



# FLAPPSIP

Federación Latinoamericana de Asociaciones  
de Psicoterapia Psicoanalítica y Psicoanálisis

ARGENTINA AEAPG • ASAPPÍA • SPS | BRASIL CEPDEPA  
CHILE ICHPA | PERÚ APPNA • CPPL | URUGUAY AUDEPP

## VI CONGRESO LATINOAMERICANO

# Psicoanálisis, una experiencia de fronteras

*Diversidad. Producción. Intercambio*

**REVISITAR EL PSICOANÁLISIS PARA PENSAR LA POLÍTICA: DESEOS,  
JÚBILOS, CUERPOS EN ACCIÓN Y LÓGICAS COLECTIVAS**

**Dra. Ana María Fernández**

**Buenos Aires, 19 de mayo de 2011**

# REVISITAR EL PSICOANÁLISIS PARA PENSAR LA POLÍTICA: DESEOS, JÚBILOS, CUERPOS EN ACCIÓN Y LÓGICAS COLECTIVAS

Dra. Ana María Fernández<sup>1</sup>

## I. Del deseo.

Uno de los aportes más significativos de S. Freud respecto de las ideas de su época fue, sin duda, mostrar que el deseo no estaba sometido a la procreación y ni siquiera a la genitalidad. G. Deleuze reconoce su importancia cuando señala "Freud descubre la libido abstracta y hace la gran conversión: el deseo ya no debe de ser comprendido del lado de los objetos, ni de sus metas, debe ser considerado como libido". Al mismo tiempo, éste autor ha planteado que este gran descubrimiento quedó capturado en la propia obra freudiana, cuando la actividad subjetiva del deseo (ahora denominado libido) quedó realineada en las representaciones subjetivas de la familia, y de Edipo" (DELEUZE, G., 2005) Esta familiarización del deseo junto a la ontologización del deseo como carencia constituyen dos cuestiones centrales a reconsiderar (de-naturalizando sus efectos de verdad) para poder utilizar herramientas psicoanalíticas para pensar acciones colectivas (FERNÁNDEZ, A. M.; 2007-a).

Por ontologización del deseo como carencia se entiende aquí una operatoria reductiva por la cual se establece que una de las posibles dimensiones deseantes -*deseamos lo que nos falta*- es la característica esencial del deseo: *el deseo es carencia*. En tal sentido, puede resultar de utilidad poner a consideración algunas notas que permiten puntuar brevemente el rastreo genealógico de esta ontologización.

Genealogizar la noción del deseo como carencia implica poner en consideración las huellas que produce en saberes actuales el "pensamiento heredado". C. Castoriadis denomina así a aquella tradición filosófica que, circunscripta a la problemática de la representación, no ha podido pensar la importancia de la imaginación (la invención imaginante) como producción colectiva y anónima. (CASTORIADIS, C.; 2002) Es decir, aquello que la imaginación colectiva puede inventar.

---

<sup>1</sup> Argentina. E-mail: [anafer@psi.uba.ar](mailto:anafer@psi.uba.ar) / [amfernandez20@gmail.com](mailto:amfernandez20@gmail.com) Dra. en Psicología, Psicoanalista, Profesora Titular Plenaria e Investigadora de la Universidad de Buenos Aires. Directora del Programa de Actualización en el Campo de Problemas de la Subjetividad, posgrado interdisciplinario de la Facultad de Psicología, UBA. Entre sus libros más destacados se encuentran: *Las lógicas sexuales: Amor, política y violencias*, (Ed. Nueva Visión, Buenos Aires 2009). *Las lógicas colectivas. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades* (Ed. Biblos, Buenos Aires, 2007). *Política y Subjetividad. Asambleas barriales y Fábricas recuperadas* (Ed. Biblos, 2008). *La Mujer de la Ilusión*. (Ed. Paidós, Buenos Aires, 1993). *Instituciones Estalladas* (Ed. Eudeba, 1999) y *El Campo Grupal: Notas para una Genealogía*. (Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1989; tiene traducción al portugués, Editorial Martins Fontes de Sao Pablo, Brasil, 2006). Es invitada frecuente de importantes universidades extranjeras de México, Uruguay, Costa Rica, Colombia, Chile, Madrid, Barcelona. También del Programa de Asuntos Internacionales de The New School University, New York; de la Universidad de Massachussets, Boston, Estados Unidos, de la Universidad de París VIII, Francia y de la Universidad de Bretagne, Brest, Francia.

