

Lic. Lisette Grebert Dearmas

Cartografía de diálogos entre la locura y el ordenamiento psiquiátrico

Configuración de un atlas de imágenes-pensamiento



 Facultad de
Psicología

 UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY

Directora académica y Directora de Tesis: Prof. Dra. Ana Hounie
Para optar al título de Magister en Psicología Social
Facultad de Psicología, Universidad de la República | Montevideo 2016

A Pieri y a Pablo

Al To

Reordenamiento: los agradecimientos se encuentran en el capítulo I.
Estos conforman la tesis

ص Resumen

La tesis trata acerca de la relación entre la locura y el ordenamiento psiquiátrico desde una perspectiva de psicología social, en diálogo con la filosofía y lo artístico.

Se sostiene que la relación locura-Orden es expresión del modo en que el humano se relaciona con el mundo, y que el modo habitual de configurar el mundo se ampara en una imagen de pensamiento (Deleuze, 2009-b) que actualiza la división entre razón y sin-razón como imagen dogmática de referencia que sostiene la vida en sociedad. Así, el estudio aborda de modo dialógico la relación del humano con la locura como un problema ontológico (inherente al ser).

Se propone desplazar el modo habitual de conceptualizar el binarismo locura-Orden, problematizando sus efectos de producción, y practicando a la vez una nueva imagen-pensamiento (Deleuze, 2011) que permita visibilizar la locura inherente al pensamiento y al movimiento del mundo.

La cartografía (Deleuze, Guattari, 1994) es el modo de escritura, así como la concepción teórica y metodológica de la tesis. Esta enfatiza para el análisis del problema la modalidad de «atlas» (Huberman, 2011) en tanto dispositivo de visibilización de «imágenes-pensamiento» extraídas del territorio de estudios. La cartografía-atlas se compone de mapas, dentro de los que se realzan tres dimensiones: saber, lengua e imagen, que configuran los procedimientos de análisis de la investigación.

La perspectiva del estudio es micropolítica-afectiva y el abordaje es problemático, analítico y experimental. Su objetivo es hacer visible desde una lógica de la sensación (Deleuze, 1984) las relacionales entre líneas, trazos y gestos, y los devenires que configuran el problema. Pensamiento, conocimiento y afecto constituyen la trama de las dimensiones políticas-corporales presentes en la experiencia.

El estudio despliega una filosofía afirmativa y una concepción múltiple de saber que invitan al ejercicio crítico de la mirada habitual, inscribiendo la investigación en el seno de un «pensamiento creador».

PALABRAS CLAVE: locura / ordenamientos / razón / humano / mundo / imagen-pensamiento / mínimo- gesto / atlas / devenir / cartografía

ص Abstract

The thesis deals with the relationship between madness and psychiatry's regulatory ways, from a social psychology perspective, in dialogue with philosophy and the artistic.

It is held that the madness-Order relationship expresses the way in which humans relate to the world, and that the usual way of making up the world derives from an image of thought (Deleuze, 2009-b) in which the reason – unreason division is realized, as a dogmatic image of reference supporting social life. Thus, the study tackles, dialogically, the relationship between humans and madness as an ontological problem (inherent to being).

It is proposed that the usual way of thinking the binary pair madness-Order be shifted, with its production effects being problematized, and, at the same time, a new image-thought (Deleuze, 2011) being practiced which should allow to give visibility to the madness inherent both to thought and to the world's movement.

Mapping (Deleuze, Guattari, 1994) is the thesis's writing mode, as well as its theoretical and methodological foundation. It highlights the "atlas" modality (Huberman, 2011) for problem analysis, as a device for giving visibility to "images-thought" issued from the study territory. The mapping-atlas is composed of maps, on which three dimensions – knowledge, tongue and image – are highlighted, which make up the research analysis procedures.

The study's perspective is micro political-affective and the approach is problem-centered, analytical and experimental. It aims at giving visibility, from a logic of sensation (Deleuze, 1984) perspective, to the relationships between lines, strokes and gestures, and the becomings shaping the problem. Thought, knowledge and affection constitute the weave of the political-corporal dimensions present in experience.

The study displays an affirmative philosophy and a multiple conception of knowledge, which invite a critical exercise of the usual way of looking, thus listing the research under "creative thought".

KEY WORDS: madness / Order / reason / humans / world / image-thought / minimum-gesture / atlas / becoming / mapping

-RESUMEN Y PALABRAS CLAVE-----	2
- ABSTRACT-----	3
- INDICE-----	4
- INTRODUCCIÓN-----	6
-CAPITULO I: MODO DE PRODUCCIÓN DE LA TESIS-----	11
1. Una propuesta ético-estético-política. Un modo de vida-----	12
2. Agradecimientos: <i>un «mínimo gesto»</i> -----	14
3. ¿Cómo habitar el mapa de la tesis? Una pregunta vital y una de las múltiples entradas al problema-----	18
3.1 ¿Cómo «pensar distinto»? : plano de pensamiento y desplazamiento del mapa-----	22
3.2 <i>Nosotros</i> , un uso posible-----	25
4. Pistas acerca del proceso y plano de configuración del problema de estudio-----	27
4.1 Estudio y <i>teoría</i> -----	27
4.2 Visibilizando componentes y materialidades del estudio-----	29
4.3 Proceso de producción-----	31
5. Organización topológica de la tesis-----	33
5.1 Las pistas y el mapa-----	33
5.2 ¿Cual es la música de esta cartografía-escritura?-----	34
-CAPITULO II: CONFIGURACIÓN DEL PROBLEMA-----	37
1. «El arte de construir un problema» de investigación. Composición y desterritorialización de saber-----	38
1.1 Definición y afinidad-----	38
2. Despliegue del problema-----	41
3. Objetivos-----	64
4. Mapa del proceso de producción del problema en <i>mi</i> tránsito académico-----	65
4.1 La vida y los problemas se tejen juntos-----	65
-CAPITULO III: CARTOGRAFÍA Y ATLAS. CONCEPCIÓN TEÓRICA Y MÉTODO-----	73
PARTE I	
1. Cartografía y conformación dogmática del mundo: ordenamiento de la vida en la T(t)ierra-----	74
2. Inversiones de un mundo <i>bipolar</i> -----	79
3. Otras cartografías son posibles: la locura de los mapas. Necesidad de una nueva relación-----	84
3.1 Cartografía, rizoma y experimentación. Del campo empírico-trascendente al territorio de vida-----	85
3.2 La cartografía como herramienta metodológica en este y otros estudios-----	92
3.2.1 Los procedimientos de investigación: una invención. Perspectiva micropolítica-----	100

3.2.1.1 Pensamiento experimental, composición, líneas y fuerzas.....	100
3.2.1.2 Escritura y montaje de imágenes-pensamiento en la metodología de investigación.....	105
PARTE II	
3.3 Atlas. Hacer un mapa de nuestro mundo. Otros métodos urgen.....	114
3.3.1 Un método que re-inventa un mito.....	115
3.3.2 Atlas y método, la locura de la imagen.	118
-----Interfaz-----	127
-CAPITULO IV: ATLAS de «Imágenes-pensamiento». Una visión artística y micropolítica del mundo.....	129
1. Mundo, locura y ordenamientos.....	130
1.1 Puntualizar nociones para «delirar» el Orden del Universo.	131
1. Saber.....	139
1) Saberes patéticos/ saberes <i>pathos-éthicos</i>	140
2) Saberes-sabores inquietos. Sabiduría de la locura: Despliegues de la sensación.....	155
2. Lengua.....	162
1) Telaraña I: «mínimos gestos» del campo de la Salud Mental. Encuentro entre lenguas.....	163
2) Geografías afectivas de la «lengua menor»: pueblos <i>que faltan</i> (Deleuze, 1996)	173
3 Imagen.....	180
1) Movimientos en las Instituciones, gestos clínicos y derivas.....	183
2) Locura-Mundo/ «Memoria-Mundo». Vida-Locura-Pensamiento	187
-CAPITULO V: 'BORDES' - Conclusiones mapa-provisorio.....	191
- MAPA- BILIOGRÁFICO - Referencias bibliográficas	199
-ANEXOS	209

ص Introduction

El mundo está lastimado en su relacionalidad amorosa fundamentalmente por el modo en el que los humanos habitamos los territorios en los que vivimos. Tendemos a pensar que actualmente ya está todo inventado, a legitimar lo que está dado como posible incluso cuando creemos estar realizando un cambio y a intentar expulsar de la vida colectiva todo aquello que no es comprendido por la razón humana occidental.

Este estudio sostiene que la relación entre la locura y el ordenamiento psiquiátrico es un producto actual de la relación del humano con el mundo en el que vive; y la razón-‘sin razón’, la muralla de líneas y gestos que éste ha venido creando para protegerse de la incertidumbre, del movimiento del caos y del caleidoscopio mutante de imágenes que es la vida. Desde esta perspectiva resulta ineludible pensar la locura como inherente a la vida, al ser, y al mundo.

El problema es abordado de modo multidimensional, para lo cual se trazan tres capas de lectura que operan a lo largo de toda la producción escrita. Las capas no son solo un modo de leer, sino de comprender y abordar el problema en su actualidad política y contemporánea.

Es así que por un lado la investigación pretende visibilizar la relación locura y orden psiquiátrico mediante el diálogo locura-orden, y razón-sin razón, tomando la enunciación producida por el orden socio-histórico y el pensamiento occidental. Esta enunciación refiere a aquello que es percibido como irracional-loco, y que el humano organizado en sociedad nomina y separa de lo que instituye como razón y orden, formulándose así el binarismo locura-ordenamiento psiquiátrico (Capa I).

El análisis de esta relación y los efectos de producción emergentes del encuentro entre locura y ordenamiento psiquiátrico, se realizarán desde un plano que apunta a deconstruir este binarismo, situando el campo de estudios en un plano relacional desde el que se analizará la relación y sus efectos de producción. Es decir el campo de análisis se sitúa en el espacio entre-medio (Deleuze, 2008) del campo relacional y no en la confrontación de dos extremos (capa II). Pero además la concepción teórica desde la que se estudia dicho problema busca producir efectos críticos y de visibilización en torno al binarismo presente en la enunciación locura-ordenamiento psiquiátrico a la vez que, por efecto de su producción crítica, conlleva la posibilidad de crear una nueva imagen-pensamiento (Deleuze, 2011) y una mirada distinta en torno a la locura (capa III).

La locura se inscribe en esta tesis en el seno del pensamiento y como problema *de* pensamiento en diálogo con los problemas que conlleva el conocimiento del mundo para la mirada del humano occidental.

Este plano de pensamiento desde el cual pensamos, y miramos el problema se sostiene en la teoría y método cartográfico y en la concepción afirmativa de la potencia afectiva como motor de producción de vida en el mundo (filosofía afirmativa y vitalista¹).

La cartografía, y la mirada relacional y moviente (Bergson, 2013) acerca de los problemas de la vida, se inscriben en un plano más amplio en relación a la dimensión histórico-social. Se trata de un plano que alberga la dimensión social, pero que la excede y la cuestiona en tanto construcción antropocéntrica. Este plano más amplio y hasta infinito en el que el humano se encuentra pero no es el centro de su producción, es el plano de configuración de la vida en el mundo. Según Maite Larrauri los vitalistas son "aquellos que aman la vida no porque están acostumbrados a vivir, sino porque están acostumbrados a amar" (Larrauri 2001, pag. 2). La *autora* explica que amar la vida por acostumbramiento es amar una vida repetitiva y "querer lo ya vivido"; sin embargo desde la perspectiva vitalista, amar la vida es amar el movimiento.

En esta dimensión afectiva, que también es un plano de pensamiento, relacionamos la locura ya no a un orden psiquiátrico ni a un orden social, sino a la producción de vida en el mundo (capa III). He aquí el desplazamiento mencionado anteriormente que implica un movimiento que interpela la relación sujeto-objeto, para interrogarnos mediante la creación de nuevos puntos de vista (Lans, 2008) por la relación del humano con el orden, el mundo, la vida y el ser.

Se considera que este desplazamiento permite mostrar el problema en tres dimensiones: binaria y social, composicional relacional, y como efecto de ésta segunda, una dimensión multidimensional relacionada a la vida, al ser y al mundo. Este movimiento aproxima la posibilidad de habitar nuevas preguntas y sentidos acerca de la comprensión de la locura.

Estas capas cumplen la función de lector conceptual y se harán presentes de diferentes modos entre los mapas de la cartografía. Movernos en estos tres registros monta una imagen-pensamiento (Deleuze, 2011) que provee a la cartografía una consistencia conceptual en el abordaje del problema.

La tesis sostiene que en el despliegue del movimiento del mundo y de lo que es considerado loco por el modo humano occidental (Teles, 2009) se van produciendo modos de subjetivación (Deleuze, 2015) que van mostrando y configurando cómo el humano vive y comprende los misterios y velocidades de un mundo mucho más amplio y verdadero, que las verdades engañosas creadas por el hombre del intelecto y sus modos de organización gregaria (Nietzsche, 2004-a). Pero como plantea Nietzsche el humano precisa de este engaño para sobrevivir en sociedad, y si lo desobedece, corre riesgo de ser expulsado de su seno, "por eso los hombres no huyen tanto de ser engañados como de ser perjudicados mediante el engaño" (Nietzsche, 2004-a, pag. 21).

Locura y engaño quedan paradójicamente relacionados a través de una serie de operaciones

1 Los *vitalistas* los hay de distinta naturaleza según si nos situamos en el campo de lo científico o de lo filosófico. Incluso dentro de la filosofía hay distintos tipos y *corrientes vitalistas*. Relativo al campo de la filosofía, el vitalismo que ponemos en práctica es aquel que sostiene que no hay nada que sea exterior a la vida. Pensamiento basado en la Filosofía de Friedrich Nietzsche.

humanas que no tienen otro objetivo que situar lo irracional, fantaseoso, imaginativo y loco como peligroso para la permanencia del humano en el mundo. Sostenemos que locura es el *nombre* que el sujeto cognoscente y organizado en sociedad encuentra para designar aquello que teme y no entiende acerca del movimiento y composición de un mundo que le excede.

¿Entonces cómo pensar los bordes de la locura en relación al régimen de interioridad- exterioridad de la vida, del mundo y de lo humano?

La tesis sostiene la pregunta para poder abordar el problema como un asunto de perspectiva, de ordenamiento y de circulación afectiva, que permita reflexionar y captar las producciones de la relación entre locura y ordenamiento psiquiátrico y de la primera con el pensamiento como un problema de relación del humano con el mundo en el que vive.

El problema de investigación se inscribe asimismo dentro de la tradición cualitativa de producción de conocimiento científico. El mismo tiene carácter de estudio y se realiza desde una perspectiva cartográfica como método y concepción de pensamiento, producción y escritura. Esto significa que desde que comienza la escritura se aborda el problema.

En él nos proponemos ejercitar un pensamiento problemático (Foucault, 1991), experimental y creador (Deleuze, Guattari, 1991) que genera en su despliegue efectos críticos y reflexivos. Esto se hará fundamentalmente desde una perspectiva transdisciplinar en psicología social que dialoga con diversos aportes de la psicología crítica pos-estructuralista así como con las tradiciones de la filosofía vitalista y la denominada filosofía de la diferencia.

El análisis de lo trabajado se realizará desde una perspectiva micropolítica- afectiva guiada por la lógica de la sensación (Deleuze, 1984), y *de sentido* (Deleuze, 2009-b) por una composición teórica plural que dialoga entre la producción científica y artística. Es propósito de este estudio hacer visible la potencia de la imagen y de la relacionalidad afectiva entre líneas, trazos y gestos, así como de los devenires que configuran el problema. En este sentido se destaca la dimensión productiva temporal, y el mínimo gesto (Deligny, 2007) en tanto acontecimiento y expresión de una memoria-mundo (Deleuze, 1986), que permiten comprender el problema de la locura relacionado al pensamiento, a lo minoritario (Deleuze, Guattari, 1978) y al tiempo. La telaraña (Deligny, 2015) que se teje entre pensamiento, conocimiento y afecto constituyen la trama de las dimensiones políticas-corporales presentes en la experiencia. El deseo, la fuerza de la producción deseante, es el componente constitutivo y configurante de «una vida» (Deleuze, 1994), así como de las relaciones entre locura, ordenamiento psiquiátrico y pensamiento.

La imagen-pensamiento (Deleuze, 2011) es un componente elemental del planteamiento y análisis del problema de estudios. Es importante aclarar que a lo largo de la escritura nos vamos a encontrar con distintos modos de aludir a la imagen en relación al pensamiento desde la perspectiva de Gilles Deleuze, ya que el propio filósofo aborda el problema de distintas

maneras a lo largo de su obra. No es hasta Estudios del Cine (2009-2011) que Deleuze trabaja la idea de un pensamiento *sin* imagen preexistente para aludir a un nuevo modo de configurar y conceptualizar la producción pensante.

Para el despliegue del problema de investigación se configura un atlas-cartográfico (Huberman, 2011) compuesto por imágenes-pensamiento (Deleuze, 2011) de diferente tipo. En el atlas se trazarán tres líneas que se constituyen en procedimientos de análisis del problema. Las mismas se conforman en tres mapas-territorios acerca del saber, la lengua y la imagen. Estos tres mapas cartográficos son tres ordenamientos conceptuales que permiten visibilizar la relación locura-ordenamiento psiquiátrico, y locura-pensamiento que serán analizados desde el ejercicio de un pensamiento experimental.

Al tratarse de una cartografía, el estudio se organiza en un conjunto de mapas de relaciones productivas y territoriales (Deleuze, Guattari, 1994). Se entiende por mapa el dibujo de una línea, un trazo que hace mapa en el acto de estar siendo trazado, produciendo relaciones mientras se produce en relación. “El mapa es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones.” (Deleuze, Guattari, 1994, pag. 18). Un mapa visibiliza territorios afectivos de intensidades en conexión y movimiento.

El objetivo general de este estudio se compone de dos líneas: 1) Estudiar el campo de visibilidad y las relaciones de producción que se configuran entre la locura y el ordenamiento psiquiátrico para poder comprender y diferenciar el movimiento de los modos dominantes (dogmáticos) y singulares (creativos), así como los efectos de producción (conformación de las líneas de composición y descomposición) que se actualizan en los encuentros entre la locura y el ordenamiento psiquiátrico. 2) visibilizar nuevos modos de comprensión acerca de la locura a través de su relación con el pensamiento y la vida.

Por otro lado, actualmente en Uruguay la *salud mental* está *en debate* ya que se están definiendo políticas públicas y leyes importantes para mejorar las condiciones civiles, de vivienda y tratamiento de las personas que padecen los efectos bestiales del ordenamiento psiquiátrico. Nuestra relación con este campo es únicamente tangencial por considerar normalizantes la mayor parte de los efectos de su producción. No sabemos aun si es posible generar cambios en las políticas públicas de un modo que no sea brutal y administrador de las potencias afectivas. No sabemos si es posible construir políticas públicas que hospeden la posibilidad de convivencia de las diferencias y del despliegue de la vida como plantea la filósofa Annabel Lee Teles (2009), pero seguimos apostando a que esta posibilidad debe producirse en algún lado y de algún modo.

Por ello esta investigación no se inscribe en el campo de la salud mental pero sí dialoga con su realidad actual, con el propósito de contribuir con la producción de nuevos modos de relacionamiento y de concepción acerca de la locura, que habiliten a nuestras comunidades a

producir transformaciones al respecto.

Paseo cartográfico sugerido:

Para tomar contacto con el problema de estudio, en la presente introducción y en el capítulo I les propongo un paseo por algunos mapas panorámicos que mientras tienen el objetivo de introducir al lector en la propuesta, van desplegando aspectos éticos-estéticos y políticos vitales del problema de estudio y del modo de producción de pensamiento que lo sostiene.

En el capítulo II invito al lector a transitar por la configuración del problema, que consiste en pensar el arte de construir un problema de pensamiento (Deleuze, 1977) y de investigación. Allí planteo y argumento el diseño, los *antecedentes* en tanto red de producción, y el realce (Klee, 2007) de las dimensiones problemáticas (procedimientos de análisis) del problema, así como los objetivos y la composición del *campo* y territorio que lo produce.

En el capítulo III el lector se encontrará con «cartografía» y «atlas» en tanto concepción de pensamiento y método de investigación. Un viaje por los diversos modos de comprender la cartografía y el mundo desde concepciones dogmáticas y creativas. Asimismo, se presentan investigaciones vinculantes al estudio, y por último la dimensión metodológica particular del mismo en tanto trama metodológico-conceptual que permite la producción de nuestro Atlas cartográfico de «imágenes-pensamiento».

El capítulo IV es el despliegue del «Atlas». Se trata de una composición micropolítica acerca del problema de estudios. Se aborda el Atlas como dispositivo de montaje y visibilización de imágenes-pensamiento (Deleuze, 2011) extraídas del territorio de experiencias. El mismo se compone de tres líneas conceptuales que se realizaron para la comprensión del problema y que operan como procedimiento de análisis de la investigación. Estas constan de la composición de tres mapas en los que se despliegan las dimensiones del saber, lengua e imagen como configurantes de la relación estudiada. El atlas cartográfico tiene como objetivo experimentar y crear un modo de producción de conocimiento inscrito en un «pensamiento creador». Se trata asimismo de un dispositivo cartográfico de visibilización (Speranza, 2012) de 'realidad aumentada' (zoom) que permite mostrar los objetivos del estudio en un formato estético que aumenta la potencia de la relación trabajada y de la imagen-pensamiento que sostiene el argumento de esta tesis. En este sentido se experimenta un modo perceptivo diferente al dominante acerca de la presentación de la producción de conocimiento y el pensamiento.

Quisiera advertir al lector que al practicar un pensamiento que no se separa de la producción que produce, *el campo* de la tesis está presente en las imágenes-pensamiento presentes en todo el entretejido de la escritura cartográfica.

En este mismo sentido las conclusiones serán trabajadas a modo de mapas-provisorios que podrán encontrarse en el capítulo V 'Bordes'.

Por último, se sitúa el 'mapa bibliográfico' que contiene las referencias bibliográficas.

ص CAPÍTULO I

MODO DE PRODUCCIÓN DE LA TESIS.

“un libro no tiene objeto ni sujeto, está hecho de materias diversamente formadas, de fechas y de velocidades muy diferentes. Cuando se atribuye un libro a un sujeto, se está descuidando ese trabajo de las materias, y la exterioridad de sus relaciones. Se está fabricando un buen Dios para movimientos geológicos.” (Deleuze, Guattari, 1994, pag. 9)



fig. 1 Dalí Atomicus (Foto: Halsman Philippe, 1948)

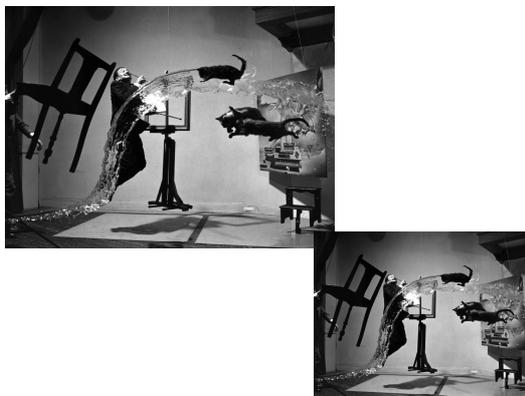


fig. 1 Dalí Atomicus (Foto: Halsman Philippe, 1948)

1. UNA PROPUESTA ÉTICO-ESTÉTICO-POLÍTICA, UN MODO DE VIDA.

En este capítulo se trazan las condiciones de pensamiento que hacen posible el planteo conceptual del problema. En otras palabras, este capítulo opera como *el suelo* en el que crece, vive y es pensado el problema de investigación. En este *suelo* se configura el punto de vista que se pone en juego para el estudio de la relación entre la locura y el ordenamiento psiquiátrico.

Visibilizar el modo de producción es la expresión de un modo ético-estético y político acerca de la ciencia y el saber.

Diferenciamos un modo ético, de un modo moral de producción. Si pensamos la moral como la portadora de valores trascendentes que rigen los modos de producción de la vida, podemos rápidamente visualizar que lo único que admite este modelo es la representación y la copia de una imagen fiel y jerárquica que divide la vida mediante valores del *Bien* y del *Mal* según una moral instalada en nuestras sociedades judeo- cristianas desde hace muchísimo tiempo. Este modelo de pensamiento y producción que podemos situar en los inicios de la filosofía platónica² y en sus seguidores, ha sido acuñado por la ciencia en su versión positivista con el objetivo de controlar la riqueza y multiplicidad de la creación conceptual. A su vez este modo de producción se encuentra tan presente en nuestras vidas cotidianas, que ya ni lo vemos.

En esta tesis se practica un modo de producción desjerarquizado, una producción que circula y se mueve por una heterogeneidad y multiplicidad de elementos, capas y dimensiones que forman parte de un mismo plano de producción: la vida en movimiento (Deleuze, 2008).

Desde esta perspectiva la producción de un problema se produce en el mundo a la vez que produce mundo. Por ello el carácter del problema es relacional y productivo, pero también inmanente (Spinoza, 1980) en tanto se produce mientras produce realidad en el territorio que es producido; se diferencia del carácter trascendente que ubica la producción de realidad como representación con respecto a una idea ubicada en un nivel superior y en una posición central de referencia y jerarquía.

La presencia de la filosofía es vital para este estudio en el entendido que ésta lo puebla de posibilidad de creación y es la que permite trazar la relación del problema con un mundo de configuraciones posibles. Es que los conceptos filosóficos son rigurosos, pero a la vez atrevidos con respecto a lo que cada época permite ver y oír. Desde el punto de vista ético la filosofía que invocamos implica una actividad y una actitud que “conlleva un modo de relación con las cosas, con los demás y consigo mismo, realiza un desplazamiento creativo respecto de las formas de saber, de las relaciones de poder y de la moral vigente” (Teles. 2007, pag. 21)

² En relación al pensamiento del filósofo griego Platón, nacido en Atenas en 427 A.c.

El filósofo se permite pensar y ello permite trazar nuevos mapas de pensamiento y derribar fronteras allí donde parecen estar fijados los sentidos. En esta pista la filosofía, la vida y el pensamiento se agencian (Deleuze, Guattari, 1994) para liberar lo más posible “la potencia de creación y de libertad del mundo y de los seres que la constituyen” (Teles, 2009, p. 17).

Con este compromiso ético dialogamos para que la producción conceptual no esté al servicio de un marco que aloja contenidos, ni de justificar un tipo de pensamiento, sino que lo conceptual se libera de la moral y se hace presente en tanto creación junto a la vida, a la producción de pensamiento y al mundo en el que se produce.

En este sentido precisamos del ejercicio filosófico. Este se convierte en un *oxígeno* necesario para hacer efectiva la posibilidad de pensamiento, más que la reproducción (copia, representación) de un orden de ideas ya establecidas.

Gilles Deleuze orienta su producción filosófica a la necesidad imperiosa de crear una nueva «imagen del pensamiento» (2009-b) en relación a la imagen dogmática que rige el pensamiento occidental (1991). Su filosofía ha sido inspiradora para la construcción de un modo vital y creativo dentro de la propia historia de la filosofía, pero también para aquellos no-filósofos que intentamos realizar un ejercicio de diferenciación (pensamiento) en el mundo actual. “Deleuze quiere suprimir del pensamiento todo modelo trascendente, sencillamente porque nos impide pensar.” (Asiáin, 2007, pag. 3).

El licenciado en filosofía Asiáin, siguiendo la pista del pensamiento deleuziano³, expresa que pensar es una actividad que consta en introducir una diferencia:

“Pensar comienza con la diferencia, introduce un punto de vista diferente al que existe, provoca una ruptura, y por ello un pensamiento novedoso carece de presupuestos. En este sentido nos dirá Deleuze que el acto de pensar es una creación antes que una posibilidad natural, y que la filosofía se asemeja mucho más al arte de lo que la tradición ha admitido.” (2007, pag. 3).

Friedrich Nietzsche y Gilles Deleuze así como los seguidores de las llamadas filosofías de la diferencia_ que precisamente reciben su nombre por cuestionar la verdad como lo previo y fundamento primero de toda producción_ plantean la urgencia de introducir nuevas posibilidades de pensamiento y colocan la creación como imprescindible e inherente a la actividad propia del pensamiento en relación a la vida y al mundo. Restauran y reafirman así un modo vital y moviente de producción en el propio seno de la filosofía.

Se libra de este modo una fuerte y apasionada lucha política ante toda imagen dogmática de pensamiento; se presente ésta en el campo de la filosofía, de la psicología, o en el que fuere.

Se trata de liberar al pensamiento de todo gesto servil (en relación a la verdad) que impida y

³ En alusión al pensamiento y la filosofía de Gilles Deleuze.

bloquee como plantea Annabel Lee Teles (2009) el despliegue de la potencia del pensamiento.

Desde esta perspectiva en la que se produce el agenciamiento entre pensamiento-vida-ética-política-estética, reside la potencia creativa de los modos de existencia (Spinoza, 1980; Deleuze, 2008; Teles, 2009) y de configuración de un nuevo mundo posible.

2. AGRADECIMIENTOS: UN MÍNIMO GESTO (Deligny, 2007)

Los agradecimientos suelen encontrarse antes de la exposición de la tesis, antes del decir de un *quien*, al decir de Annabel Lee Teles (2007), que posicionado como sujeto científico sitúa en el agradecer el 'momento afectivo' en el que parece verse algo de la vida de quien escribe. En el gesto de agradecer el investigador parece permitirse hablar distinto, más 'suelto' de clichés, algunos dirían más humano, otros más sensible... Por momentos los agradecimientos operan como despojo de deudas, es que la culpa y la deuda asechan siempre en el mundo actual y es mucha la literatura que insiste en pensar la producción singular como deudora de lo que otros hicieron.

Usar la metáfora de la deuda en el mundo contemporáneo alimenta lo que Guattari y Rolnik enuncian como «subjetividad capitalística» (2013). En ella detectan tres mecanismos de funcionamiento contemporáneos relativos a la producción de subjetivación y al movimiento de lo que Guattari llama 'Capitalismo Mundial Integrado' (2004). De los tres mecanismos caracterizados por los autores _ culpabilización, infantilización y discriminación_ (Guattari, Rolnik, 2013) destacamos, en función de lo que venimos exponiendo, la culpabilización, mecanismo que señala del siguiente modo "¿Quién es usted? ¿Se atreve a tener opinión, en nombre de qué habla? ¿Qué vale usted en la escala de valores reconocidos en la sociedad? ¿A qué corresponde su habla? ¿Qué etiqueta podría clasificarlo?" (pág. 58). Para esta formulación del capitalismo (mundial e integrado), la subjetivación es la principal materia de producción de registro y consumo de un capitalismo rizomórfico (Deleuze, Guattari, 1994) extendido por todo el planeta.

