

Identidade e a degradação da carne

Christian Ingo Lenz Dunker

*Psicanalista, Doutor em Psicologia pela USP,
Professor do Departamento de Psicologia Clínica
do IPUSP e do Mestrado em Psicologia da
UNIMARCO. Membro da Escola dos Fóruns do
Campo Lacaniano.*

*End.: R. Abílio Soares, 932 – Paraíso – São
Paulo – SP.*

04005-003.

Fuad Kyrillos Neto

*Aluno do Programa de Doutorado em Psicologia
Social pela PUC-SP. Mestre em Psicologia pela
UNIMARCO. Editor responsável da Revista
Mental. Coordenador do curso de Psicologia da
UNIPAC – Ubá.*

*Rua José Linhares, 21 – Santa Tereza ,
Barbacena –MG. 36201-088.*

RESUMO

A modernidade caracteriza-se por um duplo movimento na construção do corpo. Seu desencantamento e progressiva colonização como espaço homogêneo à natureza se faz acompanhar de um reencantamento de sua superfície como imagem. Neste movimento, o corpo surge como matriz última do indivíduo ideologicamente naturalizado e esteticamente artificializado. O presente estudo procura mostrar como há elementos críticos a esta concepção de corpo que residem na noção medieval de carne, entendida misticamente como exterioridade. Tal noção reaparece em Merleau-Ponty e em Lacan como forma de subversão do dualismo moderno. Nosso objetivo é mostrar como a carne reaparece em certas experiências limites retratadas pela estética contemporânea as quais mostram a degradação do corpo como uma forma de situar a paradoxalidade do objeto que supostamente representa.

Palavras-chave: corpo, psicanálise, identidade, modernidade, ideologia.

ABSTRACT

Modernity is characterized for a double movement in the construction of the body. Its desencantamento and gradual settling as homogeneous space to the nature if make to follow of a reencantamento of its surface as image. In this movement the body appears as first last of the individual ideologicamente naturalized and esteticamente artificializado. The present study it looks for to show as it misticamente has critical elements to the this conception of body that inhabit in the medieval notion of meat, understood as exterioridade. Such notion reappears in Merleau-Ponty and Lacan as form of subversion of the modern dualism. Our objective is to show as the meat reappears in certain experiences limits portraied for the aesthetic contemporary that show the degradation of the body as a form to point out the paradoxalidade of the object that supposedly represents.

Key-words: body, psychoanalysis, identity, modernity, ideology.

Introdução

O corpo é antes de tudo uma forma de objetificação do eu. Um lugar onde o eu apreende-se como tal, como projeção de uma superfície. O corpo é o lugar onde o eu enuncia radicalmente sua alienação: eu sou isso. Esse é um velho tema na modernidade: o espírito é o osso, como afirmara Hegel. O corpo que domina e submete o eu, como afirmara Montaigne. De certa forma, a história da corporeidade moderna é a história de um desencantamento e a epopéia de um reencantamento. Desencantamento porque o que caracteriza a corporeidade após o século XVII, em oposição à antiguidade e ao medieval, é a sua progressiva e contínua anexação ao universo dos objetos. O corpo é só mais um objeto banal e destituído de autonomia. A imagem do corpo se subjetiva na medida mesma em que seu interior se torna anódino.

Isso coloca certos problemas para a questão da identidade. Problemas que pretendemos pensar no quadro de um certo debate entre psicanálise e psicologia social. Segundo a concepção proposta por Ciampa (1986), que tem organizado um conjunto considerável de pesquisas sobre o tema, podemos considerar a identidade como um processo que se apreende na história de sua construção. História que se organiza dialeticamente tomando, portanto, como motor a negação, recíproca e determinada, entre os termos que lhe constituem. O caráter de negatividade próprio da identidade explica assim a atualização de formas transitivas em que o eu se aliena progressivamente. Daí a tese de que a identidade pode ser apreendida em uma metamorfose. Daí o corolário que procurará apreender as vicissitudes desta mudança da forma valor da identidade a partir de categorias extraídas da teoria da ação comunicativa proposta por Habermas. A ação emancipatória teria por condição uma certa relação com a linguagem considerada como meio de inclusão e mediação universal. A forma identitária que não incorpora em si a negatividade, presente nas inúmeras figuras da alteridade que a habitam e constituem, torna-se assim mera

reposição de um personagem.

