

As relações de semelhança e os acordos sociais desde a pandemia

Juliana Labatut Portilho

Resumo

A natureza trouxe aos homens a mostra de sua insubordinação e com isso colocou à prova as formas do reconhecimento, tanto individuais quanto coletivas. Nesse sentido, a proposta deste trabalho é pensar a ideia de que, a partir de 2019, houve uma nova experiência em jogo, decorrente da crise vinculada à pandemia viral, e que essa experiência é estética. A maneira como o sujeito pensa e sente determinada situação que ocorre no sensível coloca-o diante das formas do reconhecimento, e, conseqüentemente, do conhecimento, em uma experiência dialética entre semelhança e não semelhança. Para desenvolver essa ideia, serão consideradas as proposições lacanianas sobre identidade e identificação e algumas argumentações teóricas contemporâneas no campo da experiência estética e política.

Palavras-chave:

Estética; Psicanálise; Pandemia; Semelhança.

Similarity relations and social agreements since the pandemic

Abstract

Nature has shown men their insubordination and with that has put to the test the forms of recognition, both individual and collective. In this sense, the purpose of this work is to think about the idea that from 2019 onwards there was a new experience at play, resulting from the crisis linked to the viral pandemic, and that this experience is aesthetic. The way in which the subject thinks and feels a certain situation that occurs in the sensitive places him in front of the forms of recognition, consequently, of knowledge, in a dialectical experience between resemblance and non-resemblance. To develop this idea we will start from Lacanian assumptions about identity and identification and from some contemporary theoretical arguments in the field of aesthetic and political experience.

Keywords:

Aesthetics; Psychoanalysis; Pandemic; Resemblance.

Relaciones de similitud y acuerdos sociales desde la pandemia

Resumen

La naturaleza ha mostrado a los hombres su insubordinación y con ello ha puesto a prueba las formas de reconocimiento, tanto individual como colectivo. En este sentido, el propósito de este trabajo es reflexionar sobre la idea de que a partir de 2019 estaba en juego una nueva experiencia, producto de la crisis ligada a la pandemia viral, y que esa experiencia es estética. La forma en que el sujeto piensa y siente una determinada situación que se da en lo sensible lo coloca frente a las formas de reconocimiento, en consecuencia, de conocimiento, en una experiencia dialéctica entre similitud y no similitud. Para desarrollar esta idea partiremos de los supuestos lacanianos sobre identidad e identificación y de algunos argumentos teóricos contemporáneos en el campo de la experiencia estética y política.

Palabras clave:

Estética; Psicoanálisis; Pandemia; Similitud.

Relations de similarité et accords sociaux depuis la pandémie

Résumé

La nature a montré aux hommes leur insoumission et avec cela a mis à l'épreuve les formes de reconnaissance, tant individuelles que collectives. En ce sens, l'objet de ce travail est de réfléchir à l'idée qu'à partir de 2019 se joue une nouvelle expérience, issue de la crise liée à la pandémie virale, et que cette expérience est esthétique. La manière dont le sujet pense et ressent une certaine situation qui se produit dans le sensible le place devant les formes de reconnaissance, par conséquent, du savoir, dans une expérience dialectique entre similitude et non-similitude. Pour développer cette idée, nous partirons d'hypothèses lacaniennes sur l'identité et l'identification et de quelques arguments théoriques contemporains dans le domaine de l'expérience esthétique et politique.

Mots-clés :

Esthétique ; Psychanalyse ; Pandémie ; Ressemblance.

O problema decorrente da crise

Refletir sobre a crise que se alastrou no mundo decorrente da pandemia do coronavírus (covid-19) como uma experiência estética significa supor que há uma maneira específica de como as pessoas pensam e sentem suas relações com os objetos fora de si mesmas, no mundo sensível e também no potencial transformativo que o momento provocou. Nesse sentido, o transformativo é tanto estético quanto político, porque coloca em questão a maneira como o sujeito e a sociedade se reconhecem como semelhante e/ou não semelhantes, a partir da maneira como pensam e sentem determinada experiência, por meio das representações sensíveis, possibilitando a criação de novas formas relacionais entre o sujeito e a sociedade.

É importante a menção de que a experiência que será analisada neste trabalho esteve em curso durante o início do ano 2020 até meados de 2022, o que faz com que muitas de suas consequências ainda sejam estimativas e necessitem de aprofundamento. No entanto, compreende-se que o momento é pertinente para debater sobre os desafios que estão sendo e/ou que serão enfrentados, principalmente estabelecendo a interseção dos saberes como um método investigativo.