También implica desnaturalizar una episteme por la cual el mundo se constituye en esencias y apariencias. Esencias absolutas, eternas y perpetuas y apariencias engañosas e imperfectas que constituirían el mundo sensible, copia defectuosa del mundo de las ideas.

Desde otra posición filosófica, Gilles Deleuze, (DELEUZE, G.; 1995) también señala que la tradición platónico-aristotélica ha circunscripto su pensamiento a la problemática de la representación. Asimismo señala algunos efectos que han generado que la representación esté definida no por su relación con el objeto, sino por su referencia con *el modelo*. Desde esta perspectiva, los seres humanos serían copias falladas de la idea original, o bien, posteriormente, de un Dios creador que creó al Hombre a su imagen y semejanza.

Así, el pensamiento platónico-aristotélico colocó las bases del hombre fallado – seres fallados por imperfectos, por su falta de perfección-. Luego el cristianismo ensambló la falla-falta con la culpa. Posteriormente, la gobernabilidad de la pastoral cristiana agregó las ideas de expiación-resignación. Así se fue instituyendo la serie falla-falta-culpa-expiación-resignación.

El deseo pensado como carencia daría cuenta del anhelo imposible de los humanos por alcanzar la perfección-completud de la Idea-Dios. Desde este universo de significaciones falla-falta se vuelve inherente al deseo el posicionamiento de la *castración*. En la historia de la filosofía estas ideas han insistido de Platón a Hegel.

De Platón a Hegel insiste una voluntad que al rastrearse sólo como historia del pensamiento y disociarla de la cuestión de la gobernabilidad y sus dispositivos biopolíticos de dominio, deja en invisibilidad las estrategias de poder en que se inscriben el linaje de la carencia-castración.

La serie *falla-falta-culpa-expiación-resignación* ha sido muy funcional a los dispositivos de poder. Las estrategias de poder, en las que el lineamiento falta-castración opera produciendo subjetividad, permaneció en invisibilidad también. A través de estas líneas, bien podemos recordar la advertencia de Spinoza (retomada por Deleuze) (DELEUZE, G.; 2003) sobre aquello de que las pasiones tristes son necesarias para el tirano en su ejercicio de poder.

Es sugerente que tanto la propuesta nietzscheana de *invertir el platonismo* como en la interpelación spinozista por *lo que puede un cuerpo* se despliega la idea de potencia y no de carencia para pensar el deseo. Desde esta perspectiva se piensa al deseo como una potencia productiva que impulsa a la acción, que pone los cuerpos en acción. Es decir que según el linaje filosófico desde donde se piensen estas cuestiones será la noción de deseo que se pueda conceptualizar.

Al respecto puede observarse que la mayoría de los autores psicoanalíticos han abundado sobre la serie carencia-castración-frustración, pero muy pocos han puesto el acento en la serie del júbilo. Radmila Zygouris, una de las primeras discípulas de Lacan, en un trabajo

sobre los aportes psicoanalíticos en la temática de la sumisión se pregunta por la ausencia de la cuestión de la alegría en las teorizaciones psicoanalíticas, siendo la alegría tan precoz como la angustia. Puntualiza tres excepciones: a) el momento del fort-da freudiano: creación del *infans* para dominar su dependencia, el niño no llora mientras arroja el carretel, jubila. b) el momento del estadio del espejo: donde el niño experimenta alegría, júbilo, por la autonomía de su forma y la novedad de la experiencia. Lacan le llamó “asunción jubilosa”. c) la creación del objeto transicional y del área de juego: Winnicott ha señalado que el objeto transicional es la pura capacidad de invención, de imaginación, del psiquismo que inviste, se apropia y resignifica un objeto del entorno. (ZYGOURIS, R.; 2005)

Como puede observarse, en las tres situaciones de la serie del júbilo hay cuerpos en acción (es decir puesta en marcha de acciones o prácticas) invención de significaciones y creación de espacios de autonomía o libertad. Podría decirse que estas son tres condiciones de la alegría. En estos tiempos de vidas grises (FERNANDEZ, A. M., 2007-c), no es poco decir.