Es muy distinto entonces pensarse deudor que pensarse parte de una conformación o agenciamiento colectivo (Deleuze, Guattari, 1994); agenciamiento que para ser creativo y amoroso precisa del juego y la convivencia de las diferencias, para liberarse así de las producciones individuales y también de las masivas.

Por lo antedicho la ubicación habitual del agradecimiento cobra carácter de línea habitual (Deligny, 2007) que *repasa* en su trazo, algo del 'antes de empezar a hablar' que refuerza la lógica lineal de principios y finales y la lógica dualista que insiste en separar el afecto del intelecto y a un sujeto (que habla) de un objeto (su producción).

El gesto habitual que pretendemos visibilizar podría escribirse de la siguiente manera: *Yo agradezco, suelto el afecto, reconozco mis deudas, me vuelvo a guardar el afecto porque me*

devalúa a mi y a mi producción y luego estoy pronta y limpia para sostener mi decir, mi tesis, como el orden pre(e)scribe.

En este gesto político vemos que hay algo de lo ya escrito: el orden *dado*.

Fernand Deligny expresa que cuando se cruzan una 'línea habitual' y una 'línea errante', se produce un "mínimo gesto" (2007); y que el mapa es en sí el movimiento del trazado de las líneas. Siguiendo *su* pensamiento, el gesto de agradecimiento que colocamos como línea habitual, hace mapa en signos (Deleuze, Guattari, 1994) del orden dominante. ¿Qué quiere decir hacer mapa? Que se agencia, se conecta con rasgos, líneas, signos que producen un tipo de imagen.

En este caso se trata de una imagen dogmática de pensamiento (Deleuze, 2011) ya que la misma produce y refuerza la categoría de identidad y de sujeto. A la vez Fernand Deligny (2007) plantea que esta categoría humana opera por separación con las otras categorías que habitan el mundo y que son devaluadas por el hombre para poder hablar sobre ellas. Es que el humano al separarse de su producción, se separa del mundo, y esta separación se produce cuando éste se esfuerza en intentar operar en un 'mundo de cosas' separadas entre sí. Un libro, y una tesis puede quedar situada en esa configuración. El intelectual habla sobre el objeto que escribió, e intenta separar el afecto de la producción científica.

La vida cotidiana está plagada de estos «mínimos gestos». Aquí visibilizamos tan solo uno, que consideramos elocuente acerca del modo de producción científico habitual.

Pero podemos dialogar con el orden dominante y producir en el encuentro con éste, una imagen creativa de pensamiento, una producción no habitual, un nuevo ordenamiento posible. Habitar como propone De Certeau, la posibilidad de invención de lo cotidiano (2000).

El gesto político de agradecer que trazamos en esta tesis se *dibuja* en la escritura como línea errante (Deligny, 2007) que en el encuentro con una *línea habitual* (presente en el campo científico de la tesis de maestrías y en la mirada de quien la actualice) es capaz de producir un salto, un movimiento brusco, sorpresivo, algo del orden del acontecimiento:

“La lógica del acontecimiento trae consigo la apertura a un modo individuación por singularización que produce el alejamiento del principio de individuación que sostiene la primacía de la identidad garantizando la mismidad y controlando las mutaciones.” (Teles, 2006, s/p)

Buscamos visibilizar los gestos habituales de la producción científico-académica, y producir líneas de desterritorialización con respecto de ese territorio, para reterritorializar (Deleuze, Guattari, 1994) la producción de la tesis en una "Gaya ciencia" (Nietzsche, 2004 -b), es decir en una ciencia alegre, en un saber inquieto, en una poetización de la ciencia (Hounie, 2012) que arrastre el gesto serio y endurecido del investigador-escritor. Confiamos y sabemos que, en el mismo acto de desplazamiento, ni antes ni después, se está creando una nueva imagen de

producción y de existencia intensiva.

Al tratarse del trazado de un mapa de agradecimientos sabemos que hay zonas que quedan visibles y otras invisibilizadas. Pretendo visibilizar y realzar rasgos de una red productiva de afectos, sensaciones y conceptos presentes en esta tesis. Sin ellos esta escritura sencillamente no hubiera sido posible.

¿Qué significa gracias? son configuraciones de posibilidad. Para mi, es trazar el mapa de relaciones de producción que hace posible la escritura de esta tesis. Es la enunciación colectiva que vive en el plano del pensamiento y se expresa en mi modo singular de habitar esta producción. No quiero llenar hojas de agradecimientos que permitan engrosar un Yo- obeso, pues bastante lidiamos diariamente con cada gesto habitual de reforzamiento de ese territorio *yoico* que parece que precisamos para sobrevivir.

mapa de gestos de agradecimientos

Realces amistosos

MUCHAS, MUCHAS GRACIAS A...

los territorios *experienciales* que forman parte de esta producción. Territorios compuestos por un montón de presencias, visiones, audiciones de diferente intensidad y colorido. Campos de relaciones que hoy pueden hacerse presente en esta escritura. ¡Gracias a todas esas condiciones de posibilidad, a las «fuerzas que pintan» este estudio!

Ana Hounie, tutora de tesis, sensibilidad compartida, generosidad y dedicación, y quien me acompaña con mucho afecto y paciencia en este largo y cambiante proceso de investigación-vida. Luchamos juntas cada tramo, pusimos mucho amor y creatividad en esta composición. Gracias, por la confianza, las palabras de aliento y la generosidad del saber que compartes.

Annabel Lee teles, querida Anna... hermoso tránsito este año! gracias por abrir e invitar a la alegría del pensamiento con amorosidad, pasión y con la precisión conceptual con la que lo haces. Tu compañía increíble y el modo en que oís mis decires es tan singular como cercano. El proceso de aprendizaje por *Espacio Pensamiento* sencillamente hace posible el planteo ontológico de esta tesis hoy. Aprendo a tu lado a caminar por la pregunta de intentar pensar distinto y eso me entusiasma y mucho. ¡Gracias por abrir esas ventanitas!

Alejandro, querido analista de tantos años de escucha, trabajo, angustias, alegrías, tristezas, decisiones, ...cuántas relacionalidades compartidas, analizadas, pensadas...cuánto y cuánto de lo trabajado juntos en ese querido espacio configuran hoy las condiciones de posibilidad de esta tesis. Un aprendizaje inconmensurable acerca de una vida en devenir, y de *mi* en ella...

A Pierina y Pablo ¿Qué decirles? ¡ENORMES GRACIAS por el cuidado, apoyo mutuo y tanto amor! Esta tesis está dedicada a ustedes, no solo porque sin su presencia no hubiera podido escribirla sino porque esta tesis es pura vida; y eso, ese amor por la vida lo aprendo con ustedes. Son dos revolucionarios del movimiento libertario, de la risa y el amor.

Pieri, hija adorada, no sabés cuanto me enseñás, cuánto de la filosofía vitalista me enseñaste tu a comprender. Contigo aprendí a ver con nuevos ojos y nuevos oídos este mundo...algo inaugural al decir de Annabel que se abrió y continúa para nosotras por esta pista. Como decís tu *¡Te amo de la vida!*

Pablo, amor, gracias por tanto apoyo, sostén y escucha. Me emociona el modo en el que me acompañas y conectas con esta locura de la producción que es la vida. Adoro tu modo de verme, la afinidad que construimos juntos acerca de una ética de la transformación de los encuentros. Juntos construimos esta posibilidad de no quedarnos con lo que hay, sino de re-inventarnos y acompañarnos en nuestros sueños y anhelos. ¡Gracias por realzar en mí la importancia de lo mínimo indispensable, de la potencia de los detalles y de los mínimos gestos!

Susana, mamá de Pablo, abuela de Pieri, suegra, entusiasta! Un apoyo diario durante todos estos meses. ¡Horas de horas, días y días, bajo lluvia, días de paro, reuniones personales postergadas...en fin, un disparate que te agradezco mucho! Susana, te pasaste, fue imprescindible tu apoyo y el aliento transmitido en todo momento.

A Nives y Eric, mis padres, que confían en mí y me han abierto caminos de exploración sensible que hoy conforman las herramientas de pensamiento que puedo desplegar. Abrieron y fomentaron en mí la imaginación y fantasía, el amor por los paseos y los mapas, la música, las lenguas diferentes, el gusto por los paisajes, los detalles y lo exuberante del mundo. El espíritu aventurero y jugado es algo que he aprendido mucho en casa, con ustedes. El «quien» que soy se compone de esos y otros paisajes que amplían y enriquecen la mirada en el mundo. Gracias por ello, y por acompañar también este proceso de escritura tan intenso. Los quiero mucho.

A Marcela Díaz, queridísima amiga, sabia de todos los tiempos, jaja! Esa paz y mirada extranjera acerca de la importancia de escribir una tesis se constituyó en un suelo de tranquilidad necesario para esta escritura. Estaba bueno escribirla, pero sino, no pasaba nada, no era grave no hacerlo. La vida es mucho más amplia. Las salidas juntos -los cinco- y esos 'abrazos de grupo' son una vitalidad y una fuerza amorosa hermosa de este tiempo presente.

A Clara Netto, por las conversaciones, los intercambios y una afinidad hermosa de la que disfruto a cada encuentro. Gracias por tu apoyo y esas aperturas tan amorosas y dulces.

A Liliana Zufiaurre y a Carmen Dangiollillo amigas queridas que me han escuchado y sostenido en este proceso tan lleno de diversas sensaciones. Ambas me han oído tantas veces, han presenciado los giros y las transformaciones de esta tesis, hemos intercambiado, hemos tejido juntas... ¡Gracias mujeres!

A los estudiantes de grado de la Facultad de Psicología con los que comparto hace muchos años ese tiempo de encuentro mágico y enorme que es *el aula*. Un aula que desborda el espacio empírico, una geografía afectiva derramada de preguntas, poblada de cuerpos políficos, de inquietudes, de disfrute y de problemas a crear. Los aportes de los estudiantes han sido especialmente oídos y han colaborado en la transformación creativa de esta producción. Gracias por recibir cotidianamente de modo vital la invitación a un viaje de pensamiento y producción colectiva.

Al espacio y compañeros de canto, especialmente a Rodolfo Vidal por ese modo absolutamente rodolfiano. Un modo en el que aprendemos y nos sorprendemos de nosotros mismos, nos vemos niños, sonido, alegría, tranquilidad, música, expresión, nos vemos torpes, balbuceantes, nos hemos conocido de

nuevo y hemos aprendido a jugar más libres! Gracias por esos jueves mágicos que han reafirmado el amor al movimiento.

A Claudia Mediza, tía de Pieri, cuñadita que ha sido una ayuda invaluable en el momento preciso en que ya parecía que los esfuerzos no daban para seguir sosteniendo este ritmo de producción. ¡Gracias!

A la Dirección de la Maestría en Psicología Social, Alejandro Raggio y Cecilia Baroni que brindaron una confianza y un apoyo argumental muy consistente ante la solicitud de una última prórroga presentada por mi y mi tutora ante la Comisión de Posgrados (C.P) de la Facultad de Psicología para poder terminar de escribir y entregar esta tesis de maestría.

A la delegación de maestrandos 2015 que lucharon con uñas y dientes en la C.P por mejores condiciones colectivas de cursada y escritura de la tesis de maestría, apostando a vivir procesos de producción y pensamiento y no solo de cumplimiento de plazos y formatos. Agradezco especialmente a Gabriela Donya por la fuerza y el entusiasmo en este último tramo del proceso.

A Patricia Villar por su cuidadosa traducción del resumen al inglés.

A Ana Puig por la hermosa composición de tapa y contratapa que diseñó para esta tesis.

A Javier Rey que me dio tremenda mano y ayuda con las famosas normas Apa con las que pueden imaginar que no me llevo muy bien. ¡Gracias!

Y de nuevo gracias totales a toda la familia que produjo y produce tremenda y solidaria red de apoyo, una telaraña amorosa-amistosa que nos acercó más y generó lindos y nuevos encuentros. Gracias por estar tan cerca de Pieri este tiempo y por cuidarnos a los tres en esta tesis que escribimos a trío en casa.

¡Gracias a todos los abuelos por esa función amorosa insustituible!

Y a mi abuelo *To* que me enseña a componer fuerzas y a seguir tejiendo un modo ético del cual es parte...A pesar de tanta presencia, te extraño mucho.

Y

3. ¿Cómo habitar el mapa de la tesis? Una pregunta vital y una de las múltiples entradas al problema

La etimología de la palabra en griego indica que una «Tesis» (θέσις) implica la «acción de poner» (*thitemi*: «yo pongo»). En una tesis como en los primeros mapas trazados por el humano “Lo que se ponía podría ser cualquier cosa: una piedra en un edificio, un verso en un poema. La tesis era también la acción de establecer o poner, un saber, un principio, una proposición.” (Ferrater, 2001, en Hounie, 2013, pag. 48)

Una tesis versa en poner algo a disposición, mostrar una posición, argumentarla y también defenderla públicamente. En particular esta tesis en tanto *thitemi* («yo pongo») visibiliza, argumenta y también analiza un punto de vista singular, pero no ‘propio’ en tanto propiedad de un sujeto hablante. Esta afirmación que sostengo camina por la línea de mostrar que cuando

‘yo pongo’, ‘yo hablo’, habla/n mucho/s.

Se trata aquí de un modo de pensar los problemas en tanto agenciamiento colectivo de enunciación (Deleuze, Guattari, 1978) y de un modo de concebir la producción de subjetivación de la locura en relación a un orden y lengua dominante, así como a todo un campo múltiple de producción.

Para ello dialogamos en este tramo del camino con el «si mismo» (Teles, 2007) y analizamos y problematizamos detalles de este diálogo y del modo en el cual habitamos el mapa de la tesis, para así visibilizar un modo de comprender la relación locura-ordenamiento psiquiátrico desde el punto de vista que tenemos más próximo y lejano a la vez: el «si mismo», el «quien que somos en este preciso momento» (Teles, 2007). Porque como dice Nietzsche, nos conocemos muy poco a nosotros mismos (2004-a).

Es decir, estoy pensando en términos de una singularidad que se expresa en un conjunto, en un paisaje enunciativo que se configura en tanto ensamblaje de diferencias en movimiento.

Con respecto al territorio de la tesis, considero que mientras se pueda sostener el juego entre el uso de la posición y el diálogo entre lo singular y lo colectivo, entre lo relacional y conectivo, quizás poco importe si hablamos en primera persona del singular o del plural, porque asimismo la posición también hay que poder desmontarla para poder habitar el flujo del movimiento, antes de caer casi inevitablemente en otra nueva posición.

Pero una tesis siempre tensa hacia la posición, y una producción puja por un flujo de creación (Deleuze, 1984). ¿Cómo ubicarnos en este campo de fuerzas? Esta tensión que actualiza la conversación entre lo científico y lo artístico recorre la tesis, por lo que es casi imposible no habitar por momentos los mismos efectos que pretendemos desmontar; ¿O a caso es posible en las condiciones de producción científicas planteadas no reafirmar algo del orden del nombre propio, del derecho, del estado y de la razón occidental? Pero siempre podemos movernos, algo podemos hacer...

La deconstrucción (Derrida, 1989) de la noción de autor y de obra, es un aspecto que sirve para pensar esta interrogante. Varios pensadores de diversos géneros han abordado este problema, diría que casi todos aquellos que se precien de deconstruir la noción de sujeto cartesiano.

Pronuncia Foucault *iniciando* una conferencia en 1989 acerca del Orden del Discurso, en la que precisamente se pelea con el *inicio* del habla:

Me hubiera gustado darme cuenta de que en el momento de ponerme a hablar ya me precedía una voz sin nombre desde hacía mucho tiempo: me habría bastado entonces con encadenar, proseguir la frase, introducirme sin ser advertido en sus intersticios, como si ella me hubiera hecho señas quedándose, un momento, interrumpida. No habría habido por

tanto inicio; y en lugar de ser aquel de quien procede el discurso, yo sería más bien una pequeña laguna en el azar de su desarrollo, el punto de su desaparición posible (p. 3).

Destacamos asimismo las reflexiones de De Certeau (2000) que siguiendo la pista de Michel Foucault se interroga acerca de los efectos de producción del concepto de autor.

De Certeau sitúa los objetos de investigación en una red de “«comercio» intelectual y social que organiza sus divisiones y desplazamientos” (pag. 52). Este historiador y filósofo francés plantea que cuando el investigador «olvida» que el objeto de investigación se inscribe en esa red de trabajo colectivo se genera la ilusión de autor. Dicha ilusión desconoce el proceso de producción de ese objeto y conlleva la siguiente imagen habitual de producción: “El “autor” practica pues la negación de su condición real. Crea la ficción de un sitio propio” (pag. 52).

La mención al «sitio propio» es aquella imagen que más nos interesa destacar, pues cuando estos autores se cuestionan acerca de la autoría y la obra, lo que están analizando y criticando es la noción de sujeto cartesiano, en tanto sujeto indiviso, con identidad, memoria y espacio propio.

En este sentido siempre se presenta la tensión entre un sujeto que percibe el territorio como espacio de apropiación y la configuración de una zona de vida compartida entre diferentes seres y flujos de materia presentes en el campo territorial; todos esos movimientos, desde los más sedentarios a los más nómades (Deleuze y Guattari 1994), se inscriben desde la perspectiva de este estudio en un régimen de afectación entre cuerpos producido en plano de la vida.

La noción de territorio aquí es entendida en sentido muy amplio, que traspasa el uso que hacen de él la etología y la etnología. Los seres existentes se organizan según territorios que ellos delimitan y articulan con otros existentes y con flujos cósmicos. El territorio puede ser relativo tanto a un espacio vivido como a un sistema percibido dentro del cual un sujeto se siente ‘una cosa’. El territorio es sinónimo de apropiación, de subjetivación fichada sobre si misma. Él es un conjunto de representaciones las cuales van a desembocar, pragmáticamente, en una serie de comportamientos, inversiones, en tiempos y espacios sociales, culturales, estéticos, cognitivos (Guattari, Rolnik, 2006, p. 323).

Por su parte Deleuze y Guattari redoblan la apuesta y a la vez que desconfiguran (y reconfiguran) la noción de sujeto y espacio propio, desconfiguran un modelo (cuerpo) humano. Al estudiar y producir un texto experimental como lo es “Kafka. Por una literatura menor” (1978) los escritores expresan que la producción kafkiana no trata de ser una obra, y por tal no puede

ser leída de esa manera. Se trata de un rizoma, «una madriguera», un «castillo de múltiples entradas».

Con relación a la cualidad de escribir plantean que

“un escritor no es un escritor, sino un hombre político, y es un hombre máquina, y es un hombre experimental (que en esa forma deja de ser hombre para convertirse en mono, coleóptero o perro o ratón, devenir- animal, devenir -inhumano, porque en realidad es gracias a la voz, al sonido, gracias a un estilo, que se deviene- animal y no queda duda que es a fuerza de sobriedad)” (pag. 17)

Consideramos que cuando Deleuze y Guattari dicen *hombre _invadidos* también por el modelo occidental_ refieren más precisamente a la noción de *humano*, ya que el movimiento de desterritorialización (1978) que proponen es en relación a un cuerpo organizado dominante: el humano occidental. Es una invitación a moverse de ese «sitio propio» (cuerpo humano organizado e inamovible) para así poder habitar un devenir-animal que permita mezclarse con los elementos y «flujos cósmicos» (Guattari, Rolnik, 2013) que también configuran el paisaje de escritura, de pensamiento y de vida.

Insistimos en que no solo estamos hablando de cómo está escrita esta tesis, sino de la concepción de subjetivación y pensamiento en la que se inscribe y produce el problema de investigación. Su planteo conceptual monta una cartografía de mapas que producen un movimiento de desterritorialización (Deleuze, Guattari 1978) de la imagen dominante de pensamiento (Deleuze, 2011) y saber. Ello nos permite fundamentalmente afirmarnos en dos propósitos:

- 1) El mapa y la cartografía ya no se constituyen en el *espacio propio* de un autor que escribe su obra, sino en la producción de mapas territoriales de enunciación colectiva, compuestos de configuraciones multidimensionales de relaciones afectivas-políticas heterogéneas.
- 2) El abordaje acerca del problema de estudios toma este modo de concebir el pensamiento y la subjetivación, y desmonta permanentemente la noción de sujeto cartesiano.

En este panorama de producción que siempre tensa entre la posición de un sujeto racional intelectual y la producción creativa experimental, dialogamos con la conmovedora pregunta que el filósofo Michel Foucault realizara en el texto *Historia de la Sexualidad* (2010):

«¿Cómo y hasta donde es posible pensar distinto?» (pag.12)

Esta interrogante nos arroja a la incertidumbre, a dialogar con el caos y con las preguntas como modo efectivo de transformación y producción creativa de conocimiento. Es una pregunta

conmovera, hasta angustiante porque nos confronta de alguna manera con un régimen de posibilidad-imposibilidad de transformación. ¡Pero no nos confundamos es también auspiciosa! ya que anuncia una posibilidad de cambio que tenemos al alcance de nuestros modos cotidianos de vida.

La provocación y pregunta foucaultiana⁴ brota de una necesidad de reordenamiento con relación al pensar y por ello se dirige a que podamos cuestionarnos el modo en el cual pensamos, y cómo nos planteamos los problemas. No apunta a abordar los problemas ya definidos y pensados por una imagen de pensamiento dominante acerca de las situaciones cotidianas que se presentan, acerca de los sufrimientos que nos ahogan, de las injusticias que percibimos, del lugar social de la locura, etc. Apunta precisamente a intentar pensar-vivir distinto esas percepciones problemáticas y librar nuevas y otras luchas en otros territorios como modo radical de transformación en el plano de pensamiento.

Pienso que no siempre la resistencia pasa por batallar en el territorio, estudiando y enfrentando al *enemigo*, si es que es posible ubicar a éste lejos del «sí mismo» o al decir de Derrida del *Chez-soi*.⁵ Deleuze plantea retomando a Foucault, que si logramos hacer el ejercicio de pensar distinto podemos crear nuevas imágenes-pensamiento (2011) que permitan desplazar las dominantes y habitar así nuevos modos de vida. De esta resistencia afirmativa se nutre este estudio.

¿Entonces un punto dilemático se presenta acerca de cómo y desde dónde transformar? Es una pregunta que recorre la cartografía de diversos modos, ya que es orientativa de la producción del problema.

3.1 ¿Cómo «pensar distinto»? : plano de pensamiento y desplazamiento del mapa

Bueno, no es una pregunta que busquemos responder (Etcheverry, 2008), sino desplegar.

La posibilidad de caminar en la pista de intentar «pensar distinto» radica para mi en un desplazamiento conceptual y de imagen-pensamiento (2011), y en un ejercicio de transformación afectiva.

Desplazamiento que pude realizar en la experiencia de trabajo acerca de la locura y la producción de subjetividad siguiendo la pista de pensamiento de la filosofía vitalista (Larrauri, 2001).

Estamos hablando de abandonar _hasta que sea necesario_ la analítica del *poder* para poder habitar “una verdadera afirmación de la vida” (Deleuze, 2003, pag.127).

4 En alusión al filósofo Michel Foucault

5 En francés el *chez-soi* refiere al *en casa* y se utiliza metafóricamente para aludir al «sí mismo»

Abandonar no significa negarla ni oponerse a ella, sino simplemente dejar de habitarla en términos de Heidegger (1951) quien relaciona el pensar, el habitar y el construir en una misma red de producción, para poder habitar y realzar (Deleuze, 1984) otras líneas de producción, lo que implica hacer vivir (en el sentido de visibilizar y no de animar) otras líneas, otros gestos, otras imágenes menos visibles...

En diálogos con su amigo querido, Deleuze expresa que en los trabajos de Foucault siempre vivió esta sensación afirmativa de la vida, pero que, al haberse dedicado al estudio de los dispositivos de poder, indefectiblemente se encontró “en un callejón sin salida” (Deleuze, pag.127) que lo confrontó con la tristeza y lo mortífero presente en la lucha librada en el campo del *poder*, pero que asimismo lo impulsó a la pregunta y a la necesidad de intentar «pensar distinto».

Foucault necesitó un reordenamiento. ¿Cuál es esta necesidad de reordenamiento y en qué reside?

Siguiendo las inquietudes del mismo Foucault y en pista de pensamiento *deleuziano*, la enunciación es clara y sencilla pero extremadamente inquietante y difícil de desanudar, y es que “el poder no tiene por objetivo la vida” (Deleuze, 2003 p. 125). Foucault duda y piensa: “«Aquí estamos, siempre con la misma *incapacidad para franquear la línea*, para pasar del otro lado...Siempre la misma elección, del lado del poder, de lo que dice o hace decir...»” (Foucault, en Deleuze, 2003, pag.125).

Deleuze (2003) nos recuerda que según Foucault “los centros difusos de poder no existen sin puntos de resistencia en cierto modo anteriores”⁶ (pag. 125) y que asimismo éste expresó de forma desgarradora la necesidad de «liberarse de sí mismo» (pag. 127).

Acerca de cómo pensar y ordenar la producción de *poder* reside una de las diferencias dialógicas más importantes entre estos amigos. Mientras Foucault habla de «placer» y «dispositivos de poder», Deleuze habla de «deseo» y agenciamiento deseantes (2004). Divergencia que Deleuze hizo producir en un librito muy pequeño, una perla amistosa que diseñara en conmemoración de los diez años de la muerte de Foucault.

Deleuze (2003) señala que los dispositivos de poder son constituyentes de la verdad, de un «sujeto constituyente» y del Estado, mientras que el deseo pareciera moverse de otro modo. Veremos cómo...

Asimismo, Deleuze (2004) habla de un Estado que el mismo Foucault reconocía que ya no servía para pensar la producción «micro». El primero dice que hay una diferencia de naturaleza entre lo «micro» y lo «macro» y se pregunta si “¿esta diferencia de naturaleza permite hablar aún de dispositivos de poder?” (2004, pag. 19). Este señala que los «microdispositivos» en Foucault han sido referidos y trabajados, más próximo a la noción de modelo táctico, mientras

6 Subrayado propio.

los «macrodispositivos» al modelo estratégico.

Pero a su vez rescata que Foucault también define los «microdispositivos» por sus «relaciones de fuerza». En esta coincidencia conceptual con su amigo es donde Deleuze encuentra por donde cuestionar y mostrar la distinción de naturaleza que señala haciendo visible la duda que le genera comprender lo «micro» en términos de poder. Dicha duda se apoya en la reflexión que realizara el mismo Foucault:

“la noción de Estado, ya no es más aplicable al nivel de un microanálisis, puesto que como dice Michel, no se trata de miniaturizar al Estado. Pero, ¿la noción de poder es más aplicable; no es ella también una miniaturización de un concepto global?”
(Deleuze, 2004. pag. 19)

Para Deleuze (2004) _ y para también Guattari _ *lo micro* por su naturaleza se comprende mejor conceptualmente en términos de agenciamiento de deseo. El agenciar “señala que el deseo no es nunca una determinación «natural» ni «espontánea»” (pag.19). A continuación, sitúa que los dispositivos de poder por supuesto están presentes en todas partes pero que éstos “serán un componente de los agenciamiento” (pag. 20).

Con esta distinción Deleuze *dibuja* y sistematiza un plano de pensamiento conceptual que se mueve en el territorio de los agenciamientos de deseo. Si bien Foucault no llegó a desarrollar las concepciones que le permitieran habitar este plano, tan solo en apariencia es ajeno a éste; recordemos que él intuía y veía que los «puntos de resistencia del poder» eran *anteriores* a los «centros de poder»

Con la *anterioridad* entre poder y deseo, lo que está en discusión filosófica es el elemento constitutivo de la vida, la subjetivación y el pensamiento. Por ello Deleuze dirá “para mí el poder es una enfermedad del deseo” (2004, pag. 21) en el entendido que el poder detiene la potencia vital del deseo porque lo encorseta en la producción de Verdad, de la Justicia y del Estado. Es decir, el poder atenta ante la posibilidad de resistencia del deseo que es puro ejercicio de movimiento y creación de pensamiento. Y definirá al deseo de la siguiente manera

“para mí, deseo no implica falta alguna; no es tampoco un elemento natural; no es más que un agenciamiento de heterogeneidades que funciona; es proceso, contrariamente a estructura o génesis; es afecto, contrariamente a sentimiento; es «haceidad», (individualidad de un día, de una estación, de una vida), contrariamente a subjetividad; es acontecimiento, contrariamente a cosa o persona” (pag. 28, 29)

El deseo como fuerza vital de la potencia afectiva, conformador de campos y territorios relacionales intensivos conforma el plano conceptual, *el piso, la tierra* en la que respira y se

produce esta tesis.

Esta posibilidad que emerge de una necesidad e intento de «pensar distinto» en relación a las imágenes dominantes de pensamiento, constituyen un ejercicio de liberación en el sentido de aumento de la potencia vital (Spinoza, 1980), y no en el entendido de una potencia oprimida que se libera y adquiere el estado de libertad; esto sería una nueva posición, una nueva sujeción y un movimiento esclavo del intelecto y de la torpeza intuitiva del humano (Nietzsche, 2004-a). Pensamos en lo libertario por el simple hecho de poder sentir la necesidad de reordenar y poder desplegar el deseo_ lo más posible_ en el tejido de la tesis. Estas necesidades luchan por ser ejercitadas, desplegadas, por encontrar “Biromes y servilletas” (Masliah, 1984) que las escriban y las tarareen.

Entonces encontramos aire y exclamamos a viva voz que una tesis, así como el agenciamiento, no es *naturalmente* una tesis, es decir no es ‘Una Orden’ sino un ordenamiento posible en el orden discursivo (Foucault, 1989) de las tesis, una imagen en el medio de otras imágenes (Deleuze, 2011), un saber que se despliega en un campo relacional de saberes, un cuerpo que circula y se mueve entre otros cuerpos, un agenciamiento enunciativo de deseo que funciona con otros agenciamientos (Deleuze, Guattari, 1994) que producen mapas y territorios provisionarios para la estadía en el mundo.

Por eso una tesis es una posibilidad de re-ordenamiento y por tal un asunto político ya que en el ‘poner algo’ hay un campo de potencias que son capaces de afectar a otras y ser afectadas (Spinoza, 1980), hay cuerpos que se conforman y lenguas que viven.

Parece importante pensar los invisibles y las obviedades de las producciones académicas que no distan en absoluto de las relaciones de producción que tejen el problema de la relación entre la locura y el ordenamiento psiquiátrico.

