer-se com os desvios, com os espaçamentos; despertar para os súbitos abalos ou transvios que transformam o caminho normativo e esperado, num instante de contacto em que os corpos perdem os seus sentidos. Não inadvertidamente, Haraway declara-se tão aliada dos monstros, estas figuras transgressoras, contraditórias, que demonstram a falácia da soberania do Eu e diante das quais o Mesmo desarma-se. Conforme nos recorda José Gil, apesar de uma grande tendência literária em assinalar a etimologia da palavra “monstro”, do latim “monstrare”, enquanto ato de “mostrar”, ou mesmo “indicar com o olhar”, há uma dimensão *liminar* fundamental a este termo (Gil, 2006, p. 74). Confrontar-se com um monstro é testemunhar uma experiência de excesso incontrolável e inacessível, que põe em causa a segurança do herói, em todo o seu egoísmo. O transbordamento que estas figuras monstruosas veiculam “ultrapassa qualquer conteúdo representado, e está para além de sua origem e de sua causa. O monstro é, ao mesmo tempo,

absolutamente transparente e totalmente opaco” (Peixoto Júnior, 2010, p. 180). Nesse sentido, não apenas símbolo de um estranhamento absoluto, o monstro pode, também, representar uma nova forma de *olhar*, uma maneira de *vislumbrar* algo além do que já está dado, naturalizado, reconhecido. Na sua outridade e heterogeneidade insuperáveis, o monstro é Rosto, habita as margens daquilo que pode ser legitimamente pensado e dito. E, como já vimos, Rosto é discurso e pele (Levinas, 1961/1980, p. 180): fabular-tocar.

#### IV. Fabular-tocar: o toque de hoje e de amanhã

*Ethics flourishes in the timeless soil of Fantasy,  
where ideologies wither on the vine.*

— Ursula K. Le Guin, *The Language of the Night: Essays on  
Fantasy and Science Fiction*

Com esta investigação já em curso, deparei-me com uma chamada aberta para participação num laboratório criativo sob o título “Imagina”, promovido pela Fundação Calouste Gulbenkian e conduzido por Rita Natálio e Alina Ruiz Folini, artistas que navegam por entre hemisférios, disciplinas e práticas. Intrigada pelo desafio endereçado logo ao início da convocatória — “estás interessado em explorar as relações entre o corpo, o desejo e a ecologia?” —, que parecia ter sido intencionada especificamente a mim, inscrevi-me na expectativa de que a experiência pudesse, ao mesmo tempo, clarificar e complexificar alguns dos temas que já vinham a habitar o meu pensamento há meses. Eu estava certa. De facto, muitas das premissas das quais esta pesquisa partia se confirmaram; muitas novas epifanias, porém, contribuíram para manter esta pesquisa viva, dinâmica, com mãos, pés, ouvidos e olhos ancorados no mundo — embora sobre um solo de Fantasia, como o que partilha a ética inventiva da mãe ou amante da ficção científica estadunidense, Ursula K. Le Guin.

O primeiro encontro, como esperado, foi repleto de constrangimento e timidez. Cerca de 30 jovens, dos 15 aos 25 anos — sendo eu a mais velha —, reunidos numa das sofisticadas salas da Fundação, partilham, algo inseguros, aquilo que anseiam e que projetam acerca da iniciativa. A maior parte afirma não saber o que esperar, para além de um espaço de convívio com novas pessoas e descoberta de novas realidades. O grupo selecionado, dentre mais de cem inscritos, apresentava-se bastante heterogéneo, de partida — e poucos dali haviam realmente tido contacto com as áreas da “ficção, fabulação e feminismo especulativo”, como anunciava a chamada aberta. Embora os termos já me fossem familiares, também eu nunca os tinha realmente ativado para além do âmbito académico. Numa primeira leitura coletiva

para definir o estado de espírito da proposta, tão ampla quanto estimulante, ecoaram as palavras de Marta Porto: “[...] é no hiato entre o sismo e o soterramento (entre o barulho e a estática) que se revelam quais significados ainda valem a pena ser vividos, reinventados, rompidos, transpostos” (Porto, 2019, p. 16) e, ainda, “[n]o hiato, tem o abraço. Pele com pele, cheiro, suor, saliva [...]” (Porto, 2019, p. 21). Na altura, intrigou-me esta associação entre o ato de imaginar — palavra derivada do latim “imago”, “imagem”, “representação” — e o de tocar, como se se tratasse de uma contradição inconciliável. Aos poucos, ao longo dos próximos encontros, esta associação seria, precisamente, aquilo que de mais especial se revelaria — e que permitiu, nesta dissertação, a produção de novas leituras acerca das filosofias de Haraway e Levinas.

Na sessão seguinte do laboratório, a primeira com a presença de Rita e Alina, sentamo-nos em círculo para uma roda de identificação pessoal. Cobrimos todos os dados básicos, suficientes para moldarmos algum juízo uns sobre os outros: nome, idade, proveniência, escolaridade, interesses. Depois, sugeriu-se uma segunda sequência de apresentações, na qual poderíamos incluir quaisquer informações que julgássemos relevantes ou curiosas — desta vez, porém, dividimo-nos em pequenos grupos de três pessoas, que deveriam escolher qualquer ponto de contacto no corpo do outro para suportar o peso do participante que estivesse a contar algo sobre si. Assim, com dois desconhecidos a agarrarem e erguerem os nossos pés, braços ou pescoço, iniciamos um novo momento de partilha. De repente, os depoimentos tornaram-se extremamente íntimos. Inesperadamente, estávamos todos a expor algumas das nossas feridas, incertezas, as nossas saudades e histórias familiares. Bastou um toque estranho, e um grande punhado de desconforto com esta nova e imposta proximidade, para embargarmos a voz.

Desde então, o incómodo não cessou — posso, inclusive, antecipar que, três meses e quase 50 horas depois, o incómodo sequer diminuiu. Apesar de este toque primeiro ter gerado, quase miraculosamente, um espaço de intimidade entre pessoas tão distintas, permaneceu entre nós uma profunda sensação de impenetrabilidade. Conforme sugerido no segundo capítulo deste texto, a construção gradual de relações íntimas parece, nesse caso, apenas acentuar, vivificar os limites entre os nossos cor-

pos: “[n]o próprio contacto, aquele que toca e aquele que é tocado separam-se, como se o tocado, afastando-se, sempre já outro, não tivesse nada em *comum* comigo” (Levinas, 1974/2011, p. 103, ênfase do autor). E mais: “[n]um certo sentido, nada é mais incómodo que o próximo [,] [...] que não poderia deixar-me indiferente” (Levinas, 1974/2011, p. 105). É certo que, se a dificuldade e o constrangimento diante do contacto de outrem não se fizeram aliviar, o *entusiasmo* para este encontro, porém, cresceu. E não há, nisto, incompatibilidade ou paradoxo algum.

Nas dinâmicas que vieram a seguir, estreitaram-se os laços entre o fabular e o tocar, tanto que uma nova palavra descobriu-se necessária para superar a raiz iconográfica de “imaginar”. Nasceu, assim, o verbo *sensacionar* — era isto que iríamos ali fazer-pensar. Em junho, dedicamos algumas sessões a este exercício, elegendo uma parte específica do corpo alheio para tatear e elaborar uma espécie de retrato tátil inventivo. Primeiro com os dedos, manuseamos estas superfícies estranhas — ombros, orelhas, nuca, pernas, calcanhares —, discernindo as suas rugosidades, interrupções, continuidades e intensidades para criar uma relação *desviada* com a linguagem. Dali, surgiram relatos posteriores de paisagens “naturais”, confiados aos ouvidos de cada participante visitado: montanhas pedregosas, dunas suaves, troncos de árvore e, sobretudo, praias; muitas praias.

