

Trabajo Final de Grado

Escuchar otras luces: Psicología, clínica y luminosidad

Camila Agustina Reyes Arman

Tutora: Asist. Mag. Natalia Laino Topham

Revisor: Prof. Adj. Mag. Fernando Texeira

Julio 2023, Montevideo

Este trabajo ya no es solo mío,

o nunca lo fue.



Índice

Introducción, o sobrevuelo.....	6
Una advertencia, un par de invitaciones.....	9
Agregar capas cada vez que vuelvo a mirar.....	10
Imaginaciones de un problema.....	12
I. Abrir el cuerpo.....	14
<i>I. I. Componer imágenes que compongan: la alegría como pista.....</i>	<i>15</i>
<i>I. II. Escuchar otras luces.....</i>	<i>21</i>
II. Mapear la luz. Fotografía y psicología.....	28
III. Clínica y luminosidad.....	36
Explorar una pregunta.....	49
Referencias.....	51

provoca

con-mueve

seguir viviendo'



Introducción, o sobrevuelo

Introducir un trabajo tiene el desafío de situarlo, colocarlo en el medio de las múltiples conexiones que lo producen, así como sentar algunas condiciones de este proceso de producción. Pero sobre todo tiene como mayor desafío el de no velarlo, es decir, no sobre-exponerlo, no invisibilizarlo, permitir experimentarlo; sí, también es posible invisibilizar por exceso de luz. Para esto algo de la confianza tendrá que operar; confianza en que el propio despliegue del trabajo producirá otras conexiones, desconexiones, sentidos, sin sentidos, preguntas, problemas.

Este trabajo no tiene un problema, tiene varios. Cada apartado, cada momento, cada velocidad, aborda algún problema necesario para su escritura; son problemas para la propia producción de este trabajo. Podría decirse que este trabajo es sobre las preguntas que lo producen, y que un Trabajo Final de Grado no es más que los modos que nos inventamos para hablar y pensar sobre lo que insiste.

Esta forma de concebir —y presentar— esta producción expresa un modo: este trabajo se produce por necesidad. Necesidad situada en este tramo de egreso que entiendo como tiempo en el cual es necesario demorarse, estar en lo que nos pasa (Percia, 2014). Demorarse frente a la vorágine por recibirse, demorarse para pensar lo que hacemos, demorarse para pensar qué se necesita decir-pensar, demorarse para pensar cómo pensamos. Entiendo en este sentido la producción de Trabajos Finales de Grado como convocante para la expresión y pasaje de ciertas insistencias del pensamiento; insistencias que se van trazando en el recorrido formativo y que son el plano de condiciones desde el cual es posible producir y enunciar. Yo no podría determinar hace cuánto comenzó a escribirse este trabajo, hace cuánto revolotean las insistencias y preguntas que lo tejen. No puedo determinarlo porque la necesidad que lo escribe no habla en nombre propio, no la posee una voluntad que pudiera abstraerse de las condiciones de enunciación singulares-colectivas. Podría decirse que este trabajo y sus insistencias me escriben, me producen, que hay algo de él que se me escapa. Algo de esto necesita ser escrito, no sé si podría hacerlo sobre otra cosa; creo que pese a todos los esfuerzos y piruetas, terminaría aún así hablando de eso. ¿De qué?

Eso. Eso que inquieta, eso de lo cual no podría no hablar. Tratando de dar cuenta, hasta donde se pueda, de cómo se teje algo de eso, podría situar a modo de capas, algunas de las preguntas que configuran estas insistencias.

Cómo y hasta dónde es posible pensar distinto se preguntaba Foucault (1976/2020), y de alguna manera no escribió desde otro lugar que desde esa insistencia. Este trabajo toma esa insistencia, o tal vez el trabajo es tomado por ella y lo produce. Esta irá tomando otras formas, se irá reconfigurando, pero en tanto insistencia persevera.

Una de estas reconfiguraciones se expresa en la pregunta por las condiciones actuales para la problematización e imaginación, que no es más que la pregunta por las posibilidades para ensayar nuevas imágenes de mundo, e incluso es ya un trazado de otra imagen de pensamiento.

Aparece así la pregunta e insistencia por las imágenes, particularmente por las imágenes de la psicología y lo clínico. ¿Qué imágenes ya no *nos* sirven para pensar la clínica y la psicología? Particularmente aquellas que ya no nos permiten experimentar otros movimientos, aquellas cuyas coordenadas no pueden escapar de la imagen de la representación, del descubrimiento, de la instalación de verdades, del dictamen moral de cómo vivir, del régimen lumínico de los efectos; aquellas que no se pueden formular ya ninguna pregunta. El *nos* se formula aquí como gesto que reconoce esta inquietud como colectiva, que la sitúa y conecta con un mapa ampliado. No se trata de negar estas imágenes; estas no son falsas, se nos han vuelto inhabitables. Este trabajo intenta escuchar la necesidad de componer otras imágenes, unas que *convengan* (Spinoza en Deleuze, 2013b). En este sentido, ¿qué imágenes de la clínica y la psicología necesitamos (inventar, imaginar, pintar, iluminar, ficcionar)? ¿Cómo poblar con otras imágenes? ¿Cómo se componen otras imágenes?

En medio del despliegue que estas preguntas producen, se proponen diálogos posibles entre la psicología y la fotografía, así como entre lo clínico y la luminosidad. Estos diálogos intentan problematizar ciertos modos de entender y practicar la psicología y en ese ejercicio, imaginar otros. Decimos *lo clínico* y eso apunta, al menos, a tres cosas: la posibilidad de pensarlo como una posición que no se circunscribe a un ámbito específico, la posibilidad de establecer un diálogo estrecho con *lo cartográfico*, también como posición y como modo, y la posibilidad de enunciar y situarlo en clave de luminosidad.

Este es un trabajo producido por imágenes de y en distintas velocidades. Aparecerán gestos y anclajes sensibles que, además de ser insistencias en sí mismas, puedan abrir condiciones para pensar algo de lo que acá insiste. Aparecerán, por ejemplo, viñetas que se situarán por fuera del pacto de verdad (Blanco, 2018), es decir, que se tomarán el atrevimiento de modificarse, ampliarse, ficcionarse. Estas no estarán siempre anunciadas,

muchas veces irrumpirán, será preciso que así lo hagan. Estos gestos se sitúan en mi mapa formativo, que no es más que una capa de un mapa vital, dentro del cual se asientan distintas experiencias, como mi tránsito por la Práctica de Graduación “Reconfigurar la ciudad sensible”, por el Programa de Practicantes de ASSE, las diferentes optativas, los múltiples procesos de experimentación fotográfica, así como una instancia de producción y experimentación colectiva sobre este trabajo y mis fotografías, entre otras. Estos gestos componen un modo que es también una necesidad y expresan la pregunta sobre cuáles son los modos de producción que aloja lo académico.

Para producir este trabajo hubo que trazar varios mapas; conectar esto con aquello, ver si funciona, probar de nuevo, desistir, insistir. Si algo de aquí no se entiende pero produce —cualquiera de todos esos gestos que se le escapan al entendimiento—, el trabajo pudo algo.

Una advertencia, un par de invitaciones


Aquí me enfrenté con la exigencia de decir algo nuevo. Arremetí contra la academia, me dije que en ese mundo se trata de producir y que esto siempre tiene que ser novedoso. Pero la academia también está plagada de lo mismo, por lo que tal vez esa exigencia tiene que ver con una necesidad mía. Yo me encuentro permanentemente escuchando lo mismo, al tiempo que necesitando insistir en ciertas cuestiones. ¿Y si lo mismo está en mi escucha? ¿Y si en lo mismo se pueden establecer otras conexiones? ¿De qué forma escuchar lo que insiste? Advierto: la mayoría de lo aquí dicho no es nuevo, pero tal vez sí sus conexiones.

Este trabajo me lo imaginé mucho. De mil maneras, incluso creo que me lo sigo imaginando de otra forma. Supongo que algo de eso me seguirá pasando, pero supongo también que para compartirlo —porque la entrega no deja de ser una compartida— hay que de alguna manera ficcionar un cierre. Una de las últimas imaginaciones de este trabajo se dibujó como una suerte de conjunto de imágenes, preguntas y problemas que de repente se recortan, adquieren relieve, una los puede tocar, hacer con ellos. En el documento del trabajo que compartí con algunos amigos y amigas, tenía el comentario de un amigo que ponía: “yo a esta pregunta la subrayaría”. Yo le puse que a mi esa pregunta me gustaba, me funcionaba, me seguía haciendo pensar, pero que en todo caso lo lindo era que si como lector le sucedía un encuentro de ese tipo con alguna de las preguntas e imágenes del trabajo, tuviera que agarrarlo, imprimirlo, subrayarlo, anotarlo, hacer algo. Bueno, esa es una invitación; conecten y desconecten este texto. No, esto tal vez no sea un aparato electrónico pero —con un poco de suerte—, sí una máquina.




Agregar capas cada vez que vuelvo a mirar

¿Cómo poner este trabajo a producir mientras es producido? A diez días de entregar este trabajo invité a amigos, amigas, compañeros, compañeras y docentes a prestarle ojos y escuchas así como a producir una capa más de este. La necesidad era la de abrirlo, compartirlo, desprivatizarlo, y en ese gesto seguir produciéndolo. No fue más que una invitación, un convite, un aire. Fue encontrarme con él, escucharlo y verlo al ser contado a otros, fue generar otra visibilidad sobre el mismo; fue encontrarme con mi experimentación fotográfica, fue preguntarle a ella de qué afectos es capaz. La consigna fue la experimentación: algunas materialidades, algunos fragmentos y derrames del TFG, algunas fotografías y la propuesta de intervenir como necesitaramos las imágenes, con algunas preguntas-pistas. ¿Qué puede esta foto? ¿Qué problema me formula? ¿Qué pregunta plantea? ¿Qué me dice, qué me hace decir, que preciso decirle? ¿Qué insistencia la puebla? Y en definitiva, ¿qué imágenes de mundo/vida precisamos? Intervenir como gesto de componer imágenes, componer imágenes como necesidad que puebla y escribe este trabajo, escribir este trabajo como afirmación de la vida. Así, algunas de las capas de este trabajo son producidas en este encuentro, aunque me sea cada vez más difícil determinar cuáles son exactamente esas capas y si el encuentro fue entre el trabajo y la mirada de otros o si también, en alguna otra suerte de encuentro, entre el trabajo y otras de mis miradas. Como fuera, si hubiera que forzar algún tipo de dedicatoria, este trabajo no es *para* sino que es *de* los encuentros; con ellos, este ensayo.




la foto no termina en el disparo, sino que allí recién empieza.

agrega cosas cada que vuelvo
a mirar



lo que se dudaba, crece



Imaginaciones de un problema

Una provocación: la que Deleuze & Guattari realizan al decir "tenemos siempre las soluciones que nos merecemos de acuerdo con los problemas que planteamos" (Deleuze, 2007, p. 343). Una pista: la de Foucault (2019) cuando sitúa como el mayor problema de nuestros tiempos la falta de imaginación política. Y un trabajo que camina esos rumbos: provocar la problematización y la imaginación. Allí donde los problemas vienen dados y el pensamiento queda embretado en viejos mapas, se hace necesario forzar la creación de otras condiciones. ¿Cuáles son las condiciones para la problematización e imaginación en nuestros tiempos? Esta pregunta no es más que la pregunta por cuáles son las condiciones para el pensamiento y para ensayar nuevas imágenes de mundo —no sólo en este trabajo y no solo en esta Facultad—. Se intenta así pensar una triple relación entre la problematización, la imaginación y las imágenes, en un intento de correrse del dualismo problemas-soluciones. Las imágenes y la imaginación no refieren aquí a soluciones que podemos plantear, sino a las condiciones y al mismo ejercicio de componer y pensar los problemas, la vida, el mundo, a nosotros mismos.

¿Qué supone el dualismo problemas-soluciones? ¿Y por qué situar cierta distancia de él? Este dualismo es un problema en sí mismo; problema desde el cual pensamos, problema que creemos dado. El ejercicio de problematización intentaría hacer problema aquello que opera como imagen dada, es decir, como coordenadas para pensar. Si hacemos problema el dualismo problemas-soluciones, si hacemos problema lo que por lo general es coordenada para pensar, ¿qué aparece? Se nos hace evidente el movimiento propio del dualismo: el pensamiento reducido a dos términos, totalización de esos términos e inmovilización circular de la capacidad de ensayar otros movimientos; aparece que a determinada formulación del problema se desprenden siempre ciertas soluciones. Este dualismo o este círculo —¿cómo o por donde se sale de un círculo?— de problemas-soluciones es producido por cierta imagen del pensamiento, la representacionista o del reconocimiento (Deleuze, 1968/1988), en tanto ésta supone que hay ya una realidad dada. ¿Esa realidad dada no son acaso los problemas, los que nos podemos plantear? Los problemas configuran sensibilidades, ciertos regímenes de visibilidad desde los cuales pensamos, miramos, sentimos, actuamos. Podríamos pensar que los problemas configuran imágenes, ¿o será más bien que desde las imágenes configuramos problemas? ¿Cuál es la relación entre los problemas y las imágenes? Tal vez haya ciertos modos de relación que no implican sucesiones, y tal vez esta relación entre los problemas y las imágenes sea inmanente, una encuentre condición en la otra.