3.2 *Nosotros*, un uso posible.

Tenemos la intención de provocar el uso de una imagen, que a pesar de no estar de moda en la producción escrita de las tesis de maestría, nos queda cómoda. Consideramos que usar el *nosotros* permite ejercitar un reordenamiento del lenguaje en la escritura-paisajística de las tesis de maestría. Retomando el juego del lenguaje (Wittgenstein, 1999) con el sentido que los griegos le otorgaran a la «tesis», propongo para esta escritura un pasaje del «yo pongo» al «nosotros ponemos». Esta opción no solo se fundamenta en la comodidad de quien enuncia sino en la afinidad interna del planteo conceptual de la tesis por atender al modo de producción como imprescindible y por apuntar a cuestionar el territorio propio del *sujeto*, del *individuo-indiviso*, y del *yo*. Por lo tanto, el *nosotros* es a partir de ahora la forma enunciativa que más se usa en la tesis, pudiendo por momentos usar otras...tan solo para mover/nos.

Pero ojo, el uso del ‘nosotros’ en tanto dispositivo colectivo de enunciación (Deleuze, Guattari,

1978) no pretende diluir la singularidad de la enunciación, por lo contrario, una conformación múltiple se sostiene en el ejercicio de la singularidad y en la convivencia de las diferencias en relaciones de respeto. Habitar la zona de pliegue (Deleuze, 2003) entre lo singular y lo colectivo es una apuesta al arte de caminar por la frontera (Rodríguez, 1998) como ejercicio de las relaciones en el plano de pensamiento y como práctica clínica.

Eira (2016) escribe en su tesis doctoral y con respecto a la escritura de la misma:

“Este trámite colabora desdibujando al protagonismo del yo e identificándolo con la cualidad de la ficción; no habría un yo escribiendo, sino una multitud expresándose tras las palabras articuladas en la escritura. De dicho modo es posible considerar, para el hablante, la eventualidad de ser hablado por aquello que pretende hablar. De esta manera se logra renunciar al papel protagónico del yo” (pag.6)

Y plantea el uso del *yo*, como “un mero recurso formal de la gramática” (pag.6).

Podríamos haber tomado esa decisión y estaría bien, pero basados en el mismo sentido tomamos la decisión de intensificar el uso del *nosotros* para inscribirlo como imagen. Una palabra además de una tensión nerviosa al decir de Nietzsche (2004-a) y de un sonido al decir de Deleuze y Guattari (1978), es también una grafía, un dibujo. De hecho, los niños pequeños hablan de dibujar letras. Y los chinos usan ideogramas que presentan la escritura ligada a la imagen, al trazo y al mapa de experiencias (Michaux, 2006); “el chino, lengua hecha para la caligrafía, induce, provoca el trazado inspirado” (pag.21).

Continúa Michaux (2006), hablando de la mano de quien escribe con ese estilo poético despojado y tan simple que va directo al sentido “debe estar preparada tanto para el más mínimo impulso como para el más violento (...) en cierto modo similar al agua, a lo que ésta tiene de más fuerte y ligero, de menos perceptible, a sus ondas” (pag. 27).

El *nosotros* que evocamos es una imagen-pensamiento (Deleuze, 2011) en el medio de una escritura compuesta de imágenes, y por tal pretende trazarse y acercarse con humildad a la noción de ideograma, con la pobreza y la riqueza que dispone el lenguaje occidental que aquí presentamos. Con la variabilidad del uso de posiciones al hablar (*yo/nosotros*) buscamos acercarnos al modo de escritura chino sabiendo que estamos muy lejos, pero anhelando abrir a la multiplicidad que caracteriza su lengua en la que los “caracteres abiertos a varias direcciones” (Michaux. 2006, pag. 29) abren mayor posibilidad a la multiplicidad, como las olas del mar...

Esta variabilidad que pretende mezclarse en lo más mínimo de la lengua, en tanto lengua intensiva compuesta de potencias que se afectan y en movimiento (Deleuze, Guattari, 1978) nos aproxima también a un uso menor de la lengua (Deleuze, Guattari, 1978) y a la

conversación en tanto agenciamiento compuesto de múltiples entradas, direcciones y orientaciones posibles (Deleuze, 1977).

Asimismo, consideramos esta elección más afín al desplazamiento subjetivo trabajado anteriormente: pasaje del autor - a la noción de conjunto (De Certeau, 2000) de dispositivo colectivo de enunciación y de agenciamiento- siempre colectivo- de deseo (Deleuze, Guattari, 1994).

Pero ¿Porqué importa cómo se dice/ hace algo? Para esta tesis es fundamental porque toca las líneas que conforman el problema de estudio ya que la forma enunciativa, el modo de producción y de *nomi-nación* (Guigou, N. 2004) acciona una concepción, construye el campo que estamos investigando y construye realidad. Una *nomi-nación* crea una zona enunciativa, una geopolítica de los cuerpos que agencia nación-yo-hablo-domino. Como es muy difícil no reproducir algunos gestos habituales de esta lógica despótica, confiamos que jugando con las nomi-naciones como lo hacemos cuando somos niños pequeños, estamos un poco menos proclives de domesticar-nos.

Es así que consideramos imprescindible visibilizar el modo de producción de esta tesis porque se trata del modo de producción del cual emerge el problema de pensamiento.

4. Pistas acerca del proceso y plano de configuración del problema de estudio.

4.1 Estudio y *theoria*

Las teorías, como la vida, cuando son pensadas como composiciones de la caosmosis (Guattari, 1992), dejan de ser simplemente contemplativas de la realidad. Y si bien la palabra «*theoria*» en griego muestra diversas posibilidades, la más acuñada ha venido siendo aquella que la libera y discrimina de una vida práctica, distinción que en la modernidad se ha exacerbado y que en el campo de la ciencia positivista ha permitido separar el gesto de ver, del territorio en el cual se ve.

Las teorías en este estudio constituyen la mirada desde la cual se estudia, produce y piensa el problema. Se ensamblan en un conjunto heterogéneo operando como instrumento en el plano de un pensamiento productivo. Este ensamblaje es posible cuando las mismas concepciones pueden configurarse como *elementos* de un proceso artístico más que como *ladrillos* del conocimiento científico. Uno de los desafíos que nos proponemos en este estudio es poder producir una escritura que dialogue entre lo artístico y lo científico, desplegándose la posibilidad de entretejer una red conceptual-experimental entre rasgos de un pensamiento reflexivo y de un pensamiento experimental y creador (Deleuze, Guattari, 1991).

En este sentido, lo artístico remite a un modo de producir conceptualmente, a un modo de crear los problemas (Teles 2009) y a la posibilidad relacional y plural del pensamiento. El

agenciamiento entre estos elementos busca visibilizar las distintas 'entradas' y 'salidas' del problema planteado.

En *¿Qué es la filosofía?* (1991) Gilles Deleuze y Félix Guattari exponen con mayor precisión y *madurez* su plan filosófico, en el que plantean que la tarea de la filosofía es crear conceptos, pero además que la misma se compone también de afectos y perceptos (conjunto de sensaciones). Estos tres conjuntos (conceptos, afectos y perceptos) forman parte de los elementos que construyen este estudio y son como los materiales para el artista en *su* estudio-taller. Los mismos se desprenden de la relación con la vida por lo que no es posible separar lo teórico de lo práctico y éstos del mundo en el que se producen. Teoría y práctica, pensamiento y acción no son componentes que puedan separarse, ellos se funden precisamente en lo que en este estudio situamos como pliegues (Deleuze, 2003) entre los modos de subjetivación y el plano de pensamiento según la filosofía vitalista. A su vez, la práctica de la escritura va entretejiendo la actualización de diversos tipos de imágenes-pensamiento (Deleuze, 2011) acerca del problema a tratar.

Por otra parte, *el taller* no es un espacio delimitado por las paredes de una habitación, sino la territorialidad para la creación que *la* práctica de pensamiento conectivo-relacional y *la* imaginación (Huberman, 2011) hacen posibles.

Asimismo, para la escritura de esta tesis disponemos de un estudio, ¿Qué implica hablar de estudio? Si tomamos algunas acepciones de la definición del diccionario de la Real Academia Española (XXII, Edición 2001) estudiar remite al "trabajo empleado en aprender y cultivar una ciencia o arte; lugar de trabajo de un artista, sobre todo plástico, o en ciertos casos, de un profesional liberal" (EFS, p. 11). El estudio puede considerarse como una composición que aloja y funde el hacer en el pensar y desdibuja la frontera que divide los saberes considerados *manuales* de los *intelectuales*. Destacamos el valor etimológico de la palabra estudio en latín (*studĭum*) que indica en la mayoría de sus acepciones que el mismo refiere a la ciencia, el aprendizaje y el arte.

Si bien como hemos adelantado, los *materiales* utilizados para esta composición derivan de una multiplicidad de territorios conceptuales, la mayoría provienen de dos tradiciones de pensamiento con las cuales se ha relacionado la Psicología Social Universitaria en Uruguay (2008): la producción conceptual de Félix Guattari y Gilles Deleuze desde lo que se ha denominado como esquizoanálisis y una filosofía *de la diferencia*, junto a los aportes del institucionalismo francés y del pensamiento de filósofos como Friedrich Nietzsche, Baruch Spinoza_ el mismo Deleuze_ y algunos aspectos del pensamiento de Michel Foucault. Asimismo, resulta especialmente valioso el pensamiento de la filósofa uruguaya y contemporánea Annabel Lee Teles quien trabaja y produce hace muchos años en nuestro medio rioplatense una filosofía singular que produce una dimensión de pensamiento que

actualiza y multiplica el pensamiento de estos_ y otros_ autores mientras crea un *espacio de pensamiento* y de encuentro entre Uruguay y Argentina y un mapa de pensamiento-mundo que aporta en este preciso momento, a la producción de una vida y “política afectiva” (Teles, 2009).

4.2 Visibilizando componentes y materialidades del estudio.

Como en una película, y con más razón al tratarse de una cartografía, la tesis está poblada de imágenes, líneas, trazos, orientaciones, ‘entradas’ y ‘salidas’ de distinto tipo e intensidad. Este estudio se confecciona de imágenes de pensamiento desde la perspectiva de Gilles Deleuze (2011) y Fernand Deligny (2007), en dialogo con las conceptualizaciones artísticas de Paul Klee (2007), y con otros conceptos de *imagen* aportados por otros autores como Georges Didi Huberman, Aby Warburg, entre otros.

El problema de estudio nos invita a apreciar las imágenes más que a buscar cómo éstas se encadenan (historia). El lector está invitado a acompañar las conexiones disponibles que la escritura va trazando para el despliegue del problema de estudios, así como a crear nuevos trazos e imágenes por multiplicación de sentido. En esta pista, la producción no es secuencial (Bergson, 2013), sino inmanente y por ello nos invita a realizar un ejercicio de pensamiento de problematización y experimentación en un tiempo presente moviente. Escribimos una tesis para conversar, dialogar, para demorarse (Percia, 1997) en ella. Según Percia la demora remite a la posibilidad de alojarse en el decir de un otro y poder hacerse preguntas.

“Leer es aventurarse a dar un paso en falso. Pero no se trata de decir que la interpretación es imposible. Se reconoce el valor de un acto de lectura, de un ensayo de significación, cuando éstos no *caen* en la ilusión de certeza.”
(pag.39)

La sugerencia para la lectura y el *paseo* por los mapas, es una invitación a pensar qué se puede ver y oír en el movimiento presente de cada imagen (Deleuze, 2011) y en el paseo que cada cual pueda hacer. Proponemos dialogar con las conexiones trazadas, imaginar otras conexiones posibles, es decir ensayar un pensamiento problemático (Etcheverry, 2008). Es una invitación a escuchar y continuar desplegando la multiplicidad del problema.

Las relaciones que trazamos buscan visibilizar los afectos y estudiar los efectos de producción presentes en los campos de intensidades estudiados. Desde esta perspectiva cada imagen no es un hecho de la historia, aunque la imagen pueda visibilizarse e inscribirse en ella. Una imagen según Deleuze (2011) es una configuración de líneas, de elementos de un campo de fuerzas en movimiento, que se presenta de modo repentino y sacude las coordenadas temporales habituales; inclusive podemos pensar la imagen como gesto de resistencia en

relación a la dimensión histórica que intenta captar los gestos de la vida mediante la secuencia de hechos (Huberman, 2011) de una geografía estática.

La imagen-pensamiento (Deleuze, 2011) que proponemos habitar en este estudio es el acceso al dibujo de un nuevo mapa para pensar los problemas. Pero se trata de un acceso que precisa de la vía intelectual y cognoscente, así como de la vía sensible y afectiva.

Tenemos que estar dispuestos a habitar una idea muy simple: todos los componentes de la vida habitamos un mismo plano de creación.

Componentes y composición viven en un mismo plano. El cielo y tierra no están uno arriba y otro abajo. Esto significa que no hay un dios creador por encima de las especies que creó, y la especie humana tampoco está en un nivel superior acerca de las otras especies. La creación es producto de una naturaleza que crea mientras se crea a si misma y a todas las especies que viven en ella.

Esta idea-imagen que muchos pensadores como Spinoza, Nietzsche, Deleuze y en algunos aspectos Heidegger, han trabajado de distintas maneras, no es intelectualmente compleja, pero sí lo es afectivamente. De ahí que nuestro estudio investigue en los campos relacionales conceptuales y afectivos.

En este punto, es importante clarificar que estamos en el medio de la interrogante acerca de la creación de un problema. La pregunta por la creación de un problema de estudios inevitablemente nos convoca a pensar en términos ontológicos, es decir un problema que remite a la existencia y al ser. Pero además consideramos que explicitar la ontología del estudio es un acto político de visibilización, ¿Por qué?

Porque toda producción de saber, lo explicito o no, arrastra una concepción relativa al ser y a la creación, ya sea de un tipo o de otro.

¿Por qué precisamos entonces toda esta complejidad para decir algo que parece simple? En primer lugar, porque una tesis se inscribe en un campo de producción de saber académico, pero sobre todo porque se trata de una imagen, de un punto de vista del saber, y de una lengua extraña, extranjera, minoritaria (Deleuze, Guattari, 1978) para nuestra sensibilidad occidental.

Extraña y extranjera como el lugar que ocupa habitualmente la locura en occidente. Como toda imagen minoritaria que pretenda habitar visiblemente el campo de subjetivaciones existentes, precisa luchar y dialogar con el complejísimo e instituido modelo imperante de subjetivación y pensamiento. O sea que podemos pensar que la complejidad que revisten algunos planteos minoritarios es políticamente necesaria y relacional ya que se produce en relación al complejísimo *Orden* del pensamiento dominante.

Situamos la complejidad en el *Orden* dominante porque las fuerzas capitalísticas (Guattari, Rolnik, 2013) se agencian para su producción y funcionamiento. Pero la idea que vive en el *Orden* dominante-trascendente también puede ser muy simple de poner en imagen: el hombre se opone al mundo y se ubica en un nivel superior al resto de las especies para dominarlas y a

la vez protegerse de lo que teme.

Así el humano occidental construye un mundo de dualismos sostenidos a su vez en la ilusión de una base inamovible que entiende por origen de la creación y de la existencia humana en el mundo (ser-sustancia). Sobre ella se montan los valores de una moral que mueve las bisagras del mundo.

Se ubica así una ilusión (Nietzsche, 2004) que creció como imagen suprema del mundo y de la existencia humana; un engaño, una ficción, una mentira-verdad al decir de Nietzsche: un mundo de 'arribas' y 'abajos', un mundo de cosas que el humano percibe separadas entre sí y con relación a él, y que se convenció que puede dominar. En el mismo gesto xenófobo de cosificación con relación al mundo, el hombre se empobrece, entristece, cosifica, mientras queda xenófobo de sí mismo (Derrida, 2006).

Hablamos entonces de la necesidad de una nueva imagen-pensamiento en relación al conjunto de imágenes vigentes y visibles para el ojo habitual. Pensar desde este plano disloca la imagen de pensamiento antropocéntrica y occidental que consideramos urgente de transformar para transformar y abrir nuevos modos de comprensión acerca de la locura.

¿Porqué solo contentarnos con mover las piezas del tablero, cuando podemos re-inventar el tablero?

Intentar «pensar distinto» de alguna manera es como se dice vulgarmente *patear el tablero* reinventando los engranajes de un juego con el mundo que por momentos pareciera ya agotado.

Erguimos la cabeza y con ese gesto mínimo que lanza al deseo como productor de vida (Deleuze, Guattari, 1978) nos proponemos pensar y resistir desde la relación vital con el mundo.

4.3 Proceso de producción:

Si hablamos de procesos de producción, la tesis de maestría se inscribe en una red de producción en la que destacamos el ejercicio universitario de doce años de docencia en la facultad de psicología y un heterogéneo proyecto profesional y académico en el que el estudio de la locura, el ordenamiento psiquiátrico, la violencia, el encierro, la clínica, la subjetivación y el pensamiento han sido las problemáticas más desplegadas desde distintos 'proyectos sociales' y desde las tres funciones universitarias (enseñanza, extensión e investigación). Si bien la inscripción docente siempre ha sido en el campo de la psicología social, el diálogo con otras tradiciones afines académicas y no académicas, es característico de un trayecto que siempre puja por la multiplicidad y la transformación más que por la especialización y el sedentarismo de la experticia (Baremlitt, 1988). Por eso no esperamos sentirnos mejor posicionados ni más

expertos con la escritura de esta tesis, sino más felices por poder seguir produciendo en un territorio en el que nos resulta apasionante e imprescindible producir.

A su vez la cursada por la maestría ha arrojado una exuberancia de experiencias y aprendizajes que nos han forzado a una continua negociación con los modos habituales de producción (traducción de un juego de fuerzas de bloqueo y desbloqueo de potencia deseante y afectiva en términos de la filosofía spinozista⁷) en el medio de un incansable ejercicio de pensamiento acerca del modo de producción sostenido en esta tesis. En este sentido, la escritura es un ejercicio político afectivo (Teles, 2009.) de diálogo entre lenguas, entre imágenes y saberes de diverso tipo y orden.

La tesis y sus ordenamientos, son expresión pura del problema de estudio y por lo tanto de la posible expresión de las lenguas menores, de las imágenes no dogmáticas del mundo y de los saberes alegres e inquietos.

Tomando en cuenta estas condiciones hemos jugado con ellas lo más posible, transformándolas de limitaciones a límites posibles por los cuales navegar y desde los cuales ver y oír (Deleuze, Guattari 1991); lo que conlleva un proceso que presenta efectos subjetivantes transformadores para quien la escribe.

Decíamos habitar el límite, y ¿cómo es posible? Claro que hay lugares más seguros que los límites y las fronteras, pero sin embargo para nosotros la frontera, incluso «el desierto», la «zona oceánica» y la neblina (Deleuze, 2015; Serres 1995) son tiempos-espacios de cierta comodidad porque paradójicamente son los que nos aseguran vivir la incomodidad del ser hacia la cual tendemos, aquella que nos permite preguntarnos, movernos y pensar.

No buscamos estar de un lado o de otro del mundo, ni producir un 'ellos' y un 'nosotros', buscamos no reproducir un pensamiento binario (Deleuze, Guattari, 1994) sino poder distinguir las diferencias y las afectaciones presentes en los modos de vivir, sin que unos u otros modos nos provoquen indiferencia. No nos da igual un modo u otro de producción, por eso estamos abocados a habitar (Heidegger, 1951) un estilo particular de investigación, entendiendo por estilo el ejercicio de una cualidad posible de la visión (Proust, 1913).

Para navegar en el límite es preciso pensar una y otra vez el punto de vista en el paisaje que habitamos, hacernos ciertas preguntas, correr riesgos, y todo eso incluye un conjunto de relaciones y de dimensiones vitales problemáticas. Las mismas dimensiones que están presentes en todo proceso de investigación y producción académica pero que la frecuente ceguera del sujeto cartesiano se obsesiona en invisibilizar.

Así es que este proceso también se propone actuar conceptual y metodológicamente como dispositivo de visibilización y como creación posible de un territorio existencial (Guattari, 1980).

Y ¿Cómo se hace esto?

⁷ En alusión a Spinoza.

En primer lugar, habitando una imagen- pensamiento (Deleuze, 2011) no dogmática acerca de la producción de la vida y del mundo.

5. Organización topológica de la tesis

“Sin un plano, ¿cómo recorrer la ciudad? Nos hemos extraviado en la montaña o en el mar, a veces incluso en la carretera, sin guía. ¿Dónde estamos y qué hacemos? Sí, ¿por dónde ir para ir a dónde? Colección de mapas útiles para localizar nuestros movimientos, un atlas nos ayuda a responder a estas cuestiones de lugar. Si nos hemos perdido, nos encontramos gracias a él.” (Serres, 1995, pag. 11)

“La topología estudia la transformación de las cosas a través de diferentes clases de interconexiones” (Prats, 2013, pag. 19)

En términos de organización conceptual y metodológica esta producción se configura y organiza en una cartografía (Deleuze, Guattari, 1994), y dentro de ella se configura un Atlas-cartográfico como imagen que tiene la potencia de mostrar aquello que está por formarse y formándose, más que aquello ya formado. Una cartografía es un conjunto de mapas. ¿Mapas de qué? Mapas de diálogos que a la vez van constituyendo aquellas zonas y territorios (geografías afectivas) que quisimos realzar para el tratamiento de este problema de estudio.

Los mapas_ según la filosofía de Gilles Deleuze, Félix Guattari, Fernand Deligny y Michel Serres entre otros_ muestran territorialidades que no son consideradas desde la espacialidad empírico-trascendente, ni están compuestas exclusivamente por las imágenes territoriales del pensamiento dominante, sino que son regiones compuestas de diversas capas y dimensiones en la que se transita por pistas que a la vez producen campos relacionales en movimiento. En este sentido los mapas siempre son mapas afectivos, intensivos y relacionales.

5.1 Las pistas y el mapa.

Las pistas son territorios cartográficos limítrofes para andar y caminar, trazos que se dibujan y permiten ver. Estas alojan la pregunta en el devenir (Deleuze, 1977), pero no se trata de una pregunta que busque ser respondida, sino que pueda oír y escuchar los signos del devenir (Teles, 2007). Así la pregunta precisa solo ser desplegada, captar, mapear los signos que percibe (Michaux, 2006), de ahí su carácter productivo y cartográfico. El despliegue se produce mientras se va trazado. La pregunta y el despliegue de la misma hacen mapa en el seno del rizoma (Deleuze, Guattari, 1994), es decir de la escritura.

Esta tesis se escribe con mapas, en el medio de una producción que se teje «por el medio» (Deleuze, Guattari, 1994) y en la que realizamos el ejercicio de destronar la lógica principista de

héroes protagónicos de un *Best Seller*, para invencionar (De Certeau, 2000) una escritura menor, inspirada en la literatura menor que describen Gilles Deleuze y Félix Guattari (1978). Una producción «por el medio» desmonta una producción concentracionaria de saber y “la unidad lineal de la palabra, o incluso de la lengua” (Guattari, Deleuze, 1994, p 12) signada por la lógica de inicios y finales.

Apelamos al principio cartográfico rizomático trabajado por estos autores porque sostenemos que escribir es cartografiar, o dibujar mapeando, y que este modo posibilita crear una imagen creativa y no dogmática del mundo. En este caso se trata de una tesis y ella tiene la posibilidad de montar un tipo de imagen, de mapa y de dispositivo, de territorio existencial y no otro.

No pretendemos hacer ‘La’ Diferencia con esta escritura porque no esperamos construir una imagen de referencia ni un modelo alternativo y replicable, sino habitar un modo posible de pensamiento en un sistema de diferencias (Eira, 2016) que sirva para pensar el relacionamiento de la locura y el orden psiquiátrico.

5.2 ¿Cual es la *música* de esta cartografía-escritura?

El diálogo y la conversación. Pensamos que el diálogo (Deleuze, 1977) es el que hace posible una escritura ‘por el medio’ que invita a encontrarnos a conversar y componer encuentros en esa zona que llamamos «entre» (Deleuze, 2003), que no es más que la zona relacional. Se trata de habitar la relación y pensar desde allí. Consideramos que el diálogo es el modo de conversación que invita- entre otros al lector- a un modo interrogativo. Una imagen de pensamiento que en sí misma produce el movimiento de la pregunta. El diálogo según la filosofía de Gilles Deleuze puede ser entendido como el modo en el cual nos encontramos, nos relacionamos con la vida y el mundo.

Apostamos a la conversación más que al obsecuente binarismo producido por la discusión, ya que el carácter dialógico es un eje transversal de la presente propuesta que tiene por objetivo estudiar la relación entre locura y ordenamiento psiquiátrico *en el medio* de un campo relacional en permanente movimiento. Una conversación en este sentido es el trazado de un devenir y los devenires son “orientaciones, direcciones, entradas y salidas” (Deleuze, Parnet, 1977 pag.6)

Ahora la pregunta parafraseando a Deleuze (1977), podría ser ¿Entre quiénes y qué se produce el dialogo?

“El diálogo no tendría que establecerse entre personas, sino entre líneas, entre capítulos o partes de capítulo. Esos serían los verdaderos personajes” (Deleuze, Parnet, 1977). Esta forma de considerar el diálogo le permite al filósofo pensar en términos de creación y multiplicidad conceptual a partir de personajes conceptuales, como lo ha hecho por ejemplo en torno al tiempo.

¿Si los capítulos, las líneas y las partes son los verdaderos personajes, en qué perspectiva está el humano y cuál es el territorio que aloja todos estos elementos? Aquí visibilizamos más claramente una imagen de pensamiento que sacude la organización del modo humano imperante y que produce simultáneamente una línea de fuga (Deleuze, Guattari, 1994) es decir de desterritorialización de la lógica biográfica que insiste con la personalización del hablar, del ver y del pensar.

El dialogo así entendido posibilita visibilizar que la composición de los problemas de la vida no es personal y no pertenece al sujeto, sino que se teje entre elementos de diverso orden producidos entre las distintas “orientaciones, direcciones, entradas y salidas” (Deleuze, Parnet, 1977, p. 6) de las relaciones entre el humano y el mundo.

El presente concepto de dialogo teje la telaraña (Deligny, 2015) que venimos desplegando en este capítulo y que configura nuestra perspectiva acerca de la locura.

No asimilamos la locura a algo que un individuo pueda poseer y en este sentido ser; no hay autor de obra, no hay personaje central, no hay sujeto, no hay loco que no sea puro ejercicio de olvido de todo componente colectivo, procesual y agenciante de multiplicidad.

Es así que no sostenemos el estudio del «loco» como personaje (des-sustancialización del humano) sino de la «locura» como personaje conceptual.

En este tramo del mapa señalamos que por locura entendemos un modo de producción de la vida en el mundo, así como los efectos de producción subjetiva que emergen en el encuentro con ella. Ubicar la locura en este borde, en esta frontera entre el movimiento de la vida y la percepción humana, permite visibilizar los signos de la vida que el humano percibe y nombra como locura y que luego atribuye al comportamiento de ciertos humanos irracionales y fuera de juicio, y de la imagen dogmática del mundo.

Nuestro territorio de estudio es precisamente esa zona de producción intersticial porque consideramos es donde se configura el pensamiento y la subjetivación acerca de las relaciones actuales entre locura y ordenamiento psiquiátrico.

Esta concepción nos permite trazar un corte con todo un modelo de pensamiento sedentario y normalizante acerca no solo de la locura sino de todo modo de comprensión acerca de la producción de subjetivación (Deleuze, 2015) y pensamiento.

Parte de la tarea que nos proponemos es tejer un dialogo transversal (Guattari, 1980) ya no entre personas sino entre elementos, líneas, trazos, gestos (Deleuze, G. 1977) que van trazando distintos mapas y territorios de conceptos, afectos y sensaciones de diversa intensidad.

Mientras los mapas geográficos a los que estamos acostumbrados intentan representar el mundo dado, visto por la *mirilla* del hombre occidental para por ejemplo dar cuenta de la

densidad productiva y poblacional de cada región, estos mapas que diseñamos tienen el objetivo de captar líneas y gestos así como visibilizar los diferenciales de intensidad afectiva presentes en los territorios de vida experimentados: a éstos los llamamos efectos de producción del encuentro entre la locura y el ordenamiento psiquiátrico.

No queremos aportar hacia la construcción de mapas que busquen representar un territorio existente y colonizarlo para dar cuenta de él, sino habitar mapas provisorios que permitan habitar nuevos puntos de vista, vivir una y mil miradas al decir de Marcel Proust (1913), quien apunta que ese es el verdadero viaje.

Pero para poder acompañar este camino tenemos que poder aceptar otra importante idea: el movimiento. El movimiento y la potencia de la vida (Teles, A. 2009). Allí pensamos, vivimos, producimos, investigamos y producimos consistencias.

Si se quiere, éste es el campo de la tesis, el movimiento inmanente en tanto territorio de producción temporal.

ص CAPÍTULO II PROBLEMA

“El arte no reproduce lo visible, vuelve visible”

Paul Klee (2007)



fig 2 foto documental Línea Verde. Francis Alÿs (2004)

Ingleby Gallery

1. “El arte de construir un problema”⁸ de investigación. Composición y des-territorialización del saber.

En *La lógica de la Sensación* (1984), libro que Deleuze escribe acerca del artista Francis Bacon, el filósofo anuncia que sería un error pensar que el pintor pinta sobre una hoja en blanco, sino que lo hace en una hoja compuesta de una superficie plagada de clichés con los que hay que poder romper.

El propósito de esta investigación se dibuja en esa pista de pensamiento, ya que según Deleuze en la imagen del cliché no encontramos otra imagen que aquella que pliega el pensamiento dominante o dogmático. El cliché es el dogma, la tendencia hacia lo previo, hacia la verdad y al orden de un mundo que se entiende como un mundo de cosas dadas.

El gesto político de esta investigación es estudiar y dislocar esa imagen de pensamiento en torno al problema de relación entre la locura y el ordenamiento psiquiátrico, y producir a la vez una nueva imagen de pensamiento de las formulaciones dominantes acerca de la locura.

Romper con los clichés es difícil, implica para el investigador captar y lidiar con aquellos que componen su comprensión mientras libra la lucha de intentar «*pensar distinto*». Siguiendo la filosofía de Nietzsche (2004-a), ese ejercicio de rompimiento y rasgadura, del cual son capaces el arte y la poesía por su carácter transgresor con respecto al Orden y a la Ley, no involucra tanto la construcción de nuevas significaciones sino de nuevos sentidos en relación a la vida. Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas* dirán que se trata de romper con la cadena significativa a favor de una producción a-significante (1994) y de una imagen y construcción rizomática.