Depois, introduziu-se o desafio de narrar o corpo do outro, em voz alta, ao mesmo tempo em que este é explorado tatilmente, solicitando uma capacidade de abstração mais espontânea e imediata. Além disso, cada processo de fabulação passava, desta forma, a sujeitar-se às interferências das outras histórias ali criadas, numa sinfonia de vozes que atravessavam e atrapalhavam o rumo inicial dos nossos próprios retratos. Desta segunda vez, apareceram vida e movimento nas paisagens antes quase que estáticas — e, assim, *sensacionaram-se* animais como caranguejo, tatuí (*Emerita brasiliensis*), formiga. Conforme a prática se tornava mais habitual e permitíamos-nos certa ousadia, começamos a utilizar mais do que as mãos para engajar o contacto com o outro — braços, cotovelos, pés, bem como, eventualmente, água (Figura 3) e areia, converteram-se em mediadores —, e, naturalmente, as fábulas também se complexificaram. “Mãos manuseiam linguagens, *linguageiam*, vão e vêm

da palavra para a mão para a boca para a voz para alimento para a mão para a bolsa<sup>24</sup>. [...] Algumas mãos transitam, se movem entre o concreto e o mágico”, escreve Folini (2020)<sup>25</sup>.



Figura 3 - Prática de contacto com água, laboratório criativo “Imagina”, 2022. Foto de Aline Belfort. Fonte: cortesia da fotógrafa.

Importa notar, portanto, que, mesmo nos seus destinos mais mirabolantes – em narrações que se tornaram, por exemplo, contos infantis ou histórias escatológicas –, todos os resultados derivaram dos estímulos reais suscitados não apenas pela interação de dois corpos *específicos*, mas, também, do espaço e do momento que partilhavam. “Imagination, even in its wildest flights, is not detached from reality: imagination acknowledges reality, starts from it, and returns to it to enrich it” (Le Guin, 2016, p. 198), ou seja, ainda que participe de um jogo entre o presente e o

---

<sup>24</sup> Folini se refere ao brilhante ensaio *The Carrier Bag Theory of Fiction*, publicado originalmente em 1986, no qual Ursula K. Le Guin reconta a história da origem da humanidade, redefinindo a tecnologia como um saco para transporte e partilha, em vez de uma arma de dominação. Está em causa, aqui, a força das narrativas na constituição do nosso pensamento ocidental, desde o princípio pautado sobre ideias e termos fâlicos, masculinistas e individualistas. A autora, visionária, propõe, então, uma fábula alternativa a este mundo de heróis e conflitos.

<sup>25</sup> Tradução livre. No original, em espanhol: “Manos manosean lenguajes, *lenguaje*, van y vienen de la palabra a la mano a la boca a la voz al aliento a la mano a la bolsa. [...] Algunas manos transitam, se mueven entre lo concreto y lo mágico”.

ausente – o imanente e o transcendente, o visível e o invisível, o próximo e o distante –, tudo aquilo que sensacionamos não deixa de figurar-se como *resposta*. Resposta esta que, como já demonstramos, constitui a atitude ética em Haraway e Levinas. No que diz respeito à fabulação, descortina-se mais uma inesperada e impressionante afinidade entre o ecofeminismo da primeira e a fenomenologia do segundo: para ambos os pensadores, a linguagem liberta do horizonte unificador do conceito e da comunicação, que desliza por entre sentidos sem prender-se à segurança do significado – diríamos, talvez, uma linguagem mais inventiva –, é, antes de mais, uma forma de *justiça*.

In that sense, SF [science fiction, speculative fabulation, string figures, speculative feminism, science fact, so far] is a method of tracing, of following a thread in the dark, in a dangerous true tale of adventure, where who lives and who dies and how might become clearer for the cultivating of multispecies justice. Second, the string figure is not the tracking, but rather the actual thing, the pattern and assembly that solicits response, the thing that is not oneself but with which one must go on. Third, string figuring is passing on and receiving, making and unmaking, picking up threads and dropping them. SF is practice and process; it is becoming-with each other in surprising relays; it is a figure for ongoingness in the Chthulucene. (Haraway, 2016, p. 3)

Embora, como é claro, Levinas não esteja, de todo, interessado numa prática de especulação ficcional *per se*, a distinção que faz entre o Dito – o enunciado *dizível* que, enquanto parte de um léxico comum, tem como objeto de compreensão o Outro – e o Dizer – a fonte do *indizível*, no interior da linguagem, traída pela imposição objetivante dos Ditos – é já indicador de uma preocupação com uma experiência de narrar e de significar mais aberta, menos cerceada pelos limites do concreto. A tarefa fundamental do pensamento, portanto, é a de dar conta de pensar o impensável, buscar no Dito os vestígios de um Dizer, anterior à captação e apropriação da alteridade do Outro por um termo totalizante. Em outras palavras, trata-se de procurar “apreender e demarcar, pelo caminho da explicitação dos processos da linguagem e da subjetividade, os próprios limites do pensamento” (Amaral, 2005, p. 73). Assim,

quando este não se toma como fundamento da realidade, quando reconhece no seu interior um mais-além de si mesmo, pode aprender a mover-se pelas topografias “of an impossible but all-too-real present, in order to find an absent, but perhaps possible, other present” (Haraway, 1992, p. 295) — um “pensamento que pensa mais do que pensa ou faz melhor que pensar” (Levinas, 1991/1997, p. 273), e que se materializa como resposta ao outro. Curiosamente, também o termo “fabular” implica, na sua etimologia, o diálogo — derivado do latim “fari”, falar, ou do grego “phaó”, dizer, contar. Será possível que Levinas partilhe, à sua maneira, da fórmula SF?

De qualquer maneira, como buscamos demonstrar no capítulo anterior, abrir uma brecha no real, e no real da linguagem, passa, necessariamente, pela manutenção de uma outra modalidade de contacto com o Outro, que me presenteia com a ideia do Infinito e uma semente de loucura. Se, nos primeiros exercícios do laboratório que descrevemos, o toque — pele com pele — era ainda o lugar central deste encontro, a partir da terceira sessão, deslocamo-nos para uma conceção mais extensa: pele com ondas sonoras, pele com vazio, olho no olho. Três novas práticas de atenção (teatrais?, performáticas?, feministas?, ecológicas?) foram, assim, propostas por Rita e Alina como tentativas de comover um tocar e um ser tocado diferentes; experimentações para gerar intimidade sem proximidade, empiricamente.