Ora a forma reificada ou fetichizada do personagem é sempre uma imagem na qual o sujeito se aliena em uma forma-objeto. Isso fará com que a teoria pressuponha, sempre, e por definição, possibilidades de superação desta alienação. Em outras palavras, a possibilidade de metamorfose, literalmente, ir além de uma dada *morphé* – é uma decorrência teórica do conceito de liberdade, subsumido na idéia de emancipação.

Do ponto de vista da psicanálise, temos relevantes discussões acerca do conceito de identidade. Rosa (1998) adverte que o “conceito de identidade não deixa o psicanalista indiferente” (p. 121). A autora ressalta a diferença dos campos (psicologia social e psicanálise) com métodos, objetos e diferentes linguagens, quanto à concepção do que é imprescindível considerar ao se pensar acerca do homem e suas determinações.

A descrição de um processo nestes termos nos remete imediatamente à teoria do narcisismo em Freud e sua releitura por Lacan na figura do Estádio do Espelho. A tese do estádio do espelho nos fala justamente de um “drama que vai da insuficiência à precipitação”; em outras palavras, de uma discordância radical e constitutiva entre o eu e suas formas. Não há boa forma para o eu humano, justamente porque a apreensão de sua corporeidade lhe é sempre vacilante. Vacilante porque dependente do olhar do Outro; vacilante porque não apreensível imediatamente, mas mediada pela imagem.

A imagem individualizada é produzida pelo Outro, ou seja, que antecipa nele a imagem total. O sujeito fica inserido no campo do desejo do Outro, instituindo-se assim como objeto. Rosa (1998) afirma que “O sujeito é mais sua imagem que ele mesmo” (p. 124).

Esta figura do corpo estranho, do estranhamento corporal, do desdobramento do corpo, aparece clinicamente em associação com os estudos sobre a histeria desde a época pré-freudiana. Mas não se poderia reduzir tal figura a uma vicissitude da histeria. Ela é muito mais uma incidência da divisão do sujeito entre o imaginário e o real que se poderia pensar como inerente à própria estatura do eu. Por exemplo, como se vê na seguinte lembrança infantil de Klaus Vianna, o grande

bailarino, coreógrafo e teórico da dança:

Durante esses anos de infância vivia com frequência certos estranhamentos de si: 'Meu corpo se tornava ausente. E, com muita dificuldade, meu corpo começava a reaparecer: do chão, da base, dos pés' (Borgia, 2002).

Desta forma, temos a psicanálise voltada para o resgate da dimensão subjetiva enfatizando a diferença e o não grupo. A subjetividade proporciona nova forma do legado humano objetivado no mundo social.

Isso poderia trazer algum apoio psicanalítico à tese genérica de que a identidade não é uma condição, mas um estado, como a expressão "estádio do espelho" indica. Além disso, afirma-se que o drama da identidade humana começa e encontra seu limite na alienação ao seu objeto mais próximo e mais distante: o corpo. Mas aí encontramos um ponto problemático: se o corpo é figura primaz da identidade e se a identidade se organiza pela emancipação, como se emancipar do corpo? Afirma-se com isso a necessidade de postular um aspecto do ser que resiste a se inscrever como sujeito, bem como se alienar como objeto. A este aspecto real propomos chamar carne, para distingui-lo da corporeidade imaginária ou simbólica.

O Corpo na Dialética do Ter e do Ser

O dilema "tenho um corpo" ou "sou um corpo" ou "estou envolvido" por um corpo não escapa à alienação primária que é fazer disso que é um sujeito, um objeto, uma forma-imagem na qual posso me reconhecer. Mas posso me reconhecer e me fazer reconhecer nestes dois modos elementares de identificação. Um modo bastante simplificado de traduzir o problema pode ser encontrado no chamado paradoxo do comediante proposto por Denis Diderot. O iluminista perguntava, neste paradoxo, qual seria o melhor modelo para pensarmos o ator. O legítimo ator é aquele que tecnicamente sabe controlar todos os movimentos de seu corpo, a imitação de sua voz e as mais sutis manifestações do gesto ou, ao contrário, o ator por excelência é aquele que vive seu papel, aquele que en-carna seu

personagem de tal forma que este é capaz de chorar com ele e realmente rir quando este se alegra. Qual é a verdadeira mimesis: a do fingidor que finge ou a do fingidor que finge que finge...a dor que deveras sente ?