## **II. De los cuerpos en acción**

Si pensar las producciones deseantes implica pensar los cuerpos en acción, se vuelve necesario incluir algunas elucidaciones sobre cómo los cuerpos han sido históricamente pensados e introducir algunas ideas de J. Lacan sobre esta cuestión.

Retomando el criterio genealógico, podemos decir que desde la temprana división de las Ciencias Humanas en disciplinas, parecería que los cuerpos, sus afectaciones e intensidades se han constituido como *impensados del lenguaje*. Se habrían producido dos operatorias en un mismo movimiento: Los cuerpos fueron pensados como totalidades; y a su vez este cuerpo organismo al ser pensado como sistema biológico quedó escindido del “alma”, del pensamiento, del lenguaje. Así los cuerpos fueron posicionados como uno de los más fuertes impensados del pensamiento y el lenguaje.

Uno de los grandes aportes de J. Lacan ha sido justamente pensar lo inconsciente como la instancia por la cual se conectan y también se distinguen o separan dos tipos de signos diferentes que refieren por un lado el *ámbito del sentido* y por el otro el *ámbito del goce* (ZOCKA, J. C.; 2004). Desde el momento en que se instituye la noción de inconsciente, resulta que la lengua que lo constituye no puede ser considerada sólo como un sistema de signos lingüísticos. Compone una amalgama específica de ambos tipos de signos que se revela incompleto e inconsistente. Esto abre a la necesidad de pensar la intrínseca articulación de elementos significantes y a-significantes en la producción de subjetividad. Pone de relevancia estos dos tipos de signos que conectan dos ámbitos heterogéneos: el del sentido y el goce. Ambas instancias mantienen entre sí una relación de unión y separación a la vez. Hay signos que al conectarse unos con otros y al sustituirse unos a otros, producen efectos de significación: son *los significantes*. Hay otros signos que

constituyen inscripciones en el cuerpo del hablante, carentes de significación. Son trazos sin sentido, huellas y marcas que repiten su trazo ilegible, mojonos de la pulsión que configuran el zócalo de lo humano, el basamento libidinal, se trata del *goce*. Para Lacan, el goce es goce del cuerpo; si bien el “baño de lenguaje” lo preexiste excede las posibilidades del lenguaje de significarlo totalmente. Goce y sentido no operan como series paralelas, sino que se traman y destraman en redes de inciertas cartografías de implicaciones mutuas (ALEMAN, J.; 2003).

El goce infiltra de tal modo la lengua que queda trastocada la posibilidad de pensar el significante como mera unidad lingüística. Ya la invención freudiana del inconsciente y fundamentalmente su reformulación lacaniana habían problematizado la relación “moderna” del sujeto y su relación cognoscitiva con el objeto; las producciones del inconsciente han dado cuenta de un “sujeto” siempre evanescente que nunca puede relacionarse con un “objeto” que se caracteriza por estar perdido, nunca encontrado. J. Lacan insistió afirmando que “*gozar es gozar de un cuerpo. Gozar es abrazarlo, es estrecharlo, es ponerlo en pedazos*” pero como ya se dijo el lenguaje no logra significarlo totalmente. Ya la noción de *corps morcelé* había instalado la cuestión de un cuerpo fragmentado que sólo imaginariamente adquiriría unidad. Excede los objetivos de este trabajo desplegar el pensamiento de J. Lacan al respecto<sup>2</sup>, pero sí interesa agenciar estas puntuaciones para avanzar en nuestras propias consideraciones respecto a los cuerpos en acción, en situaciones colectivas.