Los problemas que aparecen como dados suponen imágenes en tanto coordinadas desde cuales se los formula y se los piensa, e incluso también la forma en la cual un problema aparece como dado corresponde a cierta imagen de pensamiento. Una imagen de pensamiento refiere aquí a “algo siempre presupuesto, un sistema de coordenadas, de dinámicos, de orientaciones: lo que significa pensar, ‘orientarse en el pensamiento’” (Deleuze, 2014, p. 235). Tal vez el ejercicio de problematización deba acompañarse así de un ejercicio de imaginación que produzca otras imágenes posibles. Cuando Deleuze & Guattari (1980/2015) problematizan esta imagen representacionista lo hacen a condición de imaginar otra, la del rizoma. ¿Qué efectos tiene esta imagen, que efectos tiene este modo? ¿Cómo dialoga el rizoma con la imagen representacionista, del árbol, del reconocimiento? En este punto me interesa situar una inquietud que produce este trabajo y aparecerá también en lo que sigue: ¿Cómo se componen-imaginan otras imágenes?

Se propone imbricar la problematización y la imaginación en tanto ejercicios inmanentes y creativos. El ejercicio de problematización es para Foucault el proceso mediante el cual algo se vuelve objeto para el pensamiento, se vuelve problema (Restrepo, 2008). Se podría pensar que toma visibilidad, es decir, que ciertas condiciones hacen posible que algo se configure como problema en determinado momento. Como imaginaciones situamos el ejercicio de arriesgar y crear las condiciones para que un problema pueda ser formulado y pensado, es decir, tome visibilidad. La problematización y la imaginación se implican mutuamente y suponen así una mutación en ciertas imágenes del pensamiento. “Plantear el problema no es simplemente descubrir, es inventar” (Deleuze, 2017, p. 12), y para inventar hay que arriesgarse a imaginar otras condiciones de vida, componer imágenes otras, y tal vez para eso sea necesario situarse en otras sensibilidades.

Situarse en otras sensibilidades como un ejercicio de apertura. ¿Cómo escuchar lo que está ahí, frente a nuestras narices, pero también frente a nuestros ojos, nuestras manos, nuestros oídos? ¿Cómo escuchar lo que aún nos parece imposible? Otras sensibilidades como apertura a la percepción de fuerzas, a la captación de signos; tal vez no se trate más que de producir transformaciones de la sensibilidad (Guattari & Rolnik, 2013), de creer que es posible tocar una imagen, oler una idea, mirar un sonido, bailar con el tiempo; tal vez haya que hacerse un cuerpo sin órganos (Deleuze & Guattari, 1980/2015).



1. Abrir el cuerpo

I. I. Componer imágenes que compongan: la alegría como pista

“El pintor no pinta sobre una tela virgen, ni el escritor escribe en una página en blanco, sino que la página o la tela están ya tan cubiertas de tópicos preexistentes, preestablecidos, que hay primero que tachar, limpiar, laminar, incluso desmenuzar para hacer que pase una corriente de aire surgida del caos que nos aporte la visión” (Deleuze & Guattari, 1991/2019, p. 205).

Hay algo en este tramo formativo que intensifica ciertas insistencias, incomodidades, necesidades. Estas tienen que ver en este caso con las imágenes de la psicología actuales: ¿Qué imágenes producimos sobre la psicología? ¿Qué imágenes nos son habitables y cuáles no? ¿Qué imágenes necesitamos? Hay una insistencia con las imágenes, una inconformidad con algunas, una necesidad de componer otras. Pero ¿cómo se componen imágenes? Y sobre todo, ¿cómo se componen imágenes-otras?

Se trata aquí de intentar componer imágenes que compongan. Aquí me habla Spinoza, y qué suerte. Para Spinoza pensar la composición y descomposición es una cuestión vital. Para este, un modo existente “se define por un determinado poder de afección (...). Cuando se encuentra con otro modo, puede suceder que éste le sea «bueno», es decir, que se componga con él, o por el contrario le descomponga y le sea «malo»” (Deleuze, 1970/2013b, p. 63). Bueno y malo serán así una cuestión de *conveniencia*, siempre en relación a los encuentros. ¿Cómo saber qué nos es bueno en este sentido, que nos conviene, que nos compone? Para Spinoza aquello que compone nuestra relación es aquello que aumenta nuestra potencia. La pista es la alegría:

experimentamos *alegría* cuando un cuerpo se encuentra con el nuestro y se compone con él, cuando una idea se encuentra con nuestra alma y se compone con ella, o, por el contrario, *tristeza* cuando un cuerpo o una idea amenazan nuestra propia coherencia. (Deleuze, 1970/2013b, pp. 29-30)

Me pregunto aquí si este encuentro con ciertas imágenes de la psicología que inconforman no será también del orden de un mal encuentro, de una descomposición, de una cierta tristeza; y si estar inconforme (Percia, 2011) no será más bien afirmar la necesidad de emprender alguna que otra búsqueda, algún otro movimiento. Pero, ¿cómo determinar cuántos quienes componen un encuentro? No son las imágenes en sí mismas las que entristecen sino que lo hacen en el encuentro con ciertos modos de existencia. Se trata, como trabaja Deleuze (1970/2013b) en uno de sus tantos libros en medio de Spinoza, de esforzarse en organizar los encuentros, unirse a lo que conviene, componer nuestra relación con relaciones combinables, de aumentar nuestra potencia; siempre con la

precaución de recordar que los procesos de composición y descomposición ni son absolutos ni se separan en su movimiento. Componer imágenes será así una afirmación de la vida, será esforzarse por experimentar los encuentros afirmando la certeza de que allí nos espera de un modo, un cuerpo, una idea que convenga. Tal vez nunca se trató de otra cosa, quiero decir de experimentar, de ver qué se puede: “Buscar entonces qué podemos y qué no en la trama de relaciones que componemos” (Cactus en Deleuze, 2019a, p. 13). Saber lo que conviene y componerlo para que componga; tal vez tal ejercicio lleve toda una vida.

Y habrá que darle lugar a aquellas imágenes que inconforman, habrá que explicitarlas, describirlas, mostrarlas, dialogar con ellas, ver también qué pueden; habrá también que componer otras. Me enfrenté aquí con el miedo de trazar una nueva imagen en oposición a la otra, y me pregunté si es posible producir una imagen por fuera de esa lógica de oposición. No creo que tampoco estas sirvan para pensar; siguen siendo imágenes capturadas por la imagen que suponen desarticular. ¿Cómo escaparle a esa lógica sin destruir o sin negar?

Tal vez el mismo movimiento de problematización de las imágenes de la psicología brinde condiciones para construir otras, y tal vez ese mismo movimiento compone otra imagen, en tanto no las supone como dadas. No se trata aquí de crear nuevas imágenes por el simple hecho de crearlas (y no hay nada de simple en ese ejercicio); hay allí una necesidad vital, incumbe a la vida y su habitabilidad. Nos he escuchado muchas veces afirmar la necesidad de crear nuevos mundos posibles, pero estos tendrán que ser dentro de este mundo, tendrán que ser sobre este *suelo que pisamos* (Teles, 2018), y a condición de reconocer aquellos que ya estamos creando y habitando; tal vez sólo haya que forzar otras miradas y escuchas, captar el mundo con otras sensibilidades. La pregunta no deja de ser sobre la vida, sobre cómo queremos vivir.

Cuando nos preguntamos por cuáles imágenes nos son habitables nos estamos preguntando por cómo queremos y podemos vivir. Para Pedrosian & Blanco Latierro (2013), tomando la perspectiva de Heidegger, “habitar es construir, construir espacios vitales” (p. 8). Si hay imágenes que no nos son habitables es porque cuando nos encontramos con ellas —cuando las reconocemos en nosotros— allí ya nada compone, nada despliega, nada *pasa*. Si como trabaja Heidegger (1951/1975), “el construir ya es, en sí mismo, habitar” (p. 151), tal vez la condición para tener encuentros con imágenes habitables sea lanzarse a construirlas. Nuevamente, componer imágenes que compongan, componer imágenes

habitables; construir desde el habitar, pensar para el habitar (Heidegger, 1951/1975). ¿Qué (nos) pasa allí donde nada pasa?

No hay imaginación posible si no encuentra condiciones de posibilidad en las imágenes que hay, incluso en esas que incomodan, en su problematización. Foucault plantea en este sentido la idea de heterotopía: “A diferencia de las utopías, esos espacios que no están en ninguna parte, las heterotopías tienen su lugar en el mapa, pero como ‘espacios *absolutamente* diferentes’, como ‘contraespacios’, como ‘utopías localizadas’” (Castro, 2018, p. 202). Foucault en la Conferencia sobre “Des espaces autres”, compondrá estos lugares otros como lugares fuera de todos los lugares pero efectivamente localizables en tanto se encuentran en relación con los lugares comunes que invierten, suspenden, neutralizan. Hay para Foucault una experiencia mixta entre la utopía y la heterotopía que es el espejo. El espejo será una utopía en tanto es un lugar sin lugar,

pero es igualmente una heterotopía, en la medida en que el espejo existe realmente y tiene, sobre el lugar que ocupo, una especie de efecto de retorno; a partir del espejo me descubro ausente en el lugar en que estoy, puesto que me veo allá. (Foucault en Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo, UdelaR, s.f, p. 3)

El espejo funcionará así como una heterotopía ya que convierte el lugar que ocupamos, al momento de mirar el vidrio del espejo, en “absolutamente real, enlazado con todo el espacio que lo rodea, y a la vez en absolutamente irreal, ya que está obligado, para ser percibido, a pasar por este punto virtual que está allá” (p. 3). De esta forma, las heterotopías implicarán también una ruptura con la concepción del tiempo tradicional, operando así sobre lo que Foucault llama heterocronías. Habrá así que establecer otras relaciones con el tiempo, habrá que situar lo imposible, lo irreal o lo aún no visible en el mapa y comenzar a trazarlo; habrá para eso que mirar lo que está allí con otros ojos. Situar las imágenes en el mapa, tal vez sea esa la condición necesaria para componer e imaginar otras. Lo bello de esta idea de Foucault es que la realiza: problematiza una imagen y en ese ejercicio compone otra, otra que a su vez tiene condiciones precisas en el mapa. Asimismo, al respecto de la autoficción, Blanco (2018) afirmará que el ejercicio de ficcionar su historia no es desprendido de esta, sino desde allí. Tal vez también implique un pasaje por ciertos puntos virtuales que están más allá, pero también bien acá, más de lo pensado. ¿Cómo imaginar desde lo que hay sin reproducirlo? Tal vez hay que arriesgarse, tal vez hay que correr el riesgo.

Deleuze trabajará el concepto de la imagen del pensamiento. Canavera (2015), a partir de un recorrido por su trabajo, menciona tres épocas en su obra sobre este concepto. Una primera época, donde sitúa a *Nietzsche y la filosofía* (1962), donde Deleuze habla de una “nueva imagen del pensamiento”, “en ruptura con la concepción tradicional (metafísica) del pensar como conocer, y de la verdad, como término último de la búsqueda filosófica” (p. 84). Luego, una segunda época inaugurada con *Diferencia y repetición* (1968), donde Deleuze hace un uso exclusivamente crítico de la expresión “imagen del pensamiento”, “señalando con ella la existencia, así como la unicidad (enfaticada con una «i» mayúscula), de una sola Imagen –«dogmática, ortodoxa» e incluso «moral»– del pensamiento, la cual no consagra otra cosa que los derechos de la representación (o reconocimiento)” (p. 84). Concluye así que la única forma de pensar estriba en un “pensamiento sin imagen”. En una tercera y última época, donde ubica a *Mil Mesetas* (1980) y *¿Qué es la filosofía?* (1991), Deleuze retoma ideas previas a *Diferencia y repetición* y dirá que la crítica de la imagen dogmática del pensamiento no tiene que desembocar necesariamente en un pensamiento sin imagen, o que

la afirmación de un pensamiento sin Imagen (con una «i» mayúscula) no tiene por qué ser contradictoria con la determinación (siempre renovada) de una nueva imagen del pensamiento donde, en última instancia –he aquí la «paradoja coherente» de Deleuze–, la expresión «nueva imagen» (...) significa «la imagen de un pensamiento sin imagen» en el sentido de que «el pensamiento crea sin imagen preconcebida, pero trazando una nueva imagen del pensamiento». (Canavera, 2015, p. 85)

Tomo aquí en este punto el concepto de desterritorialización para pensar la composición de nuevas imágenes. Dirá Deleuze en *L'Abécédaire*: “El territorio no vale más que en relación con un movimiento mediante el cual se sale del mismo” (Boutang, 1996, min. 14:12), y luego, “(...) no hay territorio sin un vector de salida del territorio, y no hay salida del territorio, desterritorialización, sin que al mismo tiempo se de un esfuerzo para reterritorializarse en otro lugar, en otra cosa” (Boutang, 1996, min. 15:35). Pienso aquí la imagen como territorio, y el movimiento de crear nuevas imágenes como un movimiento de desterritorialización que no es a la nada, sino a otra imagen que también correrá el riesgo de cristalización, sedimentación, trascendentalización; es un movimiento permanente, una tensión. Confieso que aquí me gustaría saber algo más de física y poder hacer una descripción detallada y precisa del mecanismo de la tensión. No puedo, pero en el cuerpo se siente más o menos así: Te inmoviliza, pero nunca es una inmovilización que te deja tranquila. Es una inmovilización que a su vez no te impide moverte, no significa no-movimiento; estás

permanentemente moviéndote queriendo escapar de esa imposibilidad de resolver algo que sólo exige un medio permanente.

