



**Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e  
Crítica Literária da PUC-SP**

**nº 20 - julho de 2018**

<http://dx.doi.org/10.23925/1983-4373.2018i20p35-45>

**Corpo, herança, memória e a miragem do eu<sup>1</sup>**

**Body, legacy, memory and the mirage of the self**

*Diana Klinger\**

**RESUMO**

A partir do romance de Marta Dillon, *Aparecida*, o texto procura pensar a narrativa do eu por meio de lacunas e fragmentos, numa disputa em que corpo, herança familiar e memória estão atravessados pelas formas em que os poderes produzem e desmontam essas instâncias. A fragmentariedade do eu é considerada aqui uma possibilidade de posicionamento crítico diante do narcisismo da sociedade contemporânea, narcisismo este que tem sido pensado como funcional ao fascismo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Eu; Imagem; Fragmento; Corpo; Miragem

**ABSTRACT**

After reading Marta Dillon's novel, *Aparecida*, this paper aims at reflecting on narratives of the self in terms of gaps and fragments, in a dispute where body, family legacy and memory are permeated by the forms in that powers produce and they dissemble those instances. The fragmentation of the self is here considered a possibility for a critical positioning up against the contemporary society's narcissism, a narcissism which has been seen as functional to fascism.

**KEYWORDS:** Self; Image; Fragment; Body; Mirage

---

<sup>1</sup> A primeira versão deste texto foi lida no Seminário "O narrador e a narrativa na contemporaneidade", organizado pelo Grupo de Pesquisa "O Narrador e as fronteiras do relato" (liderado pelas Professoras Maria Rosa Duarte de Oliveira e Maria José Pereira Gordo Palo), do Programa de Pós-Graduação em Literatura e Crítica Literária da PUCSP. Agradeço à Maria Rosa e à Maria José pelo generoso convite para participar do Seminário, ao lado de João Carrascoza, no qual houve um ótimo diálogo e debate.

\* Universidade Federal Fluminense – UFF; Instituto de Letras; Programa de Pós-graduação em Estudos de Literatura – Niteroi – Rio de Janeiro – Brasil – dianaklinger@gmail.com. Pesquisadora do Cnpq e Jovem Cientista do Nosso Estado, da Faperj.

## 1 A biologia como umbral (in)significante

Tenho os pés da minha mãe, digo, mas não são os dela.  
 Tenho as pernas dela, mas são minhas.  
 E os olhos mais escuros, mas meus cílios são como os dela.  
 Este é meu corpo, eu digo, e não sei por que a voz diz meu,  
 se são o mesmo  
 o que esteve, o presente, o que coloquei onde não tinha.  
 A dor afunda na matéria  
 como afunda o tempo no canto da minha boca, sobre os lábios, nas  
 pálpebras, nos ombros, nas mãos;  
 cada uma das partes brandas de dela se foram.

O fragmento faz parte de um relato publicado em 2015 na Argentina, *Aparecida*<sup>2</sup> (2015), uma mistura de autobiografia, crônica, testemunho, diário íntimo e romance, escrito por Marta Dillon que é jornalista, editora do caderno feminista *Las 12* no jornal *Página 12*, em que também criou o caderno *LGTBQ Soy*, e é uma das fundadoras do movimento "Ni una menos" iniciado na Argentina para denunciar a violência contra mulheres. O relato *Aparecida* começa quando a equipe argentina de Antropologia Forense<sup>3</sup> liga para a narradora a fim de lhe dar a notícia de um achado: de acordo com os resultados dos exames de DNA, alguns ossos encontrados numa vala comum pertencem à Marta Angélica Taboada, a advogada e ativista, mãe da jornalista, desaparecida em 1976 pela ditadura militar, quando ela, a filha, tinha pouco mais de dez anos e três irmãos mais novos.

É muito difícil pôr em palavras a experiência de leitura que significa *Aparecida*. Faz muito tempo que não me emociono tanto com um livro, um relato que faz chorar e pensar ao mesmo tempo. E nós estamos acostumados, pela indústria da cultura, a pensar que quando irrompe a emoção a reflexão não surge, como agudamente tinha observado Brecht a respeito da representação cênica. *Aparecida* é um relato de luto, mas é também um relato muito cheio de vida, muito afirmativo, em que se celebra o presente e a presença dos mortos nesse presente. A passagem citada é bastante evidente nesse sentido. A semelhança e a diferença entre os dois corpos, o da mãe e o da filha, revela,

<sup>2</sup> Ainda não publicado no Brasil.