Entonces, ¿cómo pensar los cuerpos que desarticulan totalizaciones, que exceden el lenguaje, que accionan entre-otros-cuerpos, con-otros-cuerpos, en el “entre” de los cuerpos? ¿cómo pensar estos *crescendos de intensidad* que afectan sin decir?.

Pensar los cuerpos como intensidades maquínicas que operan en la producción de subjetividad desde una lógica colectiva abre a problemas teóricos que interesa subrayar. Al estar siempre operando entre-otros-cuerpos, se hace necesario pensar sus acciones en términos de lógicas colectivas. A su vez, para pensar la intensidad como modo de acción de los cuerpos en un colectivo de un número numerable de personas (pequeños grupos), donde estos cuerpos son discernibles, habrá que volver una vez más al recurso de-disciplinario (FERNANDEZ, A. M.; 1999).

Al mismo tiempo, será necesario señalar las complejidades que la cuestión filosófica de la intensidad encierra en sus debates actuales. De acuerdo con M. Foucault en su elogioso comentario de la obra de G. Deleuze, este no es un tema menor en el pensamiento filosófico; señala que un pensamiento de las intensidades y las afecciones vuelve necesarias herramientas que operen y refuten toda metafísica de la identidad y abra a

---

<sup>2</sup> Particularmente la articulación de estas nociones en lo que él denominó “*la lógica del fantasma*”, Jacques Lacan: *La lógica del fantasma*, Seminario XIV, Año 1966-1967, Mimeo.

pensar diferencias de diferencias, o sea multiplicidades. No es casual que cite nombres célebres en el mundo del arte del S. XX que rompieron con las formas de su época y habilitaron a un Pensamiento de la Superficie. Tomando sus propias palabras:

*“Pensar la intensidad -sus diferencias libres y sus repeticiones- no es una revolución insignificante en filosofía. Se trata de recusar lo negativo (que es una manera de reducir lo diferente a nada, a cero, al vacío, a la nada); se trata pues de rechazar de un solo golpe las filosofías de la identidad y las de la contradicción, las metafísicas y las dialécticas, a Aristóteles al mismo tiempo que a Hegel. Se trata de reducir los prestigios de lo reconocible (que permite al saber reencontrar la identidad bajo las repeticiones diversas y hacer brotar de la diferencia el núcleo común que sin cesar aparece de nuevo); se trata de rechazar de una sola vez las filosofías de la evidencia y de la conciencia, a Husserl no menos que a Descartes. Se trata en fin de recusar la gran figura de lo Mismo que, de Platón a Heidegger, no ha dejado de encerrar en su círculo a la metafísica occidental.*

*Se trata de volverse libres para pensar y amar lo que, en nuestro universo, ruge desde Nietzsche; diferencias insumisas y repeticiones sin origen que sacuden nuestro viejo volcán extinto; que han hecho estallar la literatura, desde Mallarmé; que han agrietado y multiplicado el espacio de la pintura (divisiones de Rothko, surcos de Notan, repeticiones modificadas de Warhol); que han roto definitivamente desde Webern la línea sólida de la música; que anuncian todas las rupturas históricas de nuestro mundo. Posibilidad dada en fin de pensar las diferencias de hoy, de pensar el hoy como diferencias de diferencias”* (FOUCAULT, M.: 1995, pág 86).

Si puede afirmarse que los cuerpos han constituido los impensados del lenguaje, en el mismo sentido podrá decirse que las intensidades han conformado *los impensados de la representación* (FERNANDEZ, A.M. 2007-a).