1.1 Definición y afinidad.

Un problema tiene muchas dimensiones, capas, y despliegues posibles, lo que muestra que definir un problema no es reducirlo ni acotar su despliegue, sino por lo contrario poder abrir desde la problematicidad (Foucault 1991) y la experimentación de pensamiento (Deleuze, Guattari, 1991) un sentido preciso que pueda moverse entre la multiplicidad de visiones y audiciones posible de ser captadas desde sensaciones no prescriptas.

La importancia de definir el problema y de la afinidad problemática es fundamental para la conversación filosófica y para la producción de conocimientos científicos que apuesten al diálogo y la conversación (Deleuze, 1977). Como hemos enunciado, esta tesis practica el diálogo entre lo artístico y lo científico, y a la vez entre la psicología social y la filosofía.

El arte de construir un problema de pensamiento es hacer de éste un problema de

⁸ Enunciado que utiliza la filósofa contemporánea Annabel Lee Teles (2007, pag.117) y que retoma del filósofo Gilles Deleuze cuando éste reflexiona acerca del dialogo y la conversación.

conversación, y éste remite a la posibilidad de habitar la pregunta situada en el problema acordado. Gilles Deleuze plantea que las preguntas generales y las objeciones no sirven para conversar y que “el movimiento se produce siempre a espaldas del pensador o en el preciso instante en que parpadea. (...) Las preguntas tienden generalmente hacia un futuro (o un pasado).” (Deleuze, 1977, p. 5, 6); y el desafío de quienes habitan la conversación es poder vivir en el movimiento paradójico del tiempo (devenir) donde *lo que* deviene cambia tanto como *el que* deviene conformando un único bloque de devenir (Deleuze, 1977).

Es en este bloque de devenir, es decir en este tiempo de presente moviente, situamos esta lectura-conversación con el problema de investigación. “Plantear problemas significa trazar un plano de inmanencia, distribuir los puntos relevantes que expresan las series de cuestiones e impulsan la investigación, establecer conexiones con otras configuraciones-problemas.” (Teles, 2009, pag.117).

Nos preguntamos en este tramo del camino. ¿Porqué invitar esta perspectiva filosófica al dialogo? Situamos con respecto a esta pregunta cuatro puntos fundamentales para el problema de investigación:

- 1) porque consideramos que un problema de investigación es fundamentalmente un problema de pensamiento, lo que significa que el pensamiento será la principal materia prima de todo problema.
- 2) porque la filosofía sitúa el pensamiento como creación y campo de producción deseante.
- 3) porque “el ethos filosófico impulsa un desplazamiento que tiene un efecto preciso, disuelve la separación entre teoría y práctica, entre pensar y acción. El filósofo se vuelve capaz de diagnosticar devenires, de decir el acontecimiento.” (Annabel, 2009, pag. 118)
- 4) porque la actividad filosófica remite siempre a la comprensión con respecto a nosotros mismos y nos transforma mientras lo hacemos.

Teles (2007) señala que el fin de la filosofía, consiste en principio en hacernos conocer *nuestra* potencia de comprender, más que conocer algo. Deleuze plantea que la filosofía presenta una relación compositiva con los no-filósofos (Deleuze, Guattari, 1991) y que el filósofo es aquel que se interesa por la creación de conceptos.

Un problema actualiza imágenes y estas imágenes no podrían ser todas ni cualquiera, son las que cada quien oye y ve (Deleuze, Guattari, 1991). Las imágenes, trazos y gestos que se hacen visibles en esta cartografía son las que como investigadora puedo captar y visibilizar; y son aquellas seleccionadas a propósito de una lectura ético-política en relación al problema de estudios.

¿De qué se trata la afinidad para escuchar y conversar acerca de un problema?

Cuando se plantea un problema lo esperable es conversar sobre lo que se propone conversar y no sobre diferentes problemas a la vez. Asimismo, la afinidad (Deleuze, 2011) permite habitar la conversación y las conexiones propuestas. Estar en afinidad con el problema planteado es poder estar dispuesto a oír y a conversar sobre ese problema y no sobre otro. Diversos autores distinguen el oír del escuchar, no solo por su sentido etimológico sino por los posteriores usos. Aquí decidimos destacar el oír como actitud más amplia e involuntaria con respecto a los sonidos del ambiente, porque después de todo como plantea Nietzsche “¿Qué es la palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso” (2004,-a pag.21). El autor plantea que esta reproducción a partir de la cual el humano infiere la existencia como externa al humano “es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón” (2004, pag.21).

Esta operación de separación que produce la razón humana entre el humano y el resto de la existencia nos remite directamente al problema de investigación. En este juego de percepción inferencia e interpretación se teje la relación con la locura en tanto ésta interroga directamente esta separación. Desde el punto de vista de Derrida (2006) todo gesto extranjero que interroga la ley del *dueño de casa, del padre*, se transforma en un gesto parricida y por ello lo extranjero se vive como peligroso.

Según el planteo problemático que venimos haciendo el *dueño de casa* es El Orden imperante y el pensamiento dominante, aquel que pretende no ser cuestionado y que no puede hospedar más que de modo hostil (Derrida, 2006) toda diferencia y creación que mueva la estabilidad de la certeza. Si la escucha se produce desde La Ley prescripta, desde El Orden centralizado y las certezas inamovibles, escuchar se parece más a obedecer que a crear. Como es de apreciar escuchar no es en sí un atributo positivo moralmente hablando, es una capacidad potencial que muestra el modo en el que el humano se relaciona con el mundo y los textos que lo rodean.

La afinidad que sugerimos se registra principalmente en el orden de la sensación (Deleuze, 1984). Pero la afinidad siempre es misteriosa. Deleuze en los estudios que realiza sobre cine y pensamiento plantea una dimensión interesante de la igualdad entre los que hablan y los que escuchan; la misma está dada por “un mínimo de acuerdo implícito, es decir una manera común de plantear los problemas. Si no planteamos los problemas de la misma manera, no vale la pena escucharse, es como si uno hablara chino y el otro inglés sin saber las lenguas” (Deleuze, 2011, pag. 21). La afinidad es para Deleuze una manera en común de plantear los problemas. Es una afinidad a construir en el devenir de un encuentro, por lo que nunca podemos estar seguros cómo, quien y de qué modo nos vamos a encontrar con algo. Allí también radica para nosotros lo misterioso y lo inesperado acerca de la afinidad que puede configurarse en un encuentro.

¿Y porqué es importante escuchar de modo dialógico? Quizás sea una de las formas privilegiadas de transformación de las que dispone el ser humano. Escuchar no significa oír por

un órgano prescripto, ni quedarse en silencio premeditado, escuchar es oír por la mirada, sentir por la piel, estar disponible al movimiento, es disponer el cuerpo entre otros cuerpos pudiendo soltar, aunque sea por momentos el control sobre su postura. Para escuchar es necesario poder confundirse con otras formas, con otros elementos, salir de la centralidad de la escena y componer territorio de modo amistoso y desjerarquizado.

2. Despliegue del problema

Vivimos en un mundo de intensidades, misterios e incertidumbres que nos puede sorprender y agobiar a la vez. Sobre todo, si al conocerlo (Nietzsche, 2004-a y b) queremos controlar la potencia de su fuerza y del tiempo que lo mueve.

Podemos aceptar afirmativamente la vida (Spinoza, 1980), en el sentido de aceptar que somos interiores a ella y a poder vivir compositivamente las velocidades que nos ofrece, transformando de modo creativo y singular el territorio que habitamos. Hablamos de una aceptación de la vida que no es «pasiva» ni «reactiva», sino «activa» (Teles, 2009), ya que implica dialogar (Deleuze, Parnet, 1977) con el movimiento del devenir del tiempo (Teles, 2007). O, en otro sentido, podemos hacer todos los esfuerzos por controlar el movimiento, bloquearlo y creer que el humano es el centro de producción de una vida que crece desde su adentro y que precisa dominar para sobrevivir.

El pensamiento filosófico, las tradiciones científicas postestructuralistas y la producción artística han mostrado y analizado ampliamente que el movimiento despótico de la razón humana ha venido creando innumerables formas de intento de encierro y bloqueo de la vida. ¿Porqué digo *intento*? No por desconocer los efectos descompositivos y brutales de las lógicas dogmáticas y fascistas, por lo contrario, estamos poblados de ellas y es urgente su des-activación, pero aun así la vida es más fuerte. Si la vida no fuera tan intensa y fuerte, el humano no ‘viviría’ una vida intentando domarla, así como tampoco habría transformación posible.

Por utilidad y por miedo, el humano tuvo la estúpida y altanera idea de conocer el mundo oponiéndose a la vida (Nietzsche, 2004-a), y separándose de la naturaleza. “Nietzsche reprocha a menudo al conocimiento su pretensión de oponerse a la vida, de medir y de juzgar la vida, de considerarse a sí mismo como fin” (Deleuze, 1993, pag. 56). Con la imaginación triste de la supremacía de la especie a cuestas, el humano occidental_ basado en la idea de poseer un distintivo natural (intelecto y razón) _ ha venido inventando un mundo cruel y *enfermo*, un atlas lleno de sufrimiento (Huberman, 2011) que es necesario desbloquear porque lo ha condenado a sí mismo como primer esclavo de sus ideas y modos de vida.

El conocimiento se opone a la vida, pero porque expresa una vida que contradice la vida, una vida reactiva que halla en el propio conocimiento un medio de conservar y de hacer triunfar su tipo. (Así el conocimiento da a la vida leyes que la separan de lo que

puede, le evitan actuar y le prohíben actuar, manteniéndola en el estrecho marco de las reacciones científicamente observables: casi como el animal en un parque zoológico. (Deleuze, 1993, pag. 56).

La esclavitud pasa según Nietzsche y Deleuze no solo porque el conocimiento sea el fin de la experiencia humana, sino por haber puesto el pensamiento al servicio de la vida, cuestión que en los pre-socráticos era inversa; la vida estaba al servicio del pensamiento (Deleuze, 1993). Con Sócrates se inaugura una imagen de pensamiento (Deleuze, 2009) que a nuestro entender diagrama los gestos *enfermos* del Orden-trascendente de la razón occidental (léase, los gestos del ordenamiento psiquiátrico).

Imagen dogmática

cuando Sócrates pone la vida al servicio del conocimiento, hay que entender a toda la vida que, a partir de ahí, se convierte en reactiva; pero cuando pone el pensamiento al servicio de la vida hay que entender esta vida reactiva en particular, que se convierte en el modelo de toda la vida y del mismo pensamiento. (Deleuze, 1993, pag. 56)

En relación a esa imagen dogmática y de esclavitud, el hombre del conocimiento (sujeto cognoscente) ha venido creando una serie de técnicas e instrumentos con el fin de ordenar, clasificar, aislar, callar y por momentos bloquear todo aquello que escape al entendimiento y a la sensibilidad de la razón humana occidental. El conocimiento modela la vida (Deleuze, 1993) y crea su *modelo a escala*: el hombre racional. Así el humano queda preso del modelo, priva y se priva, encierra y se encierra en el entendimiento de la razón. El pensamiento sufre los bloqueos incesantes del conocimiento. Ese bloqueo reactivo ante la vida es desde nuestra perspectiva la *enfermedad* de occidente. Una enfermedad que reacciona al movimiento, a la creación y al arte de la experimentación de la vida. El conocimiento y el pensamiento se encuentran en permanente lucha entre lanzarse a lo incierto y establecerse (Deleuze, 1993) ya que según Deleuze y Guattari pensar es experimentar y “la experimentación es siempre lo que se está haciendo” (1991, pag.112), mientras el conocimiento busca fijarse y detener el movimiento de la creación, que asimismo es creación conceptual (Deleuze, 1977).

La conexión con la locura se traza a instancias de ser significada por occidente como todo gesto (Deligny, 2007) que, asociado a lo incierto, al caos (Guattari,1992) al devenir (Deleuze, 1977) y a la inmanencia (Spinoza, 1980, Teles, 2009, Deleuze Guattari, 1991) queda exiliado de La razón, de La certeza, de La Verdad, Del Orden, De lo sensato (Foucault, 1984).

Si bien los instrumentos de la razón parecen gastados, a la vez son *lustrados* y reforzados por cada acto (consciente e inconsciente) neoliberal que legitima cualquier punto de las líneas de

producción que se dirigen hacia la *domesticación* y la *normalización* de las poblaciones. De ahí que los dogmas y los clichés no sean tan fácilmente distinguibles, y que sus líneas nos habiten a todos.

El problema de estudios que se despliega, crece y es pensado en este panorama de pensamiento en el que se crea una estrategia cartográfica para navegar por sus fronteras (Deleuze, 2003). Desde esta perspectiva me propongo realizar un aporte hacia una línea de producción vital (Teles, 2009) en el campo de estudios propuesto. Esta tendencia *vitalista* crece lejos de hacer alianza con el neoliberalismo, pero lo sabe bien cerca y potente... por eso aun dialoga, pero no discute, es decir no dispone sus fuerzas en oponerse -le, sino en desplegar la potencia afirmativa deseante que, por efecto de su producción, tiene la posibilidad de desplazar las fuerzas neoliberales que asechan. Esta forma de producción de saber es un modo de pensar la transformación, y busca alianza con las nervaduras vitales que recorren el tejido de un mundo muy maltratado por el humano, pero lleno de detalles centelleantes (Hounie, 2012) de vida que el humano también puede habitar (Heidegger, 1951).

La locura para nosotros vive en ese destello y crea conceptos que son vitales para el despliegue de la vida. En afinidad dice Deleuze (1977) “estamos convencidos que las definiciones locas son mucho más serias y más rigurosas que las enfermizas racionales por medio de las cuales los grupos dominantes se relacionan con Dios en nombre de la razón” (pag. 18).

Sostengo en el planteo de esta tesis que la relación entre la locura y el ordenamiento psiquiátrico es producto de la relación que teje el humano con el mundo en el que vive; y la razón-‘sin razón’, la muralla de *crystal calcificado* compuesto de líneas, imágenes (Deleuze, 2011) y gestos (Deligny, 2007) que el humano ha venido creando para protegerse de la incertidumbre, del movimiento del caos y del caleidoscopio mutante de imágenes (Speranza, 2012) que es la vida.

Desde esta perspectiva la locura expresa gestos inciertos y desconocidos que se inscriben en los modos de vida y que son leídos como “ademán” (Foucault, 1986) por la razón occidental. Esta última los confina al encierro y a la detención de su potencia. ¿Por qué el movimiento importa? Porque como venimos diciendo el gesto es un conjunto de líneas en movimiento que son parte de un mapa que siempre está en movimiento (Deligny, 2015), y “lo que llamamos un “mapa” o, incluso, un “diagrama” es un conjunto de líneas diversas que funcionan al mismo tiempo.” (Deleuze, 1996 pag. 47). Los gestos son una unidad abierta de estudio micropolítico (Guattari, Rolnik, 2013) que habilita a ver y oír allí donde habitualmente se hace difícil poder hacerlo.

Lo que la psicopatología significa como «ademán» se constituye de líneas en movimiento que según su composición configuran movimientos que resultan extraños en relación a los habituales. Desde este punto de vista, “las líneas son los elementos constitutivos de las cosas y de los acontecimientos. Por ello, cada cosa tiene su geografía, su cartografía, su diagrama.”

(pag. 47)

El «ademán» es la interpretación que el ordenamiento psiquiátrico realiza de un gesto (Deligny, 2007), fijando su movimiento a una posición y una ubicación en el mapa. Así el gesto es referido a un mapa pre-diseñado, a un calco de la realidad, a una página de un libro (manual) que sirve para todos (en el punto del plantea que esté). Si será importante «el ademán» en tanto movimiento fuera de lugar, que “desde la mitad del s. XVII, la locura ha estado ligada a la tierra de los internados y al ademán que indicaba que era aquél su sitio natural” (Foucault, 1986, pag. 80). Hoy el encierro no se instrumenta exclusivamente en los internados, ya que como describe Deleuze (1991) las sociedades de control han asilado el pensamiento sin necesidad de los muros visibles...aunque quizás este asilo y exilio de la locura proviene de *antes* en la historia del pensamiento.

En los cuerpos, en los gestos hay mucha potencia, ellos nos pueblan, y en su despliegue se producen condenas, así como también hermosos encuentros...los gestos son ahogados, realzados, domesticados, penalizados, adorados, desvalorizados, etc. Los gestos pertenecen a un atlas-cartográfico rizomático (Deleuze, Guattari, 1994) de una memoria-mundo (Teles, 2007); es decir a una experiencia temporal “poblada de acontecimientos de acontecimientos-imágenes, percepciones extrañas que fuerzan una mutación en el pensamiento.” (Teles 2007, pag. 99). Esta memoria se diferencia de la hegemónica comprensión de una memoria psicológica “sujeta a la conciencia y también al tiempo lineal cronológico” (Teles, 2007 pag. 98). La memoria-mundo se inscribe en un atlas-mundo que des-liga el gesto de la linealidad, lo que implica liberarlo del sujeto. Ese *mundo*, no intenta representar una imagen del *Mundo*. Ese *mundo* es la configuración singular que conecta elementos parciales que provienen de una materia-naturaleza-mundo (plano de inmanencia) que compone sí a todos los elementos que la conforman. Los gestos, pues corresponden al mundo, al tiempo expresivo (Teles, 2007) estimulando “el despliegue de una sensibilidad distinta” (Teles, 2007 pag. 99) que captan fragmentos del mundo (Huberman, 2011). Allí las imágenes, los gestos son tomadas por el viaje anacrónico (Huberman, 2011) de la lógica de la sensación (Deleuze, 1984)

Por ello resulta ineludible pensar la locura como inherente a la vida, al ser, y al pensamiento; y el orden (psiquiátrico) en tanto correlato del Orden-trascendente del domino de la razón establecida, que mal conversa con el movimiento y la pregunta que los gestos de la locura invitan a pensar.

Se trata por tal, de un problema de orden productivo que se inscribe en el plano del pensamiento en tanto problema ontológico (relativo al ser) y que tiene como características la multidimensionalidad, la relacionalidad y el movimiento. Un campo problemático que comporta dimensiones ético-estético y políticas en el que se actualizan tensiones entre las fuerzas subjetivantes de lo singular y lo colectivo, del movimiento vital de las diferencias de potencial entre las intensidades que componen los cuerpos. Es decir, una lucha de fuerzas que se produce entre los cuerpos. Cuerpos concebidos como campos de relación (Teles, 2009) y entre

los que se tejen diferentes afectos y modos posibles de organizar y vivir en el mundo.

Asimismo, en este estudio propongo pensar lo loco y lo psiquiátrico como dos formas posibles de ordenamiento y organización, de saberes, imágenes y lenguas que habitan el mundo, y que se producen unas en relación a las otras. Se producen en el mundo a la vez que producen mundo, y por ello el carácter del problema es inmanente (Spinoza, 1980).

Por lo planteado esta investigación pone en consideración la siguiente tesis: los problemas de relación entre la locura y el orden (psiquiátrico- dominante- trascendente) se inscriben en un problema de relacionalidad afectiva que se produce a instancias del modo en el que el humano occidental ha venido relacionándose con el mundo. Las producciones de esta relación (humano-mundo) han venido siendo dañinas y han provocado múltiples exilios, dentro de los cuales ubicamos el exilio de la locura (Foucault, 1986) de la *tierra* del pensamiento. De la mano de los autores trabajados sostenemos que el mundo está lastimado en su relacionalidad y capacidad de movimiento y que por ello urge crear nuevas relaciones con éste, lo que implica crear nuevas relaciones con dios, la razón, la locura, el tiempo, el movimiento, los ordenamientos.

En este sentido considero inminente la acción de crear nuevos modos existenciales que habiliten la emergencia de nuevas sensibilidades y la creación de nuevas imágenes-pensamiento (Deleuze, 2011) acerca del problema de estudios

Nuestro modo de comprender el problema de relacionalidad entre la locura y el ordenamiento psiquiátrico se inscribe en el campo del pensamiento y de la subjetivación (Deleuze, 2015). Esto es posible siguiendo la tradición de estudios de la Psicología Social Crítica y particularmente de *nuestra* Psicología Social del Río de la Plata que “ha venido en una preocupación orientada fundamentalmente a las modalidades de relación. Es decir, antes de atender a *qué* cosas se relacionan, la mirada se dirige al *cómo*, antes que a los términos de la relación al *entre*.” (Eira, 2005, pag. 31, 32). Así mismo se traza un diálogo con las teorías pos-estructuralistas que conciben la realidad como construcción múltiple, pero sobre todo con los planteos filosóficos que permiten pensar la multidimensionalidad y la producción de pensamiento y de vida en el mundo.

Las investigaciones acerca de la locura desde una perspectiva que dialogue con la filosofía son muy escasas, más aún desde la perspectiva propuesta en este estudio. Desde nuestro punto de vista ello se debe a que la locura progresivamente ha quedado asimilada a la enfermedad mental y al campo de las ciencias *psi* (Guattari, 1996). Este efecto ha sido producido en conjunto entre las pretensiones de la ciencia, la academia y las consignas de las políticas públicas que a nivel nacional y mundial ubican la locura dentro de las prácticas sanitaristas (Foucault, 1986) y del Estado.

En este estudio tomamos el problema en su especificidad temática, pero a la vez apostamos a

relacionarlo con otras dimensiones problemáticas que consideramos configuran el sentido del problema a tratar. Para ello necesitamos desplazarnos de las líneas habituales de pensamiento que circulan y obstaculizan el ejercicio de diferenciación y experimentación del pensamiento. ¿Cómo configuramos las tramas del problema?

1-

Partir de la enunciación binaria locura-ordenamiento psiquiátrico nos permite situar la concepción de locura habitual relacionada a todo un orden social, histórico, cultural, económico y político. En este sentido dialogamos con el 'Orden Psiquiátrico' trabajado exhaustivamente por Robert Castel en tanto "orden que atraviesa nuestras condiciones cotidianas de existencia" (Foucault, en Castel, 1980, pag. 10), y asumimos sus producciones como emergentes de un modo de organización social y cultural occidental. Estas remiten a pensar la psiquiatrización de la locura como "programa social global" (Foucault, en Castel 1980, pag. 8).

En esta tesis tanto la locura, como lo psiquiátrico son concebidas como ordenamientos posibles del mundo. Uno es imperante, inmóvil, mayor (Deleuze, Guattari, 1978), La ley (Derrida, 2006), imagen dominante y dogmática (Deleuze, 2011), y en tal sentido se constituye en Orden regente; mientras el otro es inquieto, alegre, menor (Deleuze, Guattari, 1978), extranjero (Derrida, 2006), exiliado (Foucault, 1986), pues crea una imagen y modo singular y creativo (Deleuze, 2011).

El uso de la enunciación 'psiquiátrico' en este estudio busca trazar y visibilizar las líneas habituales que componen este ordenamiento del mundo. Consideramos que éste se conforma de una densa trama tejida por la imagen dogmática que rige el pensamiento empírico-trascendente. Es decir, el ordenamiento psiquiátrico desde esta perspectiva es una línea habitual de sentido, una imagen dogmática y una actualización particular del Orden empírico-trascendente que ha venido creando (producto de su relación con la locura) un mundo amenazante junto a un programa social global (Foucault, en Castel, 1980) que tiene por objetivo el control de la circulación, movimiento y ordenamiento de los cuerpos y de la vida. Un programa de control que se hace carne en la realización de las acciones más burdas y bestiales, como en las más mínimas y sofisticadas, que suelen ser aquellas que se derraman (Deleuze, 2010) por las porosidades de los modos humanos de vida. A esta investigación le interesa dialogar con lo 'psiquiátrico' en tanto imagen de referencia del orden empírico-trascendente que opera con el modelo de la razón.

Varias corrientes de pensamiento han pretendido resquebrajar este modelo, pero muchas no han hecho más que alimentarlo. Dentro de las rasgaduras (al modelo) más eficientes del campo *psi* ubicamos los aportes del institucionalismo francés y particularmente de la psicoterapia institucional.

En el S. XX las instituciones se vieron estalladas por los acontecimientos de la Segunda Guerra

Mundial, siendo el conflicto bélico más mortífero en la historia de la humanidad. Este provocó la emergencia de algunos movimientos fundamentales en la historia de las relaciones entre la locura y la psiquiatría. “En esos años los médicos de los internados psiquiátricos comienzan a tomar conciencia del efecto iatrogénico que el funcionamiento de estos hospitales, y su forma de relacionarse con los pacientes, tenía sobre los mismos” (Acevedo, 2002, p.4). Un primer antecedente importante es el movimiento institucional que encuentra sus inicios en Francia entre los años 50-70, vinculado al *Mayo Francés* de 1968. Integran el mismo distintas tradiciones, sobresaliendo los aportes teóricos de René Lourau en torno al “*Análisis Institucional*” y al concepto de implicación (1975). En ese contexto y en el seno de la psiquiatría, emerge la psiquiatría de sector intentando promover nuevos dispositivos de atención enmarcados en una comunidad habilitadora del despliegue de la locura. Destacamos dentro de estas corrientes, la *psicoterapia institucional* (Guattari, 1980) que alcanzó sus primeros desarrollos en España con Tosquelles, y un gran auge en Francia en los años 60 con el Dr. Jean Oury. Con ella hubo cambios importantes en el tratamiento de la locura y en la relación médico-paciente. Un antecedente institucional emblemático en este sentido, es la Clínica Psiquiátrica de *La Borde* que desde 1953 construye una institucionalidad donde es posible la convivencia y construcción psicoterapéutica colectiva entre médicos y pacientes mediante la libre circulación de la locura, el deseo, el delirio, y la producción cotidiana de un colectivo que tiene como objetivo *curar* e interrogar la institución para así poder *curar* la psicosis.

Como alternativa a la psiquiatría y al manicomio, surge el movimiento conocido como antipsiquiatría o «*psiquiatría democrática*» en Italia, que inaugura un proceso de reforma en el sistema de salud mental italiano en los años 70 encabezado por Franco Basaglia y la promulgación de la Ley N° 180/78 conocida como «Ley Basaglia». Este movimiento político-académico se alza como crítica *reactiva* de la psiquiatría tradicional y a su poder de clasificación sobre los seres humanos, interrogando radicalmente la noción de enfermedad mental. El mismo cobró gran impacto mundial por su propuesta revolucionaria al efectuar el cierre de los manicomios y la propuesta comunitaria sustitutiva al mismo (Cano, 2013). En la actualidad de los procesos de reforma del campo de la *salud mental* en Uruguay y en la región, se encuentran muy vigentes las discusiones sobre los modos de producir desmanicomialización. En este punto es necesario establecer como plantea De León (2013), la distinción entre un *proceso* de desmanicomialización, de la «desmanicomialización forzada». A esta distinción agregamos que es necesario en el panorama actual, presentar la desmanicomialización en tanto lógica que analice y permita transformar los modos y procedimientos del pensamiento habitual. Hacia allí apuntamos nosotros y deseamos contribuir con la presente investigación.

Frente a la emergencia de la psiquiatría de «sector» en Francia (a mediados del s. XX) Foucault (en Castel, 1980) se pregunta si ese modelo que pretendía llevar a los enfermos fuera de los

muros del manicomio, iba a poder deslindarse del modo impregnado por la psiquiatrización a nivel de la disciplina y de los efectos ya producidos en el campo social. Seguimos a Foucault en la siguiente pregunta: “¿No es el «sector» otra forma más flexible de hacer funcionar la medicina mental a modo de higiene pública, presente en todas partes y presta siempre a intervenir?” (Foucault, 1980, pag.10). En correlato, hoy nos hacemos la misma pregunta en relación a la Reforma actual del campo de la salud mental en nuestro país, y agregamos ¿No es actualmente la rehabilitación progresista la imagen disfrazada (Huberman, 2011) de la medicina mental?

Por su parte Castel (1980) estudia los efectos de la psiquiatría de «sector», y visibiliza estos aspectos en su obra. Pero sobre todo plantea como problema grave de aquella actualidad de los años '80 (s. XX) un análisis en el cual se pliegan las palabras de Foucault que resultan una clave para nuestro planteo:

“Nuestras sociedades y los poderes que en ellas se ejercen están situados bajo el signo visible de la ley. Pero, de hecho, los mecanismos más numerosos, más eficaces y más incisivos funcionan en los intersticios de las leyes, según modalidades heterogéneas al derecho, y en función de objetivos que no son el respeto a la legalidad, sino la regularidad y el orden.” (Foucault, en Castel, 1980, pag. 11)

En la pregunta de Foucault, así como los problemas trabajados por Castel en el «Orden Psiquiátrico» vemos y oímos los signos (Deleuze, Guattari, 1991) de una necesidad imperiosa de hacer visibles otros ordenamientos de las imágenes del mundo y de investigar en la grieta de los modos visibles. Pero principalmente leemos allí una clave que nos muestra que es necesario transitar la pista de pensamiento en la que ubicamos nuestro problema en relación a la locura. Es decir, liberar a la locura de la ley (de lo ya situado) y estudiarla en relación a los ordenamientos, regularidades y discontinuidades de las fuerzas.

Y si bien hacemos acuerdo con las críticas a la psiquiatría de sector, hemos experimentado en nuestro tránsito académico, que paradójicamente en el seno de las clínicas psiquiátricas de psicoterapia institucional, conviven los conceptos de enfermedad mental, cura psicoterapéutica, creatividad, circulación libertaria de la palabra y de los cuerpos, y transformación colectiva de la institución en relación a una trama comunitaria. En este sentido la *Clinique de La Borde* (clínica en la que tuve la maravillosa oportunidad de realizar una pasantía académico-profesional de tres meses) se han generado acciones de pensamiento extremadamente inventivas, desalienantes, revolucionarias y formadoras de otro mundo posible (Grebart, 2013). Por eso, si bien allí se habla de enfermedad mental, también y fundamentalmente se dialoga con la locura, no se teme su movimiento, su estética, su decir, por lo contrario, se generan colectivamente las pistas y condiciones analíticas y terapéuticas para la creación de focos de singularización

(Guattari, 1992) que habilitan el despliegue creativo de la locura. A diferencia de este modo, las corrientes progresistas actuales del campo de la salud mental, critican a la vez que se han adaptado a la Ley (Derrida, 2006) del modelo médico-hegemónico, por lo que hasta los movimientos de 'resistencia' han descuidado el componente creativo, así como el abordaje y la producción de la dimensión singular y afectiva que sí ha cultivado la psiquiatría de sector en varias de sus versiones. Esto nos muestra los movimientos de una lógica manicomial que expresa sus rasgos de modo transversal como lo ha descrito Guattari en las Tres Ecologías (1996). Las lógicas actuales producen rizomáticamente (Deleuze, Guattari, 1994) y por ello desconocen las viejas fronteras visuales entre norte-sur, este-oeste, psiquiatría-psicología, buenos-malos, etc. Las lógicas operan por ordenamientos, y éstos operan por rasgos que se agrupan y conforman mapas, paisajes (Deleuze, Guattari, 1994) que exceden la ley empírica espacial en todos sus sentidos.