Uma longa massagem guiada deu início à nossa jornada de aprofundamento tátil. Deitados lateralmente, com a cabeça apoiada no colo de um estranho, expusemos as nossas orelhas, uma de cada vez, ao toque de outrem. Aquele que tocava deveria, primeiro, dedicar alguns minutos a um reconhecimento gentil da geografia auditiva alheia, dedilhando por entre cada densidade, cada trama, planície, fossa ou gruta (Figura 4). Após a carícia, alguma pressão era transmitida da ponta dos dedos de um aos contornos moles da orelha do outro, em modos e ritmos tão particulares quanto o número de massageadores ali presentes. Passando-se dos contornos moles aos interiores duros, e depois das pontas dos dedos à mão inteira, jogávamos com o vedar e o libertar da orelha, fechando-a e abrindo-a, esquentando-a e puxando as suas extremidades — sintonizando e ajustando as caixas de som do outro com as nossas mãos-controlo-remoto.



Figura 4 - Reconhecimento de orelhas, laboratório criativo “Imagina”, 2022. Foto de Aline Belfort. Fonte: cortesia da fotógrafa.

Reproduzido em cada participante, que depois trocava a sua posição de massageador para massageado e vice-versa, o percurso culminava numa espécie de incêndio auditivo. Surpreendemo-nos com a repentina recognição deste pedaço de carne, agora quente, vibrante — como se tivéssemos conseguido, finalmente, animar um ser morto. Havia uma clara sensação de que a orelha havia tornado-se corpo e o corpo havia tornado-se orelha. Com os olhos cerrados e estas gigantes novas orelhas abertas, tentamos distinguir e agarrar as sonoridades e os barulhos mais baralhados, mais distantes. Quase que se podia sentir as ondas sonoras a colidir com os nossos torsos, costas, rostos, e, por um breve instante, era como se pudéssemos escutar com os tornozelos e ver com os ouvidos. Dividimos, ali, uma experiência de espaçamento corpóreo e sensível, uma viagem imóvel que, naquela tarde, nos conduziu aos arredores do Bairro Azul, em Lisboa, onde está localizado o Museu Calouste Gulbenkian. A quão longe outros passeios táteis poderiam nos levar? Ao Brasil? Ao fundo dos oceanos? A mundos (até então) impossíveis?

Podem as nossas mãos — e, conseqüentemente, os nossos corpos — tatearem o vazio? Tatearem o lugar tão indeterminado do *entre*? Em outras palavras, poderíamos perguntar, ainda: quando não encosto em alguém, posso realmente dizer que não estou a tocá-lo? Sensacionamos as réplicas a estas questões a partir de uma brincadeira de criança, que se mostrou um exercício de contacto-fabulação — como, talvez seja possível afirmar, a maior parte delas são —: esfregar as mãos, uma na outra, até que a fricção seja capaz de nos fazer sentir uma espécie de “campo magnético” entre elas, quando afastadas. O vão entre as nossas duas palmas — as quais podemos aproximar e afastar, sem nunca, no entanto, uni-las — parecia carregado de uma tensão palpável, e *tocava-nos*. Não encontrei qualquer explicação científica para tal acontecimento — e, é verdade, nem todos os participantes experimentaram esta mesma impressão. De qualquer modo, o desafio proposto era, depois de brincarmos com este magnetismo entre as nossas próprias mãos, encontrar e equilibrar o mesmo efeito com as palmas viradas às palmas do outro. Movendo-nos em duplas, sem coreografia pré-definida, era preciso investir todos os sentidos para manter o espaço tencionado entre nós sempre constante e latente, com ambos os pares de mãos nivelados. Sem nos esbarrarmos, cuidamos de afinar os nossos gestos, ajustar os nossos humores, alinhar os nossos corpos, balanços e torções. O toque, ali, estava expresso no seu sentido quase-literal: comover, *co-mover*, em simultâneo e em companhia.

Depois, em vez de sustentarmos um campo magnético entre mãos, buscamos aplicar esta mesma atração indecifrável entre as nossas palmas, reaquecidas, e o restante do nosso próprio corpo. Mais uma vez de olhos fechados, aproximamos as mãos dos nossos contornos, sempre preservando a distância de alguns centímetros, com a indicação de que deveríamos nos demorar naquelas partes de nós que julgássemos mais carentes de atenção no momento. Como se nos tivéssemos tornado licenciados na prática japonesa do reiki, técnica que consiste na imposição das mãos para o equilíbrio dos chakras através da transferência e canalização de energia, continuamos a tatear algo da ordem do inapreensível. Descobrimos uma habilidade, nunca exatamente aprendida, para a telecinética: podemos mover coisas à distância, transferir energias e conduzi-las num corpo. Afinal, são muitos os casos em que o

toque é associado a um poder curativo e espiritual, desde a mitologia grega, passando pelas medicinas alternativas, até à cristandade (cf. Kearney, 2021).

Ulisses, por exemplo, ao retornar à ilha de Itaca como um pobre pedinte, é reconhecido apenas pelo cheiro da sua carne – por seu cão, Argos – e pela cicatriz em sua coxa – pela sua antiga ama, Euricleia. Ao banhá-lo e acariciar a sua pele marcada, a mulher recorda o incidente que provocou tal ferimento, quando Ulisses, ainda criança, caçava com o seu avô. O momento climático da identificação toma a forma de uma dupla catarse sensacional: “[t]he stroke of Euryclea’s hand, accompanied by the recovered memory, enables Odysseus to relive his trauma over time. He finally returns to himself through a *healing mix of touch and story*” (Kearney, 2021, p. 63, ênfase adicionada). Também Quíron, o mais célebre centauro e mestre curandeiro ferido, transmite os seus saberes acerca da arte terapêutica do toque ao seu discípulo Asclépios, o pai da medicina. Com efeito, o seu próprio nome remonta ao grego χείρων, transliterado “kheíron”, “mão”, palavra da qual deriva a família de termos correlatos a “cirurgião”. Muitos outros contos e obras fundantes do imaginário ocidental, do quase alcançar dos dedos n<sup>o</sup> “A Criação de Adão” de Michelangelo (Figura 5) ao retrato bíblico de Jesus a tocar um leproso (*Bíblia Sagrada: Almeida Corrigida Fiel*, Marcos 1:41) por Rembrandt (Figura 6), descrevem mãos como que cósmicas,

que manuseiam o visível, mas também o invisível, fazendo aparecer o que existe entre nós: um espaço negativo, uma indeterminação opaca, umas peles em busca de contacto, ou de um *mais além do contacto*, alargando e abrindo os poros e esporos para facilitar o roçar, a transmissão, a lubrificação, a hidratação, a fotossíntese, o calor. (Folini, 2020, ênfase adicionada)<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Tradução livre. No original, em espanhol: “[...] que manosean lo visible, pero también lo invisible, haciendo aparecer lo que hay entre nosotros: un espacio negativo, una indeterminación opaca, unas pieles en busca de contacto, o más allá del contacto, ensanchando y abriendo los poros y las esporas para facilitar el roce, la transmisión, la lubricación, la hidratación, la fotosíntesis, el calor”.



Figura 5 - Pormenor de “A Criação de Adão”, de Michelangelo Buonarotti, 1508-1512. Fonte: Wikipedia. Domínio público.



Figura 6 - Pormenor de “Christ Healing a Leper”, de Rembrandt van Rijn, 1650-1655. Fonte: rijksmuseum.nl. Domínio público.

De facto, a aparição do Infinito ou do transcendental na carícia, como nos sinaliza Levinas, foi o tema medular de uma das fabulações coletivas que construímos. O desafio era o de sensacionarmos, juntos, uma história tecida a partir de algumas palavras-chave, selecionadas de forma arbitrária das descrições táteis que havíamos feito no primeiro exercício — as nossas “expressões para colocar no saco”, como nos orienta Folini (2020) e Le Guin (1986), onde novas narrativas são gestadas.