Tal vez hay que asumir que estas imágenes que precisamos crear extraen parte de sus condiciones de aquellas que nos inconforman. Tal vez haya que asumir que no hay imagen que no corra el riesgo de trascendentalizarse; habrá que habitar ese medio. Habrá, si, porque insisto, se trata de una necesidad: “lo que es suficiente para las ‘ideas corrientes’ no lo es para las ‘ideas vitales’, las que hay que crear” (Deleuze & Guattari, 1991/2019, p. 208). Tal vez para componer una imagen hay que hacer algo así como un collage; agarrar imágenes, textos, recortes, dibujar algo, recortar palabras, letras, escribir algo, romper un poco el papel, cortarlo, rasgarlo, perforarlo, dar relieve y texturas, superponer y traslucir capas. Un collage se produce a partir de lo que hay, aunque tal vez sea necesario mirar eso que hay bajo otras luces.



I. II. Escuchar otras luces

Advertencia: Aquí —¿sólo acá?— se exagera, se agranda, se ficciona; algunas veces hace falta modificar, mover, estirar, ampliar, alejar o deformar una imagen para poder verla.

Esto que hay, que tanto me da que pensar.

Hay imágenes que cuentan —sí, las imágenes también cuentan— una psicología y clínica del descubrimiento. Colocan en frente a un sujeto, lo escuchan y le dicen lo que descubren de él. Lo de escuchar es relativo; bien sabemos que hay formas de escucha que no escuchan más que lo que pretenden oír, que no escuchan más que en función del descubrimiento que pretenden efectuar. La duración de este proceso puede variar, el encuadre también, pero la fórmula no cambia; allí al final siempre nos espera una verdad revelada. ¿Qué supone descubrir algo? Supone que ese algo está dado, que ya está allí, a la espera de que alguien simplemente lo señale. Ah, y qué tranquilidad cuando es señalado, ah, qué tranquilidad el descubrimiento. Descubrimiento con estatuto y efectos de verdad; ah, qué tranquilidad descubrir verdades. Para Deleuze (1986/2015), “el sentido no es nunca principio ni origen, sino producto. No hay que descubrirlo, restaurarlo ni reemplazarlo, sino que hay que producirlo, mediante una nueva maquinaria” (p. 14). ¿Qué sentidos *produce* un descubrimiento? ¿Qué *ve* una revelación? ¿Qué imposibilita ver un descubrimiento?

Una psicología del descubrimiento supone una psicología del reconocimiento o de la representación. Para Deleuze (1968/1988) el régimen del reconocimiento o la representación es una imagen de pensamiento, la imagen dogmática:

Ciertamente hay un modelo, que es el del reconocimiento. El reconocimiento se define por el ejercicio concordante de todas las facultades sobre un objeto supuestamente idéntico: es siempre el mismo objeto el que puede ser visto, tocado, recordado, imaginado, concebido. (p. 227)

Imagen que solo es capaz de pensar como diferente lo que “es idéntico, semejante, análogo u opuesto; es siempre por relación a una identidad concebida, a una identidad juzgada, a una oposición imaginada y a una semejanza percibida como la diferencia se convierte en objeto de representación” (Deleuze, 1968/1988, p. 234). Incapaz así de pensar la diferencia como tal, incapaz de pensar el movimiento, lo que no se armonice con lo Idéntico se torna inaudible (Canavera, 2015). Esto es curioso, ¿no? Digo, lo de inaudible, particularmente

para una clínica psicológica que sostiene sus descubrimientos y su estatuto en el ejercicio de escuchar. Bueno, sigamos, si podemos.

El régimen del reconocimiento plantea asimismo la mutua afinidad del pensamiento y lo verdadero, situando lo verdadero como fundamento, a lo que el pensamiento se dirige (Alvarez, 2007). Se supone así que el pensador, en cuanto pensador, quiere y ama la verdad, que el pensamiento posee formalmente la verdad: “El pensar se convirtió en el ejercicio natural de una facultad, basta pensar racionalmente para pensar verdaderamente” (Teles, 2018, p. 145).

La imagen dogmática del pensamiento muestra la sujeción del pensamiento a un tipo de racionalidad, regida por el ideal de representación y el principio de identidad, que se sostiene en la afirmación de un enlace indisoluble entre el pensamiento racional y la verdad como universal abstracto. El pensamiento es subordinado a un plan de inteligibilidad empírico-trascendente que lo pone al servicio del mundo fenoménico. El pensamiento queda sojuzgado al estado de cosas, a las pautas de lo instaurado, a las tecnologías de organización y dominio, a los valores en curso y a las normas morales vigentes. (Teles, 2018, pp. 145-146)

No cesa así de dibujarse una psicología que limita su ejercicio de pensamiento a describir y representar el estado de cosas, “como si pensar fuera dar cuenta de aquello que los poderes nos incitan a pensar” (Teles, 2018, p. 148).

Esta es también una psicología de las esencias, porque esa verdad que descubre siempre se desprende de una esencia del sujeto, o dicho de otra manera, esa verdad hace a la esencia, es una verdad esencial. Así, esta imagen configura lo que Spinoza (en Deleuze, 2019a) trabaja como “sabio competente”. Spinoza situará como una proposición del derecho natural —concepción que afirma que lo que constituye el derecho natural es aquello que es adecuado a la esencia— “la competencia del sabio”:

¿Qué es el sabio? Es alguien singularmente competente en las búsquedas que conciernen a la esencia y todo lo que deriva de ello. El sabio es aquel que sabe cuál es la esencia. Entonces hay un principio de competencia del sabio porque está en él decirnos cuál es nuestra esencia, cuál es la mejor sociedad, es decir, la sociedad más apta para realizar la esencia, y cuáles son nuestros deberes funcionales, nuestros officia, es decir bajo qué condiciones podemos realizar la esencia. Todo eso es competencia del sabio. A la pregunta: «¿A qué aspira el sabio clásico?», hay

que responder que aspira a determinar cuál es la esencia y, desde entonces, a derivar todo tipo de tareas prácticas. De allí la aspiración política del sabio. (pp. 82-83)

Derivar todo tipo de prácticas... Claro. Creo que hay una imagen de la psicología que se organiza en torno a esta imagen del sabio competente. Imagen en definitiva moral, en tanto quien conoce las esencias será quien pueda decir “cómo conducirnos en la vida. El conducirse en la vida será justiciable de un saber en nombre del cual yo podría decir «está bien» o «está mal». Habrá entonces un hombre de bien (...) que tendrá una competencia” (Deleuze, 2019a, pp. 83-84). Y la rueda dió los giros justos y resulta que la competencia es nuestra, competencia que no hace más que componer una clínica gubernamental que, por lo tanto, siempre es moral.

Foucault entenderá el gobierno como la conducción de las conductas (Castro, 2018), y no hace falta buscar mucho para encontrarse con definiciones de la práctica psicológica y clínica como la modificación de conductas. Rose (1996) en su historia crítica de la psicología, trabaja cómo esta fue quedando incorporada a las técnicas y dispositivos creados para gobernar la conducta; los programas de gobierno construyeron sus objetivos en términos psicológicos, es decir que estos se “psicologizaron” cada vez más. Rey (2015), siguiendo estos aportes de Rose, plantea las prácticas psicológicas como prácticas de gobierno, de gestión y control de la vida, y se preguntará cuál es el problema con ser técnicos gubernamentales y si es posible eludir racionalmente esta tarea gubernamental en la práctica. Dirá que el problema es que “los objetivos del encuentro trascienden el mismo encuentro, están diagramados, y responden a una necesidad que está más allá de la producción deseante del espacio” (Rey, 2015, p. 31). En función de esto pensará el acontecimiento en las prácticas psicológicas como modo de fuga —y no de alternativa— a esta dimensión gubernamental de la psicología: “El acontecimiento sucede *entre, en medio* y no al *contrario* de la práctica gubernamental” (pp. 179-180). ¿Es posible entonces una psicología y una clínica no moral, no gubernamental? Para Rey (2015) no, pero tampoco sin que acontezca algo de lo que se le escapa permanentemente, algo de lo que nunca puede totalmente ser tomado.

Los efectos de gobierno producirán de alguna manera nuestras prácticas, pero no solo. Así configurado el tablero simplemente nos queda aceptar tal estado de cosas, tal diagramación de movimientos. Tal vez se torne necesario en este punto radicalizar ciertas preguntas, pensar si no se trata más que de efectos morales o gubernamentales en nuestras prácticas, de nuestras condiciones de vida y pensamiento. ¿Cuáles son los modos de existencia que

implicamos o plegamos? ¿Cómo vivimos? La imagen moral o de gobierno produce nuestras formas de vida. Dirá un amigo: porque vivimos como vivimos es que practicamos la clínica que practicamos.

Una clínica de las esencias y de sabios competentes necesita de un pacto: el pacto de verdad. Sergio Blanco (2018) trabaja en torno al concepto de pacto de verdad que utilizan ciertos modos de la autobiografía, para plantear la necesidad de un pacto de mentira en la autoficción. Dirá que en estos modos de la autobiografía opera un pacto de verdad que el autor establece entre quién escribe y el lector, casi como si toda la tarea de un proceso creativo no fuera más que atestiguar o certificar la realidad, sea lo que sea que quiera decir eso. ¿Qué relaciones establecemos con quienes nos leen? Aquí leer no remite solamente al lenguaje escrito, sino a las miradas con quienes compartimos lo que hacemos. Es imposible que algo de esto no me haga pensar en este trabajo... Ahora, para la autoficción la necesidad es la de establecer un pacto de mentira: “Me gusta afirmar que la autoficción de alguna manera es el lado oscuro —u oculto— de la autobiografía: allí donde la autobiografía pacta fidelidad y lealtad a la verdad, la autoficción jura infidelidad y deslealtad al documento” (Blanco, 2018, pp. 23-24).

Creo que hay algo de todo esto que opera en la clínica. ¿Cómo funciona y aparece el “pacto de verdad” en las prácticas clínicas? De los sujetos hay que pedir que digan la verdad, porque de ello depende que la nueva verdad —aquella que el clínico va a descubrir— pueda funcionar, es decir, que el sujeto pueda tomarla como *su* verdad. Hay que pedir que digan la verdad porque de eso depende determinar su esencia, y así, lo que a ella conviene. De que digan la verdad depende erigirnos en sabios competentes. ¿Qué pasa si un “paciente” nos miente? (porque claro, ese nos miente siempre es en relación a nosotros, a la posición en la relación que ocupamos). ¡Pah! Algo de la posibilidad de que nos mienta nos hiera, ¿no? ¿Qué nos pasa ahí, qué nos pasa con eso? Aquí la cosa es preguntarse si queremos vernos reducidos al personaje de peritos que intentan determinar si un relato es verdadero o no, que intentan predecir y pronosticar comportamientos futuros, y que no cesan de perpetuar la ficción del sujeto como determinación en ese ejercicio (Laino, 2015). O aún más, si queremos vernos reducidos al personaje de vaya a saber qué divinidad ante la cual otros se confiesan y en ese

acto verbal mediante el cual el sujeto plantea una afirmación sobre lo que él mismo es, se compromete con esa verdad, se pone en una relación de dependencia con respecto a otro y modifica a la vez la relación que tiene consigo mismo. (Foucault, 1981/2014, p. 27)

Nos preguntábamos qué pasa si un paciente nos miente... Y si lo pudiéramos llevar más lejos, ¿qué pasa si habilitamos un pacto de mentira para ese encuentro? Algo así como una tregua. Este pacto de mentira no opera negando una vida y su historia, opera como a modo de un juego, un ejercicio, un movimiento provisorio. Mover lo sedimentado, hacer de la esencia una ficción, y ver qué pasa. *¿Qué pasaría si?*

Estas imágenes siempre necesitan de una complicidad: la de la imagen de un sujeto recortado del plano. ¿Qué plano? El plano de condiciones que lo produce. Este es siempre un plano colectivo, es siempre un plano relacional. Como plantea Teles (2018), “las concepciones individualistas en auge presentan a las personas como individuos encapsulados que pueden conectarse con su exterior a partir de decisiones voluntaristas operadas desde dentro de la cápsula” (p. 35), perdiéndose así “la visión y la experiencia de que somos seres relacionales y en relación con el mundo, con la vida; seres en relación unos con otros, pliegues en la trama deviniente del mundo” (p. 35). Estas prácticas no cesan de recortar sujetos, individuos, unidades. Allí donde hay una multiplicidad nos esforzamos por ver unidades. Sí, se trata de un esfuerzo, de un esfuerzo de recorte, por más que ya no sintamos la fuerza que nos implica.