No primeiro caso, o do nosso ator de pura técnica e indústria, que no fundo pode estar pensando na contabilidade doméstica enquanto representa a mais tórrida cena de sedução, o axioma prevalente é: **eu tenho um corpo**. No caso do nosso ator romântico, que é tomado por seu personagem, pode-se dizer que o axioma é: **eu sou um corpo**.

Observe-se que em nosso exemplo o corpo conta fundamentalmente como imagem de corpo. Não como imagem destacável que é o que lhe daria um tom essencialista, mas como imagem em uma trama narrativa. Uma imagem, portanto, cujo valor deve ser calculado em duas cenas que não se sobrepõem:

(1) a cena das relações intersubjetivas levadas a cabo pelo drama;

(2) a cena da estrutura que prescreve as possibilidades que a própria narrativa pode assumir em um dado universo simbólico.

A dialética entre *ser* um corpo e *ter* um corpo pode nos revelar inúmeras alternativas de subjetivação que a teoria da identidade como metamorfose parece cernir. No entanto o que ela não pode é pensar este corpo, ele mesmo, como um personagem da narrativa. Este é o primeiro ponto que pretendemos destacar: o corpo como imagem, reificado ou não, mercantilizado ou não, é ao mesmo tempo um “outro personagem de mim mesmo” e uma parte, um adereço deste “mesmo personagem que sou eu”.

Não é isso que vemos na ideologia contemporânea da corporeidade? Uma imagem corporal que ganhou o estatuto de personagem independente: ela não é mais possuída, nem atributo de existência, é ela quem se impõe ao personagem. Cumpre-nos ressaltar que Prado (2001) elabora uma definição de ideologia apontando seu efeito de ocultamento do trabalho de linguagem que mostra a divisão do sujeito. Este sujeito permanece fixado em determinados significantes e imagens produzidas nas formações discursivas, produzindo-se uma cristalização do social. Desta forma,

é compreensível que a imagem tornou-se um personagem autônomo – uma imagem sem carne. É o que nos mostra o trabalho crítico da fotógrafa americana Cindy Sherman: corpos que vão se degradando até a putrefação. No processo, os adereços da cultura de massas vão ocupando o espaço antes reservado ao encantamento da imagem. A imagem se desvitaliza no *kitch* na medida em que a carne irrompe na superfície do corpo.

Outra face do mesmo processo é o que se poderia chamar de estética do ferro-carne, testemunhada em filmes como **Blade Runner** e **O Exterminador do Futuro**. Formação ideológica de colonização do corpo pela afirmação de seu isomorfismo à matéria mais icônica da baixa modernidade: o ferro.

Aqui chegamos ao tema do corpo. Supondo-se que o estádio do espelho não é um estágio, mas um estado, que permanece como matriz articuladora do narcisismo do sujeito, visto que tal estado refere-se primariamente ao corpo, o que devemos então entender por corporeidade se procuramos para esta noção uma chave crítica?

Vamos nos deter aqui em algumas teses de Judith Butler, uma autora pós-lacaniana que vem se interessando pelo tema do corpo, do gênero e da sexualidade em psicanálise. Para Butler (2002), é preciso desconstruir a idéia de que o corpo preexiste à aquisição de seu significado sexual. Tal idéia remonta a uma série de dicotomias metafísicas, desde a tradicional entre mente e corpo, mas também seu desdobramento em termos de cultura e natureza ou superfície e inscrição.

Mesmo Foucault teria sucumbido a este problema com a idéia de que “o corpo é a superfície inscrita pelos acontecimentos”. Trata-se de um drama único de dominação, inscrição e criação que nos fazem olhar para a história como esta destruição sacrificial do corpo. Modelo de história com o qual Freud concordaria e que reencontraríamos em Nietzsche para quem o corpo são os valores culturais inscritos no corpo. Nesta vertente o corpo é, portanto, uma superfície, um meio, uma página em branco sobre a qual se inscrevem as significações, e particularmente as de gênero.

Mas esta superfície, questionável enquanto tal, como apreendê-la? Note-se que o problema é saber, afinal, o que é uma

imagem quando se fala em imagem do corpo?