Assim, “árvore antiga”, “praia”, “ligação”, “poder antigravidade”, “paraquedas”, “abraço” e “um saco dentro de um saco” tornaram-se as nossas estrelas guias em direção a um espaço-tempo distante. Orbitando em rota centrípeta em torno de duas perguntas fundamentais — “como podemos repensar a intervenção política e a coletivização do pensamento a partir de outras formas de tocar e sentir?” e “que toque queremos cultivar no futuro?” —, entrevimos um novo mundo. A nossa Carta de Pero Vaz de Caminha começava mais ou menos assim:

*Em 2022, depois de alguns meses de silêncio que pareciam eternos, o mundo tornou-se, novamente, mais barulhento que nunca. Vozes se sobrepunham ao ponto de converter-se num zumbido único, estrondoso, metálico e masculino. Coagidas ao compromisso com a verdade – que parecia, no entanto, cada vez mais nos escapar pelos dedos –, as palavras tornaram-se solitárias, gritos de uma autoafirmação frustrada que já ninguém queria ou podia ouvir. Aos poucos, falar tornou-se impraticável. É claro que esse ruído emudecedor chegou antes a uns do que a outros, que já haviam despertado para as injustiças perpetradas pela linguagem, nas suas dinâmicas claustrofóbicas, excludentes e falocêntricas. Estes já há algum tempo que não tinham voz.*

*Foi com eles, os primeiros a abandonarem as leis da língua, que um novo método de comunicação começou a ser costurado, no seio deste mundo danificado e condenado, como já intuía, à exaustão. Várias gerações se passaram até 2160, quando nós nascemos – todas elas cansadas, incapazes de andar, de criar, vomitando palavras cujo sentido já não reconheciam, apegadas a uma época em que sofriam, mas confortavelmente. Não mais. Decidimos ser os últimos da nossa ascendência a sobreviver nesta estirpe de relações tirânicas e obsoletas. Começamos, então, a nossa jornada em direção ao outro mundo – hoje, o mundo principal.*

*O ano agora é 2200, mas, talvez, aqui já não se conta o tempo como nós calculamos as idades. É como se todos os seres nascessem velhos. Nas mãos, pelo menos duas vezes maiores do que as nossas, as impressões digitais, ora tão miúdas como fios de cabelo, são, aqui, sulcos profundos, com incontáveis terminações*

*nervosas. Mais se parecem com o tronco de uma árvore muito antiga, com diversas camadas ao mesmo tempo duras e delicadas, ásperas e macias.*

*Pouco se fala nesta terra e, até onde andamos, podemos reconhecer o uso de apenas um idioma, comum a todos os humanos. Embora nos seja uma linguagem conhecida, se compreende muito pouco daquilo que falam uns aos outros. As frases quase não obedecem à estrutura ordenada de sujeito-verbo-objeto, e desconfiamos que as palavras não tenham significados culturalmente fixos — ou, até, que as suas sonoridades e ritmos se sobreponham à importância do sentido. Sempre que dizem algo, riem-se muito. Ainda estamos em busca do Saussure desta sociedade, alguém que possa nos esclarecer qual teoria dos signos seria a mais adequada para organizar esta linguística e semântica aventureira, selvagem. Talvez sequer haja teoria possível.*

*Facto é, porém, que os habitantes deste mundo se comunicam. Estão a todo o momento a desenvolver toques especiais e movimentos distintos, em diferentes pessoas, animais e territórios. Bilingues num idioma tátil, a língua oficial deste mundo, partilham um certo alfabeto de gestos que começamos a aprender e a documentar. Numa analogia confessadamente imprecisa, o seu dicionário seria uma coreografia, aprender a escrever seria aprender a dançar. As combinações de letras, palavras, expressões, frases e textos possíveis, como podem imaginar, são muito mais numerosas; para nós, estranhos, também mais sutis.*

*O que sabemos, até hoje, é que o tocar, nesta terra tão mais enrugada do que era o nosso mundo de superfícies polidas, atua como um cordão umbilical nunca cortado. Desde os saberes práticos — os dedos são para as escolas — até um contacto profundo com as memórias próprias e alheias, cada parte do corpo está destinada a um determinado tipo de interação, assim como cada impulso — beliscar, agarrar, esfregar ou beijar, por exemplo — representa um nível de intensidade de vínculo e intimidade particular. A sensualidade está diluída por todo o organismo, toda a pele, razão pela qual, neste mundo, não há genitais nem géneros. Porque transformado num meio poderosíssimo de partilha, através do qual todos os seres deixam revelar as suas mais inapreensíveis e complexas sensações e emoções, não há*

*mais o desejo de procriação — que, em última instância, é a nossa maneira de transmitir e continuar as nossas mais privadas histórias e vontades. Aqui, esta transmissão ocorre generalizadamente, num simples esticar dos braços ou entrelaçar das mãos — sem que, no entanto, perdamos o discernimento de quais sensações partiram de experiências próprias, e quais nós colhemos dos outros.*

*Sem genitais ou o propósito de constituir família e ter filhos, continua a haver, contudo, alguma transmutação vital, algum método reprodutivo. Presenciamos, numa noite, aquele que parece ser o rito mais literalmente sexual nesta terra. Avistamos no céu, ao longe, um humano de cabelos raspados, completamente nu, que se aproximava de uma área montanhosa num paraquedas. Preocupados, corremos na direção em que o dispositivo voava para tentar perceber se haveria, ali, algum espaço seguro para aterrissagem. Ainda distantes, mas com a vista mais clara, descobrimos que, num vale cercado por cadeias de montanhas, desaguava o mar numa espécie de lagoa furiosa, uma praia inacessível. Entendemos, então, que o humano se locomovia intencionalmente ao encontro do pélagos — e que não éramos os únicos a presenciar esta cena. Parecia, inclusive, pela quantidade de pessoas ali presentes — e a tranquilidade com que assistiam à queda quase-livre do seu companheiro —, que reunir-se para testemunhar este momento era uma prática comum.*

*Logo compreendemos o motivo. Quando o paraquedas já estava suficientemente próximo da água a ponto do seu condutor poder tocá-la com os pés, o mar-lagoa, de repente, pareceu chicoteá-lo. Em vez do humano mergulhar ou afundar imediatamente, era como se um vento teimoso, vindo do fundo do oceano, estivesse a puxá-lo novamente para cima, de modo que nem o paraquedas se desmontava; era como se o mar estivesse a escolher não molhá-lo. Uivos e gemidos de expectativa e decepção, como espectadores numa partida do nosso antigo futebol, despontavam pelo público. E a pessoa continuava a espiralar para e contra a água, ora aproximando-se, ora distanciando-se, tentando estabelecer uma reconciliação, tentando pedir permissão.*

*Depois de alguns muitos minutos, talvez quase uma hora, o paraquedas começou a esvaziar-se: finalmente, o humano submerge, deixando ecoar um grito longo, vigoroso e assustador. Ficamos estarecidos. Todos à nossa volta, porém, afrouxaram um suspiro uníssono e, sorridentes, começaram a celebrar e a tocar uns aos outros. Mais tarde no mesmo dia, fomos ensinados que é ali, naquele pedaço de oceano, que o sexo acontece. Se o mar é seduzido e o corpo afundado neste berço de antigravidade, o preenchimento total da água por todos os seus poros, o toque absoluto, excita, instantaneamente, o mais intenso e abundante dos orgasmos. Assim, a vida de um se dissipa pelas correntes marítimas para que, eventualmente, volte a renascer em outros organismos. Ventre e placenta, um saco dentro de um saco, é neste mar-lagoa que o ciclo da vida-morte-vida é nutrido.*