Desde nuestra perspectiva hablar de regularidad, orden y ordenamientos, remite más a un problema de tiempo que de espacio. Si bien ambas dimensiones están presentes en toda configuración existencial, proponemos de la mano de la filosofía vitalista tomar el problema de la locura en su dimensión temporal. Regularidad y ordenamientos remiten a repetición, duración, cambio, movimiento, mutación y por ende aluden a la antigua preocupación del humano por el tiempo, y el espejo que ve en él: la muerte.

Situamos el estudio del problema en una dimensión temporal de los modos de existencia, porque consideramos que el problema de la locura ha sido extensamente estudiado desde la espacialidad ya que la misma arroja signos más visibles para la mirada humana. Pero además de la mano de Deleuze, Nietzsche, Spinoza, consideramos necesario leer los problemas en dimensión temporal como aporte a la construcción de conocimiento contemporáneo acerca de una inquietud cada vez más actual: el tiempo.

Asimismo, ya no hablamos tanto de sociedad y poderes sino de un campo afectivo-deseante de relaciones múltiples y heterogéneas. No tomamos a las leyes y a las instituciones del campo social como punto de partida del pensamiento (lo ya dado), sino a las relaciones entre los cuerpos y los gestos, y a las posibilidades de afectación entre éstos en tanto campo de pensamiento e investigación. Es en éste régimen afectivo que Annabel Lee Teles propone la importancia de una política afectiva (2009).

El compromiso político que sostiene el planteo conceptual no se flexibiliza, por el contrario, aumenta su potencia en una red fluida de relaciones en las cuales es posible a cada momento ejercer la política hacia una mayor autonomía afectiva. Autonomía que como plantea Teles (2009) siguiendo la pista de Spinoza (1980), implica poder vivirse y contribuir con modos de producción que apuesten a la creación y multiplicación de modos singulares-colectivos de existencia en relación. Este ejercicio conlleva el despliegue de la potencia del pensamiento y del deseo en tanto materia que lo engendra (Deleuze 2008). Esta idea se sostiene en el planteo

conceptual que hemos presentado acerca de la configuración afectiva-deseante de la creación de la vida y la producción. Desde la perspectiva filosófica de este estudio, vida y pensamiento se relacionan en la expresión afirmativa de la potencia deseante (Teles, 2009, Deleuze, 1993).

La locura y el ordenamiento psiquiátrico es expresión de un modo de relación afectiva con el mundo. Desde nuestro punto de vista tenemos el desafío de comprender esta relación no solo mediante la lectura del sufrimiento y el dolor, sino también mediante el ejercicio de una política afirmativa de la potencia vital (Teles, 2007) posible de inscribirse en el ámbito de la ciencia, del saber, del conocimiento y del pensamiento. ¿Para qué y con qué sentido político? Para contribuir con la creación de modos singulares y composiciones corporales colectivas que desplieguen el aumento de la potencia alegre y amorosa, y el apoyo mutuo (Teles, 2009).

Consideramos que la experiencia de la locura no tiene porqué estar ligada al sufrimiento. La relación con el sufrimiento es parte del modo en el que habitualmente nos relacionamos con la locura y con la vida. De esta manera lo que se ve como *el sufrimiento del loco*, es una consistencia enferma que estamos desafiados a desactivar ya que se trata de una producción que se conforma en una trama afectiva- dominante en el plano del deseo.

Nuestra lectura es que la locura sufre cuando toma contacto con el exilio al que fue arrojada (Foucault, 1986) y con los personajes conceptuales (Deleuze, Guattari, 1991) que la exiliaron: Razón, Orden, Trascendencia. Asimismo, vemos que se produce sufrimiento porque es el modo habitual de vida, y la locura no escapa a ello. Pero atendamos que lo vital no descarta ni niega la tristeza, la muerte, el sufrimiento y el dolor, sino que lo inscribe en los pliegues de la vida, es decir en el plano de inmanencia (Teles, 2007).

La condena del sufrimiento y el dolor puede ser leída de múltiples maneras. Para nosotros la misma se configura por la visión y relación que trazamos con el afuera (Deleuze, 2003), con lo extranjero (Derrida, 2006). Este *afuera*, desde la perspectiva *spinozeana* y *deleuziana* debemos comprenderlo a instancias del movimiento de los pliegues, despliegues y repliegues del plano de inmanencia (Deleuze, Guattari, 1991). Los pliegues del plano de inmanencia producen los modos humanos (singularidades) que no se recortan del plano, sino que son la singularización consistente (conformaciones de materia) de éste. En ese sentido, el plano (de inmanencia) es el afuera de las consistencias singulares; ¡pero ojo! se trata de un «afuera» que vive en la singularidad. Así interioridad-exterioridad están compuestas de la misma materia, que para Spinoza es la naturaleza (1980). Naturaleza que en su filosofía es sinónimo de dios. ¡Pero ojo! No se trata del Dios cristiano. En pocas palabras diremos que el dios de Spinoza precisa de la muerte del Dios cristiano, como proclamara luego Nietzsche (2004-b). Spinoza (1980) sostiene hablar de dios porque es propio a su formación teológica, pero de algún modo *dinamita* el concepto en su mismo territorio (Deleuze, Guattari, 1994). Pues Spinoza va a trazar la línea-mapa (Michaux, 2006) dios-naturaleza inmanente. Lo cual implica que ya no hay ninguna idea, imagen, ni materia en el mundo que alcance un lugar de jerarquía-trascendente.

Los pliegues, despliegues-repliegues, del territorio-inmanencia van signado diferentes modos de relacionarse con ese afuera de cada «*quien*» (Teles, 2009). Es importante considerar que ese ejercicio de subjetivación (constitución del modo humano) implica percepciones, modos de ver y oír (Deleuze, Guattari, 1991), captaciones de imágenes-pensamiento (Deleuze, 2009) acerca del mundo, que crean geográficas afectivas-intensivas diferentes. Así pensamiento-potencia afectiva-cuerpos-deseo-creación-vida, se conforman en un agenciamiento (Deleuze, Guattari, 1994) que se actualiza en el problema de relación entre la locura y el ordenamiento psiquiátrico. Desde esta perspectiva no hay percepciones verdaderas, sino diferentes ordenamientos de imágenes-pensamiento (Deleuze, 2009) que conviven en un mismo plano de realidad. Nuestra concepción de locura deriva de este pensamiento.

Y por ello sostenemos dos principios:

- 1) la relación entre el ordenamiento psiquiátrico (en tanto producción del orden-trascendente) y la locura (en tanto modo del movimiento inmanente del mundo) por su modo de producción (capítulo I) debemos comprenderla en términos éticos, estéticos, y políticos.
- 2) el atlas cartográfico que se traza acerca de los gestos visibilizados en el estudio de esta relación, es un modo de dibujar, visibilizar y analizar esta geografía afectiva.

Desde esta perspectiva pretendemos aportar en un sentido diferente al que comúnmente se produce en torno a la locura. En relación a las líneas desplegadas nos proponemos contribuir a la comprensión de la lucha política de la desmanicomialización desde una perspectiva que busca producir transformación en el plano del pensamiento hacia el aumento del despliegue de la potencia (deseante) de los cuerpos y de la locura.

2-

Si bien pensamos que el problema de la relación entre la locura y el ordenamiento psiquiátrico tal como lo formulamos, no está para nada presente en la agenda social actual, no podemos desconocer una relación tangente con el actual escenario político del Uruguay (año de votación de una nueva ley de salud mental, diversas luchas y movilizaciones de agrupaciones y organizaciones sociales de heterogénea conformación, y una propuesta contundente en relación al fin de los establecimientos manicomiales en nuestro país con fecha de cierre al año 2020) que ha convulsionado la escena política-social y ha venido diagramando fuertemente cómo se piensa _y no se piensa _el problema del Orden y la locura. Pensamos que cuando los problemas abandonan su componente filosófico y son particularmente tomados por la sensibilidad social vigente e incluidos en las agendas estatales como problemas de prioridad política, rápidamente aparecen junto a la democratización de la discusión, una serie de clichés, de imágenes habituales de pensamiento, productoras del pensamiento hegemónico que no permiten realizar la pregunta por *lo real* (Eira, 2005), sino alinearse al Orden dado de la realidad social compartida. ¿Porqué? Porque el modo habitual de abordar los problemas se tramita por

la vía de la discusión (Deleuze, 1977) y el consenso a partir del sentido, el saber, la lengua y la imagen común que la sociedad pueda leer y *soportar*. En esta imagen de pensamiento (Deleuze, 2009-b) la base inamovible es el sistema de creencias (Eira, 2016) dominante del campo social, es decir aquello que la sensibilidad habitual puede ver y oír. Sobre esa base se suelen construir las *reformas del Estado*.

Dentro de esta diagramación encontramos los gestos xenófobos de las lógicas fascistas, así como los gestos inclusivos, *rehabilitadores* y en definitiva normalizantes de las lógicas humanistas. Si bien reconocemos las diferencias entre una y otra lógica, consideramos imprescindible visibilizar los puntos ciegos y las producciones dogmáticas que, hasta los *mejor intencionados*, producen/imos. Es que no se trata de un problema de voluntad consciente, sino de producción inconsciente y deseante.

Relacionamos entonces algunos rasgos del fascismo y del humanismo, y puede ser que no resulte simpático, pero sí imprescindible si pretendemos transformar los modos de existencia y desnaturalizar y dislocar el control, la alienación y la manicomialización de la vida. La relación se traza debido a que el modo de pensamiento presente en las prácticas humanistas actualiza una imagen rectora de pensamiento que escasamente se cuestiona; hacemos alusión a la imagen de humano, de mundo y de realidad que venimos trabajando a lo largo de esta tesis.

Si bien los movimientos por los Derechos Humanos denuncian en su enunciado político una inquietud en relación a lo humano. Lo que habitualmente se pone sobre la mesa es el Estado del Derecho y La Razón Universal, que es la misma que produce la desigualdad entre los humanos en función de un modelo de hombre que parece incuestionable. Lo mismo sucede con la inclusión social de las llamadas poblaciones vulnerables. Habitualmente la preocupación es incluir a los desamparados, pero la inclusión y la rehabilitación es a un sistema-social dado. Deleuze y Guattari critican esta posición de diferentes maneras y enuncian asimismo algunas críticas a la antipsiquiatría, con la que mantienen diferencias acerca del concepto y de la posibilidad de transformación de la institución. En ese sentido en el prólogo de *Psicoanálisis y Transversalidad* (1980) Deleuze analiza los efectos de la política «reactiva» (Teles, 2007) de la antipsiquiatría, mediante una crítica que realiza el análisis institucional acerca del problema de la supresión de la especificidad de la locura. Asimismo, Deleuze analiza de modo punzante el enunciado “la culpa es de la sociedad” (1980, pag. 18) en tanto imagen-pensamiento (2011) que envuelve las luchas por oposición al modelo psiquiátrico imperante: “con las mejores de las intenciones del mundo morales y políticas, lo que se consigue es negar al loco el derecho a ser loco, el *la culpa es de la sociedad* puede ocultar un modo de reprimir cualquier desviación” (Deleuze, en Guattari 1980, pag. 18). Luego clarifica que su posición no va en la línea de construir una identidad mística del loco, sino en visibilizar los efectos de tal pensamiento y en re-ordenar la relación entre locura y orden.

Afirmar que no es la locura la que debe ser reducida al orden

general, sino al contrario, que es el mundo moderno en general o el conjunto del campo social los que deben ser interpretados también en función de la singularidad del loco en su posición subjetiva misma. (Deleuze, en Guattari, 1980, pag. 18).

Nosotros aquí sustituiríamos «loco» por locura, ya que la propuesta de este estudio des-focaliza la forma-hombre (loco), y coloca la mirada en los movimientos de la locura en tanto personaje conceptual (Deleuze, Guattari, 1991) que expresa un modo de movimiento y presentación del mundo. En el texto Diálogos (1977), dice Deleuze “los conceptos son exactamente como los sonidos, los colores o las imágenes: intensidades que os convienen o no, que pasan o que no pasan” (pag. 8). Los conceptos son vivos y no el marco de la vida, “el concepto debe decir el acontecimiento” (Deleuze, 1996 pag. 35), por ello también ubicamos la importancia de la creación conceptual a la hora de pensar en términos experimentales y creativos.

Podemos pensar que el gesto de la inclusión modifica en algo el campo social, pero cuando se desatiende la relacionalidad y se intensifican los términos de la conversación, cuando a su vez éstos se establecen desde la razón-occidental bajo los valores y sentidos de la Justicia y el Estado, y sus lógicas diagraman los escenarios de discusión para el debate de los problemas, es difícil vislumbrar una transformación de las prácticas.

Desde nuestra perspectiva no se trata de erigir una decisión general entre realizar un movimiento macro o micropolítico (Deleuze, 1994) ya que ambas dimensiones conviven siempre. Mucho menos buscamos oponer visiones, sino de realizar varios movimientos en múltiples dimensiones a la vez. Esta investigación en particular realza políticamente el estudio micropolítico por considerar que es un modo in-visualizado en el mundo académico actual. De este modo pretendemos aportar acerca de la inquietud por lo humano y el mundo en el que vivimos (Teles, 2007) contribuyendo a la creación de nuevos modos de relación entre lo singular y lo colectivo (Teles, 2007), entre lo micro y lo macro (Deleuze, 1994), entre la interioridad y la exterioridad (Deleuze, 2003), lo que implica también pensar en nuevos modos de hablar, de moverse y de pensar los ordenamientos y la locura.

Poniendo el problema en perspectiva psicológica, y en el entendido que la producción de las imágenes-pensamiento (Deleuze, 2009) se trazan por vía deseante-inconsciente, es imprescindible como plantean Deleuze y Guattari (1994) crear inconsciente. Es decir, plantear y desplegar el problema allí donde se libra la lucha vital entre las fuerzas, entre las líneas, entre las imágenes: en el plano de configuración del deseo (Deleuze, Guattari, 1994)

Asimismo, en clave filosófica, sostenemos que la inquietud política por el humano que somos y los modos de configuración que lo producen (Teles, 2009), así como las relaciones composicionales de existencia (Deleuze, 2008) que se tejen entre éste y la percepción del mundo, quedan exiliadas del campo de pensamiento actual y de la pregunta que trae la locura.

Veremos cómo y en qué argumentos sostenemos tal afirmación.

3-

Tal como lo describe Robert Castel en “El Orden Psiquiátrico” (1980) toda problemática asociada a la locura es alojada por el campo social en una suerte de agenciamiento entre la peligrosidad y la lástima. Haciendo uso del pensamiento dominante que rige en el s. XVIII el autor describe que el loco es percibido como “un desgraciado, un «infortunado» que ha perdido el atributo máspreciado del hombre; la razón” (pag.52) y continúa diciendo con respecto al orden social y civil que “al dejar de pertenecerse a sí mismo, ya no es susceptible de participar en el proceso de producción y de adquisición” (pag.52). Esta imagen mentirosa y perversa ubica la locura como enfermedad y dentro de un cuerpo humano que la contiene: el cuerpo del loco. Esta operación del pensamiento crea socialmente un personaje, una tierra (los internados) y unas prácticas, que Foucault describe con lujo de detalles en Historia de la Locura en la Época Clásica (1986).

¿Por dónde pasa la mentira y lo perverso? En medir, clasificar, separar, en crear y perpetuar un personaje universal en función de una idea rectora; en asimilar esa idea rectora a la razón y al intelecto; en asimilar razón y pensamiento, en designar a la razón y al pensamiento «un sitio propio» (De Certeau, 2000); en atribuir un *afuera* hostil (Derrida, 2006) en relación a un *adentro* Bueno y sellado (concepto de individuo-indiviso), y en sostener que no poder ni querer sostener tales separaciones es condición de debilidad de quienes no pudieron hundir sus pies en la razón (ilusión de un adentro seguro e inmóvil). La razón se yergue como el sedimento del edificio- fortaleza-cuerpo-humano construido a la luz del concepto de sujeto cartesiano. Concepto que sostiene la mayor parte de las prácticas en salud, y en salud mental.

Por este motivo la investigación sostiene que es necesario desterritorializar (Deleuze, Guattari, 1978) el saber de ese campo y de los conceptos que lo habitan para crear nuevos territorios de saber en relación a la locura.

Este sistema de pensamiento descrito por Castel es el que rige nuestras vidas en sociedad. Es el proyecto global-social de un Orden Psiquiátrico (1980), de un orden dogmático y dominante derramado (Deleuze, 2010) en el campo social. Sostenemos que acerca de cómo funciona el campo social y de lo dañino de sus producciones sabemos bastante, de lo que no sabemos mucho es de quienes somos nosotros mismos (Nietzsche, 2004-a, Teles, 2007). De ahí que la urgencia y el *ethos* de este problema consiste en abordar en palabras de Teles “quienes somos en este preciso momento” (2007, pag. 13) como pregunta ontológica de un presente en devenir.

De las relaciones hostiles que se tejen con el mundo no se suele hablar demasiado, pero sí de las formas más visibles en las que el campo social presenta los efectos de producción de tal relación hostil (por ejemplo: personas encerradas y maltratadas, altos índices de medicalización, diagnósticos a mansalva, nuevas enfermedades, uso de terapéuticas invasivas,

etc). No desconocemos que librar estas luchas requiere de un nivel de desnaturalización del Orden dominante, pero la desnaturalización se queda en el plano del orden social. Las luchas sociales quedan -la mayoría de las veces- atrapadas en el juego de poder que las produce y en reiteradas ocasiones no hacen más que luchar por un lugar dentro del llamado campo social, olvidando que la transformación no pasa por la adaptación y la integración a un sistema dominante, sino que el mismo puede re-inventarse creando otros problemas.

Las prácticas de los movimientos humanistas vienen siendo cuestionadas desde la mitad del siglo pasado a esta parte debido a su crecimiento y a los efectos impensados de su producción. Muchos autores como Michel Foucault en “Vigilar y Castigar” (2002), Gregorio Baremblyt en su texto “Saber, poder, quehacer y deseo” (1988), y el investigador contemporáneo Mathieu Bellahsen (2014) al investigar acerca de los procesos de producción contemporáneos del campo de la salud mental_ por citar algunos significativos_ han develado los efectos normalizantes y de control que ejercen los gestos humanistas.

Sostenemos de la mano de estos autores que el humanismo padece y reproduce muchos de los problemas con los que pareciera querer romper, pero no puede. Salvo que, como se interroga el antropólogo y Dr. Nicolás Guigou, el humanismo pudiera no solo cuestionarse por el ejercicio de los Derechos Humanos, sino también por *el humano* de los derechos. Con esta provocación el antropólogo uruguayo busca visibilizar la urgencia y la importancia de preguntarse por el concepto y la imagen de *humano* que sostiene la perspectiva universal de los Derechos Humanos. A continuación, visibilizamos algunos de los problemas que el humanismo sostiene y de los cuales pretendemos desplazarlos:

- luchar por la esclavitud. En palabras de Spinoza:

el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consiste en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el espacioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, al fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre” (1980, pag, 64).

- producir imágenes dogmáticas de pensamiento que aseguran el funcionamiento del sistema y orden dominante. Lo que nos lleva a preguntarnos ¿Quiénes son los soldados del orden?
- exacerbar el sufrimiento, la lástima, y las buenas intenciones (moral) intensificando una sensibilidad vigente de beatitud (Bellahsen, 2014) que en el medio del neoliberalismo produce nuevas y más invisibles condiciones para el crecimiento de la esclavitud y de la enfermedad de la sociedad occidental. Actualización posmoderna de un *viejo conocido*

agenciamiento entre la moral y el sufrimiento que el cristianismo bien supo explotar.

Con respecto al movimiento humanista en el campo de la salud mental en particular, nuestro diagnóstico es que sus líneas habituales (Deligny, 2007) de pensamiento también fortalecen la trama densa de la razón occidental. Pero este es un problema invisibilizado y devaluado por una especie de nihilismo «negativo» y «reactivo» (Teles, 2007) que condena a *nada* todo ejercicio crítico del pensamiento (Deleuze, Guattari, 1994). Siendo éste, otro modo de exilio actual en el campo del pensamiento. Consideramos que esta tendencia se produce a instancias de un pensamiento «reactivo» que teme una mirada crítica en el sentido expuesto, por desconocida y por considerar que todo aquello que no se alinea a su causa termina siendo peligroso para el logro de sus objetivos. En tal sentido señalamos que en la actualidad hemos caído en una especie de nihilismo negativo (Teles, 2007) acerca de la posibilidad de transformación de la realidad que nos preocupa, no solo en relación al problema presente, sino a todos los órdenes de la vida. Pareciera que hubiéramos aceptado que el modo de relación del humano con el mundo es único, *Uno* solo posible e imposible de transformar. Ni siquiera podemos ver allí un problema, sino que solemos acariciar la capa superficial de los mismos (Nietzsche, 2004-a).

Apunta con sentido crítico y afilado Teles (2007)- en palabras de Deleuze acerca de Nietzsche_ que el nihilismo “no significa no-ser, no se refiere a la nada, sino *al valor de nada tomado por la vida*” (pag, 35). Esta «imagen -pensamiento» habitual de nuestro tiempo nos inquieta y por ello la tesis retoma la filosofía vitalista, que en su perspectiva afirmativa acerca del valor de la vida, realiza un pensamiento que desplaza la tristeza mortífera del pensamiento y el saber. El nihilismo negativo muestra el lugar en el cual el humano occidental ha ubicado la realidad y la verdad (Teles, 2007)

la vida entera se convierte en irreal, mediante la creación de un transmundo reducto de eternidad y permanencia. Bajo el imperio del transmundo, del mundo suprasensible con todas sus formas y de los valores superiores la vida misma es solo una apariencia. El nihilismo negativo construye la vida en su conjunto como vida devaluada, al crear una instancia de trascendencia suprema en nombre de valores superiores. (Teles, 2007, pag. 35)

La filósofa uruguaya señala que este mismo modo hegemónico de pensamiento es el que “abolió el tiempo, el devenir, al despreciar la metamorfosis permanente de la vida” (Teles, 2007, 35) y continúa diciendo que “el Dios cristiano es justamente eso, la regencia ontológica de un Ser único y supremo que fundamenta y ordena lo que hay” (Teles, 2007, pag. 35).

El «nihilismo negativo» “niega la vida en nombre de Otro mundo, un mundo trascendente de valores absolutos, mientras que el nihilismo reactivo niega a Dios y a sus valores, pero se queda con la vida depreciada” (Teles 2007, pag 36); este nihilismo es traducido por la filósofa como “la

nada de los valores” (Teles, 2007, pag. 36) y explica que el mismo permite negar a Dios, pero bajo la misma lógica de pensamiento, ya que en lugar de Dios podemos colocar cualquier otra idea o imagen. Allí es que el racionalismo occidental ha puesto “al Hombre, a la Razón al Estado” (Teles, 2007, pag. 36)

La locura ocupa habitualmente ese lugar de cuerpo depreciado, que en su movimiento afectivo dibuja un paisaje (Deleuze, Guattari, 1994) en el que los cuerpos-afectos pintan con otros colores e intensidades el territorio habitado por la forma-hombre habitual. La locura del pensamiento des-dibuja y dibuja otras imágenes que el pensamiento dogmático vive como contaminante y desestabilizadora de la imagen que Hay que Ver.⁹ Hace falta multiplicar una sensibilidad que pueda pintar esas fuerzas, verlas y oírlas.

Es decir que nos encontramos en un dilema ya que, si luchamos por los Derechos Humanos, la igualdad ante El Estado, La Justicia, La sociedad y La familia estamos alimentando las producciones subjetivas que han sido creadas para ordenar y controlar los llamados desvíos sociales (Castel, Foucault,1980). ¿Para qué nos cuestionamos acerca de los Derechos Humanos? ¿Para no luchar por ellos?

No. No estamos posicionamos en un problema binario y no oponemos nuestro planteo a la lucha por los Derechos Humanos. De hecho, si algunos ciudadanos gozan de unos derechos y otros no, es urgente y necesario luchar por diluir esos despotismos. ¿Pero cómo hacerlo? Y ¿Cómo crear transformación? ¿Qué territorios de lucha habitar? ¿El territorio produce o solo es una base accesoria por la que se mueven las cosas que solemos ver?, ¿Cómo no contribuir a la producción de pensamiento que alimenta la imagen de grupos de ‘individuos especiales’ en palabras de Robert Castel (1980) ?, ¿Cómo no seguir reproduciendo imágenes dogmáticas que alimentan el despotismo y la muerte en palabras de Deleuze? Acompañando el decir de Deleuze y Guattari (1978) ¿Cómo no dejar morir «lenguas menores» al hablar La lengua dominante cada vez que hay que resolver, concensuar, luchar? ¿Cómo transformar el humanismo para que deje de ser normalizante, controlador y nocivo para el despliegue de las potencias singulares de existencia?

Pretendemos con esta perspectiva realizar un aporte en el plano del pensamiento acerca de los Derechos Humanos y de los movimientos sociales de lucha, ya que confiamos que hay nuevos modos por crearse.

Y

La historia de la filosofía y el pensamiento, principalmente las filosofías de la diferencia y vitalistas, han dedicado su exuberante producción a mostrarnos el carácter creativo y productivo del pensamiento en relación a los modos de vida vigentes. El pensamiento ha generado diferentes consistencias (Deleuze, Guattari, 1994). Pero incluso la filosofía tradicional se ha

⁹ Se utilizan las mayúsculas para señalar el valor de universalidad que se quiere visibilizar.

desligado progresivamente del estudio de la locura. ¿El pensamiento filosófico ha asumido su exilio? En este sentido los estudios de Deleuze y Guattari han sido revolucionarios y re-compositivos de la relación locura- pensamiento. A partir de la *loca* producción de-a-dos (múltiple)_ situamos particularmente “Kafka, por una literatura menor” (1978), y los dos tomos de Capitalismo y Esquizofrenia “El Anti-Edipo” (1997) y Mil Mesetas (1994)_ trazan un sistema de pensamiento filosófico abierto signado por la relación entre la locura y la filosofía, y por tal ente la locura y el pensamiento; sistema de pensamiento (Deleuze, 1996) que ha marcado la historia de la filosofía y el pensamiento en la posmodernidad, ya que ha proliferado entre artistas, científicos y académicos de diversas procedencias.

En este sentido la producción científica contemporánea del argentino Prósperi (2004) camina por la pista filosófica de Deleuze y plantea “la locura como reverso de la filosofía” (pag.1). El investigador trabaja la noción de extranjería de «la lengua menor» _o del «delirar de la lengua» _ que Deleuze y Guattari (1978) elaboran siguiendo el concepto de «estilo» de Proust. Así, Prósperi retoma el estudio acerca de la relación que une la literatura con el delirio. En afinidad con *nuestros* filósofos franceses se propone visibilizar que “curiosamente, este componente delirante que caracteriza de algún modo al discurso literario se halla ausente del discurso filosófico”. (pag. 1). Así el investigador se propone abordar las relaciones no visibles entre el delirio y la filosofía, y dice “de lo que se tratará, en suma, será de indicar el punto limítrofe, inasible en donde la filosofía se vuelve locura, en donde el discurso esquizofrénico adquiere ciudadanía filosófica.” (Prósperi, 2004, pag.1).

Un aporte contemporáneo que liga conceptos filosóficos al tratamiento de la locura, lo marca el trabajo de Rita Canto “*¿Por qué la locura se dice en el lenguaje de la filosofía?*” (2012) en el que articula el pensamiento filosófico de Michel Foucault y Jacques Lacan para mostrar las relaciones entre la locura, la filosofía y el pensamiento de occidente.

El problema de la locura es también el problema de la búsqueda de los límites al interior del pensamiento filosófico, en la medida en la que responde a la necesidad de renombrar los lazos ontológicos que intervienen en la creación de conceptos y, en tanto, de mundo. (Canto, 2012, p151)

La autora relaciona la locura al modo de producción del ser humano. Asimismo, enuncia_ y así lo han hecho otros autores contemporáneos como Gregorio Baremlitt _ que la locura corre riesgo de desaparecer en nuestra cultura occidental y que debemos pensar la relación ontológica con la misma.

Desde nuestra perspectiva pensar que la locura habite la filosofía, implica que la filosofía acepte su vitalismo, es decir la condición experimental y creadora del pensamiento (Deleuze, Guattari, 1991). Lo que es lo mismo que decir que el pensamiento es un sistema vivo, abierto y múltiple que se mueve por la potencia del deseo.

En esta pista no solo Deleuze y Guattari trabajan hacia la composición del pensamiento y la locura, sino que también lo hacen Nietzsche, Spinoza, Godard, Deligny, Michaux, Klee, Borges, Kafka, Proust, Foucault, Huberman, Warburg, Teles, entre tantos otros... ¿Cómo? 1) No sometiendo el pensamiento a la razón. 2) Aceptando el movimiento de la inmanencia del pensamiento, ese movimiento vital de la producción (de vida) que la razón no soporta, concibe peligroso y percibe como extrañeza, extravagancia, rareza, inconsistencia que a veces reduce a la idea de la *nada*.

Distinguir *pensar* de *conocer*, es una operación sabia que habilita la relación entre locura y pensamiento. Nietzsche, Deleuze (1993) y Teles (2007) afirman que pensar y conocer no son la misma cosa. Así como el poder para Deleuze es la enfermedad del deseo, el conocimiento puede ser pensada como la enfermedad del pensamiento. Esta imagen-pensamiento (Deleuze, 2011) compone la mirada crítica de nuestro planteo, una crítica de los modos de conocer, pensar y relacionarse con el mundo, desde el estudio de la relación locura-orden. Un estudio que traza un diálogo entre las múltiples capas cartográficas del problema que transversalizan las dimensiones del saber, la imagen y la lengua, como principales componentes del conocimiento y del pensamiento.

¿Pero cómo es que pareciera que actualmente ese *suelo* de producción (es decir la configuración de pensamiento, vida y mundo) estuviera casi olvidado a la hora de pensar un problema? ¿Más aún si se trata de un problema (locura-orden) que se inscribe en el seno del pensamiento? ¿Cómo se relaciona la locura con el orden? ¿Cuándo y cómo empezamos a pensar la locura como enfermedad mental?

Veamos qué tiene para aportarnos Foucault y el filósofo pensador-creador del racionalismo occidental y del llamado método cartesiano.