Estas imágenes de la clínica y de la psicología ya no nos son habitables, ya no nos *funcionan*. Ellas no pueden oír la diferencia, el movimiento, la producción. Suponer que en la escucha clínica la tarea consiste en descubrir evade que ese movimiento en realidad produce un sentido, una lectura. No se descubre una verdad, se la produce, y habría que ver si es posible producir otra cosa que verdades; si una lectura clínica, si un sentido posible puede simplemente ser eso, un posible que invita al otro también a producir, y si acaso esa lectura no es también producida con el otro, en relación.

Varios tránsitos formativos por la facultad han producido una insistencia que tiene forma de pregunta: ¿Es el descubrimiento otra cosa que la producción de otras condiciones de luminosidad? Esta pregunta es revoltosa, formula al descubrimiento como el movimiento inverso al que le suponemos, y a su vez lo plantea en términos de luminosidad. ¿Por qué luminosidad? ¿Qué tiene que ver la luz en todo esto? ¿Qué tiene que ver la luz y la psicología? Aquí por luminosidad se entiende aquellos modos de la luz que producen nuestras condiciones de visibilidad. Dirá Deleuze (1986/2015): “Cada formación histórica ve y hace ver todo lo que puede en función de sus condiciones de visibilidad” (p. 87). Aquí las visibilidades no refieren a formas de objetos “ni siquiera formas que se revelarían al contacto de la luz y de la cosa, sino formas de luminosidad” (p. 80). Se separa así los

objetos de la luminosidad. ¿Qué vemos entonces? Dirá Foucault que centelleos, resplandores, reflejos.

Mientras que uno se limite a las cosas y a las palabras, se puede pensar que se habla de lo que se ve, que se ve aquello de lo que se habla, y que las dos cosas se encadenan: uno se está limitando a un ejercicio empírico. (Deleuze, 1986/2015, p. 94)

¿Por qué situarse al nivel de las luminosidades? ¿Cómo hacerlo? Y de nuevo, ¿por qué psicología y luz? Este trabajo intenta alojar algunos despliegues de estas preguntas.

Situarse al nivel de las luminosidades, configurar otras sensibilidades, ser sensible a otros gestos, hacerse del cuerpo y abrirlo, desorganizar el organismo. Serán Deleuze & Guattari (1980/2015) quienes en un intento de desjerarquización y destrascendentalización de la vida, imaginen una imagen del cuerpo que desterritorialice sensibilidades dadas. El cuerpo se abrirá a ser poblado por intensidades que pasan y circulan, intensidades que ya no respetarán la organización de los órganos:

¿Tan triste y peligroso es no soportar los ojos para ver, los pulmones para respirar, la boca para tragar, la lengua para hablar, el cerebro para pensar, el ano y la laringe, la cabeza y las piernas? Por qué no caminar con la cabeza, cantar con los senos nasales, ver con la piel, respirar con el vientre. (Deleuze & Guattari, 1980/2015, pp. 156-157)

Un cuerpo es un cuerpo sin órganos, no es nunca un organismo. El organismo será para estos autores un estrato en el Cuerpo sin Órganos, “es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil” (p. 164). Para hacer del cuerpo un organismo hace falta un gran trabajo, un gran esfuerzo: arrancar al cuerpo de su inmanencia.

En este sentido, será la *Ética* de Spinoza el libro del Cuerpo sin Órganos de Deleuze & Guattari, en tanto es el juicio de Dios el movimiento que arranca al cuerpo de su inmanencia y lo hace un organismo, una significación, un sujeto, “porque no puede soportar el CsO” (p. 164). El cuerpo oscila así entre dos polos: “las superficies de estratificación, sobre las que se pliega, y se somete al juicio, el plan de consistencia, en el que se despliega y se abre a la experimentación” (p. 164).

“¿Qué puebla, qué pasa y qué bloquea?” (Deleuze & Guattari, 1980/2015, p. 158) será todo lo que haya que preguntarle a un cuerpo. Soportar el cuerpo y abrirlo cuando se le exija organizarlo, con las inyecciones de prudencia (Deleuze & Guattari, 1980/2015) necesarias para experimentar nuestras posibilidades. La prudencia será así para estos autores una regla inmanente a la experimentación, en tanto no se trata de desestratificar salvajemente sino de instalarse en un estrato, experimentar sus posibilidades, buscar allí un lugar favorable, los movimientos de desterritorialización y líneas de fuga; “tener siempre un pequeño fragmento de una nueva tierra. Sólo así, manteniendo una relación meticulosa con los estratos, se consigue liberar las líneas de fuga” (Deleuze & Guattari, 1980/2015, p. 166).

Todo esto nos podrá sonar abstracto; habrá entonces que liberar la abstracción de lo intangible, de lo inabarcable, de lo lejano. Habrá que ver hasta qué punto lo abstracto habla de nuestras vidas, de nuestras prácticas, si no es algo que, como trabajan también Deleuze & Guattari (1980/2015), hacemos a diario: “¿Qué quiere decir desarticular, dejar de ser un organismo? Cómo explicar hasta qué punto es simple, y que lo hacemos a diario” (p. 164). Habrá que escuchar con otros ojos lo que está allí, abrir el cuerpo a conexiones que lo amplíen. Para Spinoza nunca se trató de otra cosa: “Para cada existencia (individual o colectiva), sólo hay problemas de su cuerpo en relación con los otros, cosas o personas, de cómo estas relaciones concretas se componen de tal modo que angostan o ensanchan la existencia” (Cactus en Deleuze, 2019a, p. 13).

Si Spinoza nos habla de sustancias y sujetos es a condición de poder imaginar otra cosa: cuerpos y modos, poderes de afectar y ser afectado.

Si se define los cuerpos y los pensamientos como poderes de afectar y ser afectados, muchas cosas deberán cambiar. Se definirá un animal o a un hombre ni por su forma ni tampoco como un sujeto; se lo definirá por los afectos de los que es capaz. (Deleuze, 1970/2013b, p. 151)

No saber con precisión lo que un cuerpo puede limita la práctica psicológica de las etiquetas y los trastornos precisos, “porque la potencia se cuela por cuanto resquicio encuentra para seguir viviendo” (Casas, 2015, p. 25). Declararse ignorante, no saber de lo que somos capaces, no saber qué puede un cuerpo. Esto, lejos de dejarnos en un estado de inmovilidad, de resignación o de tristeza, nos invita, nos provoca, nos conmueve. Si aquí, muchas veces territorio de diferencias inaudibles, se escuchan luces, denle pasaje, que no es poco.

II. Mapear

LA LUZ

Fotografía y psicología

En el fondo —o en el límite— para ver bien una foto vale más levantar la cabeza o cerrar los ojos (...) La fotografía debe ser silenciosa (hay fotos estruendosas, no me gustan): no se trata de una cuestión de «discreción», sino de la música (...) La foto me conmueve si la retiro de su charloteo ordinario: «Técnica», «Realidad», «Reportaje», «Arte», etc.: no decir nada, cerrar los ojos, dejar subir sólo el detalle hasta la conciencia afectiva” (Barthes, 1989, pp. 104-105).

¿Por qué fotografía y psicología? Por la luz. De la fotografía hay varias definiciones; para mí y mi experimentación con ella funciona la del ejercicio y esfuerzo de captar luminosidades, de mapear la luz. La Real Academia Española (2023) por su parte la define como “procedimiento o técnica que permite obtener imágenes fijas de la realidad mediante la acción de la luz sobre una superficie sensible o sobre un sensor” (párr. 1). No haría falta buscar mucho para encontrarnos con un montón de ideas de la fotografía embretadas en el régimen de la representación. Parece que una foto siempre nos muestra lo que estuvo allí o lo que está ahí, capta reales, muestra lo que las cosas son. La foto siempre quiso decir algo, siempre tiene un sentido oculto que ya está allí, siempre hay algo que descubrir o interpretar.

Me puse a buscar qué estaba siendo escrito o trabajado en torno a la psicología y la fotografía, qué diálogos estaban siendo establecidos. Primero me detuve en algunos artículos de internet. En uno aparecía formulada la “fotografía psicológica” como una forma de transmitir emociones, y para eso define a la psicología como el estudio del comportamiento cognitivo de las personas y a la fotografía según la definición de la Real Academia Española (es decir, como “técnica para capturar imágenes fijas de la realidad”) (Cáceres, s.f). Dirá más adelante que “ambas profesiones surgen a partir de procesos revelando aspectos inconscientes, difíciles de acceder” (párr. 3). Estas revelaciones de aspectos inconscientes aparecen también mencionadas en otras publicaciones. Asimismo, también se plantea como resultado de la intervención psicológica el descubrimiento por parte del paciente de lo que le pasa, y que en la fotografía, “se accedería a este mundo protegido a través de las representaciones” (Castro Arbeláez, 2019, párr. 9). La autora menciona como punto en común entre ellas que ambas son “constructoras de identidad”, en tanto a partir de sus intervenciones “se pueden construir o reconstruir diferentes aspectos relacionados con la identidad” (párr. 10).

En relación a lo que se estaba produciendo en la Facultad de Psicología en relación con la fotografía, encontré dos Trabajos Finales de Grado, ambos relacionados a la fotografía participativa. Lina Fernández (2019) en su trabajo trae la definición de Baez y Estrada sobre la fotografía participativa “como una metodología que ‘busca no sólo la creación artística de imágenes, sino explorar el significado que hay detrás de cada una, y no el que tienen por sí mismas, sino el que les da quien usa la cámara’ (p.11)” (p. 8). Por su parte, Magdalena

Patiño (2016) dirá en su trabajo que la fotografía “se afianza como un acto expresivo creativo, una manera de representar y resignificar lo cotidiano” (p. 12), y que “las imágenes permiten reflejar algún aspecto de un sujeto o una comunidad” (p. 13).

Ampliando un poco más la búsqueda hacia repositorios digitales de revistas como SciELO, encontré varias formas de trabajar la relación entre psicología y fotografía; me detuve en algunos de sus resúmenes. La fotografía aparece en muchos casos como mediadora para reflexionar sobre algo, en tanto se asume un significado del material fotográfico (de Mattos et al., 2014). También, sobre todo cuando se utiliza la producción de fotos como metodología de taller o de investigación, la fotografía aparece pensada como fuente privilegiada de información sobre la realidad que se estudia y sobre las formas de ver el mundo de quienes participan, siendo así una herramienta para analizar e intervenir en los procesos que subyacen a la producción subjetiva (de França Gomes & Dimenstein, 2014; de Mattos et al., 2014; Maurente & Tittoni, 2007). También aparece la fotografía ligada al método autobiográfico, a partir de la práctica de autofotografía y autoretrato (Neiva-Silva & Koller, 2002). Asimismo se presenta en relación a la técnica del fotolenguaje y el método fotovoz (Gomes et al., 2022), como en relación a la perspectiva metodológica de la “intervención fotográfica” y la “fotocomposición” (Maurente & Tittoni, 2007). Hay trabajos que por otra parte reflexionan en torno al uso de fotografías como herramienta para comprender el campo de las representaciones sociales, de la construcción de los significados sociales de la imagen fotográfica y su circulación social (Gomes et al., 2022; de Tacca, 2005).

Realidad, identidad, representación, significado, revelación; pareciera que si la psicología y la fotografía tienen algo para decirse es siempre en esos términos. La pregunta aquí es si pueden dialogar de otra manera, y si podemos ser críticos con las imágenes que construyen nuestras prácticas y las prácticas que construyen nuestras imágenes de pensamiento. ¿Qué otra experimentación posible podemos establecer entre la fotografía y la psicología?