*Sendo o toque total capaz de provocar overdoses mortais de prazer e emoção, é inevitável que os hábitos alimentares deste mundo sejam completamente transformados. Comer um peixe significaria engolir todas as suas temporalidades e itinerários, todas as suas lembranças e traumas, das mais quotidianas às mais íntimas. Por isso, tudo o que há para a ingestão humana, e de alguns animais de médio e grande porte, são cápsulas de suplementos. Ainda não nos acostumamos com a falta de gosto nas línguas...*

Algumas considerações importantes acerca desta fábula — que, relembro, foi criada a partir dos vários desejos de um grupo de mais ou menos 15 pessoas, num esforço comum de compor um mosaico narrativo — alinham-se ao que esta dissertação procurou argumentar em relação ao desafio ecológico de animar intimidades. Em primeiro lugar, é explícita a preocupação em oferecer ao toque um lugar mais especial na construção das relações intra e interespécies. Em contraposição a um conhecimento puramente especulativo, atravessado pela generalidade e pelo reducionismo do conceito, o tocar, enquanto língua — ou enquanto Dizer —, apresenta a possibilidade de uma ligação momentânea às memórias específicas de um outro-aí na sua singularidade, permitindo-me pressentir experiências absolutamente distantes das minhas. Nesta terra inventada, a carícia é, verdadeiramente, um presente,

um Desejo metafísico: não apenas pelo prazer sensual que enseja, mas, como explicamos, pelo alargamento dos limites do Eu através da abertura e da responsabilidade às quais a alteridade de outrem me convoca.

Como seria se, precisamente num apertar de mãos, tivéssemos a certeza da heterogeneidade incomensurável que partilhamos? Que, sendo as bolsas de sensações sem fundo que somos, jamais poderemos nos conhecer por inteiro? Como seria se, ainda assim, neste mesmo contacto, pudéssemos chegar mais e mais perto do além-daqui que constitui o Outro, numa proximidade estranha que continua a me expulsar para longe, mas que me alimenta de uma curiosidade insaciável? Arrisco pensar que, num mundo em que pessoas e animais contagiam-se mutuamente de uma alegria sensacional, e em que experimentamos, na pele, as mais diversas e surpreendentes memórias sensíveis, estaríamos sempre em trânsito, visitantes nómades de histórias e infinitos.

Experimentamos nos colocar nesta posição de visitante, literalmente, quando, numa das sessões seguintes, deixamos os espaços institucionais e rumamos à Cova do Vapor, na Trafaria, Almada. Nesta zona fronteira que poucos de nós já conheciam, encontro entre o Tejo e o Atlântico, o rebrilhar das águas como banda sonora inspira certa grandeza numa aldeia por pouco não oxidada. Munidos dos nossos “fingery eyes” (cf. Hayward, 2003), ativados na dança de ampliações e escalas que moldam o deslizar entre o tocar e o ver (Haraway, 2008, p. 259), caminhamos, desta vez em silêncio, por entre a areia, o asfalto e as memórias ali submersas, escutando a sinfonia háptica-visual da vila. Nesta terceira estratégia de intimidade sem proximidade, o contacto revela-se, mais uma vez, como método para uma conexão expandida, carregada de atenção e cuidado. Como turistas naquele povoado, pudemos sentir, muito claramente, que somos tocados na mesma medida em que tocamos: pelos moradores, pelas casas, gaivotas, carros, peixes, maresia. Num transvio ao tato antropocêntrico, o entendimento usual de que todo o contacto é apenas travado ou imposto pelo homem, enquanto este permanece autónomo, intacto, soberano no seu arbítrio, cai por terra, enfim. No toque de amanhã, cujos códigos precisam ser coletivamente *inventados* mais do que recuperados, o desejo pelo Outro guia-nos na construção sensível de ecologias materiais e imateriais. No toque de amanhã, mediado

ou não pelas tecnologias digitais, aprende-se, pela ternura, a “pegar na voz de um peixe” e “qual o lado da noite que umedece primeiro” para “apalpar as intimidades do mundo”, como “Uma didática da invenção”, de Manoel de Barros (2000/2016), nos ensina.

## Considerações finais

Ao início desta investigação, motivada por um contexto pandémico que nos obrigou ao isolamento generalizado, desconfiava-se da possibilidade de cultivarmos laços de intimidade e proximidade sem a contiguidade espacial e o toque — hipótese provocada pela reflexão acerca do projeto *Crochet Coral Reef*, os seus processos e efeitos. Confinados, grande parte de nós, entre quatro paredes e alguns ecrãs, tornamo-nos ainda mais familiarizados às tecnologias digitais — que, enquanto se apoderavam de todas as formas e ocasiões de interação social, nos deixavam órfãos da desordem dos abraços, beijos, apertos de mãos, ou do mero calor do contacto. Saudosos da presença corpórea, num mundo que parece — ao menos teoricamente — privilegiar a contemplação “escarnada” (cf. Kearney, 2021; Preciado, 2020; Paztdorf, 2019; Baitello Júnior, 2012), a pureza e a assepsia, apercebemo-nos, talvez, da nossa iliteracia tátil, fazendo votos pela recuperação deste sentido que, como demonstramos, já foi interpretado segundo diversos juízos de valor ao longo da história da filosofia. Se, inicialmente — sugestionada por leituras críticas à primazia ótica das sociedades ocidentais e ocidentalizadas —, esta hipótese parecia se confirmar, o que descobrimos, na travessia desta reflexão, foi algo muito mais nuançado e complexo.

No improvável encontro entre o ecofeminismo terreno de Donna J. Haraway e a fenomenologia metafísica de Emmanuel Levinas, reconhecemos uma série de temas e problemas comuns, entre os quais a alteridade e o desejo — mas também a proximidade e a carícia, de forma talvez menos explícita na primeira do que no segundo — ocupam posição central. Assim, abriu-se um caminho para repensar duas filosofias que, sendo absolutamente distintas, têm em comum o facto de perseguirem algo que, em 2022, mostra-se tão urgente: a abertura de uma brecha no tempo dos horrores presentes através de uma relação significativa com o outro-aí, preservado na sua alteridade e singularidade. Num mundo em que, de várias maneiras, parecemos ter perdido a esperança e o senso de coletividade, resignados às tantas catástrofes que nos

interpelam, Haraway e Levinas convidam-nos não apenas a abraçar a surpresa e o inapreensível, como, também, a agirmos de forma responsável e responsiva. Em suma, desafiam-nos a outras formas de *contacto* que, sem a obsessão ontológica e solitária pela fixidez do Mesmo, nos permitam trazer à presença realidades ausentes, lançando-nos ao desconhecido, à loucura, à estranheza inevitável e infinita. Segundo argumenta Morton (2010), são estas as bases para um pensamento e modo de viver profundamente *ecológicos* — embora seja preciso assinalar que, em Haraway, esta dimensão ética implica, no seu âmago, o convívio e o devir-com não-humanos, em mutiespécies, algo indiscutivelmente menos evidente e revelante em Levinas.