### **III. Las acciones colectivas**

Recapitulando, si el sujeto de deseo tiene la condición de no someterse a realidades insoportables, si las potencias deseantes suponen invención de prácticas y creación de nuevas significaciones y el júbilo expresa la ampliación de márgenes de autonomía, ¿cómo usar estas herramientas conceptuales para investigar las esperanzas colectivas, hoy? Hoy, que los relatos utópicos de mundos igualitarios y felices ya no operan como motor del cambio social

Las utopías políticas libertario-igualitarias que sostuvieron las revoluciones de los siglos XIX y XX fundieron las potencias de las revueltas con una narrativa específica, la “utopía revolucionaria” que cobró estatus de fundamento a partir del marxismo. En esta amalgama,

las narrativas utópicas adquirieron el dinamismo de las revueltas. A su vez las revueltas obtuvieron, a través de las utopías, direccionalidad. (BACZKO, B., 1991) Dicha amalgama entre la potencia de la revuelta y la direccionalidad utópica fue interpelada tempranamente por G. Sorel (SOREL, G.: 1908) quien ya en 1908 en su crítica al marxismo, señalaba que en este acople se crearían las condiciones de posibilidad de los disciplinamientos de las revueltas, de la burocratización de los procesos revolucionarios.

El franco agotamiento de los imaginarios y prácticas revolucionarios que se desplegaron de la Revolución Francesa a la caída del muro de Berlín, sin omitir las luchas armadas en América Latina y África, ponen hoy de manifiesto, la desarticulación de ese modo histórico de conexión entre la potencia de la revueltas y ese tipo de utopía libertario igualitaria. Sin embargo, las posturas posmodernas parecen haberse apresurado en decretar que los sueños colectivos habían muerto.

Lo que quiere subrayarse es que las potencias deseantes de los colectivos toman diferentes formas a lo largo de la historia. El modo en que se articulan *potencia* y *forma* dará su particularidad a cada momento histórico y a cada movimiento social. Estas particularidades no pueden ni deben esencializarse. En cada caso - en *situación* - habrá que analizar las modalidades específicas que adoptan.

Si las modalidades utópicas ya no direccionan las revueltas ¿a través de qué formas se expresan hoy las potencias deseantes de los colectivos humanos? Si miramos los movimientos sociales en América Latina que resistieron la aplicación de políticas neoliberales, puede observarse que ya desde sus consignas “otro mundo es posible” “un mundo donde quepan muchos mundos” “ocupar, resistir y producir” etc., en ningún momento abandonaron las esperanzas colectivas de mundos más igualitarios.(FERNANDEZ, A. M.; 2009-b) Sin embargo, las modalidades en que en ellos se han amalgamado las potencias deseantes con las formas y relatos de sus construcciones políticas fueron claramente diferentes a aquellas modalidades que las izquierdas eurocéntricas habían definido como revolucionarias.

La capacidad disruptiva de las acciones de movimientos como el Foro Social de Porto Alegre, el movimiento de Los Sin Tierra, en Brasil, el movimiento zapatista en México, los movimientos de pueblos originarios particularmente en Bolivia y Ecuador, las agrupaciones de HIJOS de desaparecidos y las fábricas recuperadas en Argentina, dan cuenta de redes de acciones que ya no se direccionaron centralmente desde pensamientos utópicos clásicos, pero que han puesto en acto radicalidades muchas veces difíciles de comprender en una primera mirada.

Al mismo tiempo, las formas de organización política que inventaron, han puesto en evidencia su desconfianza y su rechazo a los sistemas representativos, los partidos políticos,

las organizaciones sindicales clásicas, etc. En sus modos de construcción política, muchos de ellos han privilegiado la democracia directa, la horizontalidad y la autogestión. La toma de decisiones se realiza en asambleas autogestivas. Se agrupan desde una amplia diversidad de posturas políticas. En este punto más bien desconfían de la construcción de homogeneidades. Piensan y actúan resaltando la importancia de las diversidades en la conformación de sus colectivos. A su vez, organizan permanentemente acciones solidarias con otros desiguales. (FERNANDEZ, A. M., 2009-a) Sus prácticas territoriales y sus emprendimientos productivos se realizan desde la autogestión, es decir sin jefes, gerentes, delegados o patrones. (FERNÁNDEZ, A. M.; 2008). Actúan más bien, en prácticas territoriales que transforman (aquí y ahora) sus realidades cotidianas (ZIBECHI, R.: 2008). Frente a las “realidades insoportables” que hacen de América Latina, la región más desigual del mundo, las potencias de deseo de estos movimientos sociales y políticos se han ido amalgamando con una diversidad de formas de acción que operan colectivamente para cambiar, en acto, aquí y ahora, sus condiciones de existencia. Generalmente son movimientos territoriales. Toman predios abandonados y los ponen a producir: campos a sembrar, casas a habitar, fábricas a fabricar. No sólo resisten sino también inventan mundos. Pequeños mundos pero mundos propios.