Primeiramente, é fundamental retomar a ideia originária da crise: há uma enfermidade que assumiu proporções mundiais, uma pandemia, em decorrência de um vírus alastrado. Ao contrário do que aconteceu em outras situações de epidemia, em épocas diferentes da história da humanidade, hoje vivemos em um mundo globalizado, onde as notícias se espalham rapidamente. Assim, sabemos que a mesma situação é vivenciada por todos e, em decorrência dos novos mecanismos de comunicação, o mundo se comunica hoje sobre um mesmo tema, no mesmo tempo. Essa experiência é inédita para a humanidade.

A partir disso, foi pensado um recorte dessa complexa situação: o acontecimento da crise foi compartilhado em proporção mundial e afetou o reconhecimento do sujeito no mundo, desde uma nova experiência perceptiva. Dito de outro modo: há uma especificidade no momento para como o sujeito pensou e sentiu sua relação com o objeto a partir da situação da crise, que foi a ameaça da contaminação virótica.

Para iniciar a discussão proposta, é relevante definir o que é uma experiência, já que o termo pode assumir grande abrangência. Nesse sentido, o professor espanhol de filosofia da educação, Jorge Larrosa (2011), tem uma proposta interessante e que dialoga com a psicanálise: a experiência é “isso que me passa”. Para ele, “isso” que me passa é um acontecimento que independe de mim, mas precisa passar em mim, em um movimento de ida e volta.

Poderíamos dizer, portanto, que a experiência é um movimento de ida e volta. Um movimento de ida, porque supõe um movimento de exteriorização, de saída de mim mesmo, de saída para fora, um movimento que vai ao encontro com

isso que passa, ao encontro do acontecimento. E um movimento de volta, porque supõe que o acontecimento afeta a mim, que produz efeitos em mim, no que sou, no que penso, no que sinto, no que sei, no que quero etc. (Larrosa, 2011, pp. 6-7).

Em convergência com a ideia do autor, é possível afirmar que a experiência é o que acontece independentemente de qualquer interação do sujeito, mas que precisa passar por ele.¹ Essa afirmação abre a questão sobre os acontecimentos como incertezas que fazem parte de qualquer nova experiência pela qual o sujeito passe. Se não há incerteza é porque acordos de reconhecimento já foram estabelecidos — sobre esses acordos, serão explorados por meio das noções de semelhança e não semelhança.

Assim, para compreendermos que houve uma nova experiência estética em jogo, no momento da crise, é preciso entender que o acontecimento que nos afeta nesse momento está relacionado diretamente com um acontecimento da natureza e com sua insubordinação a qualquer tipo de acordo social predeterminado.

No entanto, ao mesmo tempo que há uma insubordinação da natureza agindo nas formas de reconhecimento (individual e coletivo), os novos acontecimentos afetam a percepção do sujeito e, conseqüentemente, a maneira como ele pensa e sente essa determinada experiência. Esses modos de sensibilização diante do acontecimento é o que denota o modo pelo qual as pessoas e a sociedade organizam o mundo, e não o contrário.

A partir disso, é possível pensar que houve um potencial transformativo nessa nova experiência, o qual é decorrente do fato de que, por mais que a natureza esteja em ação, provocando transformações nas relações, os sujeitos, em uma nova experiência estética, transformam o mundo a partir da nova percepção que darão a ele. Em outras palavras: existe um potencial de criação na crise que pode ser explorado para pensarmos os desafios que foram ou estão sendo enfrentados, principalmente, aqueles voltados para a compreensão do sujeito a partir das identificações estabelecidas. Segundo Laplanche (2001, p. 226), identificação significa: “Processo psicológico pelo qual o sujeito assimila um aspecto, uma propriedade, um atributo do outro e se transforma, total ou parcialmente, segundo moldes desse outro.”

Também, se estamos falando em um potencial de transformação e de possibilidade de organização social, estamos falando de política.

1 Nesse ponto, é possível tomar emprestado o conceito de “real” da teoria lacaniana. Apesar de ele não ser enfatizado neste trabalho, é fundamental, na medida em que participou do desenvolvimento teórico no ponto em que houve a necessidade de caracterizar outra forma de experiência que não a com a realidade. A experiência com o real seria aquela que confronta o sujeito em seus limites de representação (simbólico) e de identificação (imaginário); independe do sujeito, apensar de passar por ele. É por isso que o conceito de real lacaniano assemelha-se ao que o autor Larrosa (2011) define como experiência (todas as experiências), parecendo pertinente para o desenvolvimento das propostas deste artigo.