Un grupo terapéutico, un plenario o un grupo de compañeras de trabajo. Fotografías en el piso, en las mesas, en las paredes, en las ventanas o en cualquier lugar. Fotografías no sé de dónde, no sé de quién, no sé de qué. Preguntas, imágenes, problemas; poner(se) a circular. Decir con imágenes, no necesariamente de ellas. No poder decir nada de una foto, no poder dejar de mirarla. Saber que allí pasa algo, saber que allí me pasa algo. Claro, todo esto también estaba acá. Claro, la pregunta sigue siendo: ¿Qué nos permite ver/enunciar/pensar una imagen?

Tal vez una foto pueda más. Tal vez una foto más que representar algo, lo produzca; tal vez no quiera decir nada pero afecte y sea afectada. Tal vez una foto no es verdadera pero es necesaria. Tal vez una foto capte un campo de fuerzas pero no lo capture; tal vez en una foto no termine nada, allí comience, allí siga. Tal vez una foto componga una imagen, exprese un problema, produzca condiciones; tal vez una foto permita ver aquello que aún no nos atrevemos ni a imaginar.

Pienso que una foto que solo *quiere decir algo* no puede crear nada. Tal vez haya que preguntarse qué problema formula una foto, de qué afectos es capaz, qué conexiones permite establecer. Eso no está dado, no está oculto, no hay que descubrirlo. Supe que colocar fotografías en este trabajo corría estos riesgos; de querer decir, de representar su contenido. Las fotografías son su contenido, son imágenes de la misma forma que lo son otras velocidades que aquí aparecen. Aquí se asume ese riesgo, porque prevalece el deseo de que alguna de estas imágenes —en cualquiera de sus velocidades— pueda formular alguna que otra pregunta.

Hace unos meses hice un viaje por Argentina. De regreso pasé por el Museo Nacional de Bellas Artes de la Ciudad de Buenos Aires, donde me encontré con la exposición fotográfica de Alicia D'Amico. Allí en una pared, Agustina Triquell —curadora de la obra— decía sobre esta: “Podría ser yo: despegarse de la certeza de la afirmación de que la fotografía expone lo que es y proponer en su lugar un espacio ambiguo, de proximidad y distanciamiento a la vez” (en Museo Nacional de Bellas Artes, 2023, p. 4). Dirá asimismo que por lo general la fotografía ha sido pensada desde un tiempo verbal que es el pasado, y que esta obra propone un tiempo condicional: “La construcción condicionante “podría ser”, alejada de las certezas que fijan la imagen como evidencia, permite abordar el poder potencial de estas fotografías” (Triquell en Museo Nacional de Bellas Artes, 2023, p. 4). Dirá que así como un libro es un organismo vivo, la vitalidad de esta obra radica en la multiplicidad de encuentros que propone, los espacios en los que se entromete y cuela y los juegos temporales que activa y habilita: “Este momento, en esta sala, suma un horizonte más a la cadena: potencia afectividades y comunidades en torno a este libro, y habilita nuevas imaginaciones y preguntas en el encuentro con sus imágenes y palabras” (Triquell en Argentina.gov.ar, 2023, párr. 7).

Hace unos años que estoy experimentando con la fotografía analógica; hace aún más que lo venía haciendo con la fotografía digital. Lo cierto es que algo de la cámara *a rollo* me permite otras cosas. No sé, es como que la foto no termina en el disparo, sino que allí recién empieza. En la fotografía digital la foto tampoco termina cuando disparamos, pero el

proceso analógico exagera esa dimensión y permite pensarla. La fotografía analógica impone otras velocidades, otras texturas; hace explícito que la fotografía es un movimiento que es producción, experimentación, mezclar esto con aquello y que cierta tonalidad de color sea posible. Hablar de mi experiencia con la experimentación fotográfica me cuesta. Cuando una comparte sus fotos se expone al comentario sobre su belleza o falta de, o sobre su técnica. No importa, lo que hay que preguntarle a una foto es si es necesaria y de qué es capaz; para la escritura y lectura es igual. Deleuze (2014) dirá que de un libro el

único problema es si funciona y cómo funciona, ¿cómo funciona para ti? Si no funciona, si no tiene ningún efecto, prueba a escoger otro libro. Esta otra lectura lo es en intensidad: algo pasa o no pasa. No hay nada que explicar, nada que interpretar, nada que comprender (...) Esta otra manera de leer se opone a la precedente porque relaciona directamente el libro con el Afuera. Un libro es un pequeño engranaje de una maquinaria exterior mucho más compleja. (pp. 16-17)

No soy fotógrafa, saco fotos. Lo que me convoca es la experimentación en torno a la luz, es el ejercicio de agarrar una cámara y jugar. No saco fotos para producir un archivo fotográfico, saco fotos por el mismo proceso que implica. En este sentido, creo que es necesario pensar si la fotografía puede ser más que la producción de fotos, y en este sentido, si el arte puede ser más que la producción de obras. ¿Qué movimientos implican?

A este trabajo no le interesa negar sus condiciones de producción, incluso hace un esfuerzo por expresarlas. Este se escribe entre muchas interlocuciones, tantas que sería imposible dar cuenta de todas ellas. Aquí me interesa situar la *conversación* con Natalia, la tutora. Creo que muchas veces esa figura aparece al margen de la propia producción, del texto escrito, relegada al dato formal de la carátula y a las ceremonias formales de entrega y defensa. Lo cierto es que mucho de lo aquí escrito y pensado se da en conversaciones, comentarios en el documento, sugerencias de lecturas, preguntas que no buscaron ser respondidas sino pensadas, con Natalia. Cuando escribí la pregunta sobre si la fotografía puede ser más que la producción de fotos, y si el arte puede ser más que la producción de obras, fue ella quién me preguntó sobre el por qué de estas preguntas en este trabajo. Escribí que no soy fotógrafa, que saco fotos; allí me pregunta: Y si no sos psicóloga, ¿qué sos? O más bien, ¿qué hacés?

Algo de esto venía rondando el trabajo, lo venía produciendo. Aún no había encontrado la forma de escribirlo, de nombrarlo así. Si necesito escribir sobre las imágenes de la psicología, si este trabajo insiste en la posibilidad de componer y escuchar distinto, es

porque algo de nombrarme psicóloga me incomoda. Si no soy psicóloga, ¿qué soy? ¿Qué hago? Tal vez una pueda hacer a las palabras sonar distinto, decir otra cosa, pintar otras luces. Tal vez haga falta nombrarse psicóloga para nombrar otros modos de hacer psicología, tal vez haya que anteponer la pregunta por nuestras prácticas hasta el punto que nombrarse psicóloga afirme otras posibles; tal vez se trate de hacerse una pregunta: ¿Qué movimientos implica la psicología? Así como interrogarse si ser psicóloga puede ser más que producir soluciones, descubrimientos, verdades, modelísticas de cómo vivir. Y digo *más* porque también podrá ser eso, también producirá verdades, hará descubrimientos, brindará soluciones, dirá cómo vivir. Acá se trata de ampliar, ampliar hasta que sea habitable, de encontrar nuestras moléculas. Para Deleuze (2019a) de eso se tratará todo, de encontrar nuestras moléculas, encontrar aquello que nos hace falta, lo que tiene algo para decirnos y tenemos algo para decirle:

Yo abogo por relaciones moleculares con los autores que leen. Encuentren lo que les gusta, no pasen jamás un segundo criticando algo o a alguien (...) Encuentren sus moléculas. Si no las encuentran, ni siquiera pueden leer. Leer es eso, es encontrar vuestras propias moléculas (...) Yo creo que nada es más triste en los jóvenes en principio dotados que envejecer sin haber encontrado los libros que verdaderamente hubieran amado. (p. 171)

Se podría decir que esta es la parte del análisis de la implicación, si es que es posible hablar de partes para ello. Tal vez lo sea, pero resulta necesario pensar también las imágenes de la implicación, particularmente en nuestra Facultad. Intentar definir la implicación es estar ya siendo producida por ella. Tomo aquí a Acevedo (2002) para pensar la implicación desde el análisis institucional, como la relación del investigador/analista con su objeto de investigación o intervención, con las instituciones de pertenencia y referencia del investigador/analista, el encargo y las demandas sociales, la epistemología del propio campo disciplinario, la escritura u otro medio que sirva para exponer los resultados de la investigación. La implicación hablará así de los múltiples atravesamientos que se encuentran produciendo lo que hacemos y que nos producen como investigadoras, profesionales, clínicas, artistas. Se trata de las instituciones que producimos, y no por las que simplemente somos atravesadas. Me pregunto cómo analizar o dar cuenta de estos atravesamientos si justamente son ellos quienes se encuentran escribiendo este trabajo, si ellos producen también mis puntos ciegos: “¿Qué es eso que sólo empecé a notar cuando dejó de sonar? Ah... el motor de la heladera” (Mutz, 2022, p. 25). Cualquier intento aquí esbozado está siendo producido por estos atravesamientos; se hace así aún más necesario el intento, pero también se hace necesario volver a pensar este concepto. Tal vez analizar

nuestra implicación tenga algo de eso que se nos escapa permanentemente y justamente por eso, una insiste en ello.

No alcanza con dedicarle un párrafo, un apartado, un capítulo en nuestras producciones para poder afirmar tranquilamente que analizamos nuestra implicación y que ahora sí, ya podemos continuar. Analizar la implicación en un trabajo de este tipo es a su vez algo a analizar, en tanto esto aparece muchas veces como un encargo y una demanda institucional. Acá no me interesa afirmar que analizar la implicación no es posible, no es necesario, no es importante. La pregunta siempre es cómo, cómo aparece, cómo se aloja este ejercicio en un trabajo, en nuestras prácticas. ¿Para qué lo hacemos? Habrá que distinguir si lo hacemos para darle cierta validez a nuestra producción o porque nos urge, porque es necesario para producir, para intervenir, para pensarnos. Aquí me escribe una necesidad, y esta producción no es más que el ejercicio de experimentarla, ver qué puede, qué tiene para decir, qué no puede decir aún, qué sesga, qué recorta, qué exagera. Aquí nos reconocemos implicadas, pero también reconocemos que analizar nuestras implicaciones es un trabajo permanente, complejo y siempre incompleto, siempre en fuga, siempre obstaculizado por los propios atravesamientos a analizar. Tal vez esta fue la parte de la implicación, sí, pero a condición de hacer explícito que esta se derrama en todo el trabajo, que lo escribe, y no simplemente cuando relato una experiencia o hablo en primera persona; también allí donde coloco un concepto y no otro, donde repito ciertos autores y no soy capaz de hacerlos dialogar con otros, en definitiva, en las preguntas que me puedo formular y aquellas que (aún) no.

No podría aquí entonces dejar de insistir con la fotografía. Creo que las películas fotográficas (los rollos, los films) son el plano de condiciones para la experimentación fotográfica analógica; estas se exponen a la luz en función de las condiciones de luminosidad de cierto campo y de las modificaciones y forzamientos que realizamos con la máquina y el lente. Durante la Práctica de Graduación “Reconfigurar la ciudad sensible” coordinada por Lisette Grebert y como parte de una activación en la ciudad, producimos un artefacto estético-conceptual que se situó en la línea problemática sobre las imágenes obsoletas del pensamiento y la posibilidad de improvisar otras condiciones de luminosidad. Este artefacto, la “máquina veladora de mundos”, invitaba a jugar con la luz y experimentar en torno al punto de velado en tanto se entendía que este no estaba dado y que configurarlo dependía de las condiciones de visibilidad del espacio. Esta máquina era una computadora y su cámara enfrentada a una pared con un foco de luz intenso apuntando sobre ella. Sobre la pared había papeles con escrituras que los participantes iban dejando que, al mirarlos por la computadora, estos aparecían más o menos velados por el foco de luz y las condiciones

del espacio. El velamiento aquí es pensado como ese punto de invisibilidad por exceso de luz, esas condiciones lumínicas en que algo se *quema* de luz. Y así, una cámara de computadora con un foco de luz en frente hace pensable algo, hace visible y pensable la propia imposibilidad de ver y de pensar. Es en este contexto que se expresa con mayor fuerza la pregunta por la luminosidad, enmarcada y situada en la incesante inquietud por las imágenes de la psicología.

La fotografía implica un movimiento en lo visible del pensamiento; incluso aquellas fotografías que creen que representan aquello que consideran dado implican tal movimiento, lo envuelven. La fotografía no hace visible sino que capta y produce visibles y un montón de invisibles; capta un campo de líneas diversas, se sitúa al nivel de las fuerzas entre las cuales estamos metidos, que nos producen; mapea la luz. ¿Cómo puede una fotografía expresar el movimiento que implica y la implica?