Com relação a esta pergunta, os aportes semióticos e sociais parecem convergir. Uma imagem se define pela sua borda, por sua fronteira, pela sua zona de transição para outra imagem. No caso da imagem do corpo, são estas fronteiras, entre o dentro e o fora, entre o masculino e o feminino, ou entre legítimo e o ilegítimo, que se tornam fonte de perigo e poder. O corpo, como diz Butler (2002, p. 102), é uma “sinédoque para o sistema social” e o fato de ele sempre ter sido evocado como metáfora fundamental na teoria política e na sociologia deveremos tê-los alertados sobre isso. O corpo possuiria esta propriedade, como vimos, de se apresentar como falta, de ser inscrito e marcado com significantes, uma folha de papel, ou uma massa amorfa moldada pela lei e pelos discursos. Daí o corpo poder ser lido como um texto social e intersubjetivo.

É contra esta concepção que nossa crítica deve trabalhar. Afinal é essa concepção que tem dominado as representações contemporâneas da corporeidade: das tatuagens, *piercings*, cirurgias e modelagens até as formas mais agudas da *body-art* e do discurso médico estético. Toda a concepção pós-moderna de corporeidade se fixa nesta metáfora do corpo como imagem sem forma, matéria-prima para a técnica e livre para a sua transformação e criação. Mesmo a idéia, consensual na psicanálise, de que a criança nasce em um banho de linguagem, que a “esculpe” e delimita, é uma idéia que merece ser revista neste quadro crítico.

Para Butler são os atos, gestos e desejos que produzem, por efeito, a identidade do corpo e não o contrário. O corpo não possui um estatuto ontológico diferente dos atos que constituem sua realidade. O corpo e o gênero no qual este corpo é capturado é performativo. É esta série de performances que produzem a ilusão de uma identidade que atuaria como causa.

Podemos distinguir então três dimensões diferentes da corporeidade: o significante (uma vez que o orgânico é também uma construção histórica), a identidade de gênero e a performance de gênero. A identificação de gênero corresponde à identificação com uma fantasia de uma fantasia (metafantasia). O gênero é uma imitação sem origem. Assim a identidade de gênero deve ser pensada

como uma fluidez significativa sujeita a ressignificação e recontextualização. Mas o que Butler deixa de lado nesta operação é o potencial crítico da noção lacaniana de Real, como dimensão possível da corporeidade, ou seja, aquilo que do corpo é irreduzível tanto à imagem quanto ao discurso.

A Carne como Exterioridade do Corpo

Este corpo-imagem tem a textura de uma narrativa e a estrutura de um discurso. Em relação a ele, retornemos ao primeiro fato já considerado: ele me é inacessível (em sua totalidade) direta e imediatamente. Não posso, por exemplo, enxergar minhas próprias costas. Não posso me enxergar, olhando para o outro. Os recursos que tentam suplantar tecnicamente tal impossibilidade, como a fotografia, a pintura e demais meios de representação, introduzem um intervalo temporal e espacial em que sou projetado na mesma tarefa de me reconhecer em outra coisa que não eu mesmo, enquanto eu mesmo. Aí temos dois movimentos.

Só posso reconhecer meu corpo quando o reconheço pelo olhar do outro. Mas esse outro não é um espelho neutro. Ele é um espelho “ideológico”. Ele não me mostra apenas a imagem de mim mesmo como corpo, mas também o que ele quer, deseja ou exige desta imagem. Este espelho “ideológico” me devolve tanto aquilo que eu sou, quanto aquilo que eu não sou quanto aquilo que eu deveria ser.

Isso produz uma insatisfação constitutiva, um estado de discordância com o “corpo próprio” ou ainda um “desconhecimento” de si neste corpo, que se poderia prolongar para a identidade. Estou afirmando com isso que a identidade é sempre virtual e também que ela contém uma patologia insuperável: o desconhecimento que ela produz ao afirmar-se. Por que não pensar a metamorfose, na corporeidade, como uma mudança que se produz no sujeito quanto este assume uma imagem? Assunção que lhe permite dizer – “Eu sou aí!” Assunção que, como as diversas narrativas da corporeidade mostram, traz consigo efeitos no plano dos afetos que vão do júbilo à agressividade. Mas, para poder-se reconhecer em uma imagem, é preciso deixar de fora um ponto desta mesma imagem, produzir um ponto de desconhecimento de si, o lugar de onde se vê. Ora, este

ponto de desconhecimento, no nível do sujeito, é correlativo de uma perda na esfera da própria corporeidade.

Esta “não totalidade”, esta “não integração” não precisa ser pensada como herdeira de um dualismo dicotômico de extração cartesiana. Por outro lado, não penso que ela seja uma contingência ideológica. Ao contrário, a ideologia a desconstruir é, hoje, em termos de corporeidade, a ideologia da complementação. Seja ela conjunção bio-psico-social, seja ela conjunção corpo-mente. Nada mais ideológico do que pregar a totalidade do sujeito ali onde ele, por definição, se aliena.