<sup>3</sup> A Equipe Argentina de Antropologia Forense é uma organização não governamental, sem fins lucrativos, criada em 1984 pela iniciativa das organizações em defesa dos direitos humanos, com o fim de desenvolver técnicas que ajudassem a descobrir o destino das pessoas desaparecidas pela ditadura militar, por um lado, e restituir os filhos nascidos em cativeiro e adotados pelos militares ou dados em adoção, por outro. Dessa forma, restituindo identidade tanto aos sujeitos como aos restos mortais encontrados em valas comuns, o trabalho desses forenses costura o passado com o presente, remontando histórias e linhagens interrompidas.

além de uma grande identificação da segunda com a primeira, também uma fissura entre duas gerações: entre uma geração, a dos pais, que expôs o corpo na ação política, e uma geração, a dos filhos, cujo terreno de disputa política passa pelo reconhecimento dessa identidade, de sua filiação. No caso de Marta, como de tantos outros argentinos dessa geração, pelo menos um dos traços identitários é, precisamente, o de ser “filho”, o que, dito assim, sem complemento, denota na Argentina de hoje ser filho de pais desaparecidos.

“Você não vai ser mais filha”, diz à Marta uma amiga, no relato, após o achado dos ossos. Agora, a mãe de Marta está *aparecida*. O que aparecem são os restos dos restos, apenas alguns fragmentos do corpo dela. A possibilidade e a impossibilidade de reconstrução desse corpo e das circunstâncias da sua morte marcam ao mesmo tempo a dificuldade de narrar uma história do eu e de se elaborar o passado, incluindo nessa elaboração o fracasso do ideal político que subjaz nesse “sacrifício” da mãe. A narradora se pergunta: quantos ossos são necessários para se fazer um enterro? E diz:

Não me imaginava sepultando somente um fêmur, mesmo que eu tivesse me abraçado tantas vezes à perna da minha mãe quando era criança, e não queria me separar nunca dela [...] Está a caveira? perguntei como perguntando pela humanidade desses restos que me esperavam lá em casa. (DILLON, 2015, p. 45, tradução minha).<sup>4</sup>

O que resta da mãe são fragmentos de um corpo apenas identificável pelo DNA. O que resta, para a filha, é o estilhaçamento de uma subjetividade, que procura se contar uma história, se filiar a uma linhagem, reconstituir seu passado. A filha se espelha na imagem da mãe (com quem ademais compartilha o mesmo nome), como vimos no primeiro trecho citado, mas essa imagem vem em fragmentos. Da mesma maneira, os ossos aparecidos da mãe, que não chegam a compor uma totalidade, funcionam no relato como uma metáfora dessas lembranças fragmentadas, dessa história incompleta. E, assim, o próprio eu da narradora parece não conseguir nunca se perceber como uma unidade, narrar como um contínuo a história da própria vida.

Por isso, esse romance funciona também como um sintoma dos dilemas do eu no mundo contemporâneo, um eu atravessado pela introjeção do desejo e os impasses de contar uma história de si. Se o diagnóstico que fizera Walter Benjamin depois da

<sup>4</sup> “No me imaginaba sepultando sólo un fémur aunque a la pierna de mi mamá me hubiera abrazado tantas veces cuando era chica y no quería separarme de ella (...) Está la calavera? - pregunté como preguntando por la humanidad de esos restos que me esperaban en casa.” (DILLON, 2015, p. 45)

primeira guerra mundial, de que as “ações da experiência” estão em baixa, não fez mais do que se reafirmar e aprofundar ao longo do século que se passou desde então. Por outro lado, podemos dizer que, paradoxalmente, as ações da biografia estão em alta hoje em dia; nada se deseja tanto na sociedade atual como “ter e contar [ou postar, mostrar] uma vida própria.” (BREA, 2003, p. 94). Ao mesmo tempo, quanto mais procuramos dizer/ mostrar/expor um eu, mais aparecem as contradições de sua singularidade. “Quanto mais a vida do homem se torna seu produto, tanto mais ele é separado da sua vida”, dizia Guy Debord (apud Agamben, 2017, p. 15) na Sociedade do espetáculo.