Antes de avançar na ideia sobre como a crise vincula-se aos novos desafios para a compreensão do sujeito, é necessário voltarmos para a especificidade da experiência estética em jogo vinculada a novos modos de organização social. Nesse sentido, é possível pensar a experiência estética e a experiência política em relação dialética, o quer dizer que não são experiências dicotômicas, que possam ser pensadas cada uma em seu domínio de conhecimento, mas, ao contrário, são correlacionais, em um lugar em que uma justifica a existência da outra. Sobre isso, o filósofo francês contemporâneo Jacques Rancière, em seu conhecido livro *A partilha do sensível*, auxilia:

Denomino partilha do sensível o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um comum e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas. Uma partilha do sensível fixa portanto, ao mesmo tempo, um comum partilhado e partes exclusivas. Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividades que determina propriamente a maneira como um comum se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha. (Rancière, 2005, p. 15)

É a partir do que ocorre na experiência individual, no mundo sensível, desde nossas percepções — no caso, da ameaça do contato do indivíduo com o vírus — e que é partilhado pelo comum, que uma experiência coletiva é formada.

Poderíamos chamar a experiência da *partilha do sensível*, proposta por Rancière (2005), de experiência de semelhança. A proposta do termo semelhança para o desenvolvimento da questão deste trabalho se justifica porque o encontro do sujeito no mundo sensível com os objetos está submetido ao reconhecimento do que ele entende como semelhante, ou que apresenta uma “aparência” reconhecível. No entanto, há certas experiências que fogem do reconhecimento como semelhança e que nos colocam em um lugar de estranhamento, provocando, inevitavelmente, mal-estar ou mesmo angústia.²

Assim, a percepção que o sujeito investe nos objetos da sensibilidade está submetida a uma noção de representação sensível preestabelecida, a qual cria um ideal de referência (presença) e de semelhança para como o sujeito percebe o mundo e a si próprio. Porém, existem experiências que transformam a semelhança como reconhecimento comum. Essas experiências estão na origem de nossa subjetividade, e nesse ponto a psicanálise nos auxilia.

2 Mal-estar e angústia são conceitos distintos para a psicanálise e não serão explorados com a devida importância, pois se considera que o desenvolvimento deste artigo deverá ser transcendido para novas elaborações, que levem em conta as consequências do momento de crise pela qual passamos, principalmente por meio dos reflexos mais evidentes no sofrimento psíquico.

Segundo a teoria psicanalítica de Jacques Lacan — especialmente na tese sobre o “Estágio do espelho”, de 1936³ —, as experiências do sujeito precisam estar respaldadas por um ideal de reconhecimento. Isso significa que o sujeito é um outro dentro de um conjunto de vários pelo qual se identifica. Contudo, para chegar a esse ponto, há um processo de desenvolvimento que constituirá a estrutura subjetiva: primeiro, a criança se vê em frente ao espelho como uma imagem que lhe é estranha, a qual ela não se reconhece; depois, a mesma imagem confunde-se com a imagem do outro, estabelecendo a primeira imagem de reconhecimento; por fim, ela se reconhece, simbolicamente, integrando o outro como imagem distinta da sua, que lhe proporciona o reconhecimento individual, desde um ideal de semelhança com o outro. “(...) definiu-se uma divisão do que podemos chamar de lugares imaginários que constituem a personalidade, lugares que se distribuem e nos quais se compõem, conforme seus tipos, as imagens anteriores evocadas como transformadoras do desenvolvimento” (Lacan, 1949/1998, p. 95).

Quando Lacan (1949/1998) inaugura essa teoria, ele abre as portas para pensar em como nos identificamos no mundo e como assumimos uma identidade. Identificação e identidade são situações distintas e remetem à importância que as imagens assumem para a constituição da subjetividade e também para a formação das relações sociais.

Basicamente, a proposta que está apresentada na teoria lacaniana é a de que a identidade pessoal é constituída a partir de identificações que o sujeito faz com o outro, com traços que vêm do outro. A identidade é formada a partir daquilo que é exterior a mim e que são elementos dos quais me apodero para constituir minha própria identidade. Nesse jogo entre identidade e identificação está a formação das imagens que constituem a personalidade (a identidade), as quais são formadas por elementos exteriores, vindos de minhas mais diferentes experiências.