Foucault en conversación con Descartes, muestra el problema de la locura inscrito en el pensamiento y en el borde de un dualismo adentro-afuera que sostiene un sujeto pensante, y dice “en el camino de la duda Descartes encuentra la locura al lado del sueño y de todas las formas de error. Esta posibilidad de estar loco, ¿no amenaza con desposeerlo de su propio cuerpo, como el mundo exterior puede ocultarse en el error o la conciencia dormirse en el sueño? (1986, pag. 75).

Pero luego aclara que para Descartes el problema y peligro de la locura es diferente porque lleva la duda al punto límite de cuestionar «la verdad universal», a diferencia del sueño y el error de los sentidos que la distorsionan, pero la preservan. Para descartes en el sueño y en el conocimiento a través de los sentidos se preserva una base inamovible de verdad-identidad sobre la que se edifica el sujeto consciente-pensante. El pensamiento es así una cualidad del sujeto, y ésta solo se abandona en la locura. En este sentido, Foucault (1986) compone una escritura en la que retoma el pensamiento de Descartes:

En cuanto al sueño, puede _como la imaginación de los pintores_ representar «sirenas o sátiros por medio de figuras grotescas y extraordinarias»; pero no puede crear ni componer por sí mismo esas cosas «más sencillas y más universales» cuya disposición hace posibles las imágenes fantásticas: «de ese género de cosas es la naturaleza corporal en general y su extensión» estas son tan poco fingidas que aseguran a los sueños su verosimilitud: marcas inevitables de una verdad que el sueño no llega a comprometer. Ni el sueño poblado de imágenes, ni la clara conciencia de que los sentidos se equivocan pueden llevar la duda al punto extremo de su universalidad. (pag. 75, 76)

Es muy interesante apuntar el peligro que advierte Descartes en la locura: el peligro es su posibilidad de creación, ya que se encarga de distinguir que el sueño y lo errante «no pueden crear ni componer por sí mismo esas cosas más sencillas y más universales» que corresponden a la creación. De este modo pareciera que el componente creativo de la locura no estaría en cuestión, lo que difiere es el sentido político de interpretación acerca de la misma y la relación que se traza con el pensamiento. Donde Descartes ve y olfatea peligro, nosotros vemos y oímos posibilidad de transformación de pensamiento-vida- subjetivación que abre nuevas visiones acerca del mundo, en relación a un orden-verdad universal.

Pero veamos qué hace Descartes con ese peligro. Si la locura puede crear y componer imágenes, la solución de Descartes es sacarla de la órbita del pensamiento; ya que para éste el pensamiento es una cualidad dada que el hombre racional posee (Yo-Verdad-Universal). Entonces seguimos escuchando a Foucault (1986) cuando acentúa la relación que Descartes establece entre locura y pensamiento:

para la locura, las cosas son distintas, si sus peligros no comprometen el avance ni lo esencial de la verdad, no es porque *tal cosa*, ni aun el pensamiento de un loco, no pueda ser falsa, sino porque yo, que pienso, no puedo estar loco (pag. 76)

Esta imagen dogmática se instala cual condena y amenaza de exilio que obliga a todo aquel humano que quiera mantenerse *dentro* de una sociedad a sostener el engaño (Nietzsche, 2004-a) de esta separación entre locura y pensamiento.

En la descripción de “los insensatos”, Foucault (1986) muestra el componente moral de toda clasificación en el s. XVII y visibiliza cómo lo que más se pone en juego en la locura es un problema de orden-desorden obediencia-desobediencia en relación a la moral vigente. Habría locura en donde “se reconociera en que toda vida moral estuviera falseada, en que la voluntad fuese mala. Es en la calidad de la voluntad y no en la integridad de la razón donde reside finalmente, el secreto de la locura” (pag. 213). Así la locura no solo es la pérdida de la razón

sino la designación de los defectos morales (1986, pag.213).

La locura así entendida pierde autonomía en su modo de sensibilidad y queda ligada a la sensibilidad del orden moral de los valores trascendentes (Foucault, 1986). Esta es la pérdida de especificidad de la que hablaba Deleuze.

Este es un punto clave que fundamenta el estudio de la relación locura-Orden y la necesidad imperiosa del desplazamiento de esta relación como posibilidad de recomposición de la autonomía sensible de la locura (Prósperi, 2004). Este desplazamiento pasa por relacionar la locura y el pensamiento

En la edad media los personajes que abordan “La Nave de los locos”_Stultifera Navis_ (Foucault, 1986) “han sido arrastrados por la fuerza viva de la locura” (pag. 212), es decir arrojados a la incertidumbre y al exilio de la navegación por las derivas de las geografías «liminares» que señalan el lugar simbólico del loco como “el pasajero por excelencia, o sea el prisionero del viaje” (pag. 26). Mientras tanto en la época clásica las clasificaciones de la locura fueron derivando en otras formas de exilio y encierro encarnadas en los conceptos que sostienen las «enfermedades del espíritu» y de lo que actualmente se conoce como enfermedad mental. Foucault (1986) nos acerca una imagen nítida acerca de esta aparente soldadura: “la enfermedad será obra de la razón, y razón de la obra. Obedecerá al orden, y el orden estará secretamente presente como principio organizador de cada síntoma. Lo universal vivirá en lo particular” (pag. 297)

Podemos decir que la imagen habitual acerca de la locura, y su deriva en la construcción de la enfermedad mental, se construye del agenciamiento entre el castigo-exilio al cual fue expuesto el Titán Atlas en el mito griego (separar el cielo de la tierra) y esta condena cartesiana (separar la locura del pensamiento).

Separación que crea una imagen de pensamiento:

Pensamiento- tierra firme-yo / locura – cielo (prisionero del viaje)-no-yo

Esta imagen de pensamiento clave para el estudio de nuestro problema produce tres efectos que abordamos en el atlas que confeccionamos a través de los tres procedimientos de análisis mencionados (saber, lenguas imagen), por considerar que en esas dimensiones se juega la esclavitud del humano en relación a los dogmas, y se operativiza el exilio de la creación-vida-pensamiento en relación a una imagen de mundo-verdad-sujeto universal. A continuación, los tres efectos:

- 1) el exilio de la locura en relación a la razón y al pensamiento (problema saber)
- 2) el exilio de los gestos raros y de las imágenes creativas del mundo (problema imagen)
- 3) el exilio del «estilo» de la locura en toda conversación (problema lengua)

Lo que Foucault sitúa en el S. XVII bajo la descripción del «Gran Encierro» (1984), no es en primera instancia el nacimiento del Hospital General de París (Hôpital Générale de Paris), sino el exilio de la locura del dominio de la razón, es el encierro que emerge en la órbita del pensamiento y la razón occidental. El hospital se crea a instancia de este otro encierro, que hasta la actualidad se mantiene en exilio. El Hospital Général de París hospedaba (Derrida, 2006) no solo la locura, sino todo lo que en ese siglo _a diferencia de la vagancia permitida en el s. XVI_ se entiende como sin-razón y errancia. El peligro de la locura es arrastrar y cuestionar el Orden reinante de la razón occidental, y el hospital confiere un espacio de encierro a aquellos que no han encontrado su lugar en el mundo-ordenado (Foucault, 1986).

Y

De lo expuesto emerge la necesidad de re-ordenar el mundo y crear una nueva imagen-pensamiento (Deleuze, 2011) acerca de dios, de humano y de mundo que opere no por oposición sino por creación afirmativa. ¿Cómo hacerlo?

Deleuze, Guattari, Foucault y Teles entre otros, nos hablan de forzar el pensamiento para invitarlo a salir del confort que de alguna manera asegura el nihilismo «negativo» y «reactivo» por inscribirse en el sentido común. Si pretendemos abrir nuevos modos de pensar el problema de la relación locura-ordenamiento psiquiátrico, y a su vez nuevos sentidos acerca de la locura, es necesario poder crear nuevos modos de pensar, ver y oír, nuevas composiciones territoriales (Deleuze, Guattari, 1994) que nos empujen a crear otras preguntas. La pregunta abre luz y posibilidad de transformación, por ello es importante fabricar nuevas preguntas (Deleuze, Parnet, 1977),

si no os dejan fabricar vuestras preguntas, con elementos tomados de aquí y de allí, si os las «plantean», poco tenéis para decir. El arte de construir un problema es muy importante: antes de encontrar una solución, se inventa un problema, una posición de problema” (pag. 5)

Nuestra formulación del problema se inscribe en una configuración de preguntas que la componen, y que podemos escribir del siguiente modo ¿Cómo se trazan y configuran las relaciones entre la locura y el ordenamiento psiquiátrico? ¿Cuales son sus efectos de producción? Y ¿Cómo hacer para crear nuevas «imágenes- pensamiento» acerca de la locura? ¿Cuáles son los personajes de estos diálogos?

Para ello según lo expuesto, es necesario producir al menos dos movimientos:

- a) estudiar la relación locura-pensamiento_ distinguiendo el pensamiento del conocimiento_ en tres dimensiones de producción del problema: saber, lengua e imagen.
- b) desplazar el personaje del loco ligado al yo, y poner en escena la locura como personaje conceptual (Deleuze, Parnet, 1977) de modo de des-personalizar, des-universalizar, des-naturalizar el sentido habitual de pensamiento y subjetivación, y crear un nuevo sentido que

relaciona la locura con la creación y el movimiento del mundo, es decir con una afuera en tanto plano de producción inmanente que compone todos los modos singulares de existencia.

En sentido político-afectivo (Teles, 2009) exclamamos que es necesario re-componer la relación entre locura y pensamiento y la relación interioridad-exterioridad (Deleuze, 2003) para recomponer la relación con el mundo y la vida.

Componer, recomponer implica crear un territorio cartográfico para el estudio. Desde la perspectiva deleuziana, éste nos dice que crear un territorio es un ejercicio que remite al arte (1991) y junto con Guattari expresan que “composición, ésa es la única definición del arte. La composición es estética, y lo que no está compuesto no es una obra de arte. (la composición... el trabajo de la sensación)”. (Deleuze, Guattari, 1991, pag. 194)

Una precisión acerca de la pertinencia social.

En principio de los fundamentos expuestos se desprende que consideramos el problema no solo de pertinencia social sino filosófica. Como hemos expresado las investigaciones que abordan la locura como pregunta ontológica (relativa al ser) de dimensión deseante y temporal, son muy escasas. Nos hemos encontrado con un agujero negro allí en materia de investigación científica contemporánea. Por otro parte sí nos encontramos con todo mucho material del cual deriva lo expuesto en las líneas de este estudio, pero sus modos de producción o bien no suelen habitar las lógicas de investigación contemporáneas o bien se produjeron en otros momentos históricos, lo que invita a la reflexión... Por este motivo hemos señalado desde el inicio, que esta tesis es un desafío de producción. La escasez de la producción actual de esta perspectiva de estudio, pensamos que se debe como hemos señalamos de diversas maneras, a la regencia del modelo habitual de pensamiento que transversaliza (Guattari, 1980) todos los problemas de pensamiento.

Entonces nos hacemos las siguientes preguntas:

¿Cómo se configura y se transforma el pensamiento acerca de la locura?, ¿Cómo transformar los modos de existencia que sostienen su condena y cómo crear otros modos?, ¿La respuesta de transformación está en el *socius* que diagrama una y otra vez los centros de poder?, ¿No será más efectivo *salir* de ese territorio si queremos habitar-producir otros modos de vivir-pensar? ¿Qué expresan el pensamiento, el tiempo y el movimiento acerca de la locura?

Salir y entrar no toman aquí carácter de adentro y afuera, sino de un movimiento permanente del territorio (Deleuze, Guattari, 1978) en un mismo *suelo* de producción en tanto modo de des-fijar, des-montar y desterritorializar una posición de conquista en el mismo.

Es así que desde nuestra perspectiva urge abordar también un conjunto de preguntas, si se quiere *anteriores*¹⁰ a las que plantean la relación con el orden social y moral. Urge liberar la

¹⁰ Aquí con *anterior* tendemos un puente al capítulo I en el que se trabaja la noción de agenciamiento de deseo como instancia de configuración anterior a los dispositivos de poder.

locura de ese sentido para recomponer su fuerza viva, su mar de incertidumbre, su posibilidad de experimentación, su modo de vivir, su sensibilidad en tanto personaje conceptual y no biográfico. ¿Por qué? Porque “en el momento en que quiere unirse con el hombre concreto, la experiencia de la locura se encuentra con la moral” (Foucault, 1986 pag. 307).

Pensamos que es necesario una nueva comprensión y relación de la locura, y esta pasa por crear una nueva imagen-pensamiento (Deleuze, 2011) que precisamente una la locura al pensamiento y a la vida, y en ese gesto político afirmativo la libere de la forma-hombre. Estudiar la relación locura-humano-mundo transita por la pista de recomponer la relación del humano con la locura y el pensamiento sin que la experiencia de la locura pase a ser una experiencia biográfica.

Por lo antedicho el problema de estudio se aborda como problema de pensamiento en el que se realiza el ejercicio de visibilizar las relaciones y los efectos de producción entre estas dos conformaciones de diferente procedencia (locura y ordenamiento psiquiátrico) pero que comparten una superficie de constitución: el pensamiento-vida. En esta superficie (plano) compartida es que se busca visibilizar los trazos de la relación entre la locura y el pensamiento.

El atlas cartográfico presenta el despliegue de las dimensiones éticas, estéticas y políticas relativas al saber, la lengua y la imagen por considerar que estas dimensiones son inherentes al problema relacional entre la locura, el orden (psiquiátrico) y el pensamiento.

El realce de estas dimensiones también responde a la necesidad política de hacer visible (Klee,2007) mapas que actualmente están ocultos, impensados y por ende sobreviviendo entre las imágenes dominantes del mundo.

Y

3. Objetivos

General:

El objetivo general de este estudio se compone de dos líneas: 1) Estudiar el campo de visibilidad y las relaciones de producción que se configuran entre la locura y el ordenamiento psiquiátrico para poder comprender y diferenciar el movimiento de los modos dominantes (dogmáticos) y singulares (creativos), así como los efectos de producción (conformación de las líneas de composición y descomposición) que se actualizan en los encuentros entre la locura y el ordenamiento psiquiátrico. 2) visibilizar nuevos modos de comprensión acerca de la locura a través de su relación con el pensamiento y la vida.

Específicos:

-Captar los movimientos de territorialización- desterritorialización y reterritorialización de los componentes de las relaciones a estudiar.

-Visibilizar los distintos tipos de «imágenes-pensamiento» (habituales, creativas y mínimos

gestos) presentes en el encuentro y diálogo entre la locura y el ordenamiento psiquiátrico.

-Distinguir y trazar los efectos de producción compositivos y descompositivos entre los cuerpos-políticos.

-Distinguir y captar las relaciones posibles entre la locura, el pensamiento y la vida.

Y

4. Mapa del proceso de producción del problema en *mi* tránsito académico.

El tránsito del estudio acerca de la locura y sus modos de producción data desde aproximadamente 2004 y ha venido siendo extremadamente heterogéneo y múltiple. Esta tesis es expresión del mismo, por lo cual en este pequeño apartado me dedicaré a mostrar con más claridad algunas zonas de este mapa.

Los momentos del proceso muestran distintas formas de comprender y pensar los problemas, la vida y particularmente la relación trazada con la locura. Desde la mirada y el trabajo académico universitario, puedo decir que he venido habitando las imágenes creativas y también las habituales que hoy esta tesis permite trazar y ver (Deligny, 2007).

Mi tránsito docente se ha desplegado en las *tierras* de la psicología social y en su ferviente ejercicio político. Una psicología social rioplatense (Fernández, Protesoni, 2008) que piensa los problemas en relación, y que ingresa a la Universidad de la República de la mano de la filosofía (Castro, en Fernández 2008). Creo que, en esta deriva, retomé el gesto político trazado por esa mano, porque es el que me ha permitido pensar de otro modo lo universitario, lo académico, el pensamiento, la vida y la locura.

He venido formulando el problema de relación entre la locura y el ordenamiento psiquiátrico de diversos modos. A continuación, y desde la imagen-pensamiento (Deleuze, 2011) actual, dibujo un mapa conceptual de este proceso de pensamiento de la mano de las principales trazas de la «Psicología Social Universitaria» (Fernández, Protesoni, 2008) y sus derivas filosóficas actuales. Las imágenes presentadas a continuación se presentan y retoman cierto modo de la des-clasificación de la Enciclopedia China de Borges (1974)

Є

4.1 La vida, la escritura y los problemas se tejen juntos

1) 2004-2009: Imagen I: Sostener La bandera de la locura y el personaje de heroína.

-Visión de la locura y lo psiquiátrico como un problema de poder inscrito en una concepción social histórica de la producción de subjetividad. Una concepción binaria y sustancialista que separa a los Buenos de los Malos (Moral):

-Locura=cuerpo del loco. La locura se piensa atrapada entre el la razón y el sufrimiento, y hay que salvarla hablando por (y con) los que no tiene voz. Es la época de *tirar bombas* a la

psiquiatría. Si bien usaba el concepto de lógicas de producción el uso del mismo mostraba un modo sustancial de comprensión.

-Psiquiatrización= hospitales psiquiátricos y prácticas del cuerpo médico-psiquiátrico en general.

-El modo de lucha gremial y académico pasó por una ferviente e intensa participación en diversos escenarios visibles de la vida política Universitaria en relación estrecha con las organizaciones sociales reivindicativas de los derechos de los locos y los revolucionarios. Las redes que se tejían entre Argentina y Brasil eran fuertes y potentes en ese sentido de lucha trazado. Los congresos de la Universidad Popular de Madres de Plaza de Mayo eran un lugar de encuentro y producción alegre que sostenía nuestras acciones en Uruguay. Se configuraba como espacio de planificación estratégica y enunciación colectiva acerca de los despotismos del terrorismo de Estado en sus diversas versiones.

-Los espacios de producción académica, particularmente en Facultad de Psicología de la U. R¹¹ tenían una impronta singular, disruptiva muy creativa que por su rebeldía y extrañeza aún se distanciaban de los modos más dominantes.

-Al mismo tiempo la *defensa* de la locura se inscribía en una lucha humanista un tanto “fundamentalista” (palabras que dirigió hacia mi una ‘familiar de paciente psiquiátrico’¹² y tenía razón) por los Derechos Humanos de los locos.

-Héroes sufrientes tomados como emblemas de nuestra propia lucha por la locura: reivindicábamos como tal a quienes habían sido vagabundos errantes (Deligny, 2007): Artaud, Cabrerita, Van Gogh).

-Guerra y enemigos políticos-conceptuales: este afecto guiaba esta etapa, en la que aprendí mucho a discutir, disertar, convencer, y también a exponerme, a conocer y padecer las lógicas institucionales y a hacer-cuerpo político con otros, aunque de un modo crítico «reactivo» (Teles, 2007). El afecto más presente era la indignación, el desborde y la necesidad de pegar un grito de guerra frente a los despotismos de la psiquiatrización, que hoy siguen vigentes.

-También había alegría y creatividad, sobre todo cuando íbamos al bar. La investigación de Doctorado de Eira (2016) recoge en su producción algunas de esas tramas alegres.

-La Revolución y los *nuevos* Che Guevara: en el s. XXI queríamos cambiar el mundo haciendo La Revolución.

-En este tránsito concentramos el trabajo de extensión-investigación en las Colonias de Alienados Bernardo Etchepare y Santín Carlos Rossi (y la comunidad aldeaña de Santa Lucía), en escuelas especiales para niños con dificultades de carácter¹³, en la creación de dispositivos

11 Universidad de la República

12 Así se definía ella.

13 Los centros nominan a los niños y adolescentes con trastornos del carácter en la órbita de los *Trastornos de Conducta y Diagnósticos de Enfermedad Mental*.

transdisciplinarios alternativos al hospital psiquiátrico integrado por diversidad de actores sociales. En 2007 conformamos un 'Grupo de Seguimiento a la Reforma del Plan de Salud Mental' que habilitó la emergencia de una multiplicidad de actividades al respecto dentro y fuera de la Facultad. Allí aumentó el inicio de un diálogo con el Campo de la Salud Mental, que hasta ese momento vivíamos más como extranjeros.

2) 2009-2012 Imagen II. Hacia un proceso de singularización/ 're-descubriendo' el plano de pensamiento. Liberando el pensamiento de los trillos.

Disloque I: La Borde. La Babel de la poesía. Una Pasantía de actualización técnica en una clínica psiquiátrica en Francia (corriente psicoterapia institucional) financiada por la Sectorial de Investigación Científica de la Universidad de la República (2009) y que recibió el Interés Ministerial del Ministerio de Educación y Cultura. Producto de mi amistad con la lengua francesa, de mi estudio en el campo de la locura, de mi amor por Guattari y sus conceptos, de la búsqueda de nuevos mapas acerca de la locura (Deleuze, Guattari, 1994), de la necesidad de inventar nuevos modos clínicos, del conocimiento acerca de la psicoterapia institucional y sostenida por los colectivos a los que pertenecía, es que llego a trazar un viaje por una experiencia inusitada en la que aprendí a relacionarme de otro modo. Este aprendizaje se dio de manera conjunta entre la concepción de mundo, viaje, locura, institución, colectivo, clínica, transformación, psicología. Me encuentro especialmente conmovida con: aun no encontrar las palabras que describan esa experiencia...con los conceptos de acogida de lo otro (Oury, 1986), de la proliferación de los "espacios de decir" (Oury, 1986 pag. 5), de lo mínimo indispensable¹⁴ (Oury, 1986) en el encuentro y de una analítica derramada en el colectivo (Grebart, en De León, 2013). La Borde es la posibilidad de ejercicio de "el derecho a la locura" como es referida en uno de los documentales acerca de este «lugar de vida» en el que Guattari trabajó por 40 años (Dosse, 2009). Más que clínica psiquiátrica es "el castillo de los buscadores de sentido" (Norgeu, 2006, pag. 11). Habría enormemente para decir, pero me tranquiliza saber que lo aprendido en *La Borde* vive en el modo de producción de esta tesis. Es que La Borde es un mapa clínico singular y un modo de re-organización del mundo (Grebart, 2013). Allí todo está dispuesto para que la locura pueda desplegarse y que cada quien encuentre el modo creativo de reconfigurar-se. Fueron tres meses de una intensa convivencia con pensionistas (habitualmente llamados pacientes), pasantes de todas partes del mundo, amigos y visitantes esporádicos (escritores, actores, militantes) y los trabajadores de la clínica, incluido el Dr. Oury que allí vivió hasta su muerte en 2014. Aprendí acerca de instrumentos y dispositivos clínicos lo que no había aprendido en años. Desplegué una serie de rasgos acerca de mi, antes desconocidos. Volví a Uruguay con una comprensión acerca de la locura y las instituciones que revolucionó mi modo de comprensión. Me animo a decir que los caminos limítrofes, los *bordes*

14 En francés "La moindre des choses" traducción propia. Se trata de principio clínico-terapéutico y de una expresión labordiana (como llaman en La Borde a sus integrantes) que también retoma Nicolas Philibert a propósito del rodaje de un documental que muestra el modo de vida en La Borde. El documental ha sido traducido precisamente como 'lo mínimo indispensable' (1996)

de *La Borde* fueron el germen de una necesidad de pensamiento compositivo y múltiple.

Disloque II: 'Afuera' de la Universidad de la República también hay producción de saber y pensamiento. Encuentro con 'Espacio Pensamiento': una invitación a "estar en chancletas"¹⁵

-La concreción de la transformación de la estructura y plan de estudios de la Facultad de Psicología entre 2012-2013 incitó un proceso de desterritorialización (Deleuze, Guattari, 1978) de las teorías-prácticas que configuraron un desplazamiento en el modo de pensar los problemas, incluido el problema de este estudio. Este movimiento permitió crear nuevos modos de relación con los territorios conocidos y des-conocidos.

-En 2011 inicio el tránsito por la maestría y formulo el problema de investigación inscrito en una lógica aun *espacializada* desde el punto de vista empírico. Me proponía en primera instancia realizar una cartografía dentro de un hospital psiquiátrico público de nuestro país. Pero ese proceso tuvo unas derivas obstaculizantes con respecto al método de investigación. En las instancias previas al desarrollo del trabajo de campo del proyecto, si bien me encontré con *buena intención* no fue posible evitar los efectos arrasadores de la lógica dominante. ¿En qué sentido? Los modos habituales del hospital psiquiátrico no admitían el despliegue metodológico de una cartografía. Es decir, el hospital no es un espacio para ser caminado de modo errante (Deligny, 2015); por lo contrario, me solicitaron pre-determinación de los movimientos. En cada encuentro que tuve antes de llegar a la dirección del hospital para solicitar formalmente el planteo me encontré con los problemas que habitualmente conlleva el método cartográfico (Kastrup, 2012). Conducida por la intuición y por una visión conocida acerca del hospital¹⁶ decidí no someter el método y reconfigurar la propuesta metodológica en otra espacialidad.

-En 2012 se produce el encuentro impensado y maravilloso con quien me acompaña como directora de tesis de este viaje: Ana Hounie. Recuerdo un instante en el que conversamos de otro modo a las habituales miradas que a penas cruzábamos por los pasillos la Facultad. Es que el encuentro con Ana, es un mínimo gesto (Deligny, 2007) que se produce en el cruce entre un espacio-mapa no habitual para mi, y sí para sus tránsitos: el seminario de Gonzalo Percovich en l'Ecole Lacanienne. Un seminario abierto a la construcción plural de saber. Gonzalo me había invitado a exponer acerca de la experiencia en La Borde y Ana junto a muchos otros psicoanalistas, allí estaba. Parece que la traza de Michaux nos encontró ya que al terminar la exposición para la cual fui invitada, Ana se acercó conmovida por su mención. En esa trama tejida entre Ana-Michaux-Lisette-Gonzalo-La Borde en la que se pliegan múltiples

15 Expresión que usa Teles acerca del modo de invitación a los seminarios filosóficos que coordina. Escucho allí cada vez que lo dice, una nueva entrada a una «imagen-pensamiento» que desde mi punto de vista dibuja un modo-cuerpo intensivo que no precisa calzarse-armarse de lo seguro (certeza) ni de ropaje innecesario (adornos y disfraces). Sino que se trata de un modo de encuentro en el que la comodidad de la *chancleta* permita vivir la incomodidad del paisaje de pensamiento. Una incomodidad dada por el movimiento del mismo. Pero esa incomodidad es bienvenida y celebrada porque la intensidad de la producción se realiza amistosamente y conversando entre diferencias.

16 Además del conocimiento de años acerca de esta institución, mi inserción profesional en un Centro de Rehabilitación psiquiátrica, hacían que mantuviera un contacto frecuente con el hospital. Estos elementos aportaron a tomar la decisión de realizar el trabajo de campo de otro modo.

líneas de composición, se suscita el acontecimiento de nuestro encuentro (Deleuze, Guattari, 1994). Encuentro que sostiene los movimientos de producción de esta tesis y los afectos que ésta sigue generando. El encuentro generoso con Ana, a su vez ha abierto nuevas lecturas y nuevas visiones que enriquecen esta producción.

-Ampliando la caja de herramientas (Foucault, 1991). En este período, la concepción de locura continuaba ligada fundamentalmente a la concepción social-histórica de la producción de subjetividad (Fernández, Protesoni, 2008) pero con una mirada mucho más amplia que habilitó un desplazamiento acerca de los modos descritos en la primera etapa, y una construcción más prudente (Spinoza, 1980) y singular acerca de un modo de pensar la locura.

-Nueva visión acerca de las lecturas ya realizadas.

-Transformación: de La Revolución a la micro-revolución molecular (Guattari, 1996) no abocada a fines, sino a procesos de producción inmanentes.

-Otra experiencia inusitada: el encuentro con “Espacio Pensamiento” en tanto espacio de producción filosófica coordinado por la querida Annabel Lee teles, ha venido siendo otra experiencia transformadora. La sabia y cálida orientación filosófica de Annabel fue la que dislocó un modo de pensar la producción de subjetivación en tanto producción social-histórica. La re-dimensión de esa idea vino de la mano de una nueva lectura de Deleuze, y del contacto con Spinoza. Ello provocó en mi angustia y desconcierto que fueron transformándose en posibilidad de abrir paso a una nueva imagen-pensamiento (Deleuze, 2011). En esa época se tejían los primeros pasos de un encuentro maravilloso con el pensamiento, una relación que hoy hace posible configurar las condiciones de pensamiento que dan lugar a esta tesis.

3) 2013-.... Imagen III. Disfrutando de los misterios del pensamiento y del desafío de intentar «pensar distinto» (Foucault, 2010).

- Aproximadamente en 2013 se conforma una posibilidad de pensamiento acerca del encierro. Junto a la docente Natalia Laino trazamos líneas de encuentro entre nuestros trayectos académicos (estudio del encierro carcelario y encierro manicomial/ producción social de la delincuencia y la locura) con el objetivo de producir conocimiento y problematizar el pensamiento acerca de la relación entre el encierro en establecimientos y el encierro de las modulaciones subjetivas. Nos dedicamos a producir una zona problemática de encuentro para poder trabajar afectaciones comunes y diferenciales de estos campos, lo que dio como resultado la formulación de un campo de investigación acerca de lo que llamamos ‘Encierro del pensamiento. Com-posición de libertad’ (Grebert, Laino, 2015). Trabajamos desde esta concepción durante 2013-2015, coordinando pasantías para estudiantes de grado en psicología, en un centro penitenciario para mujeres presas y sus hijos menores de 4 años en Uruguay. Del trabajo desplegado tanto en la prisión como en la comunidad aledaña junto a un grupo de vecinos, fueron emergiendo nuevas preguntas. ¿Qué es lo que se encierra cuando se

encierra?, ¿Qué es lo que opera a la vez como principal elemento de control, castigo y rehabilitación?, ¿Qué es lo que se detiene en el encierro? Y nos hemos respondido que básicamente _sea una institución o una consigna carcelaria o manicomial_ lo que se encierra y detiene es el movimiento y la vida. Aunque paradójicamente, y lo hemos visibilizado en los dispositivos de trabajo grupal e individual a la interna de las instituciones de encierro, la vida y el movimiento siempre son más fuerte y no pueden detenerse; pero sí pueden ser bloqueados. Este trabajo conjunto re-afirmó un proceso de desterritorialización (Deleuze, Guattari, 1978) que venía produciéndose hace unos años acerca del modo de producir conocimiento y pensar el problema de la locura.