La psicología y la fotografía tienen cosas para decirse; eso siempre es todo lo que importa, tener algo para decirse. El movimiento fotográfico puede no cesar de capturar objetos, reales, discursos; también puede situarse al nivel de las condiciones, de las luminosidades que los producen. La psicología puede situarse allí, frente a los efectos, sujetos, verdades; también puede ensayar ver en el efecto una condición, en un sujeto relaciones y en las verdades sus contingencias. El mismo ejercicio de problematizar la relación entre psicología y fotografía y de establecer otras conexiones entre ellas va trazando otra imagen posible.

Una foto es la que puede ser en función del régimen de luminosidad y las condiciones de visibilidad que este produce. Creo que un sujeto también es el que puede ser en función de sus condiciones de producción. Si nos podemos situar allí, otra clínica es posible, otra práctica de la psicología. Una clínica que puede escuchar las condiciones que nos producen, las imágenes que nos hacen pensar y vivir como lo hacemos. Nuevamente, la pregunta no deja de ser sobre la vida, porque las imágenes que producimos implican los modos de existencia que plegamos, y la clínica que practicamos también. Tal vez sea éste uno de los problemas que nos formula a la psicología la experimentación fotográfica.



III. clínica
y luminosidad

Jugar en un Trabajo Final de Grado es también producir otra imagen de la práctica académica. Aquí exageramos dimensiones, por momentos también disminuimos otras; jugar se tornó una necesidad para poder pensarlas. De la misma manera, habrá cosas con las que no pudimos ni podemos jugar, que fue necesario entrarles así como se nos presentan, sospechando tímidamente que incluso de ese modo algo se mueve.

Hay momentos en donde es necesario hacer explícitas ciertas cuestiones, ciertas decisiones; en otros tal vez sea necesario dejar que produzcan, así, sin señalarlas. En este trabajo hablamos de las imágenes de la psicología, por momentos nos situamos más sobre las imágenes de la clínica; también por momentos hablamos de *la* clínica y en otros de *lo* clínico. Hablar aquí de la clínica y lo clínico tiene que ver con inquietudes propias situadas en el recorrido formativo. El primer borrador que produje para este trabajo traía lo clínico como una excusa para pensar en las imágenes de la psicología. Luego, lo clínico en el segundo, el tercer, el cuarto y los muchos borradores que le siguieron, incluso este. Algo había allí, algo más que una excusa. Hay una necesidad de pensar lo clínico, y decir *lo clínico* tiene que ver con la posibilidad de pensarlo más como una posición que como un ámbito de ejecución de la práctica psicológica. Saidón (2012) dirá en este sentido que la clínica se trata menos de una técnica que de una actitud, de la creación de un territorio existencial capaz de dar cuenta de la diversidad y la potencialidad en que cada singularidad se manifiesta.

Pensar lo clínico no deja de ser una forma de pensar la psicología, porque en sus imágenes se expresan también imágenes de esta. Pero además, cuando la clínica deja de circunscribirse a un ámbito, una puede pensar que esta posición nos acompaña en varias de nuestras prácticas. Es por eso que es necesario pensar en las imágenes de la clínica, así como las de varios *ámbitos*. A los ámbitos una los lleva, los actúa, no los ve. Tal vez lo clínico sea de lo más actuado de nuestra formación y por eso la necesidad de hacerle un lugar aquí, además de que se inserta en el medio de ciertas experiencias formativas que lo hacen aún más urgente. Pero si somos capaces de pensar lo clínico como una posición —tal vez inherentemente necesaria en nuestra formación—, de pronto lo clínico es derramado por un montón de otros ámbitos que a priori le son ajenos y sino ajenos, lejanos. En este sentido, la salud es otro de esos *ámbitos* de ejecución de la psicología, y hablar de ello es también situarme en cierto recorrido formativo marcado por mi pasaje como practicante en el Programa de Practicantes y Residentes de Psicología en los Servicios de Salud, convenio de la Administración de Servicios de Salud del Estado (ASSE) y la Facultad de Psicología, Universidad de la República (UdelaR). En los Servicios de Salud públicos

hablar de clínica nunca resultó sencillo, allí la clínica parecía nombrar otro tipo de intervenciones en otros *ámbitos*, casi siempre privados.

Aquí voy a arriesgar que para mí lo clínico tiene que ver con poder sostener una posición para acompañar la producción de otras preguntas y la producción de otros problemas, la construcción de otros modos de existencia, de otras imágenes de vida, y esto es inmanente a la construcción de otras condiciones de visibilidad, al movimiento en lo visible del pensamiento; por eso clínica y luminosidad.

¿Por qué pensar la clínica en relación al acompañamiento de la producción de preguntas/problemas? Aquí hay (al menos) tres movimientos: se dice *acompañar*, se dice *producción* y se dice *preguntas/problemas*.

Acompañar es renunciar a la certeza y su soberbia; la certeza y la soberbia de asumir que siempre sabemos qué le pasa al otro, qué tiene que hacer el otro, qué puede el otro, quién es el otro. Acompañar no es resolver un problema, brindar una solución, sino alojar el movimiento que produce (también en nosotros) habilitar una escucha. Decíamos más allá que tal vez la psicología pueda ser más que la producción de soluciones. Cuando una escucha en clave de producir una solución no solo asume que es quién puede darla, sino que además se le escapan los problemas y con ello, la posibilidad de problematizar, imaginar y crear otros modos. ¿Cómo resistir al germen de la gubernamentalidad que crece en nosotros? ¿Cómo des-plegar las lógicas gubernamentales que nos pliegan y plegamos en nuestras prácticas? Habrá que acompañar(nos).

Hablar de producción es afirmar la inmanencia del encuentro, es afirmar que todo descubrimiento implica la producción de otras condiciones de luminosidad, de otros regímenes de visibilidad y enunciabilidad, y que estas condiciones son siempre relacionales, son de ese encuentro, no las poseemos los técnicos.

Aquí insistimos en pensar la posición clínica en clave de preguntas y problemas. Si desde ciertas referencias la clínica tiene que ver con resolver problemas o preguntas, aquí se apuesta a producirlas. Se trataría de poder dejar de tomar los problemas que nos son dados y ser convocados a producir. Para Deleuze (2017), tomando a Bergson, la libertad residiría en un poder de constitución de los problemas mismos: “La verdad es que se trata, en filosofía y aún en otras partes, de encontrar el problema y por consiguiente de plantearlo, más que de resolverlo” (p. 11). Si los problemas nos aparecen como dados habrá entonces

que producir nuestras propias preguntas, generar otras visibilidades, situarse allí, al nivel de las condiciones de producción, al nivel de las luminosidades.

La Clínica es un ámbito que no se reduce al dominio de una teoría, de un método o de una técnica (o sea, al ejercicio de una especialidad), y mucho menos lo que regula las prestaciones de servicios contratados, rentables (es decir, lo reglamentado como ejercicio profesional) (...) Para nosotros, la Clínica transcurre en un espacio sui generis que puede ser constituido en cualquier lugar, toda vez que “Voluntades de ayuda” (según una redefinición de la idea de Nietzsche) plasmen subjetividades que se encuentran para auxiliarse, es decir, dispuestas a localizar y demoler todo aquello que entorpece su acoplamiento productivo (...) En ese sentido HASTA un consultorio puede ir a formar parte de un plano de consistencia en el cual transcurra un agenciamiento inventivo y libertario. (Baremlitt et al., 1997, p. 7)

Para producir un agenciamiento de este tipo es necesario situarse al nivel de las luminosidades. Foucault tenía un interés de ese tipo; más que los comportamientos, le interesaba el “ver” y el “hablar”, y estos, lejos de situarse dentro de los comportamientos, se refieren a las condiciones de los comportamientos de una época (Deleuze, 2013a).

Foucault no trata «ver» y «hablar» como variables de comportamientos o de mentalidades. Los trata como condiciones. Hay una investigación de las condiciones de la formación histórica. ¿Y qué son estas condiciones de una formación histórica? Son: qué se dice en una época, qué se ve en una época. (Deleuze, 2013a, p. 16)

Deleuze (2013a) dirá que “hay sólo una cosa que le interesa a Foucault en el orden de lo visible: los destellos, los espejos, los centelleos, los reflejos, los resplandores. No le interesan las cosas” (p. 87), y dirá entonces que “las visibilidades son los centelleos, los espejos, los resplandores, y no las cosas sobre las cuales se forman los reflejos” (p. 87). Distinguirá así los enunciados de las palabras y las visibilidades de las cosas. Cuando nos situamos al nivel de los comportamientos, de las palabras, de las cosas, de los efectos, nuestro trabajo se reduce a señalar qué conducta es correcta, se reduce a juzgar una vida; uno no puede dejar de ver un problema a solucionar, una verdad o esencia a descubrir. Teles (2018) dirá que las disciplinas por lo general aceptan sin más la regencia de las cosas existentes, de un modo de ser instaurado, “aceptan las condiciones que determinan a los sujetos y los objetos de la experiencia. No cuestionan las condiciones de la experiencia posible (y real) que determinan el modo de ser de los objetos y de los sujetos” (p. 33).

Hablar de condiciones tampoco es una abstracción. Hablamos de las condiciones de producción de la vida, hablamos de cómo estamos viviendo. ¿Qué es posible ver, qué es posible enunciar en tales condiciones de vida, de mundo? Una clínica situada en los regímenes de visibilidad tal vez ya no pueda resolver un problema pero sí pueda producirlos y pensarlos, porque para plantear y pensar un problema hace falta situarse en las condiciones, hay que mapear la luz. Si al efecto una lo interroga, si una puede preguntarse bajo qué condiciones algo es posible, lo clínico es capaz de decir y producir otra cosa. Ojo acá, que tampoco se trata de creer que es posible situarnos en exterioridad a los regímenes de visibilidad. Somos, justo al contrario, interiores a ellos; de allí el desafío, de allí su necesidad. ¿Quién o qué nos hace hablar?

Situados allí, ¿la posición clínica ensaya otra cosa que la construcción de otras luminosidades y sensibilidades? Insisto, ¿es el descubrimiento otra cosa que la creación de estas? Desde esta imagen, lo clínico como posición habilita la pregunta sobre las posibilidades de producción de otras imágenes y de otras narrativas, entendiendo estas últimas también como modo de la luz. Se aleja así de la revelación de algo esencial que estaba allí determinado y se sabe creadora y política.

Un problema es la condición de una investigación y una creación, no es un objeto de estudio. Las fuerzas del devenir impulsan constantemente mutaciones; provocan desasosiego; hacen que una determinada cuestión que, hasta el momento, pasaba desapercibida, que no producía inquietud ni ansiedad, comience a ocasionar ciertas molestias, estimule a las personas a preguntarse por quiénes son, por lo que hacen y por el mundo en que viven. (Teles, 2018, p. 152)

En ciertos momentos de mi recorrido formativo apareció la cartografía y se ha quedado por allí insistiendo. La cartografía es un método de investigación-intervención (Passos et al., 2009), pero es sobre todo un modo. Es uno de los principios de la imagen de rizoma que, ya alejada del régimen de la representación, invita a trazar un mapa, invita a seguir-mapear las líneas y fuerzas que componen cierto territorio, invita a experimentar. Dentro de este modo ya no se mapean formas sino las fuerzas que producen ese estado de cosas (Rey & Granesse, 2019), y así, para la cartografía o *lo cartográfico* es esencial acceder al plano colectivo de las fuerzas (Passos et al., 2009). Este plano de fuerzas colectivo es lo que aquí entendemos como las luminosidades, como las condiciones de producción. Lo cartográfico así es pensado en estrecha articulación con lo clínico como modo de situarse allí, como modo de acompañar procesos: “El pensamiento se llama menos a representar que a acompañar el engendrar de lo que piensa” (Passos et al., 2009, p. 10).

¿Qué movimientos tienen lugar en lo clínico cuando nos podemos situar al nivel de las luminosidades? ¿Qué reconfiguraciones se producen en nuestras prácticas?