Por outro lado, o que resulta sintomático desse “romance”, por chamá-lo aqui de alguma forma, é que noções-chave como identidade, memória e herança no relato e na história de Marta Dillon se conjugam ao redor da linguagem da genética, num momento político em que as disputas em torno das identidades estão atravessadas pelas tensões em torno da necessidade de desnaturalizá-las<sup>5</sup>. Nesse contexto, “todo entrelaçamento entre as linguagens do político e da biologia funciona como sinal de alarme e terreno de contestação.”<sup>6</sup> (GIORGI, 2014, s/p). Isso acontece, por exemplo, com as reivindicações de gênero que procuram questionar a heteronormatividade e as formas “naturais” de filiação. No próprio relato de Dillon aparece, ainda que lateralmente, outro aspecto de sua vida que está relacionado com o filho que ela tem com sua companheira, a cineasta Albertina Carri. As duas conseguiram registrar, na carteira de identidade do menino, uma tripla filiação: a de seu pai biológico, a da companheira de Marta e mãe biológica do menino, e a da própria Marta<sup>7</sup>. De maneira que, na construção do eu e da vida pessoal (na que se inclui, logicamente, sua vida familiar) da narradora de *Aparecida*, a questão da identidade biológica tem um papel complexo e multifacetado.

Giorgio Agamben, num texto muito interessante, “Identidade sem pessoa” (publicado originalmente em *Nudità*, em 2009), aponta que a identificação biológica – biométrica – por parte dos mecanismos de controle e dos aparelhos de Estado, acaba gerando uma “identidade sem pessoa”.

Assim como o deportado a Auschwitz já não tinha nome nem nacionalidade e era somente um número que era tatuado no seu braço, da mesma forma, o cidadão contemporâneo, perdido na massa

<sup>5</sup> Foi justamente o gesto político que deslinda identidade e substrato biológico que tanto incomodou os grupos reacionários que repudiaram recentemente (em 2017) a vinda de Judith Butler ao Brasil.

<sup>6</sup> “todo anudamiento entre los lenguajes de lo político y de la biología funciona como señal de alarma y terreno de contestación.” (GIORGI, 2014, s/p)

<sup>7</sup> O caso da tripla filiação reconhecida foi o segundo na Argentina e na América Latina.

anônima, equiparado a um criminal em potência, se define somente através de seus dados biométricos e, em última instância, através de uma espécie de antigo destino ainda mais opaco e incompreensível: seu DNA. (AGAMBEN, 2014, p. 76).

No entanto, sem negar os efeitos “graves” que os processos de identificação biológica têm na constituição do sujeito (cf. Agamben), o relato de Dillon e a história argentina (neste caso, mas não exclusivamente) mostram também o contrário<sup>8</sup>: a genética é crucial para poder (re)construir uma história e uma vida *peçoal*<sup>9</sup>. Por sua vez, é curioso pensar que, para os militares argentinos que participaram da repressão durante a ditadura – à diferença dos nazistas alemães, por exemplo –, a herança genética era irrelevante, a identidade não era uma questão de sangue e, por isso, alguns puderam criar como filhos próprios bebês nascidos de mães que tinham sido torturadas e mortas por eles mesmos. Então, é preciso concluir que a noção mesma de vida, de “vida biológica”, ou seja, aquela que se expressa no DNA, é também “um horizonte instável de sentidos e um território de disputas, tanto quanto a mesma noção de identidade”, como aponta Gabriel Giorgi (2014, s/p). Esse é o campo das discussões em torno da biopolítica, no qual não vou poder me adentrar neste ensaio. Assinalemos, no entanto, que a lógica que subjaz nessas discussões, e a que me interessa particularmente para pensar na escrita do eu, é que corpo e subjetividade nunca coincidem plenamente. Assim, como aponta ainda Gabriel Giorgi, se o relato autobiográfico se coloca como “promessa de apropriação da vida por parte de um eu, e como exercício de escrita pelo qual a vida adquire um sentido, uma forma”, ele também surge “como o exercício de um *eu* sobre esse tempo de vida orgânica para arrancá-lo [...] da contingência de sua biologia como umbral insignificante” (GIORGI, 2016, p. 135). A escrita de si nos coloca hoje diante dessas perguntas, em torno já não apenas da relação entre sujeito e verdade, sujeito e escrita, mas também em torno das complexas relações entre a biologia e a política, a identidade e a violência, a linguagem, as instituições e os corpos.

8 Muitas das propostas de Agamben, que tem como referência principal a história europeia, ainda precisam ser repensadas a partir da história latino-americana.