-2015-2016. Formulación y desarrollo del Club Pensamiento (Grebert, Laino 2015): una experiencia de extensión comunitaria que mediante un dispositivo de enunciación colectiva barrial buscó producir un espacio para la producción creativa y transversal. El dispositivo es una creación que deriva del tránsito que se venía produciendo, pero particularmente del encuentro con el concepto de «club terapéutico» de la psicoterapia institucional (Grebert, 2013) y la producción conjunta emergente del campo conceptual acerca del “encierro del pensamiento”. El club es una invitación tejida entre la psicología y la filosofía a poner en cuestión los encierros que nos habitan y crear nuevos modos de vida singulares que desarticulen las alienaciones contemporáneas del pensamiento.

-2015: Nueva re-configuración metodológica acerca del problema de estudios: el ‘trabajo de campo’ del estudio proyecta ser realizado en una nueva clínica psiquiátrica en Francia. Producto de mi experiencia en La Borde, recibo la invitación a cursar una pasantía_ esta vez de investigación_ en otra clínica de psicoterapia institucional. La C.S.I.C¹⁷ financia mi estadía de un mes y medio en dicha institución. Durante meses se ajusta con la Facultad de Psicología y la institución que me recibiría, todo lo necesario referente a las instancias éticas y formales. Al llegar allí, el territorio hospedó de modo bastante hostil (Derrida, 2006) la propuesta. Nuevamente la cartografía no era posible de ser desplegada como metodología de investigación debido a la fijación de las líneas habituales de una institución bastante rígida. El modo de caminar el lugar revestía una lógica abocada a fines y lugares establecidos, salvo raras excepciones. Los mapas se presentaban fijos. Había muy poco margen para hospedar el movimiento, lo extranjero y lo diferente. Esta situación hizo que resignara el despliegue de la metodología como estaba previsto, para no violentar el territorio. Sin embargo, sí se registraron imágenes muy valiosas para este estudio. La experiencia arrojó mucho aprendizaje acerca de los modos de producción de las lógicas institucionales, de las imágenes-pensamiento (Deleuze, 2011) acerca de la locura y de los ordenamientos. Lo acontecido me impulsó a diseñar nuevos mapas y un modo moviente de registrar y captar los ordenamientos de los gestos, líneas e imágenes que hoy configuran el material expuesto en esta tesis. La experiencia habilitó el encuentro entre una línea habitual (Orden) y una errante (cartografía rizomática), que abrió

¹⁷ Comisión Sectorial de Investigación Científica de la Universidad de la República.

lugar al re-encuentro con el modo en el que ya venía pensando el problema de la locura; modo que probablemente hasta el momento había desplazado inconscientemente de la escena de la tesis, seguramente con el afán de hacer lo que habitualmente (línea habitual) se hace en los trabajos de campo. Es así que este segundo viaje a la *tierra* de la psicoterapia institucional provocó una nueva configuración metodológica de la cartografía, que habilitó un uso del método que recoge mediante el diseño de un Atlas (Huberman, 2011; Warburg, 1924-1929) ésta y otras experiencias, en tanto imágenes-pensamiento (Deleuze, 2011) extraídas como fragmentos de la caosmosis (Guattari, 1992) y da una vida (Deleuze, 1996).

-2016 Entró aire fresco por la ventana: una concepción de locura relacionada a la inmanencia del pensamiento y a la creatividad de la composición que hoy está presente en esta tesis. La locura como personaje conceptual (Deleuze, Guattari, 1991) encarnado en los modos singulares de existencia (Deleuze, 2008) y una tesis que se propuso el desafío de producir en ese sentido.

Ejes transversales a las tres etapas:

a) aunque de manera muy distinta, las lecturas de Michel Foucault, Félix Guattari, y Gilles Deleuze, trazaron una red conceptual de afinidad problemática que considero hoy encuentra su mejor versión por configurarse de un modo vital de producción de pensamiento.

b) entre 2006- 2013 un trabajo profesional y académico intenso en el campo de la violencia doméstica, que trazó múltiples líneas de contacto con el problema de estudios. Una de ellas: la psiquiatrización de los niños víctimas de abuso sexual (primera tentativa a desarrollar como proyecto de maestría).

c) articulación y tratamiento del problema desde el despliegue de las tres funciones Universitarias, con especial énfasis en la extensión y la enseñanza.

d) Participación como delegada de la Facultad de Psicología en confección de políticas públicas acerca de la Reforma en Salud Mental. Actividad desarrollada con especial énfasis en la primera etapa, manteniéndose gran parte de la actividad en la segunda. Y en la tercera, participando escasamente, seleccionando puntualmente algunas instancias como la participación en 2015 en los grupos de discusión y elaboración del anteproyecto de Ley en Salud Mental en la órbita del Ministerio de Salud Pública.

e) el ejercicio de una perspectiva filosófica de comprensión de los problemas, resignificada en la segunda etapa e intensificada en la tercera mediante un estudio más detallado y a la vez más amplio, cercano a la experimentación conceptual del pensamiento.

f) Invención y pasión por pensar y conocer nuevas posibilidades de vida

Síntesis en tres desplazamientos de pensamiento:

-De tirar lo muros institucionales a tirar los *muros* del pensamiento (encierro del pensamiento)

-De la analítica del poder-a la producción de deseo

-De la sustancialización de la locura ('los locos') a la locura de la vida y el pensamiento.

ص CAPÍTULO III CARTOGRAFÍA Y ATLAS.

CONCEPCIÓN DE PENSAMIENTO Y METODOLOGÍA

Si el arte del siglo XX ha evidenciado algo es la superación de estos conceptos: desaparecida ya inicialmente la finalidad representativa, la escultura, pintura y posteriormente la instalación, performance o actuación en paisaje (Land Art) culminan un proceso que dinamita la separación marco, implicando directamente al espectador en la obra; finalmente el carácter unitario de cada propuesta desaparece a favor de un creciente interés en los procesos creativos (Tartás y Guridi 2013, pag. 5)

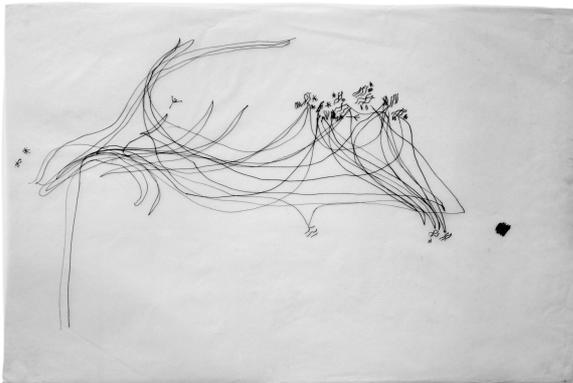


fig. 3 Fernand Deligny, Wander Lines, Cuisine.07



fig. 4 Aby Warburg, láminas 32
del *Atlas Mnemosyne*
(1924-1929)



fig. 5 Atlas Didi Huberman (Museo Reina Sofía)

Parte I

Pensar en modos diferentes de producción a los habituales (cap I), implica producir nuevos mapas e imágenes de mundo (cap III). Aspiramos a abrir nuevos sentidos acerca de la locura, lo que implica crear un mapa para su despliegue. Este nuevo mapa es un mapa singular que toma la modalidad de cartografía y de un atlas -cartográfico de imágenes-pensamiento (Deleuze, 2011), en las que se encuentra tanto imágenes y líneas habituales, como singulares y mínimos gestos (Deligny, 2007) de la relación estudiada.

En la presente escritura no diferenciamos escribir de cartografiar, experimentamos una escritura cartográfica como lo han hecho diversos autores (Deligny, Michaux, Deleuze, Guattari, Aby Warburg, Francis Alÿs, Didi-Huberman, Suely Rolnik, Graciela Speranza, entre otros) que han utilizado el mapa como ejercicio de singularización y gesto de resistencia ante los mapas (imágenes) dominantes.

Este uso no nos impide trabajar singularidades de la cartografía como método y concepción en diálogo con las imágenes dogmáticas del mundo y la (T)tierra.

1. Cartografía y conformación de una imagen dogmática del mundo: Ordenamiento de la vida en la tierra.

“Para el ser humano siempre ha sido necesario representar la superficie terrestre y los elementos situados sobre ella. De esta inquietud por conocer el mundo que les rodea surgieron los mapas.” (Instituto Geográfico Nacional, 2015). Según este estudio sobre “Conceptos cartográficos” (2015) realizado por el gobierno español, se presentan dos problemas significativos a la hora de intentar conocer y sobre todo de representar la tierra: un problema de forma y un problema de dimensión.

Apuntan que la forma de la tierra es tridimensional y geoide, pero no esférica, por lo cual se hace muy difícil representarla y llevarla al plano bidimensional.

La forma real de la Tierra es un geoide cuya superficie irregular coincide con la que resultaría al prolongar por debajo de las superficies continentales, los mares y océanos en calma. Conocer con exactitud el geoide es complicado; para facilitar los cálculos, en cartografía se simplifica la forma de la Tierra asemejándola a un elipsoide o a una esfera regular, figuras geométricas cuya formulación matemática es perfectamente conocida. (Instituto Geográfico Nacional, 2015).

Por otro parte, querer representar el tamaño de la tierra fuerza toda escala y medición, ese forzamiento de la realidad resulta constituyente de la construcción del mapa:

Es evidente que en ningún caso es posible la representación de la Tierra a tamaño real, por lo que se debe plantear una relación entre una distancia sobre el mapa y su correspondiente sobre la superficie terrestre: la escala. En resumen, la primera cuestión, la forma, se soluciona mediante los métodos de proyección cartográfica, mientras que la segunda, las dimensiones, conduce al concepto de escala. Estos dos factores hacen posible la relación entre el mapa y la realidad, es decir, condicionan la representación de cualquier mapa. (Instituto Geográfico Nacional, 2015).

¿Cuan antiguo es el uso del mapa? ¿Y para qué se ha usado? ¿Por qué es importante retomar este instrumento desde una concepción no colonialista y dogmática?

Cartografía-mapa-mundo-territorio están relacionados. Desde los usos primitivos, observamos un tipo de relación con el territorio y la naturaleza que da cuenta de una conexión experimental y hacedora con el mundo, carente de la necesidad de una imagen universal del territorio; en este sentido podríamos decir una relación más inmanente (Spinoza, 1980) con la tierra.

Pero el uso del término cartografía no solo data desde hace muchos años, sino que ha venido siendo extremadamente variado según el momento histórico, la profesión y la concepción filosófica de quien la realiza.

Posibles definiciones:

Imágenes dominantes acerca de la cartografía, la realidad y el mundo:

Arte de trazar cartas geográficas. Ciencia que las estudia. Consiste en la representación, lo más exacta posible, de parte o toda la superficie de la Tierra u otro cuerpo celeste sobre una superficie plana-un mapa- (Departamento de la Guajira, 2007, s/p)

Progresivamente medir resultó ser una necesidad para habitar el mundo y las zonas de importancia para la orientación del humano. Las zonas se definían por un sentido de apropiación y dominio sobre esa tierra. El hecho es absolutamente relevante, pues con la medición se intensifican los viajes de conquista y la creencia acerca de la verdad, la realidad y la vida.

La idea de que la Tierra era una esfera y no un disco plano fue enunciado primero por Pitágoras y los discípulos de su escuela. En el siglo IV esta idea, apoyada por Sócrates, Platón y Aristóteles, estaba ya plenamente admitida en los tiempos filosóficos (Departamento de la Guajira 2007 s/p)

Se hace visible una fuerte línea entre la cartografía, la filosofía y la matemática (geometría especialmente), por lo que el trazado de mapas, como toda tecnología, forma parte de un sistema de pensamiento.

Visualizamos al menos dos tipos de sistemas de pensamiento, aquellos que se guían por un modelo referencial- trascendente del territorio y aquellos que se guían por un modo inmanente con relación al mismo.

Así la cartografía, las matemáticas, la geografía, la historia y la filosofía estarán al servicio de un uso de preeminencia dogmática o creativa del mundo.

Los mapas basados en la matemática son atribuidos al griego Tales de Mileto en el s.IV A.c. Pero fue Eratóstenes, en el s. III de la era cristiana que comenzó a medir el radio de la tierra en relación al movimiento y recorrido del sol (tiempo) según la ubicación de Alejandría (punto de vista tomado como referencia). Si bien

la idea de Eratóstenes era genial, en el éxito de su cálculo influyó mucho la suerte, porque todos sus datos eran aproximados pero erróneos. En realidad el Sol no culminaba sobre Siena, puesto que no está justo en el trópico, Alejandría y Siena no están en el mismo meridiano y la medición de distancia era por demás aleatoria, ya que la estimó en función del tiempo que tardaban en recorrerla las caravanas. (Departamento de la Guajira 2007 s/p)

Un siglo después Poseidonio rectifica lo hecho por Eratóstenes, quien alteró el grado de la circunferencia del meridiano; y el astrónomo Ptolomeo lo retoma siendo quien acuña la cartografía y deja esta práctica como “legado a los cartógrafos del siglo XV, lo cual dio lugar al error de Cristóbal Colón tomando América por Asia, puesto que había calculado como menor el tamaño de la Tierra.” (Departamento de la Guajira 2007 s/p).

Lo artesanal y errático de las mediciones siempre estuvo presente en la mano humana, el trazado de líneas, mapas, y de imágenes acerca del mundo, no son más que imágenes posibles que podríamos seguir creando y recreando una y mil veces acerca del mundo y el punto de vista en relación a éste; lo interesante es que un día algunas imágenes fueron elevadas a una categoría superior y se convirtieron en verdades incuestionables.

El desarrollo de la cartografía griega vino de la mano de Ptolomeo, quien también fuera el que diseñó el primer Atlas Universal. “Durante la edad media el atlas de Ptolomeo fue reproducido

muchas veces en el mundo musulmán (Almagesto) y en los siglos XV y XVI fue impreso en varias ocasiones en Occidente, donde no se conoció hasta 1477.” (Departamento de la Guajira 2007 s/p). La práctica cartográfica comenzó a extenderse cada vez más en función de proyecciones cartográficas que comenzaron a ser muy útiles para el interés desplegado acerca de los mapas. Sobre todo, en los siglos XVI y XIX, así como en el siglo XX.

El concepto de proyección cartográfica se asienta en un sistema de referencia y reafirma el concepto de representación; la representación de una imagen considerada real, presente ya en la filosofía desde el legado platónico.

La proyección cartográfica (imagen del mundo) más usada en occidente es la de Gerardus Mercator conocida como *Proyección Mercator* (1569), convertida en el *mapamundi* más conocido. Dicho mapa ha sido objeto de críticas y referido como una mentira política o como el ‘malvado mapa’ (Naukas, 2012) ¿Porqué? Porque en sus proyecciones parece haber cometido un *error*...distorsionado las áreas.

Se le acusa de servir a la ideología y a los intereses del primer mundo, por haber trastocado notoriamente las proporciones de superficie disminuyendo las de África y Sudamérica. Los intereses de Mercator estaban orientados a la navegación y ello hizo que ajustara la visión del mundo a su objetivo. Ahora afirmamos que los usos de su mapa ya le exceden y quedan bajo la responsabilidad política no solo suya sino de los usuarios, civiles, empresas, académicos, etc que siguen sosteniéndola.

Por ejemplo, Google utiliza sus mapas:

Las aplicaciones web de cartografía como Google Maps, OpenStreetMap o Bing Maps utilizan actualmente la proyección de Mercator (...). Los desarrolladores de Bing Maps han justificado la elección de la proyección de Mercator por dos motivos. En primer lugar, como en toda proyección cilíndrica, en cualquier punto del planeta la dirección norte-sur aparece siempre vertical y la este-oeste horizontal. En segundo lugar, por ser una proyección conforme, las formas de los edificios no se distorsionan, evitando que un edificio cuadrado pueda aparecer rectangular como ocurre en otras proyecciones. Estas dos virtudes han compensado, a ojos de los autores de estas aplicaciones, las significativas distorsiones de escala que introduce la proyección de Mercator, sobre todo en las regiones cerca de los polos. (Wikipedia, 2016)

¿Y cuantos usamos Google?

Acá en este preciso momento está en uso, para investigar, buscar, estudiar...

Tenemos la opción de no usarlo y también de problematizar su uso, de cuestionarnos, así como

de relacionar cuántos rasgos de estas imágenes universales habitan y se hacen carne en el pensamiento (Deligny, 2007) que sostenemos como «sitio propio» (De Certeau, 2000).

Google prioriza que desde cualquier punto del planeta (ilusión de mirada universal) pueda mantenerse la línea vertical norte-sur y la horizontal este-oeste. Y pues claro, que la visión no distorsione los edificios. Los edificios son elementos de referencia para la cultura europea y occidental y están al servicio de un tipo de movimiento y migración (en el sentido de movimiento e intercambio de materia) que refuerza la base inamovible e identitaria que se pretende realzar como lo advierte su raíz etimológica en latín «aedes» (templo). Un edificio parece regir el territorio y fijarlo a éste como punto de reunión y referencia.

¿Porqué no realzar la tierra no edificada? Bueno, cuando lo hacemos en general es en función de una lectura monumental; es decir en función de buscar alzar el monumento, el ladrillo, el edificio, la base sólida y primera de toda vida. ¿Cual es la utilidad y el sentido de priorizar las formas fácilmente acariciables por la mirada humana? Diría Nietzsche, puro ejercicio de sobrevivencia y conservación mediante el intelecto de un humano que creyéndose superior por este atributo, poco busca conocerse a sí mismo. Y señala el filósofo que esta “vanidad es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad” (2004-a, pag. 19). Según su perspectiva esto ha llevado al humano a engañarse en ilusiones.

Lo que Nietzsche llama verdad se relaciona con las leyes de la naturaleza, más verdaderas estas últimas que las de la percepción humana intelectual, que solo tienen por interés la propia conservación de su especie (2004-a). Pues, como plantea la filosofía vitalista, de haber una verdad ella está envuelta en los pliegues de la naturaleza, de la tierra y de la vida. Trazar mapas desde esta sensación se encuentra próxima a la intuición y a la experimentación humana como posibilidad de despliegue de una vida creativa y singular. Por allí pretendemos rasguñar la percepción monumental e icónica del territorio.

Y

Como podemos apreciar cartografía-medición-proyección geográfica- percepción humana-representación del mundo, son conceptos que quedan ligados siendo innumerable las prácticas que se asientan en esta imagen dogmática de pensamiento.

Nos obstinamos habitualmente en encontrar el mapa real y definitivo, cuando hasta la propia ciencia ha detectado que debido a la forma geoide de la tierra y a los resultados erráticos de las experimentaciones, es imposible llegar a una imagen que la represente. Asimismo, las líneas de medición son líneas imaginarias ¿Cómo es que ciertas imaginaciones son legítimas y otras no?

Resulta paradójico que la imagen más dogmática del mundo (imagen de mundo) esté constituida de miles de versiones, imaginaciones y errores admitidos, que solo salen del olvido cuando aparece una nueva imagen que perfeccione el carácter universal de la imagen

dogmática. ¿Así opera la ciencia?

Son muchos los estudios que discuten esta imagen de mundo y que aseveran que para poder medir con cierta exactitud la superficie de la tierra tendríamos que contar con un plano esférico de medición y no bidimensional, y aún así no se lograría nunca representar a la vez todas las cualidades de la tierra.

¿En qué se fundamenta dicha obsesión humana sostenida en el engaño? ¿Cómo crear diversas imágenes de pensamiento acerca del mundo si las sociedades bloquean toda diferencia de percepción acerca de éste, salvo que la ciencia legitime un cambio?

¿La locura es imaginar y trazar un mapa de un mundo distinto? ¿Cómo desplegar ordenamientos múltiples-moleculares (Deleuze, Guattari 1994) en el medio de un Orden dominante? ¿Cuales son las posibilidades de desligue de la locura en este con-texto?

2. *Inversiones de un mundo bipolar*

Que el mundo esté dominado por ciertas imágenes no significa que otras no existan y encuentren los caminos para ser visibilizadas. La vida siempre es más fuerte y puja por hacer producir su potencia creadora, por ello hay otros mapas posibles buscando ser trazados en las interfaces de las imágenes dogmáticas.

Por ejemplo, en relación al mapa y proyección Mercader, en 1950 el alemán Arno Peters traza el mapa conocido como la proyección Peters, o más precisamente llamada por los cartógrafos como proyección Gall-Peteres (ya que retoma la propuesta del escocés James Gall).

Para muchos este mapa significó un reordenamiento, una re-dimensión del mundo, una descentralización de la visión *Norte* y europea proyectada por Mercader con grandes distorsiones del tamaño que se estimaba más 'real' acerca de las áreas norte y sur del planeta.

Es interesante que una visión des-europeizante emerja en un europeo. Es que la cualidad de la visión, las formas de percepción, la configuración de un modo de ver no es únicamente atribuible a un espacio y territorio empírico-trascendente. Es decir, un europeo no es necesariamente representativo de la mirada dogmática de Europa en tanto territorio de referencia. Hay otros modos de organizar la territorialidad que exceden las coordenadas geográficas tradicionales consensuadas por las sociedades de modelo occidental.

La proyección Peters hoy es utilizada por algunas ONG's (Organizaciones No gubernamentales) y la O. N. U (Organización de las Naciones Unidas) ya que éste ubicó la línea imaginaria del Ecuador en el centro del mapa, lo que le permitió ajustar los tamaños de las áreas Norte-Sur. Si bien su proyección fue de gran repercusión, actualmente también está sometida a discusión debido a que la legitimidad de la orientación norte-sur está en cuestión y debate desde mitad del siglo XX hasta nuestra actualidad.

En el campo del arte y también en la literatura es donde podemos encontrar mayores provocaciones, y movimientos creativos en relación a nuevas formas de ver el mundo.

Citamos un ejemplo cercano y relevante para el desarrollo artístico de nuestro país. El artista uruguayo Joaquín Torres García (1874-1949) “quiso encontrar el modo de crear un arte universal, que fuese correlato de la concepción de un nuevo hombre, el hombre constructivo y universal.” (Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires, 2014). Desde una concepción de pensamiento constructivista universal, orientada en el principio de hombre indiviso y de estructura como base de toda creación, su arte es un modo de tender un puente entre el hombre y la naturaleza a través de una geografía simple con pretensión de lenguaje universal (Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires, 2014).

Con un fuerte sentido ideológico latinoamericano se propuso jugar con los mapas y las orientaciones creando por ejemplo el mapa de ‘América invertida’ (1943). Pero fue la creación de su escuela de arte pictórico *Escuela Al Sur* la gran apuesta y referencia del arte uruguayo y americano que haya su nombre en el fundamento que

en realidad, nuestro norte es el Sur. No debe haber norte, para nosotros, sino por oposición a nuestro Sur. Por eso ahora ponemos el mapa al revés, y entonces ya tenemos justa idea de nuestra posición, y no como quieren en el resto del mundo. La punta de América, desde ahora, prolongándose, señala insistentemente el Sur, nuestro norte.” (Torres García, 1941)

En ambos casos, Gall-Peteres y Torres García, aunque de procedencias tan diversas, mantienen fuertemente la imagen de referencia norte-sur y sus creaciones salen de esta base abriendo alternativas en el medio de un pensamiento inscrito en el juego de poder macro-mundial.

Si bien reconocemos el valor con-textual de los aportes de estas alternativas e *inversiones* cartográficas, desde nuestra perspectiva mantener la referencia de pensamiento norte-sur, es un obstáculo epistemológico, cultural, en definitiva, de pensamiento, para la creación de nuevos modos de imaginar y vivir en el mundo.

¿Se tratará entonces de seguir comprendiendo el mundo en términos de *Norte-Sur*?

Según Félix Guattari (1996) urge pensar lo que está sucediendo en nuestro planeta y cómo vamos a seguir viviendo en él debido a las catástrofes humano-naturales-sociales que estamos viviendo. Propone que lo que sucede en el mundo ya no puede comprenderse en términos de un eje *norte-sur*, y otro *este-oeste*, y que ello se debe a cómo se ha venido organizando la vida

en el mundo en los últimos tiempos. Guattari (1996) ofrece una comprensión relacionada a un modo de funcionamiento y producción de un capitalismo mundial e integrado (C.M.I) que entiende que ha sabido igualar en un mismo plano toda producción de materia subjetiva en el mundo occidental.

Los antagonismos de clase heredados del siglo xix han contribuido inicialmente a forjar campos homogéneos bipolarizados de subjetividad. Más tarde, durante la segunda mitad el siglo xx, a través de la sociedad de consumo, el welfare, los «media»..., la subjetividad obrera pura y dura se ha desmoronado. Y aunque las segregaciones y las jerarquías jamás hayan sido tan intensamente vividas, una misma coraza imaginaria recubre ahora el conjunto de las posiciones subjetivas. Un mismo sentimiento difuso de pertenencia social ha descriptado las antiguas conciencias de clase. (Dejo aquí de lado la constitución de polos subjetivos violentamente heterogéneos como los que surgen en el mundo musulmán). Por su parte, los llamados países socialistas también han introyectado los sistemas de valor «unidimensionalizantes» de Occidente. El antiguo igualitarismo de fachada de mundo comunista da paso así al serialismo «mass-mediático» (el mismo ideal de standing, las mismas modas, el mismo tipo de música rock, etc.). (pag. 12, 13)

Con respecto al eje *norte-sur* realiza la misma observación en relación a los límites y fronteras que este capitalismo mundial no conoce. Es importante aclarar que Guattari distingue fervientemente la cualidad múltiple y heterogénea del carácter «mundial-integrado» del capitalismo, del concepto de universalidad.

Resulta notorio que en aquellos años en los que Guattari veía esta situación, ya se venían exacerbado las situaciones en las que el *norte* también se venía encontrando desgarrado por las tensiones y conflictos sociales, por las zonas de hambre, de desamparo y de marginalización de las diferencias.

La complejidad y la multidimensionalidad del funcionamiento de los «mass-medias», de los flujos económico-político-financieros, de los modos de agenciamiento entre las leyes, las instituciones y los cuerpos, señalan un estallido de la lógica binaria y muestran las pistas hacia otro modo de pensar el mundo.

¿Pero cuáles son los efectos de seguir trazando mapas del mundo de forma dualista?

Para Guattari (1996) toda oposición dualista carece de sentido operativo si pretendemos comprender los modos de producción de subjetivación contemporánea. Pero además de ser

inoperante contra las fuerzas «mass-mediáticas» del capitalismo, lo es también en relación a la posibilidad de una transformación singularizante de los procesos de vida. Porque las oposiciones dualistas nos atrapan en su juego.

Las oposiciones dualistas tradicionales que han guiado el pensamiento social y las cartografías geopolíticas están caducas. Las situaciones conflictivas continúan, pero introducen sistemas multipolares incompatibles con enrolamientos bajo banderas ideológicas maniqueístas. (Guattari, 1996, pag.15, 16)

Los mapas que antes nos orientaban hoy se han roto, siendo necesario lanzarnos a la creación de nuevos mapas del mundo, lo que en palabras de Guattari se orientó hacia la elaboración de un plan de revolución ecosófica (1996); es decir hacia la posibilidad de transformar el modo de vida en el planeta mediante la re-singularización individual y colectiva en tres registros «ecológicos» de características éticas, estéticas y políticas en relación a la vida en el planeta.

Este plan se sustenta en el pensamiento que la problemática de la existencia humana está transversalizada por una «intención» ético-política que permea y produce “los problemas del racismo, del falocentrismo, de los desastres legados por un urbanismo pretendidamente moderno, de una creación artística liberada del sistema del mercado, de una pedagogía capaz de inventar sus mediadores sociales, etc.” (1996, pag. 19). Para re-inventar la relación entre la existencia humana y el planeta Guattari señala que la forma de luchar contra la «catástrofe» existencial pasa por romper con los clichés, con los dogmatismos, por disolver las separaciones, las fragmentaciones, y las des-conexiones entre los registros de la *psique*, del *medio ambiente* y del *socius*.(Guattari, 1996)

Guattari nos advierte de una compulsión a la autodestrucción (del humano y el planeta) y lanza un *grito* hacia la imposibilidad de pensar la cultura y la naturaleza de forma separada. En este sentido habla de la necesidad de “aprender a pensar «transversalmente»” (1996, pag. 33), una necesidad de re-composición en el modo de pensar. Para ello dice que las cartografías deben reinventarse continuamente y liberarse de los puntos de referencia, como ser de los «paradigmas pseudocientíficos», y de las «batas blancas» que los psicólogos arrastramos hasta en nuestro lenguaje (1996), para poder producir una nueva relación (compositiva y no destructiva) con el territorio y con el planeta.

Esta nueva relación pasa por plantearse una nueva relación con el mapa, con el movimiento del territorio y con la vida (Teles, 2007); de ahí la necesidad de soltar la referencia (el punto fijo) para experimentar lo «multipolar» (Guattari, 1996). Apostamos a poder soltar las referencias *norte-sur*, *este-oeste*, y toda otra forma de imagen referente que funcione con la lógica *bipolar*, para experimentar un mundo multipolar y multidimensional.

La filosofía ha mostrado que este sistema de referencia bipolar y dualista orienta y produce toda

percepción de la vida hacia categorías dualistas y binarias (Deleuze, Guattari, 1994). Nuestro sistema de pensamiento dominante sostenido en el dualismo platónico (mundo sensible/mundo inteligible), sujeto-objeto, norte-sur, este-oeste, no hace más que producir problemas binarios: salud-enfermedad, normal-anormal, razón-sin razón, bueno-malo, contenido-continente, afuera-adentro, hacer-pensar, lindo-feo, chico-grande, poco-mucho, y un largo etc...

De la percepción social admitida y consensuada acerca de mundo (mapa del mundo) se desprenden una serie de consensos acerca de la sensibilidad, los afectos, y los modos de vida en la T(t)ierra que signan un mapa de pensamiento dogmático.

Según Guattari (1996) la propuesta de transformación tiene que ser transversal y en tres registros conjuntos de re-composición de la relación entre el hombre y el planeta; según Foucault re-inventando y liberándose a la vez de la relación con el «si mismo»; según Foucault (2010) y Deleuze (2004) intentando «pensar distinto»; según Deleuze y Guattari (1994) habitando la producción en términos de agenciamientos de deseo; según Nietzsche intensificando el humano de la intuición y un acercamiento sincero a la verdad de la naturaleza (2004-a); según Spinoza (1980) recomponiendo los campos relacionales y afectivos de existencia; según Teles (2007) re-configurando la relacionalidad de los modos de vida en nuestras comunidades...

Rasgos en común de estos puntos de vista:

-El plano de producción es la inmanencia del territorio y del mapa.

-En la inmanencia habita y se despliega la multiplicidad, heterogeneidad y multidimensionalidad del plano de producción.

-Se presenta la necesidad de re configurar el pensamiento, la relación con el mundo/naturaleza/planeta, junto a la necesidad de re-composición del afecto, la sensación, y el cuerpo en términos relacionales.