De toda forma, procuramos articular a importância atribuída ao desejo — que, no conjunto de obras de Haraway, aparece mais como uma atmosfera ou uma atitude afirmativa, reiterando-se o uso de termos como “alegria” e, ainda, “alegria sensacional” (Haraway, 2008, p. 240) —, em ambos os pensadores, enquanto dádiva ofertada. Este presente gratuito seria, justamente, o *grão de curiosidade* que o Outro germina dentro do Eu: uma curiosidade que, sendo condição obrigatória para qualquer relação ética e imbuída de prazer, recusa adentrar-se no reino do *saber*, não visa a tematização ou a catalogação do outro como *objeto*, generalizando-o como um artefato quase científico, generalizado, mortificado. Ao contrário, mantendo o seu mistério impenetrável de *sujeito*, cujas profundezas são apenas intuídas, reside no e alimenta-se deste eterno obscurantismo. Metafísico porque *a própria desmesura* dos seres (Levinas, 1961/1980, p. 284), o desejo é a modalidade de um ser sempre criativa e sensivelmente em *movimento*, um *ser para o exterior*. Logo, conjura-se um mundo para além do Eu que deixa de estar constrangido à narrativa do Mesmo, onde a diferença, não mais vista como alvo de apropriação, ameaça temível ou impositora de limites, passa a ser percebida com regozijo e compromisso.

Na reivindicação de um desejo, portanto, positivo e relacional, fora do terreno da falta e do apoderamento, analisamos o jogo entre presença e ausência a partir da caracterização levinasiana do indivíduo como *separação*, fronteira — uma porta, mas

a um só tempo aberta e fechada, tal qual os “holoentes” de Haraway. Enquanto termos inteiros de uma relação inacabada, vivenciamos uma experiência de proximidade definida paradoxalmente: no ponto do *contacto* entre dois ou mais seres, é como se a distância intransponível entre eles fosse, no mesmo instante, reduzida e alargada. Tornamo-nos, assim, conscientes da vasta ausência que insiste em nos afastar, bem como da nossa capacidade de torná-la, ainda que efêmera e imperfeitamente, presente.

Nesse sentido, pretendeu-se também problematizar a fantasia de uma intimidade *como* proximidade, um princípio muitas vezes enredado pela história romântica da gravidez, a relação íntima supostamente original. Na esteira de Ahmed (1997), em vez de considerarmos este como sendo o momento no qual o corpo gestante *aglutina* o corpo gestado, numa total coincidência, sugerimos que a intimidade que daí deriva se forma, justamente, do discernimento acerca dos limites entre ambos. Trata-se de uma relação íntima com um *estranho*. Com este desvio, deslocando-se a ênfase para o outro que não é — e não pode ser — o conhecido, não apenas mantemos a chama de uma curiosidade desejante acesa, como atestamos a artificialidade do íntimo. Isto é, não sendo algo de princípio inato, “natural”, é capaz de ser fabricado, moldado, remendado — e com qualquer “strange stranger” (cf. Morton, 2010), ser ou coisa.

Assim, pleiteamos por uma intimidade que inclui mas que não se restringe ao vizinho (“prochain”), propelindo-nos à busca por uma incessante aproximação, numa aventura sem retorno e sem destino, povoada por incertezas e surpresas. Não mais circunscrita ao consanguíneo ou ao próximo local, esta nova relação íntima demanda, também, o forjar de um entendimento mais amplo e generoso acerca do toque, igualmente insubordinado à justaposição física e apto a animar mundos mais ricos, baseados na diferença e na pluralidade. Não se trata, portanto, de legitimar o mero *encostar de corpos*, na tentativa de resgatar uma habilidade supostamente primária e autêntica, como garantia deste novo e necessário vínculo. Ao contrário, conforme sustentamos, um outro tato deve ser nutrido: um toque que, em cada

abertura que irrompe, se desdobra da pele à visão, à escuta, ao discurso, e que restabelece os códigos sensíveis e estéticos do presente para *sensacionar* — a nossa versão, mais tátil e empírica, do verbo “imaginar” — futuros possíveis.

Embora este argumento possa, talvez, parecer demasiado abstrato — e há, certamente, espaço para aprofundar e expandir esta investigação a partir de experiências concretas de contacto, por exemplo, mediadas digitalmente —, tentamos trazê-lo de volta ao palpável com alguns relatos pessoais de desafios criativos propostos pelo laboratório “Imagina”, da Fundação Calouste Gulbenkian, sob orientação dos artistas Rita Natálio e Alina Ruiz Folini. Na intersecção entre o tocar, o fabular e o cuidar, as várias estratégias ali pensadas e partilhadas confirmam a possibilidade e a urgência de se desenvolver intimidade *com* e *sem* proximidade — uma exigência inegociável para seres que se pretendam tornar mais capacitados para responder (*response-able*) aos problemas deste mundo, bem como para criar territórios ou tempos alternativos mais afetivamente abundantes e ecologicamente éticos. Mais uma vez tomando de empréstimo as palavras de Folini (2020), espero que estas falanges, impressões digitais e palavras cortem através de camadas de pele e consciência, e tragam calor a outros corpos que estão longe, muito longe, e presentes, muito presentes, ao mesmo tempo<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Tradução livre. No original, em espanhol: “[...] llevan calor a otros cuerpos que están muy lejos muy lejos y muy presentes muy presentes al mismo tiempo”.

## Referências bibliográficas

- Adorno, Theodor W. (1955/1998). Crítica cultural e sociedade. In: Adorno, Theodor W. (1955/1998). *Prismas*. (Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida, Trans.). Ática, pp. 7-26.
- \_\_\_\_\_. (1966/1975). *Dialéctica negativa*. (José María Ripalda, Trans.). Taurus.
- Ahmed, Sara. (1997). Intimate Touches: Proximity and Distance in International Feminist Dialogues. In: *Oxford Literary Review*, 19(1/2), pp. 19-46.
- \_\_\_\_\_. (2014). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh University Press.
- Amaral, Ilana Viana do. (2005). Do Eros à Ética: Caminhos do Desejo nos Ditos e no Dizer de E. Levinas. In: *Kalagatos - Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE*, 2(4), pp. 63-84.
- Aristóteles. (s.d.). *Physics*. (R. P. Hardie; R. K. Gaye, Trans.). The Internet Classics Archive. <http://classics.mit.edu/Aristotle/physics.html>
- \_\_\_\_\_. (s.d./2010). *Obras completas: Sobre a alma*. (Ana Maria Lóio, Trans.). Imprensa Nacional – Casa da Moeda (Biblioteca de Autores Clássicos).
- Baitello Júnior, Norval. (2012). *O pensamento sentado: sobre glúteos, cadeiras e imagens*. Editora Unisinos.
- Barros, Manuel de. (2000/2016). *O livro das ignorâncias*. Companhia das Letras.
- Benjamin, Walter. (1936/2010). *A obra de arte na época da sua reprodução mecanizada*. (João Maria Mendes, Trans.). Escola Superior de Teatro e Cinema.
- Bernasconi, Robert. (2018). When alterity becomes proximity: Levina's path. In: Dan Zahavi (Ed.). (2018). *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*. Oxford Academic, pp. 1-16.
- Bíblia online. (s.d.). *Bíblia Sagrada: Almeida Corrigida Fiel*. <https://www.bibliaonline.com.br/acf/index>