9 Logicamente essa história pessoal diz respeito também a uma história coletiva, e a uma história nacional. De fato, no final do relato, numa passagem bastante forte, Dillon narra o enterro da urna com os ossos da mãe, enterro do qual participam não apenas os familiares diretos dela, mas também os outros “filhos”, isto é, os outros integrantes do coletivo de filhos de desaparecidos da ditadura militar. Cada encontro de um corpo, como cada “restituição da identidade” de um “neto” (filho de pais desaparecidos e apropriado ilegalmente), é uma comemoração coletiva na Argentina. Mas isso não tem nada de “impessoal” no sentido do que coloca Agamben, embora possa ser pensado, sim, em termos de um “impessoal” como figura do comum de acordo com a teorização de Roberto Esposito (2009) em *Terza Persona*.

## 2 O eu é uma miragem

Se a biologia tem, como vimos, um papel ambíguo na constituição do eu e de seu reconhecimento político, o lugar da linguagem e da consciência também não é evidente. Partimos do princípio de que “o eu não é uma entidade nem uma substância, mas um conjunto de relações e processos.” (BUTLER, 2015, p. 80). O eu se constitui por meio do reconhecimento do outro, já apontava Hegel na *Fenomenologia do Espírito*. O desejo de ser, de persistir no próprio ser como formulara Spinoza, “só se satisfaz no desejo de ser reconhecido pelo outro.” (BUTLER, 2015, p. 62). No entanto, a psicanálise introduz uma objeção ao conceito hegeliano do eu. Na famosa conferência “O estágio do espelho como formador da função do eu como se revela na experiência psicanalítica”, de 1949, que é uma reformulação da teoria do estágio do espelho, apresentada pela primeira vez no Congresso Internacional de Psicanálise em Marienbad em 1936, Jacques Lacan postula que o eu, antes mesmo de entrar nessa dialética (hegeliana) da identificação com o outro, se constitui numa matriz pré-linguística, no autorreconhecimento. Diz Lacan que “a cria humana, numa idade em que se encontra, por pouco tempo, superada em inteligência instrumental pelo chimpanzé, reconhece no entanto sua imagem no espelho como tal” (1949, s/p). Assim, o eu se constitui como tal num momento muito prematuro:

[...] o fato de que sua imagem especular seja assumida jubilosamente pelo ser sumido ainda na impotência motora, nos parece que manifesta, numa situação exemplar, a matriz simbólica na qual o eu está numa forma primordial antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem restitua sua função de sujeito. (LACAN, 1949, s/p).

Gostaria de sublinhar, nessa breve mas fundamental conferência de Lacan, pelo menos três questões interessantes para se pensar as elaborações estéticas em torno do eu. Em primeiro lugar, se na fase do espelho, o bebê humano, “superado em inteligência instrumental pelo chimpanzé, no entanto já reconhece sua imagem no espelho”, o que distanciaria o ser humano do animal mais próximo não seria a razão, mas a capacidade de ser absorvido pela imagem, pelo sensível. De fato, no início da conferência, Lacan observa que a experiência do “eu” que observa do ponto de vista da psicanálise o afasta das filosofias derivadas do *cogito*. A partir dessa formulação, o filósofo italiano Emanuele Coccia, num pequeno e belo livro que se intitula *A vida sensível* (2010),

argumenta que *a imagem* está na origem da constituição de toda personalidade individual. “É ao sensível, às imagens, que o homem pede o testemunho radical do seu próprio ser e de sua própria natureza.” (COCCIA, 2010, p. 56). E se a identificação primária se dá sempre por meio de uma imagem, e o eu é função dessa identificação, o processo de identificação leva o eu a uma permanente não coincidência consigo mesmo. Coccia retoma o pensamento do biólogo Adolf Portman, que, curiosamente, utiliza o termo “biopoética” para indicar que

[...] a forma pela qual cada animal aparece é algo mais complexo do que a adaptação funcional. Mais do que o grande depósito de mesquinhos truques da vontade de reprodução, é preciso ver no aspecto de cada espécie animal a expressão de uma verdadeira e própria poética [...]. (COCCIA, 2010, p. 78).

Assim, a *poiesis*, a produção de sensível, tem a ver com a própria produção do “humano”.

A segunda questão a destacar no ensaio de Lacan, decorrente da primeira, é que o eu se constitui a si próprio na *exterioridade*, me percebo a mim mesmo a partir da *imagem exterior*, incorpórea, imaterial, de mim. Cito Lacan: “é que a forma total do corpo, graças à qual o sujeito se adianta *numa miragem* ao amadurecimento de seu poder, é dada como Gestalt, isto é, como *forma exterior*.” (1949, s/p, grifo meu). Assim, “o si mesmo descobre que a única maneira de se conhecer é pela mediação que acontece fora de si [...]” (BUTLER, 2015, p. 42), na imagem de si. Daí talvez que a sociedade do espetáculo, uma sociedade narcísica, seja marcada, ao mesmo tempo, pela idolatria do eu e da imagem.