Se levarmos em consideração o fato fundamental de que o mundo é dominado por imagens, então precisamos pensar que estamos a todo tempo em um jogo de relações imaginárias, da incorporação de imagens e da troca delas com o outro, relação essa que é essencial para a compreensão sobre como o sujeito se reconhece, como se identifica. Assim, a identidade é a possibilidade de compartilhar imagens com o outro, estabelecendo relações de semelhança a partir disso.

A semelhança como idealidade é fundamental para pensarmos a nova experiência estética que está em jogo, já que ela estabelece a representação sensível como um reconhecimento evidente por si mesmo, que nada mais é do que uma “salvação de aparência” (Didi-Huberman, 1995/2015). Ao mesmo tempo, aquilo que não reconheço como semelhante tem o referencial da semelhança e por isso

3 Essa ideia está presente na tese de Lacan, desenvolvida em 1936 e publicada, com algumas alterações, em 1949, “O estágio do espelho como formador da função do eu” (Lacan, 1949/1998).

provoca estranhamento, que nada mais é do que ter a sensação de que o que está acontecendo já foi visto ou vivenciado antes.

O conceito freudiano de *Das Unheimlich* (1919), ou, na nova tradução proposta, “O infamiliar” (Freud, 2020), remete a uma experiência que o sujeito tem com o objeto que lhe remete a algo já vivido, mas que foi negado pelo eu, retornado à experiência empírica como uma sensação ou um pensamento (uma experiência estética) familiar-infamiliar: algo que aparece como retorno do recalcado, que ao reaparecer causa a sensação de estranheza, de não reconhecimento, de não semelhança com os referenciais habituais.

Assim, sempre haverá algo que acontece independentemente da minha vontade (da vontade do eu) e que escapará do *ideal de semelhança, ou ideal de presença*. Essa experiência transgredir o reconhecimento que temos diante de uma representação imagética, a qual, na maior parte das vezes, é acordada em um coletivo. Rancière (2005), em seu livro *A partilha do sensível*, chama isso — que está no cerne na teoria freudiana mencionada — de “identidade fundamental dos contrários”, que acontece quando o sensível se torna estranho a si mesmo. Para o autor, essa é a experiência estética, ou melhor, o “estado estético”, no qual ocorre “pura suspensão, momento em que a forma é experimentada por si mesma. O momento da formação de uma humanidade específica” (Rancière, 2005, p. 34).⁴

A ideia trazida por Rancière (2005) sustenta a experiência estética como uma possibilidade de enfrentamento do novo, em que inclusive a humanidade é colocada em questão para ser repensada no que tange a suas formas de relação. E nesse sentido a noção de semelhança é importante.

A dialética entre semelhança e não semelhança

Nesse sentido, o historiador contemporâneo de arte e filósofo francês Georges Didi-Huberman (1995/2015), em seu livro *A semelhança informe: ou o gaio saber visual segundo Georges Bataille*,⁵ afirma ser interessante avançarmos na questão sobre o *ideal de semelhança* e sobre as consequências que podem haver ao rompê-lo.

O autor desenvolveu a ideia de que a experiência com aquilo que foge da representatividade como semelhança não é uma não semelhança, mas outra maneira de se relacionar com o desconhecido, em uma dialética entre semelhança e não

4 O autor, nesse momento de sua obra, desenvolve a ideia da experiência estética como um modo de ser dos objetos, referindo-se às artes. Nossa proposta, neste trabalho, é transcender a experiência estética dos domínios das artes para colocá-la na experiência do sujeito com seu cotidiano.

5 A ideia central dessa obra, que será explorada apenas em um pequeno fragmento neste trabalho, é a de que há uma dialética da representação, baseada fundamentalmente no que o autor chamou de a transgressão filosófica promovida por Bataille, a qual, antes de tudo, foi uma transgressão à forma. De maneira tanto prática quanto teórica, Bataille teria colocado em xeque o fato de que cada coisa tem sua forma, e, desde aí, introduziu a noção de *informe*.

semelhança. Um exemplo sobre essa relação se elucida quando o autor diz que a matéria não deve tocar a forma, pois a forma é o referencial pelo qual o sujeito se identifica, reconhecendo-se como semelhante.