- Braidotti, Rosi. (2018). Joy, Ethics of. In: Braidotti, Rosi; Hlavajova Maria. (Eds). (2018). In: *Posthuman Glossary*. Bloomsbury, pp. 670-678.
- Brody, Donna. (2001). “Levinas’s maternal method from ‘Time and the Other’ through Otherwise than Being”. In: Chanter, Tina (Ed.). (2001). *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. Penn State University Press, pp 53–77.
- Brown, Dee. (1970/2012). *Bury My Heart at Wounded Knee*. Open Road Integrated Media.
- Canetti, Elias. (2019). *Massa e poder*. (Sergio Tellaroli, Trans.). Companhia das Letras: 15.
- Cachopo, João Pedro. (2020). *A torção dos sentidos: pandemia e remediação digital*. Documenta.
- Caputo, John D. (1993). *Demythologizing Heidegger*. Indiana University Press.
- Costa, Flavia. (2018). Our data, ourselves? Art, technology and identity in the era of genetic surveillance and algorithmic control. In: Ramírez, Víctor, Manonelles, Laia y López del Rincón, Daniel (Eds.). (2018). *Corporalidades desafiantes: reconfiguraciones entre la materialidad y la discursividad*. Editorial da Universidade de Barcelona.
- Crary, Jonathan. (2013/2018). *24/7 – Capitalismo Tardio e os Fins do Sono*. (Nuno Quintas, Trans.). Antígona.
- Crochet Coral Reef. (2022). *Value and Transformation of Corals – The Book*. <https://crochetcoralreef.org/exhibitions/exhibition-catalog>.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. (1972/1983). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. (Robert Hurley et al., Trans.). University of Minnesota Press.
- \_\_\_\_\_. (1975). *Nietzsche e a filosofia*. (Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes, Trans.). Editora Rio.
- Derrida, Jacques. (2000/2005). *On Touching – Jean-Luc Nancy*. (Christine Irizarry, Trans.). Stanford University Press.
- Duarte, Pedro. (2020). *A pandemia e o exílio do mundo*. Bazar do Tempo.

- Folini, Alina Ruiz. (2020). *Dar la mano*. Centro Cultural Kirchner. <https://www.cck.gov.ar/dar-la-mano-por-alina-ruiz-folini/4873/>.
- Freud, Sigmund. (1900). A interpretação dos sonhos. In: Freud, Sigmund. (2006). *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, Trans.). Imago.
- Gane, Nicholas. (2006). Os manifestos de Donna Haraway: do ciborgue às espécies companheiras. Quando jamais fomos humanos, o que fazer? Entrevista com Donna Haraway por Nicholas Gane. (Fernando Silva e Silva, Trans.). In: Haraway, Donna J. (2021). *O manifesto das espécies companheiras – Cachorros, pessoas e alteridade significativa*. (Pê Moreira, Trans.). Bazar do Tempo, pp. 93-126.
- Gil, José. (2006). *Monstros*. Relógio D'Água Editores.
- Goldner, Rebecca Steiner. (2018). Aristotle and the priority of touch. In: Purves, Alex (Ed.). (2018). *Touch and the ancient senses*. Routledge, pp. 51-63.
- Han, Byung-Chul. (2012/2017). *Sociedade da Transparência*. (Enio Paulo Giachini, Trans.). Vozes.
- Haraway, Donna J. (1985/2016). Um manifesto ciborgue. In: Haraway, Donna J. (2022). *Um manifesto ciborgue. O manifesto das espécies de companhia*. (Ana Maria Chaves, Trans.). Orfeu Negro, pp. 25-116.
- \_\_\_\_\_. (1992). The Promises of Monsters. A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others. In: Lawrence Crossberg; Cary Nelson; Paula A Treichler (Eds.). (1992). *Cultural Studies*. Routledge, pp. 295-337.
- \_\_\_\_\_. (2003). O manifesto das espécies de companhia. In: Haraway, Donna J. (2022). *Um manifesto ciborgue. O manifesto das espécies de companhia*. (Ana Maria Chaves, Trans.). Orfeu Negro, pp. 117-239.
- \_\_\_\_\_. (2008). *When Species Meet*. University of Minnesota Press.
- \_\_\_\_\_. (2016). *Staying with the Trouble – Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.

- Harman, Graham. (2007). *Heidegger Explained: From Phenomenon to Thing*. Open Court Publishing Company.
- Hayward, Eva Shawn. (2003). *Envisioning invertebrates: immersion, inhabitation, and intimacy as modes of encounter in Marine TechnoArt* [Monografia, Departamento de História da Consciência da Universidade da Califórnia].
- Heidegger, Martin. (1927/1967). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag Tübingen.
- \_\_\_\_\_. (1927/2012). *Ser e Tempo*. (Fausto Castilho, Trans.). Editora da Unicamp e Vozes.
- Hesíodo. (1995). *Teogonia: a origem dos deuses*. (Jaa Torrano, Trans.). Editora Iluminuras.
- Horton, Sarah. (2018). The joy of Desire: Understanding Levinas's Desire of the Other as gift. In: *Continental Philosophy Review*, 51, pp. 193–210.
- Huggins, J. Blake. (2014). The Swerve of Being: Touch, Caress, and the Time of the Flesh. In: *NEMAAR Regional Meeting*, pp. 1-18.
- Kearney, Richard. (1986). Dialogue with Emmanuel Levinas. In: Cohen, Richard A. (Ed.). (1986). *Face to Face with Levinas*. State University of New York Press, pp. 12-33.
- \_\_\_\_\_. (2021). *Touch: Recovering Our Most Vital Sense*. Columbia University Press.
- Kristeva, Julia. (1991). *Strangers to Ourselves*. Harvester-Wheatsheaf.
- Lacan, Jacques. (1995). *O seminário – livro 4: A relação de objeto (1957-8)*. Texto estabelecido por Jacques Alain Miller. (Dulce Duque Estrada, Trans.). Jorge Zahar.
- Le Guin, Ursula K. (1986). The Carrier Bag Theory of Fiction. In: Le Guin, Ursula K. (1989). *Dancing at the Edge of the World: Thoughts on Words, Women, Places*. Grove, pp. 165–170.
- \_\_\_\_\_. (1993). *The Language of the Night: Essays on Fantasy and Science Fiction*. HarperPerennial.