Esta tese da discordância fundamental do imaginário ao real poderia ser entendida como uma espécie de “motor da metamorfose” – uma espécie de causa estrutural da metamorfose. Em outras palavras: é preciso “mudar de forma” porque a forma me escapa, porque a forma não me é completamente acessível. Não porque há um abismo entre mente e corpo a ser superado, mas porque há uma irreducibilidade entre o si mesmo e o outro, uma discordância entre imaginário e simbólico. O cartesianismo, assim como o anti-cartesianismo, incorrem no mesmo equívoco, que é o de pensar a corporeidade no quadro de uma topologia dominada pela alternativa entre interior e exterior, uma corporeidade em forma de “saco”, que afinal é coextensiva da emergência histórica da categoria de indivíduo. Em alternativa a este modelo é preciso pensar uma corporeidade que reconheça o corpo como dialética entre interioridade projetada e exterioridade subjetivada, mas que, além disso, seja uma corporeidade que reconheça a incidência do corpo mais além do par interior-exterior.

A esta parte do corpo fora do corpo proponho chamar de carne. É ela o que falta ao corpo para se totalizar e que por definição deve ser não especularizável, ou seja, não cabe na imagem. Žižek (1998) passa por esta idéia ao comentar a presença do corpo na cinematografia de David Lynch:

Na ordem simbólica, não estamos realmente nus mesmo quando estamos sem roupas, já que a própria pele funciona como “vestimenta da carne”. Esta suspensão exclui o real da substância vital, sua palpitação; uma das

definições do real lacaniano é que ele é o corpo esfolado, escarpado, a palpitação da carne vermelha, viva (p. 220).

Carne designa assim tanto esta interioridade exteriorizada, o espaço vazio de negativização da imagem, quanto esta experiência testemunhada pela mística medieval, como exterioridade corporal. O êxtase, tal como aparece desde São Bernardo e as místicas medievais, até Santa Teresa de Ávila e as visionárias do barroco, traz consigo esta idéia fundamental de uma corporeidade exterior, mas não externa. Lugar de uma experiência dolorosa e gozoza, de estigma e arrebatamento, mas, sobretudo, de difícil descrição. Experiência que se localiza com dificuldade entre o corpo e o espírito. Por exemplo, como na seguinte passagem do **Livro da Vida** de Santa Teresa:

Vi que trazia nas mãos um comprido dardo de ouro, em cuja ponta de ferro julguei que havia um pouco de fogo. Eu tinha a impressão de que ele me perfurava o coração algumas vezes, atingindo-me as entranhas. Quando o tirava parecia que as entranhas eram retiradas, e eu ficava toda abrasada num imenso amor de Deus. A dor era tão grande que eu soltava gemidos, e era tão excessiva a suavidade produzida por esta dor imensa que a alma não desejava que tivesse fim nem se contentava senão com a presença de deus. Não se trata de dor corporal; é espiritual, se bem que o corpo também participa, e às vezes muito. É um contato tão suave entre a alma e Deus que suplico à Sua bondade que dê esta experiência a quem pensar que minto (apud Nunes, 2001).

Os Estados da Identidade e a Corporeidade

Esse trajeto permitiria pensar a corporeidade como uma situação permanente de duplo descentramento, entre o sujeito e seu corpo, e entre o corpo e a carne. Descentramento que aparece:

(1) **temporalmente**: pela antecipação (o corpo que eu terei), pelo atraso (o corpo que eu teria tido) e pela finitude (o corpo que será negado como carne).

(2) **espacialmente**: pelos marcadores que o fazem um “objeto” na paisagem da infância, um “traço no cenário”, um “ideal na fantasia”.

Teríamos assim uma corporeidade imaginária, plenamente compatível com a noção de eu em Lacan (1949/1998) tal qual ele apresenta no artigo **O Estádio do espelho como formador da função do eu (Je) tal como nos mostra a experiência psicanalítica**. O título condensa muito bem a tese. Trata-se de pensar um estado que possui um valor formativo. Lembremo-nos do peso desta expressão na tradição dialética. A formação é a formação do espírito, tal qual, por exemplo, Hegel nos narra na Fenomenologia do Espírito. A formação (*Bildung*) é o que aparece na idéia de metamorfose, isto é, preservação do processo no interior do produto e negatividade do agente no interior de sua alteridade.