En función de las características mencionadas, estos colectivos han inventado, como puede observarse, formas muy particulares en sus potencias deseantes. En esto hemos tenido el privilegio de ver cómo las *fábricas sin patrón* (FERNÁNDEZ, A. M.; 2008) en la Argentina han forzado los límites de lo posible en condiciones de borde, absolutamente límites. Allí ha podido comprobarse con toda contundencia que este forzar los límites de lo posible es no sólo resistir, sino también inventar colectivamente, en actualizaciones de deseo, en invenciones deseantes, unas formas cada vez más libres de trabajar, de pensar, de estar... El don de la gratuidad de estar, entre algunos, entre muchos, a contramano de esa feroz insistencia de las lógicas capitalistas en la construcción de sus propias y específicas *fábricas de producción de soledades*.

Con la llegada en distintos países del Cono Sur de gobiernos que intentan revitalizar el rol del Estado en políticas sociales para las poblaciones más necesitadas, las lógicas colectivas antes mencionadas han entrado en tensión con lógicas de fuertes liderazgos estatales. Si bien aun no hemos estudiado las características de las potencias deseantes de los movimientos que sostienen estas nuevas formas de gobernabilidad, puede decirse que, a una primera mirada, serían lógicas contrapuestas. Sin embargo, los movimientos que han basado su potencia en formas autogestivas y horizontales no han colocado a las lógicas que proponen las transformaciones desde el Estado como su enemigo. Por el contrario, una vez más, tratan de sostener sus invenciones presionando a los gobiernos para avanzar en la legalización de sus conquistas (ley de quiebras en las recuperadas,

reconocimiento de título de propiedad de la tierra, reconocimiento estatal de sus emprendimientos educativos, etc.)

Así como hoy las estrategias geopolíticas y económicas “globalizan” producción y concentran capitales, los dispositivos biopolíticos actuales de aislamiento y vulnerabilización también son esenciales a su reproducción. La *fábrica de soledades*, separa, aísla a cada quien de sus potencias. Cada vez estoy más separado de otros. Cada vez pienso que puedo menos, cada vez hago menos, cada vez anhelo menos. De allí la importancia de indagar aquellas *lógicas colectivas* (FERNÁNDEZ, A. M.: 2007-a) desde donde los/as desiguales configuran sus propias formas de inventar otros devenires.

Estas nuevas formas de agrupamiento ponen de manifiesto una vez más que siempre hay posibilidad de *líneas de fuga* a los poderes de dominio. Spinoza plateaba que frente a las *pasiones tristes* hay que configurar *pasiones alegres*. Y allí es central el registro de las propias potencias. Este registro no se realiza nunca en soledad; se compone con otros, entre-otros, entre-muchos, entre-algunos. Este registro no se realiza sin cuerpos afectados por pasiones alegres. De allí el júbilo... Las *fábricas sin patrón* son un ejemplo de ello<sup>3</sup>.

Muchas veces se trata de *estrategias sin tiempo*: por fuera de calendarios. No es que no haya apuro, sino que son estrategias permanentes (FERNÁNDEZ, A. M.; 2007-b). No se trata del futuro utópico, sino de existenciarlos *com-posibles* hoy. Lo com-posible lejos está de significar acomodarse a lo posible. Se trata, más bien, de forzar los límites de lo posible .

No sólo resistir sino también inventar, en actualizaciones de deseo, desde potencias deseantes, formas cada vez más libres de amar, de trabajar, de estar, de pensar... entre-algunos, entre-muchos.