- \_\_\_\_\_. (2016). *Words Are My Matter*. Small Beer Press.
- Lembke, Ruben Artur. (2019). *A falta-a-ser como dimensão ontológica do desejo em Lacan: uma discussão a partir de elementos da ontologia heideggeriana* [Tese de Doutorado, Universidade Católica Dom Bosco]. Base de Dados de Teses e Dissertações da UCBD.
- Levinas, Emmanuel. (1961/1980). *Totalidade e Infinito*. (José Pinto Ribeiro, Trans.). Edições 70.
- \_\_\_\_\_. (1962). Transcendence and Height. In: Adriaan T. Peperzak; Simon Critchley; Robert Bernasconi. (Eds.). (1996). *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*. Indiana University Press.
- \_\_\_\_\_. (1967/1997). *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Instituto Piaget.
- \_\_\_\_\_. (1974/2011). *De outro modo que ser ou para lá da essência*. (José Luis Pérez; Lavínia Leal Pereira, Trans.). Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- \_\_\_\_\_. (1988/1994). *In the Time of the Nations*. (Michael B. Smith, Trans.). Indiana University Press.
- \_\_\_\_\_. (1991/1997). *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*. (Pergentino Stefano Pivatto et al., Trans.). Vozes.
- Lorde, Audre. (1978/1995). *The black unicorn*. Norton & Company.
- Luhmann, Niklas. (1986). *Love as Passion: The Codification of Intimacy*. Polity Press.
- Manning, Erin. (2007). *Politics of Touch: Sense, Movement, Sovereignty*. University of Minnesota Press.
- Merleau-Ponty, Maurice. (1945/2002). *Phenomenology of Perception*. Routledge.
- Morton, Timothy. (2010). *The Ecological Thought*. Harvard University Press.
- Nancy, Jean-Luc. (1992/2008) *Corpus*. (Richard A. Rand, Trans.). Fordham University Press.

- \_\_\_\_\_. (1993/2017). Toque. In: *Terceira Margem*, 21(35), pp. 267-272.
- \_\_\_\_\_. (2015). Rethinking Corpus. In: Kearney, Richard; Treanor, Brian (Eds.). (2015). *Carnal hermeneutics*. Fordham University Press.
- Observatório da Solidão e Observatório do Turismo e Hotelaria do ISCET – Instituto Superior de Ciências Empresariais e do Turismo. (2020). *Estudo sobre sentimentos, atitudes e projetos das pessoas no período de desconfinamento da pandemia COVID 19 (18/05/2020 - 26/05/2020)*. [https://www.iscet.pt/uploads/ob-Solidao/estudo\\_iscet\\_observatorio\\_da\\_solidao\\_-\\_pos-emergencia.pdf](https://www.iscet.pt/uploads/ob-Solidao/estudo_iscet_observatorio_da_solidao_-_pos-emergencia.pdf).
- Patzdorf, Danilo. (2019). *Sobre aquilo que um dia chamaram corpo: corporalidade nas ambiências digitais*. Editora Letramento.
- Peixoto Júnior, Carlos Augusto. (2004). A Lei do Desejo e o Desejo Produtivo: Transgressão da Ordem ou Afirmação da Diferença? In: *PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva*, 14(1), pp. 109-127.
- \_\_\_\_\_. (2010). Sobre corpos e monstros: algumas reflexões contemporâneas a partir da filosofia da diferença. In: *Psicologia em Estudo*, 15(1), pp. 179-187.
- Pelbart, Peter Pál. (2013). *O avesso do nihilismo: Cartografias do esgotamento*. N-1 Edições.
- Peraica, Ana. (2019). *The Age of Total Images: Disappearance of a Subjective Viewpoint in Post-Digital Photography*. Institute of Network Cultures.
- Pinharanda, João. (2021). *Diário do Confinamento*. Documenta.
- Pisani, Vittore. (1947). *L' Etimologia: Storia, Questioni, Metodo*. Casa Editrici Libreria Rosenberg & Sellier.
- Platão. (s.d./1973). *Diálogos. Teeteto e Crátilo. Vol IX*. (Carlos Alberto Nunes, Trans). UFPA, Coleção Amazônia.
- Porto, Marta. (2019). *Imaginação: reiventando a cultura*. Pólen Livros.
- Pratt, Geraldine; Rosner, Victoria (Eds.). (2012). *The global and the intimate: feminism in our time*. Columbia University Press.

- Pratt, Mary Louise. (1992/2003). *Imperial eyes: studies in travel writing and transculturation*. Routledge.
- Preciado, Paul B. (2020). *Aprendendo do vírus*. N-1 edições. <https://www.n-1edicoes.org/textos/26>.
- \_\_\_\_\_. (2000/2019). *Manifesto contra-sexual*. (Luís Leitão, Trans.). Orfeu Negro.
- Ricoeur, Paul. (1964). Wonder, Eroticism, and Enigma. In: *CrossCurrents*, 14(2), pp. 133-166.
- Safatle, Vladimir; Kehl, Maria Rita. (2016). *Melancolia no poder* (Vídeo). <https://www.youtube.com/watch?v=NtqCR5845XY>.
- Sandford, Stella. (2000). *The Metaphysics of Love: Gender and Transcendence in Levinas*. Athlone.
- Shotter, John. (1993). *Cultural Politics of Everyday Life: Social Constructionism, Rhetoric and Knowing of the Third Kind*. Open University Press.
- Sofiati, Luana. (2020). *Entre gestos de costura e escrita*. Revista Cupim. <https://www.revistacupim.com.br/post/entre-gestos-de-costura-e-escrita>.
- Spinoza, Baruch. (1677/1996). *Ethics*. (Edwin Curley, Trans.). Penguin Books.
- Vaccaro, Jeanne. (2015). Feelings and Fractals: Woolly Ecologies of Transgender Matter. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 21(2), pp. 273-293.
- Vernant, Jean-Pierre. (1989). One... Two... Three: Eros. In: Halperin, D. M., Winkler, J. J., & Zeitlin, F. I (Eds.). (1990). *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton University Press, pp. 465-477.
- Weston, Kath. (2017). *Animate Planet: Making Visceral Sense of Living in a High-Tech Ecologically Damaged World*. Duke University Press.
- Wilson, Ara. (2012). Intimacy: a Useful Category of Transnational Analysis. In: Pratt, Geraldine; Rosner, Victoria (Eds.). (2012). *The global and the intimate: feminism in our time*. Columbia University Press, pp. 31-56.

- Wilson, Helen F. (2019). Contact zones: Multispecies scholarship through Imperial Eyes. In: *Environment and Planning E: Nature and Space*, 2(4), pp. 712-731.
- Zarranz, Libe García. (2016). Joyful Insurrection as Feminist Methodology; or The Joys of Being a Feminis Killjoy. In: *452°F*, 14, pp. 16-25.

## Lista de figuras

- Figura 1** “Coral Forest”, Lehigh University Art Galleries (LUAG), 2019. Foto de Stephanie Veto. Fonte: [crochetcoralreef.org/about/gallery](http://crochetcoralreef.org/about/gallery). **p. 39**
- Figura 2** “Understanding is everything”, Gulf Oil Corporation, 1984. Fonte: escaneado de Haraway, Donna J. (1992). *The Promises of Monsters. A Regenerative Politics for Innapropriate/d Others*. In: Lawrence Crossberg; Cary Nelson; Paula A Treichler (Eds.). (1992). *Cultural Studies*, p. 306. **p. 59**
- Figura 3** Prática de contacto com água, laboratório criativo “Imagina”, 2022. Foto de Aline Belfort. Fonte: cortesia da fotógrafa. **p. 67**
- Figura 4** Reconhecimento de orelhas, laboratório criativo “Imagina”, 2022. Foto de Aline Belfort. Fonte: cortesia da fotógrafa. **p. 70**
- Figura 5** Pormenor de “A Criação de Adão”, de Michelangelo Buonarroti, 1508-1512. Fonte: Wikipedia. Domínio público. **p. 73**
- Figura 6** Pormenor de “Christ Healing a Leper”, de Rembrandt van Rijn, 1650-1655. Fonte: [rijksmuseum.nl](http://rijksmuseum.nl). Domínio público. **p. 73**