Trata-se de pensar o eu como uma função. Em outras palavras, como uma função identificatória em que produto e processo se sobrepõem. Mais ainda, trata-se de como, a partir de tal função, não identificar o eu com a totalidade do subjetivo muito menos com a totalidade do ser. Eu é só função, não ontologia ou estrutura.

Trata-se de pensar tal função formadora no quadro de uma experiência, a psicanalítica sem dúvida. Mas cabe destacar aqui a procedência do termo oriundo da fenomenologia, mas que chega a Lacan provavelmente pelas mãos de Politzer e sua tese de constituição de uma psicologia concreta, em oposição a uma psicologia acadêmica. Psicologia concreta que parte e se constrange à experiência como condição de possibilidade da crítica.

A teoria da identidade como metamorfose teria algo a ganhar, segundo penso, ao reconhecer na corporeidade a carne como núcleo irreduzível, como uma anomalia para a marcha de incorporação simbólica dos processos comunicativos. Seria útil, neste sentido, se a noção de estado fosse assimilada ao seu campo conceitual. A identidade como referida também a um estado poderia nos permitir visualizar algumas diferenças significativas nas configurações da

alienação. Por exemplo, poderíamos tomar algumas categorias propostas por Ricoeur (1998) para aproximá-las das concepções de formas de identidade e sintetizar nosso conceito de carne. Há três acepções de identidade que representam distintas formas de absorção do tema da corporeidade e de exclusão da carne:

(1) **Identidade idem**: reposição da imagem como objeto **mesmo**. Aqui a identificação se organiza em torno da pergunta “o que sou?”. O corpo é considerado como imagem e assume valor de personagem autônomo e discordante. A carne é degradada à condição de mero objeto, ou seja, cadáver.

(2) **Identidade ipso**: reconhecimento da imagem como **própria**. Aqui a identificação se organiza em torno da pergunta “quem sou?”. O corpo é considerado como uma imagem investida de valor simbólico para o outro e, portanto, é um traço do personagem. A carne é uma interioridade suposta.

(3) **Identidade narrativa**: subjetivação do corpo no discurso. Aqui a identificação se dá pelo valor simbólico do personagem no interior de um drama. O corpo é tomado como experiência formadora do eu e a carne lhe é exterioridade radical.

Em suma, o que estamos propondo é que a noção de carne, como figura teórica do que Lacan chamou de Real, represente uma contribuição à dialética entre simbólico e imaginário que compõe as formas de identidade na teoria em questão. Uma aproximação entre a teoria social da identidade, representada pelos trabalhos de Ciampa, e a concepção psicanalítica de corpo, representada pelos estudos lacanianos, devem estar atentas, portanto, ao potencial crítico da noção de Real, aqui apresentado a partir da noção de carne.

Referências

Borgia, I. (2002, abril 7). Reflexões sobre o corpo ausente. *Folha de São Paulo*, Caderno Mais. p. 8

- Butler, J. (2002). *Problemas de gênero*. Rio de Janeiro: Record.
- Ciampa, A C. (1986). *A história de Severino e a história de Severina*. São Paulo: Brasiliense.
- Lacan, J. (1998). O estádio do espelho como formador da função do eu (*Je*) tal como nos mostra a experiência psicanalítica. In J. Lacan, *Escritos* (pp. 96-103). Rio de Janeiro: J. Zahar. (Originalmente publicado em 1949).
- Nunes, A. B. (2001). *Do recato da clausura ao turbilhão do êxtase*. Tese de doutorado não publicada, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.
- Prado, J. L. A. (2001). Teoria da comunicação e discurso sobre a globalização: Crítica ou marketing? In L Dowbor, O. Ianini, P. E. A. Resende & H. Silva, *Desafios da comunicação* (pp. 93-111). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Ricoeur, P. (1998). *O si mesmo como outro*. Campinas, SP: Papirus.
- Rosa, M. D. (1998, janeiro/junho). A psicanálise frente a questão da identidade. *Psicologia e Sociedade*, 10 (1), 120-127.
- Zizek, S. (1998). A lâmina de Linch. In R. Feldstein, & B. Fink, *Para ler o Seminário XI* (pp. 220-238) Rio de Janeiro: J. Zahar.

Recebido em 13 de junho de 2005

Aceito em 12 de julho de 2005

Revisado em 14 de novembro de 2005