Un movimiento de poder pensar la posición clínica como el trabajo sobre las condiciones es el de desprivatizar los problemas y desprivatizar el sufrimiento. Siempre que hablamos de producción de subjetividad hablamos de la producción de subjetividad de una época, de los “modos de existencia y pensamiento efecto de procesos de composición múltiple (individuales, colectivos, institucionales), parte de tramas histórico-sociales” (Etcheverry, 2022, p. 35). Estos procesos de composición son nuestras luminosidades. Etcheverry (2022) en diálogos con Spinoza propone la constitución de un puente hacia la idea de proceso de subjetivación:

interesa plantear que un sujeto o un individuo puede concebirse como efectuación de un proceso de subjetivación que produce modos de ser, estar, pensar, sentir, relacionarse, propio del mundo en el que se vive. Como planteé antes, el sujeto es efecto de una producción subjetiva: es una entidad material y encarnada y procesual y situada, que comprende lo humano, lo animal, lo vegetal, el entorno todo. Más que de sujetos importa hablar de formaciones subjetivas o de relaciones de subjetivación, procesos que producen todo el tiempo que no se caracterizan por quedarse así de una vez y para siempre sino que funcionan y se modulan con el mundo. (p. 130)

De esta forma, si afirmamos lo clínico como el trabajo sobre las condiciones de producción subjetivas toda práctica clínica es necesariamente política. Es en este sentido que tiene como efecto la desprivatización del sufrimiento, en tanto ya no es posible aislar a un sujeto de este proceso productivo que lo hace modular con el mundo, que lo conecta permanentemente con muchos otros, no solo humanos. Cuando desprivatizamos los problemas nos vemos obligados a volvernos creativos en nuestras prácticas, a realizar conexiones que amplíen la capacidad de pensar-nos, conexiones que necesariamente nos llevan más allá de esos *ámbitos* que establecemos tan rígidamente para inscribir nuestras prácticas. Queda la pregunta —en el sentido de que insiste en ser pensada más que respondida— de cómo escuchar más que a un sujeto, a estas formaciones subjetivas o relaciones de subjetivación; cómo escuchar condiciones o *luces* cuando nos formamos, muchas veces, para escuchar efectos y *cosas*, *palabras*, los que por defecto siempre se nos presentan aisladas de sus condiciones de producción que a su vez son siempre colectivas.

De esta forma, otro movimiento es que lo clínico se reconfigura dando pasaje a las relacionales en las que nos componemos. Dar pasaje a lo que siempre estuvo allí, dar pasaje como un mirar de otro modo, como un escuchar de otra manera. Etcheverry (2022) trabajando sobre los aportes de Nancy, plantea que el ser siempre se da en plural, que el ser está en común, por lo que la existencia implica siempre relacionalidad. Pero también marca que es importante subrayar que “dicha relacionalidad no se produce a posteriori de la existencia del ser sino que es inherente a dicha existencia; por ende el común posee una cualidad ontológica” (p. 127). También Etcheverry (2022) realiza una precisión en relación a la idea de psiquismo y subjetividad. Dirá que el vocablo subjetividad es polisémico y esto “produce algunas perspectivas de pensamiento que ubican a la subjetividad atada a la idea de psiquismo, lo que al mismo tiempo ha implicado la promoción del psicologismo como confinamiento” (p. 170). Dar pasaje entonces, escuchar un ser plural, abrir el cuerpo, ensayar otras sensibilidades, hacerse otras preguntas.

Hay movimientos y movimientos. Creo que el que se produce en relación a cómo pensamos al otro —y a nosotros mismos— cuando ejercitamos lo clínico desde aquí es sustancial. Ya introducíamos más arriba la importancia de hablar más de formaciones subjetivas o de relaciones de subjetivación que de sujetos, con la cuota de movimiento que estas formulaciones implican; es casi que una restitución del movimiento que siempre tuvieron.

En otros apartados, momentos y velocidades de este trabajo, jugábamos con la imagen de una psicología de las esencias. Digo jugábamos porque fue necesario hacerlo para poder ver ciertas imágenes cristalizadas de nuestras prácticas, porque a veces hace falta moverlas para poder pensarlas. Una psicología y clínica de las esencias es la imagen del sabio competente, aquella que compone la práctica clínica como el ejercicio de buscar y determinar la esencia del otro. Aquí cabe hacer una precisión en torno al concepto de esencia. La esencia que el sabio competente busca es una esencia que ya está determinada y que por lo tanto alcanza con que él —nosotros— la encuentre para decir entonces “cómo conducimos en la vida”; hay allí una aspiración moral y de gobierno. Pero para Spinoza hay otro tipo de esencia, una esencia que es imposible determinar a priori, que es el grado de potencia. Esta se arraiga en su teoría de las afecciones: “Un individuo es primero una esencia singular, es decir, un grado de potencia” (Deleuze, 1970/2013b, p. 38), por lo que los seres no se definen tanto por nociones abstractas de género y especie “como por un poder de afección, por las afecciones de las que son «capaces», por las excitaciones a las que reaccionan en los límites de su potencia” (Deleuze, 1970/2013b, p. 38).

Una esencia como grado de potencia mueve la propia concepción de esencia como algo determinado, compone otra imagen. Tal vez el problema no sean entonces las esencias sino cómo y quién las define, quién las busca y para qué. Tal vez haya así una clínica de las esencias pero que nunca podrá configurar una *sabiduría de las esencias*, erigir sabios competentes, sino que tendrá que asumir que *nunca sabe*:

Tal es la razón de los verdaderos gritos que Spinoza nos lanza: no sabéis de lo que sois capaces en lo bueno y en lo malo, no sabéis por anticipado lo que puede un cuerpo o un alma en tal encuentro, en tal dispositivo, en tal combinación. (Deleuze, 1970/2013b, p. 152)

Este concepto de esencia “muestra a cada quién, a cada ser, como diferencia absoluta: una vida singular, irreductible, impersonal” (Teles, 2018, pp. 171-172). Como dice Gómez (2019), “no saber lo que podemos es una exclamación que no nos define por lo que somos y que a su vez nos invita a preguntarnos por lo que puede el cuerpo de cualquier existente, concibiéndolo desde su potencia” (p. 31). Así como hace lo cartográfico cuando se pregunta por el funcionamiento de algo y sus conexiones, afirmamos una posición clínica que pueda formularse también preguntas de este tipo.

También jugamos con la imagen del pacto de verdad en la clínica y con la posibilidad de habilitar por momentos un pacto de mentira. Cuando una sitúa la escucha clínica al nivel de las luminosidades, la verdad deja de ser condición para el encuentro y para esa escucha y aún más, la verdad es puesta en conexión con las prácticas que la producen como tal, interrogando así su veracidad. La verdad no deja de ser, como plantea Deleuze (1962/2019b), un valor superior a la vida: “Los valores superiores a la vida no se separan de su efecto: la depreciación de la vida, la negación de este mundo” (p. 211). Para Nietzsche es necesario afirmar la vida, y “afirmar es aligerar; no cargar la vida con el peso de los valores superiores, sino *crear* valores nuevos que sean los de la vida, que hagan de la vida la ligera y la activa” (Deleuze, 1962/2019b, p. 263).

No se trata de juzgar la vida en nombre de una instancia superior que sería el bien, lo verdadero; se trata, por el contrario, de evaluar el ser, la acción, la pasión, el valor, cualesquiera que sean, en función de la vida que implican. El afecto como evaluación inmanente en lugar del juicio como valor trascendente (...) Lo bueno es la vida naciente, ascendente, aquella que sabe transformarse, metamorfosearse según las fuerzas que encuentra, y que compone con ellas una potencia cada vez más

grande, aumentando cada vez más la potencia de vivir y abriendo siempre nuevas «posibilidades». (Deleuze, 1985/1987, pp. 190-191)

Cuando pensamos la producción de problemas y preguntas como un posible ejercicio de lo clínico, lo verdadero y lo falso ya no nos formulan nada interesante, ya que se torna más difícil determinar para un problema o una pregunta si es falsa o verdadera; tal vez importe más qué permite, qué produce y con qué funciona; tal vez ese sea otro modo de escuchar.

-Vivir naturalmente, eso quiero. Que las cosas fluyan, que yo no tenga que buscarlas. Lo que me cuesta a mi es la búsqueda. Lo que me pesa a mi es la búsqueda. Yo quisiera una vida natural, sin ficciones. Yo encuentro que todo es una ficción. No, volver a empezar no creo, de cero no creo se pueda. La esencia está, ¿viste? Es cómo un árbol ya hecho; desde ahí se vive. No, de cero no creo
-De cero no pero de nuevo siempre

Allí donde el aspecto ficcional se nos revela y nos incomoda, se nos invita a producir.
-Si uno está vivo algo hay que hacer
-Algo hay que inventarse

Vivir naturalmente y las ficciones no tienen porqué oponerse: vivir naturalmente como ficción.

Cuando la escucha queda capturada en el pacto de verdad nuestra clínica es, más allá de todos los intentos que hagamos para negarlo, una clínica moral, una clínica que no puede pensarse ni accionar más allá de sus trascendencias. Pero tal vez sea preciso hablar también sobre los efectos de verdad de nuestras intervenciones, porque en definitiva aún cuando escuchamos e intervenimos por fuera del pacto de verdad, el lugar que ocupamos produce efectos de verdad.

Sí, es una frase no más, pero tiene estatuto de verdad.

Una tira una pregunta, problema, línea posible y el otro la toma como verdad. ¿Cómo moverlo? Yo realmente no tengo idea si esta pregunta que acabo de hacerle funciona, es para pensarla. No se como hacer para escaparle a este lugar.

¿Y cómo le vamos a hacer?

Allí, con todas nuestras buenas intenciones, a veces con el deseo y a veces también con la certeza de ocupar posiciones problematizadoras, producimos efectos de verdad. Ahí mismo, cuando le estamos tratando de escapar; ahí, cuando estamos buscando producir una pregunta, la pregunta es transformada en respuesta y tomada como verdad. Y en eso, actuamos la gubernamentalidad de la cual estamos tratando de deshacernos, la cual también a veces negamos como efecto inherente a nuestras prácticas.

El trabajo al nivel de las luminosidades es un trabajo micropolítico. Es también una posición que se niega a aceptar que nuestro trabajo se reduzca a producir soluciones a las formas de sufrimiento que producen nuestros modos de vida, que son capitalistas. Situarse al nivel de las luminosidades es poner en el foco de nuestro trabajo estos modos de vida, en vez de resignarse a aceptarlos y trabajar sobre sus efectos. Hay que situarse allí donde vemos que todo está dado, hay que intentar un movimiento micropolítico allí donde siempre nos parece que haría falta mucho para que algo se mueva.

Todos estos movimientos no hacen más que formularnos una pregunta: ¿Para qué lo clínico? El cambio o la transformación casi siempre aparecen como objetivos, como un para qué hacemos lo que hacemos, pero también es cierto que hay formas de trabajar para que todo siga como está. Cuando nos conformamos con recoger y producir soluciones para los efectos de nuestros modos de vida nos conformamos con perpetuar estos modos, porque nunca llegamos a interrogarlos. Si podemos ensayar situarnos al nivel de estas formas de vida, de estas condiciones, tal vez lo clínico pueda operar para otro tipo de transformación.

Otro tipo de transformación que no sea encauzar un camino ya trazado, ya dado, ya marcado y además único posible. Una perspectiva que nos permite pensar esto es la del clinamen. Casas (2015) rastrea que el concepto *Clínica* deriva de una primera expresión griega que en español podríamos denominar como Kline, que refiere a una especie de cama o diván utilizada por los griegos hace años. Parece esa ser aún la mayor particularidad de la clínica, “aquello de existir, en tanto hay otro esperando paciente y sumiso sobre una cama” (p.35), sin conocer lo que le pasa, esperando una solución de quién está de pie. “Esa clínica (...) lleva a las prácticas psicológicas a hacer cosas ciertamente infames que perpetúan lo quieto” (p. 35), lo mismo, lo eterno. Un principio que interroga estos ejercicios clínicos es el del clinamen: “Clinamen como ese principio de desvío que es inherente a las partículas más ínfimas que conforman a un cuerpo” (p. 37).

Así, clínica como desvío, desvío inherente e inmanente al propio movimiento de los cuerpos. Clínica como proceso de acompañar la creación de otros caminos, otros territorios, de otros modos, de otras condiciones de mundo.

Desvío, como fotografía constante del devenir, como oleaje incansable que busca siempre diferenciarse de aquel lugar en donde está; desvío, como un movimiento imposible, como ese ejercicio que denuncia que la vida no acepta la quietud y la permanencia eterna, de una vez y para siempre. Desvío que queda evidenciado ante las irrupciones magistrales del acontecimiento. Clinamen y acontecimiento agencian de manera elocuente; gritando en un coro de voces extremadamente audibles, que la quietud, que la perpetuidad de lo mismo se parece en todo a la muerte. Y que ahí, donde se dan las pequeñas variaciones es por donde se cuele la vida, entre las grietas de las configuraciones cristalizadas. El Clinamen es ese desvío que siempre está pujando por realizarse, y que siempre se realiza; llevando a que la diversidad de caminos posibles sea tan vasta como cuerpos haya en movimiento dentro de un plano existencial, temporal, aiónico. (Casas, 2015, p. 37)

Clinamen como fuerza de un cuerpo que insiste en singularizarse, que se resiste a ser descubierto, conducido, determinado.