(...) quando se diz que duas coisas se assemelham, supõe-se normalmente que elas se tocam, que permanecem num afastamento material mais ou menos afirmado. O retrato se assemelha ao retratado, e a cópia, ao seu modelo, justamente porque o retrato não tem substância do retratado, assim como a cópia não se encontra no mesmo “lugar” hierárquico — ontologicamente falando — que o modelo. Em suma, a “conformidade” ideal exige algo como uma recíproca de uma “não-comaterialidade”. (Didi-Huberman, 1995/2015, p. 38)

Isso que Didi-Huberman (1995/2015) sustenta como uma dialética entre semelhança e não semelhança ocorre porque existe “uma insubordinação dos fatos matérias”, que coloca em questão nossa relação de identidade com o “outro semelhante”. Uma prova disso ocorre na natureza, por exemplo, no caso do vírus, que, além de transgredir a forma pela qual nos reconhecemos, coloca em xeque nossas representações sociais.

(...) a transgressão das formas passava em primeiro lugar por uma obstinação, prática um tanto quanto teórica, em desdenhar todos os tabus do toque, e especialmente em impor *nas formas* “a insubordinação dos fatos matérias”. (...) fazendo disparar semelhanças inconvenientes e “matérias” — nós veremos em que sentido —, *semelhanças por excesso* são capazes de nos olhar, de nos tocar e de nos abrir profundamente. (Didi-Huberman, 1995/2015, p. 39)

O autor está se referindo às imagens que são criadas⁶ e que promoveram uma transgressão fundamental em relação à ideia de semelhança a partir de uma dialética entre forma e *informe*. O *informe* seria a transgressão à forma — como no caso da forma do vírus —, não à sua anulação, ou mesmo à negação, mas simplesmente transgressão diante daquilo que supúnhamos estar em consenso. A forma, nesse sentido, é fundamental, porque a transgressão precisa estar apoiada no lugar da forma; em outros termos, para transgredir é necessária uma referência. Assim, a dialética proposta pelo autor ancora-se no fato de que a forma surge do *informe*, e vice-versa.

6 Ele se refere, especificamente, às imagens criadas por Georges Bataille e também a partir de alguns textos literários.

Podemos fazer uma correlação da teoria de Didi-Huberman com a tese de Lacan sobre o “estágio do espelho” e também com a experiência do infamiliar freudiano, se pensarmos que a primeira relação que a criança tem em sua fase de desenvolvimento subjetivo é com uma forma deformada, infamiliar, que é sua imagem no espelho. Assim, é apenas a partir dessa deformação que foi possível que o sujeito constituísse sua imagem de semelhante — desde o reconhecimento do outro como não semelhante e depois como semelhante. Então, podemos pensar que nossa relação com uma forma não semelhante é originária da história de nossa subjetividade, porém não na história das relações sociais — possivelmente com a única exceção do que acontece no universo das artes.

Mesmo que nas representações sociais a dialética entre forma e *informe* não apareça de maneira assumida, há aquilo que acontece na natureza e que escapa de qualquer acordo social preestabelecido. É o que Didi-Huberman (1995/2015) chamou de “insubordinação da matéria” e que é representado nos fatos que a natureza impõe, os quais se apresentam, inconvenientemente, perante os ideais do reconhecimento.

O vírus toma o lugar dessa “semelhança inconveniente”, pois atinge o imaginário individual e coletivo. Isso significa que a relação que o sujeito assume com o vírus é imaginária, porque cria um novo ideal de semelhança, inclusive criando novas imagens, que se associam a isso que o sujeito não consegue dar conta, já que há uma ausência de referencial imagético para o vírus.

A forma do vírus apresenta uma especificidade, se levarmos em conta o que aparece como representação no sensível. O vírus é ao mesmo tempo invisível e de proporção inimaginável de disseminação mundial (a não ser pela criação de números comparativos, gráficos...), e também de proporção real, já que afeta os corpos e modifica a realidade.

A ideia de que há um vírus em circulação e de que ele não pode ser visto a olho nu coloca o sujeito em uma situação em que é necessária a criação de novas imagens que deem conta da interação com esse ser invisível. As imagens servem para concretizar a experiência no sensível e acabam reconfigurando as relações de identidade, promovendo inclusive novas relações sociais.

Analisemos uma situação real sobre isso.