---

<sup>3</sup> La recuperación de fábricas por sus trabajadores tuvo lugar en Argentina luego de la crisis económica y las revueltas sociales de diciembre de 2001. Estas revueltas salpicaron acciones colectivas en diferentes espacios sociales (movimientos de trabajadores desempleados, asambleas barriales) y aceleraron la toma de las fábricas por sus trabajadores, quienes decidieron ponerlas a funcionar a partir de sus propios recursos. La mayoría de estas fábricas está funcionando hoy como cooperativas autogestionadas por sus trabajadores. Mediante la autogestión y la toma de decisiones en forma colectiva, estas fábricas que fueron abandonadas o quebradas por sus dueños, han vuelto a producir y son económicamente viables (competitivas). Casi todas están en funcionamiento hoy, han afianzado su cartera de clientes, han subido los sueldos, han creado nuevos puestos de trabajo, algunas incluso exportan sus productos. Para poner el fenómeno en números, alrededor de 220 fábricas han sido recuperadas y son aproximadamente 15000 los trabajadores que involucran. En muchas de ellas se han incorporado nuevos trabajadores. Las más exitosas han inaugurado centros culturales, bibliotecas, escuelas para sus trabajadores y para estudiantes que han sido excluidos del sistema de educación formal, etc. Son estos los hechos que nos hacen decir en este artículo que no sólo se trata de resistir. Los trabajadores de las Fábricas Sin Patrón han inventado otras fábricas, construyen otros modos de vivir, otros modos de estar.

## BIBLIOGRAFÍA

ALEMAN, J. (2003): *Notas antifilosóficas*, Grama, Buenos Aires.

BACKZO, B. (1991): *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión.

CASTORIADIS, C. (2002): *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

DELEUZE, G.:

- (1995): *Diferencia y repetición*, Barcelona, Anagrama.
- (2003): *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus.
- (2005): *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus.

FERNÁNDEZ, A. M.:

- (1993): *La mujer de la ilusión*, Buenos Aires, Paidós.
- (1999): *Instituciones estalladas*, Buenos Aires, Eudeba
- (2002): "Morales incómodas: algunos impensados del psicoanálisis en lo social y lo político", *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, marzo de 2002
- (2008): *Política y subjetividad. Asambleas barriales y fábricas recuperadas*, Buenos Aires, Biblos
- (2007-a): *Las lógicas colectivas: Imaginarios, cuerpos y multiplicidades*, Buenos Aires, Biblos
- (2007-b): Mesa redonda: "Multiculturalismo: subjetividad y diferencia". Exponentes: Jorge Alemán, Ana María Fernández, Eduardo Foulkes, Horacio González y Mario Pujó (moderador). Biblioteca Nacional. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 15 de agosto de 2007.
- (2007-c): "Abatimientos existenciales. Algunas vidas grises". Ponencia presentada en el I Congreso sobre Depresión, FUNDEP, 20 de octubre de 2007. Publicada en *Revista Campo Grupal*, Año 10, Nº 96.
- (2009-a): "Las diferencias desigualadas: multiplicidades filosóficas, invenciones políticas y transdisciplinas" *Revista Nómadas*, Nº30, Bogotá, Universidad Central de Colombia, septiembre de 2009
- (2009-b): *Las lógicas sexuales: Amor. Política y violencias*, Buenos Aires, Nueva Visión.

- FOUCAULT, M. (1995): *Freud, Nietzsche, Marx*, Buenos Aires, El cielo por asalto.
- SOREL, G. (1908): *Réflexions sur la violence*, citado por BACKZCO BACKZO, B. (1991): *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- ZIBECHI, R.: *Territorios en resistencia. Cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*, Buenos Aires, La vaca, 2008
- ZYGOURIS, R. (2005): *Pulsiones de vida*, Buenos Aires, Portezuelo, 2005
- ZOCKA, J. C. (2004): Jacques Lacan: "De la plusvalía al plus de goce" 1° Lección Seminario *De un Otro al otro*. 13/11/1968 texto establecido por J.A. Miller, en Joes Charles Zocka (Dic) *Jacques Lacan: Psicoanálisis y Política*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004, p. 147.