-Ya te conté sobre eso

-Si, pero contame de nuevo

Ya no se trataría de descubrir lo que somos (Foucault, 1988), sino de producirlo, y en ese ejercicio, transformarlo. Aquí lo que somos aparece como lo que deberíamos ser, como ese modo que viene dado al que hay que tender y encauzar. Al decir de Percia (2002):

Vos sos la ocasión. ¿Cómo decir quien soy? ¿Contar una historia, trazar biografías, confesar secretos, desnudar intimidades? Lo que soy es también mi modo de estar en la invención de lo que soy. Y la invención es un acto que necesita complicidad. Y la complicidad es un esbozo amoroso. Nos separamos. Te pierdo y, al perderte, pierdo la posibilidad de inventarme en este diálogo. Pierdo la ocasión de estar en tus palabras. Inventarme en tu recepción. (p. 18)

Creo que a la psicología le corresponde acompañar la creación de otros modos de existencia, de otras posibilidades de vida. Decir esto es simplemente afirmar que de hecho ya lo hace, produce ciertos modos de vida e inhabilita otros. Se trata, como siempre, de saber lo que conviene, lo que es habitable, y allí donde nos encontremos con modos que ya

no lo son, imaginar otros. Aquí hablamos de luminosidad como el plano de condiciones que producen nuestros regímenes de visibilidad, que producen nuestros posibles, que nos producen. Que no se confunda aquí luminosidad con luminoso; la luminosidad puede ser muy oscura, de hecho muchas de nuestra condiciones actuales lo son. Pero, de igual forma, tampoco están dadas, las producimos permanentemente, y allí una convocatoria. Una psicología que puede situarse al nivel de las luminosidades es una psicología que se niega a aceptar la mera reproducción del estado actual de cosas y que sabe que, situada allí, el mapa comienza a moverse. Y tal vez, ya este plano de condiciones no solo hable de nuestros posibles, se anime ya a afirmar que también merecemos lo imposible, lo que aún no podemos ni pensar.

Aprender a vivir, a ver distinto, supongo que eso también es lo que busco acá.

la

foto

recién

empieza

no

termina

en

levantar

el

par los ojos

disparo,

movimiento sexual
relación humana esp

Callipora

Callipora

Explorar una pregunta

¿Por qué es necesario todo esto? Aquí se intenta —tal vez a veces repitiéndome demasiado, que no es más que la expresión de la necesidad de repetirme ciertas cosas a mí misma—, insistir en que nuestras prácticas implican los modos de existencia que plegamos. Si nos interesa construir otras imágenes de la psicología es necesario transformar nuestras condiciones de vida, y situarse allí, al nivel de nuestras condiciones, es ya otra imagen posible de nuestra práctica.

No es más que un ensayo, no es más que la exploración de una pregunta, no es más que el recorrido que permite alojar, habitar y explorar una inquietud. Cómo componer otras imágenes, cómo captar luminosidades, cómo transformarnos. Lo clínico como posición lleva a cuestas siempre un problema: ¿Qué podemos ver y enunciar en estas condiciones de luminosidad? ¿Cómo ver y enunciar distinto a como lo hacemos? ¿Qué podemos? ¿Cómo formular una *otra* pregunta?

La escritura de este trabajo ensaya otros modos de luminosidad para contar distinto lo que la psicología *puede*, sabiendo que no podrá dar cuenta nunca de lo que ella es. Esto es, cómo y por qué negarlo, otra necesidad: la de componer un paisaje de futuro ejercicio profesional habitable; allí también estoy yo.

No hay nada más triste en nuestra formación y en nuestras prácticas que cuando no podemos hacernos ninguna pregunta. No todo puede ser un aplauso incapaz de cuestionar o una crítica incapaz de dialogar; habrá que explorar un problema, habrá que tener el coraje de sostener una pregunta.

¿Cómo termina esto? No termina, no cesa de recomenzar.

Relato

incompleto

Referencias

- Acevedo, M. J. (2002). La implicación. Luces y sombras del concepto lourauniano. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Equipo de Cátedras del Prof. Ferrarós.
- Álvarez, E. (2007). La imagen del pensamiento en Gilles Deleuze; Tensiones entre cine y filosofía. *Observaciones filosóficas*, (5).
<https://www.observacionesfilosoficas.net/laimagendelpensamiento.html>
- Argentina.gob.ar. (2023, febrero 27). "Podría ser yo. Alicia D'Amico y la fotografía como experiencia colectiva" en el Museo Nacional de Bellas Artes.
<https://www.argentina.gob.ar/noticias/podria-ser-yo-alicia-damico-y-la-fotografia-com-o-experiencia-colectiva-en-el-museo-nacional>
- Baremblytt, G. (1997). A clínica como ela é. Dez pontos para uma apresentação. En A. Lancetti (Org.), *Saúdelocura 5. A clínica como ela é* (pp. 5-10). Hucitec.
- Barthes, R. (1989). *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Paidós.
- Blanco, S. (2018). *Autoficción. Una ingeniería del yo*. Punto de Vista.
- Boutang, P. A. (Productor). (1996). *El Abecedario de Gilles Deleuze* [Programa de televisión].
- Cáceres, A. (s.f). La relación entre la fotografía y la psicología.
<https://mott.pe/noticias/la-relacion-entre-la-fotografia-y-la-psicologia/>
- Casas, F. (2015). *Análisis en desvío. Cartografía de una territorialización* [Trabajo final de grado, Universidad de la República]. Colibrí.
<https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/7954/1/Casas%2c%20Federico.pdf>
- Canavera, J. (2015). Notas sobre la crítica de la imagen dogmática en la obra de Gilles Deleuze. *Revista de Filosofía*, 40(2), 83-108.
https://doi.org/10.5209/rev_RESF.2015.v40.n2.50057

Castro Arbeláez, M. A. (2019, diciembre 2). Psicología y fotografía ¿cómo se relacionan?.
<https://lamenteesmaravillosa.com/psicologia-y-fotografia-como-se-relacionan/>

Castro, E. (2018). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Siglo Veintiuno.

de França Gomes, M. A., & Dimenstein, M. (2014). Pesquisa Qualitativa em Psicologia e Saúde Coletiva: Experimentações com o Recurso Fotográfico. *Psicologia: ciência e profissão*, 34(4), 804-820. <https://doi.org/10.1590/1982-370001422013>

Deleuze, G. (1987). *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Paidós.

Deleuze, G. (1988). *Diferencia y repetición*. Júcar.

Deleuze, G. (2007). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Pre-textos.

Deleuze, G. (2013a). *El saber. Curso sobre Foucault*. Cactus.

Deleuze, G. (2013b). *Spinoza: filosofía práctica*. Tusquets.

Deleuze, G. (2014). *Conversaciones*. Pre-textos.

Deleuze, G. (2015). *Foucault*. Paidós.

Deleuze, G. (2017). *El Bergsonismo*. Cactus.

Deleuze, G. (2019a). *En medio de Spinoza*. Cactus.

Deleuze, G. (2019b). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2015). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2019). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.

de Mattos, L. K., Zanella, A. V., & Nuernberg, A. H. (2014). Entre olhares e (in)visibilidades: reflexões sobre fotografia como produção dialógica. *Fractal Revista de Psicologia*, 26(3), 901-918. <https://doi.org/10.1590/1984-0292/895>

de Tacca, F. (2005). Imagem fotográfica: aparelho, representação e significação. *Psicologia & Sociedade*, 17(3), 09-17. <https://doi.org/10.1590/S0102-71822005000300002>

Etcheverry, G. (2022). *Cartografía del problema de la producción de lo común en la grupalidad* [Tesis de doctorado, Universidad de la República]. Colibrí. <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/35887/1/Etcheverry%2c%20Gabriela.pdf>

Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo, UdelaR. (s.f). Michel Foucault - De los espacios otros “Des espaces autres”. https://www.fadu.edu.uy/estetica-diseno-i/files/2017/07/foucault_de-los-espacios-otros.pdf

Fernández, L. (2019). *Fotografía participativa. Espacios de encuentro: el cuerpo, la imagen, el otro* [Trabajo final de grado, Universidad de la República]. Colibrí. https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/22175/1/tfg_ensayo_foto_participativa.pdf

Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3-20. <https://www.jstor.org/stable/3540551>

Foucault, M. (2014). *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Siglo Veintiuno.

Foucault, M. (2019). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Siglo Veintiuno.

Foucault, M. (2020). *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Siglo Veintiuno.

Gomes, N. N., da Silva, J. G, Azevedo, A. B., Ferreira, M., Apostolidis, T., & da Silva, R. C. (2022). Imagens e representações sociais: a fotolinguagem e photovoice na produção de dados sobre fenômenos de saúde. *Escola Anna Nery*, 26. <https://doi.org/10.1590/2177-9465-EAN-2021-0291>

Gómez, R. (2019). *Amistad como ejercicio y orientación del pensamiento: para una psicología en diálogo filosófico* [Trabajo final de grado, Universidad de la República].

Colibrí.

<https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/23021/1/G%c3%b3mez%20Angelero%2c%20Rodrigo.pdf>

Guattari, F. & Rolnik, S. (2013). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Tinta limón.

Heidegger, M. (1975). Construir, habitar, pensar. *Teoría*, (5-6), 150-162.

Laino, N. (2015). *Producciones Peligrosas. Miradas y palabras sobre la delincuencia femenina en el estudio para la libertad anticipada* [Tesis de maestría, Universidad de la República]. Colibrí.
<https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/5485/1/Laino%2C%20Natalia.pdf>

Maurente, V., & Tittoni, J. (2007). Imagens como estratégia metodológica em pesquisa: a fotocomposição e outros caminhos possíveis. *Psicologia & Sociedade*, 19(3), 33-38.
<https://doi.org/10.1590/S0102-71822007000300006>

Motz, M. (2022). *Pensar sin proyecto. Por una psicología de izquierda* [Trabajo final de grado, Universidad de la República]. Colibrí.
https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/36457/1/tfg_matias_motz.pdf

Museo Nacional de Bellas Artes. (2023). Podría ser yo. Alicia D'Amico y la fotografía como experiencia colectiva.
https://www.bellasartes.gob.ar/media/KIT_DE_PRENSA_-Podr%C3%ADA_ser_yo_Alicia_DAmico_y_la_fotograf%C3%ADa_como_experiencia_colectiva-.pdf

Neiva-Silva, L., & Koller, S. H. (2002). O uso da fotografia na pesquisa em Psicologia. *Estudos de Psicologia*, 7(2), 237-250.
<https://doi.org/10.1590/S1413-294X2002000200005>

Passos, E., Kastrup, V., & da Escóssia, L. (2009). *Pistas do método da cartografia. Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Sulina.

Patiño, M. (2016). *La fotografía participativa como herramienta metodológica en las prácticas de la Psicología Social Comunitaria* [Trabajo final de grado, Universidad de

la República]. Colibrí.
<https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/34536/1/Pati%2c%20Magdalena.pdf>

Pedrosian, E. A., & Blanco Latierro, M. V. (2013). Componer, habitar, subjetivar. Aportes para la etnografía del habitar. *Bifurcaciones*, (15).
http://www.bifurcaciones.cl/bifurcaciones/wp-content/uploads/2013/12/bifurcaciones_015_Alvarez.pdf

Percia, M. (2002). *Una subjetividad que se inventa. Diálogo, demora, recepción*. Lugar Editorial.

Percia, M. (2011). *Inconformidad. Arte política psicoanálisis*. La Cebra.

Percia, M. (2014). *Sujeto fabulado I. Notas*. La Cebra.

Real Academia Española. (2023, mayo 15). Fotografía. <https://dle.rae.es/fotograf%C3%ADa>

Restrepo, E. (2008). Cuestiones de método: "eventualización" y problematización en Foucault. *Tabula Rasa*, (8), 111-132. <https://www.redalyc.org/pdf/396/39600806.pdf>

Rey, J. (2015). *El acontecimiento en las prácticas psicológicas* [Tesis de maestría, Universidad de la República]. Colibrí.
<https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/4895/1/Rey%2c%20Javier.pdf>

Rey, J. & Granesse, A. (2019). La cartografía como método de investigación en psicología. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 9(1), 283-316.
<https://doi.org/10.26864/pcs.v9.n1.4>

Rose, N. (1996). Una historia crítica de la psicología. En N. Rose, *Inventing our Selves. Psychology, Power and Personhood* (pp. 1-32). Cambridge University Press.

Saidón, O. (2012). La clínica de Guattari y los post-guattarianos. En G. Berti (Ed.), *Felix Guattari. Los ecos del pensar entre filosofía, arte y clínica* (pp. 210-233). HakaBooks.

Teles, A. L. (2018). *Una filosofía del porvenir. Ontología del devenir, ética y política*.
Fundación La Hendija.

cosas para decirse;

importa,

tener algo para decirse.