Eu não toco no outro, porque imagino que ele possa estar contaminado pelo vírus que eu imagino não ter. Nesse caso, eu e o outro temos uma relação de semelhança e não semelhança, pelo simples motivo de que outro está contaminado, e eu, não. A forma que o outro assume para mim tem uma espécie de “semelhança *informe*” — como desenvolveu Didi-Huberman (1995/2015) —, porque eu me identifico com a imagem do outro de uma maneira deformada em relação à minha.

Outro exemplo, nesse mesmo sentido: eu me reconheço como meu marido, porque nós dois estamos na mesma casa, sozinhos no isolamento da quarentena, e porque nos reconhecemos como semelhantes, já que ambos não apresentam

nenhum sintoma da doença causada pelo vírus. Mas o que está em jogo, para que possamos compartilhar o ideal de semelhança, é a não semelhança com o vírus que está disseminado na natureza, fato que coloca o outro sempre como uma ameaça possível, não semelhante.

Assim, a “insubordinação da matéria” se presentifica na ideia dos corpos afetados pelo vírus, eles estando ou não infectados pelo vírus. Há uma dialética entre semelhança e não semelhança na composição da minha identidade, porque vou me reconhecer a partir do ideal da imagem acordada. A dialética, nesse sentido, serve para colocar as formas correspondentes em questão, ao mesmo tempo que coloca uma nova forma em jogo na relação do reconhecimento. Lembrando que o ideal de semelhança nada mais é do que uma imagem comum que vem dar conta daquilo que não se sabe.

A especificidade dessa nova experiência estética está na imagem construída a partir da ameaça de metamorfose que pode acontecer com o corpo, o que acarreta o não reconhecimento social. Essa experiência é imaginária, mas tem consequências na formação de uma nova representação social.

Considerações finais

É possível voltarmos agora para a questão levantada no início: a experiência estética está relacionada inevitavelmente com a experiência política, e isso porque uma nova forma de organização social está/esteve em jogo.

A natureza apareceu para questionar nosso ideal de semelhança, de consenso sobre as semelhanças. Nessa perspectiva, aquilo que foge dos consensos não são impossibilidades criativas para o sujeito; pelo contrário, colocam em evidência os acordos que nos norteiam e, conseqüentemente, abrem espaço para o sujeito pensar para além dele.

Tanto Freud, com o conceito de infamiliar, que remete a uma experiência com o objeto de retorno do recalado, quanto Lacan, com o conceito de estágio do espelho, que remete à identificação mais primitiva do sujeito diante de uma imagem deformada, colocam-nos a pensar sobre como a psicanálise pode interferir na compreensão subjetiva em face do novo desafio a que a natureza nos remeteu.

Estamos nos deparando com uma possibilidade inédita de reorganização das relações de semelhança a partir do surgimento de uma nova experiência. Cabe nos questionarmos como lidaremos com todo o potencial transformativo que emergirá perante os novos desafios que foram enfrentados no momento da crise, em relação tanto à teoria psicanalítica quanto aos desdobramentos subjetivos.

Referências bibliográficas

- Bataille, G. (1968). *Documents*. Paris: Mercure de France/Éditions Gallimard. (Bibliothèque Kandisky).
- Didi-Huberman, G. (2015). *A semelhança informe: ou o gaio saber visual segundo Georges Bataille*. Rio de Janeiro: Contraponto. (Trabalho original publicado em 1995)
- Freud, S. (1996). A interpretação dos sonhos (1a parte). In S. Freud. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1900)
- Freud, S. (2020). *O infamiliar/Das Unheimliche/Sigmund Freud; seguido de O homem da areia / E. T. A. Hoffmann* (E. Chaves & P. Heliodoro, Trad.). Belo Horizonte: Autêntica.
- Lacan, J. (1998). O estágio do espelho como formador da função do eu. In J. Lacan. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1949)
- Laplanche, J. (2001). *Vocabulário da psicanálise. Laplanche e Pontalis: sob a direção de Daniel Lagache* (P. Tamen, Trad., 4a ed.). São Paulo: Martins Fontes.
- Larrosa, J. (2011, Jul./Dez). Experiência e alteridade em educação. *Revista Reflexão e Ação*, Santa Cruz do Sul, 19(2), pp. 4-27.
- Rancière, J. (2005). *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Ed. 34. (Trabalho original publicado em 2000)

Recebido: 23/11/2020

Aprovado: 14/02/2021