O terceiro ponto que gostaria de sublinhar é que esse momento em que o eu se percebe como Gestalt, como forma e totalidade, é *efêmero*: é justamente apenas um estágio, uma “miragem” como diz Lacan – e a palavra *mirage* em francês tem ressonâncias que são intraduzíveis, pois *mirage*, se aproxima de *miroir*, espelho<sup>10</sup> – ou seja, é uma fase passageira e que conduz retroativamente a uma fantasia de desintegração, ou do corpo-em-pedaços<sup>11</sup>. Dessa forma, Lacan se opunha explicitamente

10 No inglês e no espanhol se conserva essa proximidade entre espelho, mirror, espejo, e miragem, mirage, espejismo.

11 O quadro de Salvador Dali, “Metamorfose de narciso”, é uma boa imagem desse “eu” em fragmentos. Em “Armor Fou” (1991), Hal Foster se refere às bonecas desconjuntadas de Hans Bellmer e às imagens do corpo masculino associadas às armas nos collages de Max Ernst como dois trabalhos artísticos que, em seu contraponto, produzem uma crítica ao fascismo e sua obsessão com o corpo como armadura (armor).

aos enunciados do existencialismo, uma filosofia que, por estar inscrita nas premissas da autossuficiência da consciência, encadeia aos desconhecimentos constitutivos do eu uma ilusão de autonomia.

A teórica americana Susan Buck-Morss, num texto brilhante, “Estética e anestésica: o ensaio sobre a obra de arte de Walter Benjamin reconsiderado” (1996, publicado originalmente na revista *October* em 1992), lê a teoria do estágio do espelho como uma teoria do fascismo. Lembremos que a primeira formulação dessa conferência data de 1936, ou seja, contemporânea do ensaio de Walter Benjamin sobre a obra de arte, outra leitura aguda sobre – e no auge do fascismo<sup>12</sup>. E, apesar de que Lacan se referia à constituição do eu de um modo transhistórico, digamos, a significância dessa teoria emerge naquele contexto precisamente como “[...] a experiência do corpo frágil e dos perigos que lhe traz a fragmentação.” (BUCK-MORSS, 1996, p. 38). Susan Buck-Morss conclui que o narcisismo que desenvolvemos quando adultos, que funciona como uma *tática anestésica* contra o choque da experiência moderna – “[...] é a base a partir da qual o fascismo pode novamente irromper.” (p. 41)<sup>13</sup>. No ensaio sobre a obra de arte na era da reprodutibilidade técnica, Benjamin (1936) diagnostica que o choque que experimenta a percepção, que Freud relacionava com a vida na primeira guerra mundial, se tornara cotidiano na vida moderna. Lembremos também dos ensaios de Benjamin sobre Baudelaire, em que percebia o choque como elemento, na poesia deste, sintomático da modernidade. Devido à frequência do choque (a vida se acelera, o homem se perde numa multidão desconhecida), o nosso sistema sinestésico, que é o sistema perceptivo – de contato com o real – inverte seu papel: seu objetivo agora é entorpecer o organismo, insensibilizar os sentidos, reprimir a memória. O sistema sinestésico se torna, assim, an-estésico. No mesmo sentido, penso que a atual superabundância de imagens, e sobretudo de autoimagens, funcionaria como espelho-miragem anestésica do nosso sistema de percepção. Pois bem, se o estético tem a ver não com o belo ou com a produção de objetos e, sim, com a percepção, como na própria etimologia da palavra (lembremos que *aisthêtikós* em grego significa o que é perceptível

---

Foster considera essa armadura como uma prótese para assinalar a imagem de um corpo em pedaços ou para suportar uma arruinada construção do ego.

12 O próprio Lacan já aponta para a relação entre narcisismo e violência quando ressalta que o principal texto de Freud sobre o narcisismo – sobre o qual se baseia sua conferência – data de 1914, isto é, do começo da guerra. Nesse texto, Freud entende que o narcisismo, uma fase em que o sujeito é seu próprio objeto libidinal, depende de uma imagem de seu corpo.

13 Reforçando a relação entre narcisismo e anestesia, a teórica americana se refere inclusive a uma suposta origem etimológica comum entre narciso e narcótico, mas essa etimologia não é confirmada por alguns especialistas.



por meio do tato), a produção estética- literária – poderia ser um meio de devolver a sensação. Como? Talvez nos des-anestesiando desses espelhos – miragens narcísicas que fabricamos como miragem de um eu.

Faço um breve parêntese: em seu diário de luto, que escreve após a morte da mãe, Roland Barthes dizia que tinha medo de transformar sua dor em literatura. (2011, p. 23). Lemos aí uma recusa – ética – a “estetizar” a própria dor, mas também a despersonalizá-la: o luto pela morte da mãe é uma dor íntima e privada. No entanto, poderíamos responder a Barthes com Deleuze (2011), que a literatura começa justamente quando surge uma terceira pessoa que nos despoja da capacidade de dizer eu. Deleuze dirá que a literatura é uma questão de devir e que o devir principal do escritor é devir impessoal. No mesmo sentido, também Didi-Hubermann (2015), que fez uma aguda leitura da *Câmera clara*, livro que Barthes dedica à figura da mãe, diz que “a emoção não diz eu”. A emoção tem a ver com o movimento, com a saída de si. Não a possuímos, pelo contrário, é ela que sobrevive em nós.

A começar porque em mim o inconsciente é bem maior, mais profundo, mais transversal que meu pobre pequeno eu. Depois, porque a minha volta, a sociedade, a comunidade dos homens, é também bem maior, mais profunda e mais transversal do que cada eu individual. (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 30).

Nesse sentido, esse texto inclassificável intitulado *Aparecida* resulta paradigmático, sobretudo pelo modo como a narradora tenta compor uma história de si mesma a partir da reunião dos fragmentos dispersos compostos de lembranças próprias, falas alheias e dados obtidos nas pesquisas, fragmentos estes dos quais as partes do corpo “aparecido” da mãe se tornam quase uma alegoria, pois na própria impossibilidade de reconstruí-lo em sua totalidade se revela também o que há no “eu” de incompleto, de fragmentário e de impessoal. Assim, propus ler este texto a partir da possibilidade de uma escrita que possa dizer “eu”, sem que esse eu coincida plenamente com a imagem-miragem de uma unidade. A existência mesma desse eu supõe uma disputa em que o lugar do corpo, da herança e da memória estão atravessados pelas formas em que o poder produz e desmonta essas instâncias. Investigar a violência implicada na constituição do eu no contemporâneo parece, assim, ser uma tarefa crucial para quem pretende abordar as escritas autobiográficas.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. Identidad sin persona. In: *Nudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2014.
- \_\_\_\_\_. *O uso dos corpos*. Homo sacar, IV, 2. Trad. Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2017.
- BARTHES, R. *Diário do luto*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- BENJAMIN, W. Experiência e pobreza. In: *Magia e técnica, arte e política*. Ensaaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. v.1. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BREA, J. L. *El tercer umbral. Estatuto de las prácticas artísticas en el capitalismo cultural*. Murcia: Condeac, 2003.
- BUCK-MORSS, S. Estética e an-estética: o “ensaio sobre a obra de arte” de Walter Benjamin reconsiderado. *Travessia, Revista de literatura*, Santa Catarina, n. 33, ago-dez 1996, p. 11-41.
- BUTLER, J. *Relatar a si mesmo*. Crítica da violência ética. Trad. Rogerio Bettoni. São Paulo: Autêntica, 2015.
- COCCIA, E. *Vida Sensível*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2010.
- DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pal Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DIDI-HUBERMAN, G. *Que emoção?* Trad. M. P. Santos. Lisboa: Imago, 2015.
- DILLON, M. *Aparecida*. Buenos Aires: Sudamericana, 2015.
- ESPOSITO, R. *Tercera persona*. Filosofía de lo impersonal. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- FOSTER, H. Armor Fou. *October*, v. 56, High/Low: Art and Mass Culture (Spring, 1991), p. 64-97.
- GIORGI, G. Genética marcada. *Informe Escaleno*, outubro 2014. Disponível em: <<http://www.informeescaleno.com.ar/index.php?s=articulos&id=269>>. Acesso em: 18 mar. 2018.
- \_\_\_\_\_. *Formas comuns: animalidade, literatura, biopolítica*. Trad. Carlos Nogue. Rio de Janeiro: Rocco, 2016.
- LACAN, J. "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique". Disponível em: <<http://espace.freud.pagesperso-orange.fr/topos/psych/psysem/miroir.htm>>. Acesso em: 18 mar. 2018.

*Data de submissão: 05/03/2018*  
*Data de aprovação: 12/03/2018*