Según la perspectiva de este estudio, es necesario ampliar la zona de pensamiento, abrir el mapa... diagnosticar distinto, y para ello es necesario intentar «pensar distinto» (Foucault, 2010) los problemas que nos formulamos.

La filosofía una vez más orienta el sentido del mapa ya que ella no diagnostica según arquetipos ni busca en el pasado los signos de la vida, ésta piensa el presente de su época, “afrenta el presente de otro modo, diagnostica devenires en el presente” (Teles, 2007, pag.29). Devenires en los que confluyen y se mueven pasado- presente y futuro a la vez (Deleuze, Guattari, 1991).

Cambiar el mapa es poder cambiar la imagen y concepto acerca de mundo, de locura y de orden. Para producir un cambio en este sentido (Deleuze, 1977), una línea de fuga (Deleuze, Guattari, 1994) con relación al binarismo, y a lo que comúnmente es designado como locura, tenemos que dislocar, desplazar la imagen de pensamiento que habitualmente usamos. ¿Pero hasta donde esto es posible, y cuáles son los efectos de este movimiento?

3. Otras cartografías son posibles: la locura de los mapas. Necesidad de una nueva relación.

Continuando con el pensamiento de Guattari (1996), la cartografía para nosotros no es una proyección de la realidad (representación), sino pura producción de realidad y de vida; y en la pista de los aportes de Deleuze, la cartografía es una imagen-pensamiento (2011) sin imagen a representar.

La cartografía de esta tesis traza una diagonal (Rajchman, 2007), con respecto al mundo. Traza una línea dialógica y moviente entre locura-orden-humano-mundo. La cartografía registra rasgos y arroja otros en la superficie de inscripción del cuerpo social-histórico, en el *socius* (Deleuze, Guattari, 1994), pero no se hunde en sus tierras. ¿Porqué?

Siguiendo toda lógica inmanente, y especialmente la filosofía de Deleuze y Guattari, diremos que «todo es producción» (1997, pag. 13),

producciones de producciones, de acciones y de pasiones;
producciones de registros, de distribuciones y de anotaciones;
producciones de consumo, de voluptuosidades, de angustias y de dolores. De tal modo todo es producción que los registros son inmediatamente consumidos, consumados, y los consumos directamente reproducidos. (1997. pag. 13)

Pero no toda producción deseante aumenta el despliegue de la potencia deseante.

De hecho Deleuze y Guattari serán categóricos en el *Antiedipo* (1997) y dirán que “solo hay el deseo y lo social, y nada más” (pag. 32). La distinción es necesaria, porque se trata de dos dimensiones de producción que permiten construir sentidos diferentes de vida. Pero no pretendemos oponer una a la otra, al estilo deseo vs campo social. Sí optamos y tendemos, porque es bueno para nosotros, (Spinoza, 1980) por habitar el campo de la producción deseante como campo de pensamiento cartográfico ligado a la vida y a la conformación de modos singulares de existencia contemporáneos. De ahí que insistimos en la necesidad de un dialogo en esa zona intersticial en la que una y otra dimensión del mapa (deseo- socius) se encuentran conectivamente (Deleuze, Guattari, 1994), y en la que es posible percibir efectos (compositivos y des-compositivos) de esa producción.

3.1 Cartografía, rizoma y experimentación. Del campo empírico-trascendente al territorio de vida.

“Hacer rizoma, ampliar nuestro territorio por desterritorialización,
extender la línea de fuga”

(Deleuze, Guattari 1994, pag. 17)

Deleuze y Guattari, y otros escritores post-estructuralistas y posmodernos _si es que así pueden ser nombrados_ cuestionan las herramientas de conocimiento de la modernidad y de la ciencia y de su presunta objetividad. En *Mil Mesetas* (1994), proponen una serie de herramientas para la producción de otros modos de conocimiento sobre el mundo, entre ellas la idea o concepto de rizoma, en la que se incluye el principio de cartografía.

La presente cartografía está compuesta por relaciones de composición afectiva en términos spinozistas (1980) y de agenciamientos de deseo en términos de Deleuze y Guattari (1994). En ambos casos hablamos de configuración político-afectiva en la que se pliegan lo singular y lo colectivo.

Todo agenciamiento, entonces, puede ser definido por su conformación como colectivo; pone en juego poblaciones, multiplicidades, afectos, intensidades, territorios. Hablar, hacer, pensar, constituyen acciones que parten desde un agenciamiento, que cada uno de los elementos pone en juego.” (Eira, 2016, pag.19)

Como en la perspectiva tradicional, una cartografía en un sentido estricto es un conjunto de mapas. Pero desde el pensamiento de Gilles Deleuze, así como de otros autores como Fernand Deligny y Félix Guattari, *un mapa* no es un calco de la realidad (Deleuze, Guattari 1994), ni mucho menos un instrumento estático; un mapa se monta y desmonta a sí mismo, se configura de flujos y de materialidades formadas y por formarse que brotan de procesos de territorialización en movimiento. Un mapa en este sentido es pura vida, es la posibilidad de trazar conexiones, y que éstas puedan multiplicarse pasando de un punto a otro del mapa de manera singular y en distintas orientaciones, formándose dibujos y creaciones diversas (Deleuze, Guattari, 1994)

Es decir que una cartografía es móvil y también es un dibujo. Un dibujo que aloja simultáneamente lo que está dibujado y lo que se va dibujando. En estos mapas son bienvenidos los bocetos en tanto compuestos de líneas y puntos que se unen y a la vez se escapan para poder volver a encontrar nuevas direcciones (Deleuze, Guattari, 1994). En estos dibujos se van creando zonas, regiones intensivas, paisajes desmontables inmersos en un régimen de visibilidad- invisibilidad. El instrumento cartográfico creado deberá generar visibilidad en esas zonas si pretende estudiar sus componentes. Pero el instrumento visibiliza y

crea el territorio a la vez, en un proceso temporal de devenir (Deleuze, Guattari, 1994). Así, el territorio y el mapa van deviniendo y conformándose en relación productiva inmanente.

Esta concepción presente en perspectivas contemporáneas como la que guía este estudio, actualiza los modos de los pueblos primitivos, de los niños, de culturas no-occidentales, y de perspectivas nacidas en occidente pero que han rasguñado con el arte (Nietzsche, 2004-a) la mirada dogmática del mapa del mundo.

Y

Necesitamos clarificar el concepto de territorio debido a que su uso habitual puede conducirnos a direcciones también dogmáticas de pensamiento. Pero además porque realizamos un desplazamiento en relación a lo que habitualmente se nombra como 'trabajo de campo' de la investigación.

Este estudio se sitúa en un concepto de territorio experimental en afinidad (Deleuze, 2011) con el modo de producción y la perspectiva cartográfica que lo orienta. Es así que problematizamos lo que se conoce como recolección de datos e información, y conocimiento del campo. Y proponemos un pasaje del campo de conocimientos empírico-trascendente hacia una concepción de territorio de vida y experimentación del pensamiento.

Entonces, ¿Qué concierne al territorio y a qué nos habilita metodológicamente?

Concierne territorios existenciales intensivos (Deleuze, Guattari 1994) o lo que es lo mismo, campos relacionales compuestos de fuerzas (Deleuze, 2008) ¿Porqué?

Porque en ellos se produce vida, hay potencias deseantes en constante movimiento, lo que configura campos de relaciones de diferente intensidad afectiva y en movimiento.

El mapa es un mapa de potencias y fuerzas afectivas, y una totalidad inacabada y abierta de conexiones posibles que componen regiones de diversa intensidad (Deleuze, Guattari, 1994). La intensidad y densidad de sus zonas va a estar dada por las conexiones posibles en uno y otro punto del mapa. Las conexiones al decir de Paul Klee van «pintando las fuerzas» (2007) del mapa

Considerar el problema de relacionamiento con la locura como un problema inherente al ser, al pensamiento y al modo en el que el humano se relaciona con el mundo, nos sumerge en un territorio conceptual afectivo y relacional.

Según Guattari (1996) los territorios existenciales no son territorios cerrados en sí-mismos sino configurados para sí-mismos en constante bifurcación y apertura. Esa cualidad es la que los protege de toda práctica de domesticación. Apuntamos que aquí domesticar es fijar, detener el movimiento de producción.

En ¿Qué es la filosofía? (1991) Deleuze y Guattari realzan la función del arte y la creación, y sitúan la importancia de construir un método creativo que funcione como motor del propio

concepto de creación presente en el concepto de rizoma (Díaz, 2012), y nosotros diremos de cartografía. Desde la perspectiva planteada en este estudio, la relación con el territorio es inmanente, dialógica-transversal (Deleuze, Guattari, 1994), experimental y problemática (Deleuze, 1977). Esta idea implica romper con una idea comunicacional regida por una orientación horizontal y vertical.

La transversalidad es una dimensión que pretende superar las dos imbalances, la de una pura verticalidad y la de una simple horizontalidad; tiende a realizarse cuando una comunicación máxima se efectúa entre los diferentes niveles y sobre todo en los diferentes sentidos (Guattari, 1980, pag. 101)

La concepción cartográfica de Deleuze y Guattari, así como la de Deligny (de quien los anteriores extraen la noción de mapa), y la de Michaux (2006) implican la creación del territorio (y no la representatividad del mismo). Allí se agencian la noción de trazo-territorialidad y acto creativo.

Díaz (2012) realiza un estudio detallado acerca del tratamiento de la noción de territorialidad en la obra de Deleuze y Guattari y para ello visibiliza diversas concepciones de territorio que difieren de la trabajada por estos filósofos. En el recorrido la autora destaca tres modos de definir el territorio según distintas procedencias disciplinares:

el territorio como espacio geográfico, el territorio como sustento vital de la entidad que lo habita, y el territorio como compuesto de elementos naturales y elementos antropológicos, definición ésta que quiere superar las visiones anteriores, poniendo énfasis en el carácter antropológico-social de la construcción territorial (Díaz, 2012, pag. 3)

La autora muestra que cada definición ejerce un componente de mayor desnaturalización en relación a la anterior, siendo que en la tercera definición se asoma el carácter de producción inmanente en relación a la producción territorial, ausente en las otras.

Para el biólogo Uexküll (1864-1944), “el territorio es el mundo del viviente” (En Díaz, 2012, pag. 4) lo que muestra la relación inmanente entre las especies y el territorio. Pero en este mundo hay diferencias entre las especies y uno de los problemas es la convivencia entre éstas. Las diferencias de percepción y de relación que se tejen con el territorio que se habita, son las que principalmente distinguen a los seres humanos de las otras especies de la vida (Deligny, 2007).

Pensar el territorio y la territorialidad es la pista conceptual que nos permite pensar las relaciones que los seres vivos construyen con el mundo, y situar una dimensión de pensamiento ligada a la configuración de la vida. En resonancia con este sentido, el estudio despliega un modo de investigar des-jerarquizado con respecto al problema-mapa de estudios,

lo que significa que ningún elemento del territorio es central ni dominante en relación a otro. La configuración de territorialidad nos permite estudiar las lógicas y modos de acceso, cierre, jerarquía y transversalidad que suelen regir las relaciones de un territorio.

Díaz (2012) plantea_ siguiendo estudios sobre etología_ que la jerarquía característica de las especies vertebradas sociales dictamina líneas de dominación y sometimiento que conllevan la administración violenta del territorio y sus privilegios (sobre todo en los especímenes sedentarios); de ahí que el orden sea funcional a la supervivencia en el mismo. Y señala con respecto a la relación jerarquía- territorialidad que “bajo el aspecto de la territorialidad, no se trata tanto de especímenes dominantes, sino de individuos territorializados que regulan el acceso y el cierre del territorio” (pag. 5).

Este apunte habilita dos movimientos de subjetivación y de pensamiento indispensables para la concepción de este estudio:

1) *Ética de las relaciones de producción*: una visión de investigación que puede correrse de una mirada moral del problema de la dominación y los dogmatismos de un Orden establecido, para habitar una mirada ética en la que sea posible visibilizar los movimientos de territorialización en términos de relaciones y efectos de producción de los distintos modos de habitar el territorio.

2) *Des-humanización del territorio*: el desplazamiento hacia una visión des-jerarquizada de la mirada y construcción humana acerca del territorio. Ya no se trata de pensar individuos que gestionan un espacio de un territorio, pensamiento que reaviva todo tipo de dualismo (individuo-territorio, individuo-sociedad, individuo-grupo); sino de «individuos territorializados», o podríamos decir singularidades emergentes de un territorio entendido como composición de elementos heterogéneos. En este sentido_ y aquí se presenta un quiebre imprescindible para habitar esta pista de pensamiento_ la existencia del territorio no depende de la mirada humana, sino que el humano es agente-agenciante de ese territorio, con-forma esa composición. En términos *deleuzianos* (2011) diríamos que el humano no con-tiene en su interior al territorio (representación de una verdad que posee) sino que es *interior* al territorio que habita y experimenta en relación con otros elementos que lo constituyen.

En este sentido estamos en la pista de una des-humanización del territorio y del mundo. Esto quiere decir, dejar de colocar la mirada del humano como aquella que rige, como punto de referencia de todo territorio y de toda creación. Esta des-jerarquización es la que proponen Deleuze y Guattari en su concepción rizomática (1994) como modo de lectura, vida y de pensamiento acerca de la realidad. Estos elaboran estudiando el movimiento del rizoma botánico, una concepción y un plano “del pensamiento” (Deleuze, 2009-b) acerca del funcionamiento del capitalismo y la esquizofrenia. Rizoma, y cartografía adquieren carácter de imagen-pensamiento (Deleuze, 2011) acerca del libro, del territorio, y del mundo. Es decir, se configuran filosóficamente como un sistema de pensamiento desde el cual es posible pensar los problemas.

Veamos cómo se agencian rizoma y cartografía para Deleuze y Guattari:

Estos autores han sabido extraer de diversas disciplinas, ciencias, y artes elementos para conformar una teoría filosófica de gran impacto en el pensamiento contemporáneo. Tal es el caso del concepto de rizoma (1994).

¿Qué es estrictamente un rizoma? Se trata de un tipo de tallo subterráneo que crece de modo horizontal. Sus nudos dan lugar a nuevos brotes y su crecimiento es indefinido, por lo que, si algunas zonas pueden morir, otros brotes ya van a haber crecido en otro lado y en múltiples direcciones y orientaciones.

Entonces podemos intuir que el rizoma comporta un modo de organización múltiple y un movimiento infinito.

Los autores plantean que escribir es cartografiar rizomáticamente y que nada tiene que ver con significar e interpretar. De ese modo escribir es experimentar. En una tesis es muy difícil no significar, no reproducir en algún punto la imagen de “libro-raíz” (Deleuze, Guattari, 1994, pag. 11); pero nos hemos sumergido en el desafío de intentar experimentar lo más posible.

Prosiguen diciendo que

el árbol ya es la imagen del mundo, o bien la raíz es la imagen del árbol-mundo. Es el libro clásico como bella interioridad orgánica, significativa y subjetiva (los estratos del libro). El libro imita al mundo como el arte a la naturaleza (pag. 11)

De esta manera trazan una imagen y un gesto recurrente del pensamiento occidental en tanto imagen dogmática y habitual regida por el crecimiento lineal y evolucionista del árbol, que a la vez actualiza una imagen acerca del mundo, del cuerpo humano y del libro.

Éstos, así como Nietzsche (2004-a), han señalado intensamente que el espíritu del hombre es lento y se encuentra retrasado con respecto a cómo se mueve la naturaleza, ya que en ella “las raíces son pivotantes, con abundante ramificación lateral y circular, no dicotómica” (Deleuze, Guattari, 1994, pag.11). Los filósofos vitalistas señalan que deberíamos aprender más de la naturaleza, de sus misterios y de su modo caótico y heterogéneo de producción.

Sin embargo, como hemos venido señalando, la producción humana habitual insiste en movimientos lineales, dicotómicos, dualistas y binarios; siendo que ninguno de estos términos entiende de multiplicidad. Pero parece darse una paradoja “el mundo ha perdido su pivote, el sujeto ni si quiera puede hacer ya de dicotomía, pero accede a una unidad más elevada, de ambivalencia o de sobredeterminación, en una dimensión siempre suplementaria a la de su objeto.” (Deleuze, Guattari, 1994, pag.12)

El mundo se mueve en el caos, pero insistimos en leerlo como un libro clásico o con antiguos instrumentos de medición *bipolar* y dualista. ¿Cómo es que inconcientemente quedamos presos

y enfermos de los movimientos rizomáticos del capitalismo mundial integrado (Guattari, 1996) pero cuando nos proponemos transformar la realidad apelamos a una conciencia torpe y lenta que nos sigue colocando en el ojo de la tormenta capitalística?

Son las paradojas de la producción, pero también es la torpeza del humano que perdió *su* «pivote»; y es que el caos indiferenciado no es lo mismo que la caosmosis (Guattari, 1992). El caos absoluto también se puede convertir en un «callejón sin salida» (Deleuze, Guattari, 1978)

Como en el mundo, en un rizoma hay de todo, “hay lo mejor y lo peor” (Deleuze, Guattari, 1994, pag.13), lo que nos ayuda a comprender que un rizoma no es la versión buena (moral) del mundo_ confusión muy común producto de una lectura banal de dicha concepción_ sino un modo de pensar la vida en el mundo.

Los *autores* distinguen seis principios rizomáticos (Deleuze, Guattari, 1994) que son vitales para comprender la propuesta cartográfica de este estudio, así como la concepción de subjetivación implícita en ella. Los exponemos a continuación respetando el modo de agrupación planteado por los autores:

-1) Conexión y 2) heterogeneidad: “cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo. Eso no sucede en el árbol ni en la raíz, que siempre fijan un punto, un orden.” (pag.13). Los rasgos del rizoma no remiten necesariamente a rasgos lingüísticos, se conectan en él elementos de diversa conformación, que son los que se agencian en lo que los autores llaman dispositivos colectivos de enunciación (Deleuze, Guattari, 1978). Este principio exige una comprensión intensiva de la lengua y a la vez un descentramiento de la lengua hacia otras dimensiones y registros de la vida. Una lengua intensiva es la que se mueve rizomáticamente, es una lengua que puede componerse y descomponerse. Es una lengua que no se fija.

-3) Multiplicidad: los autores señalan siempre que la multiplicidad se hace. Que la misma se conforma de líneas y no de puntos y posiciones. A su vez insisten en que “una multiplicidad no tiene ni sujeto ni objeto” (Deleuze, Guattari, 1994, pag.14) y que “solo cuando lo múltiple es tratado efectivamente como sustantivo, multiplicidad, deja de tener relación con lo Uno como sujeto o como objeto, como realidad natural o espiritual, como imagen y mundo.” (pag. 13, 14). La multiplicidad es «la trama» de «hilos», que se compone de diferentes tamaños y dimensiones. En una multiplicidad “no hay unidades de medida, sino únicamente multiplicidades o variedades de medida” (pag.14). A su vez el modo de organización y crecimiento de la multiplicidad es plano, en ese sentido es que conformar un plan que los autores llamaron “plan de consistencia” (pag. 14). Las dimensiones aumentan pero no de modo jerárquico, sino que éstas se expanden y arrojan líneas de fuga (pag.14) hacia la exterioridad del territorio. Una exterioridad que es el *propio* límite de la interioridad que la conforma. Dicen acerca de la sabiduría de las plantas, que ésta consta de una “evolución paralela” (pag. 16) que les permite hacer rizoma con un afuera: “siempre hay una afuera en el que hacen rizoma

con algo: con el viento, con un animal, con el hombre” (pag. 16, 17).

-4) Ruptura asignificante: este principio marca especialmente una ruptura con respecto a la noción de estructura significativa, poniéndose en juego lo que los autores nominan como «máquina asignificante». La noción de máquina aparece para diferenciarse del funcionamiento mecanicista de la estructura. La ruptura asignificante implica que “un rizoma puede ser roto, interrumpido en cualquier parte, pero siempre recomienza según ésta o aquella de sus líneas, y según otras” (pag.15). A esta dimensión es la que muchos autores han llamado lo loco de la lengua. La ruptura se produce entre una línea segmentaria del rizoma y una línea de fuga (o entre lo que Deligny llama encuentro entre una línea habitual y una errante). Del juego y movimiento entre las líneas es que se producen los movimientos de desterritorialización (ruptura) y nueva territorialización en otra zona del rizoma (re-territorialización), siempre en movimiento y en producción heterogénea. Los movimientos del territorio producen el crecimiento del mismo. Un crecimiento que no es genealógico ni evolucionista, lo que conlleva la abolición del modelo de “descendencia arborescente” (pag. 16) y de diferenciación con relación a un *Uno* (impuesto como elemento ordenador o identidad rectora). La diferenciación se produce en la trama y en el juego de la multiplicidad de líneas.

-5 y 6) Cartografía y calcomanía: este principio rompe con el principio de representación y de reproducción de la realidad, y permite pensar el rizoma como un mapa-calcomanía a diferencia de un «mapa-calco» (pag. 17). Este principio coloca el acento en que el rizoma “no responde a ningún modelo estructural o generativo” (pag. 17). No hay reproducción de un modelo, sino pura producción de modos de vida en una lógica inmanente, pura “performance” (pag. 18). Junto al principio cartográfico de producción esgrimen el principio de experimentación de la realidad. El mapa en este sentido se rige por el principio de multiplicidad de entradas y salidas y por ser conectable en cualquier parte del rizoma (pag.18). Con relación a la dimensión inconsciente, dirán que “el mapa no reproduce un inconsciente cerrado sobre sí mismo, lo construye” (pag. 18). De hecho, dirán que cartografiar es producir inconsciente y que a esa tarea estamos compelidos. El calco busca reproducir en relación a un pasado, a una historia y memoria orgánica y genealógica que “reproduce los puntos muertos, los bloqueos” (pag. 19) del mapa. Mientras que los calcos desbloquean el deseo, le permiten fluir.

Nos hemos explayado en los principios rizomáticos porque son parte de la nervadura de este estudio y en ese sentido consideramos fundamental acercar al lector el detalle de lo que implica esta perspectiva, para evitar hacer un uso neoliberal del concepto_ común en nuestros tiempos.

A modo de facilitar una imagen, aunque no para fijarla, resumimos algunas características de la cartografía ejercitada en el estudio:

-Es una imagen no-dogmática del mundo, del territorio, del humano y de sus modos de vida.

-Es comprendida como herramienta metodológica y concepción de pensamiento acerca de la

realidad.

-Se configura como «imagen-pensamiento» sin imagen a representar o calcar.

-En ella se distinguen las diferencias por multiplicidad y no por relación a un punto fijo.

-Busca habitar el diálogo entre el arte y la ciencia.

-Es pura producción y movimiento (de producción)

-Es una conformación múltiple, heterogénea, y abierta que busca amplificar el uso del mapa.

_ El plano de pensamiento se conforma en relación inmanente al territorio, por tal el territorio se construye habitándolo y no pre-existe al gesto de habitar.

-Es una propuesta de conocimiento experimental, que busca el ejercicio del pensamiento como composición creativa (Deleuze, Guattari, 1991)

-Se despliega mediante el principio cartográfico rizomático según la filosofía de Gilles Deleuze y Félix Guattari (1994) lo implica hablar de un plano des-jerarquizado y descentralizado.

-Practica el des-dibujamiento de las fronteras, de inicios y finales (verdades pre-existentes) para moverse y producir «por el medio» (Deleuze, Guattari, 1994), navegar por los límites y los pliegues (Deleuze, 2003) del territorio (régimen de interioridad-exterioridad).

-Es un agenciamiento de deseo, un dispositivo colectivo de enunciación (Deleuze, Guattari, 1994) entre multiplicidad de elementos del territorio.

-Suprime del pensamiento todo modelo trascendente, porque considera que éste impide pensar, pero reconoce que lo trascendente forma parte del mapa y constituye sus territorios y sus «callejones sin salida» (Deleuze, Guattari, 1978)

-Intensifica la dimensión del tiempo presente en devenir (Deleuze, 1977) y del acontecimiento como modo de vida.

-Practica la composición de nuevos ordenamientos y modos organización de la vida.

-Se mueve en un régimen de visibilidades -invisibilidades de trazos que conforman su trama.

-En ella es posible «pintar las fuerzas» (Klee, 2007) los trazos, líneas e imágenes que la componen.

3.2 La cartografía como herramienta metodológica en este y otros estudios.

Actualmente la cartografía es una fuerte herramienta metodológica y su uso se expande de modo creciente. Ha sido tomada como elemento de creación artística, y en este sentido la misma adquiere carácter de tecnología instrumental. Recurriendo a la Real Academia Española, la palabra tecnología permite visibilizar usos que dan cuenta de relaciones de producción entre la ciencia, el arte, las teorías, las técnicas y los procedimientos metodológicos:

tecnología. (Del gr. τεχνολογία, de τεχνολόγος, de τέχνη, arte, y

λόγος, tratado). 1. f. Conjunto de teorías y de técnicas que permiten el aprovechamiento práctico del conocimiento científico. 2. f. Tratado de los términos técnicos. 3. f. Lenguaje propio de una ciencia o de un arte. 4. f. Conjunto de los instrumentos y procedimientos industriales de un determinado sector o producto. (2001)

La metodología de esta tesis guarda relación directa con el tipo de realidad que se propone conocer. Es decir, si el concepto de realidad que sostiene conceptualmente el planteamiento del problema de estudios, no es universal, el método tampoco puede serlo. Este último debe estar en relación al concepto de realidad.

Una de las cuestiones más generales, y también más frecuentemente debatidas, con respecto al método, es la "relación" que cabe establecer entre el método y la realidad que se trata de conocer. Es frecuente estimar que el tipo de realidad que se aspira a conocer determina la estructura del método a seguir, y que sería un error instituir y aplicar un método "inadecuado" (...) Por otro lado, ha sido aspiración muy frecuente la de hallar un método universal aplicable a todas las ramas del saber y en todos los casos posibles — método que cabe relacionar con el ideal de un «lenguaje universal» (Ferrater Mora, 2001, pag.197, 198)

Y así como esta cartografía no practica agradecimientos previos, ni un marco teórico separado del tratamiento del problema, un método recortado de una concepción, tampoco presenta *antecedentes*, sino que presenta rasgos y líneas que conforman una red de producción en torno al problema de estudios y a la metodología del mismo. Por tal, todos los componentes expuestos en relación a la configuración conceptual del método cartográfico, se convierten en los hilos de la trama (llamados habitualmente antecedentes) que lo sostienen y producen.

Aunque consideramos que un territorio no se define por su geografía etológica clásica, en este apartado recurrimos a un dialogo más cercano con el orden habitual-dominante, para situar los aportes de las producciones que se mencionan a continuación.

Comenzamos por la región aledaña a nuestro país (Uruguay).

En la academia de nuestro vecino país Brasil, existe un fuerte desarrollo de la perspectiva cartográfica, considerada no sólo un modo de pensamiento sino una metodología de investigación que puede desarrollarse en diversos dispositivos.

Es ineludible no mencionar en primer lugar a la psicoterapeuta y crítica de arte brasilera Suely Rolnik, quien en su extensa trayectoria reúne trabajos de investigación y producción académica

acerca de las políticas de subjetividad, el arte, el cuerpo, la clínica, la política y la institución, desde una perspectiva transdisciplinaria. Es miembro actual y profesora del Centro de Estudios de Subjetividad de la Universidad de San Pablo donde investiga y reflexiona sobre las políticas de subjetividad contemporáneas y el arte contemporáneo. Ha expresado en entrevistas que se ha *mudado* al campo del arte como campo posible de enunciación, por encontrar saturada la escucha y el decir en el campo clínico. Este movimiento nos resulta potente e interesante para pensar la producción de conocimientos ligado a un modo de vida artístico (Guattari, 1992).

Entre 1970 y 1979 Suely se exilia en Francia, estudiando en París y graduándose en psicología, en ciencias sociales y filosofía (Rolnik, 2011). Es allí que inicia su relación de amistad con Gilles Deleuze y Félix Guattari, y es también cuando se conoce con la artista Lygia Clark, fundamentales todos ellos para su desarrollo académico y clínico. Su pasaje por Francia ha sido prolífero, teniendo en ocasiones la posibilidad de ser invitada a trabajar y dar seminarios en la *Clinique de La Borde*¹⁸ junto a Félix Guattari, con quien escribió a dúo el libro “Micropolítica. Cartografías del deseo” (2013). Este texto recoge y agencia mediante el trabajo conceptual esquizoanalítico las nociones de cultura, historia, deseo, política, micropolítica, capitalismo y subjetividad junto a los movimientos emergentes del campo social de Brasil en la década de los años ´90 del s- XX, visto en la mirada *cruzada* de estos dos clínicos, investigadores, psicoterapeutas, militantes políticos y amigos.

Asimismo, la publicación más reciente de “Cartografía Sentimental” (2009) se convierte en un insumo fundamental para el desarrollo de la cartografía contemporánea, debido al despliegue minucioso del concepto de deseo y de las líneas de vida como inherentes del método cartográfico. Allí la autora ofrece una definición hermosa y precisa acerca de la tarea del cartógrafo desde una perspectiva vital y «sentimental». Dirá que la cartografía es un mundo que se crea para expresar afectos contemporáneos y que la misma “es un dibujo que acompaña y se realiza al mismo tiempo que los movimientos de transformación del paisaje”¹⁹ (pag. 23). Acerca de la tarea del cartógrafo expresa que el mismo se sumerge en las intensidades para “dar lengua para los afectos que piden pasaje”²⁰(pag. 23). Suely practica una cartografía poética, precisa, incisiva en cuanto a la perspectiva esquizoanalítica y vitalista ya que sostiene que

el cartógrafo no le teme al movimiento. Deja que su cuerpo vibre con todas las frecuencias posibles y se dedica a inventar posiciones a partir de las cuales esas vibraciones encuentren sonidos, canales de pasaje, vías de «existencialización». Acepta la vida y se entrega. Con su cuerpo y con su lengua. (Rolnik, en Speranza 2012)

18 Clínica psiquiátrica emblemática del movimiento institucionalista francés de pos-guerra, perteneciente a la rama de la psicoterapia institucional.

19 Traducción propia.

20 Ibidem.

Por su lado, en el mismo país, Brasil, las publicaciones del equipo de investigación conformado por Virginia Kastrup (2008, 2012) constituyen un aporte a la comunidad científica ya que se trata de metodologías de investigación cartográfica en el campo de la salud, la clínica y las instituciones. La capacidad de acompañar procesos es nodal en estos estudios y ello se destaca específicamente en el texto *Pistas del método de la cartografía* (2012)²¹.

Estas investigaciones se caracterizan por poner en juego una política de la invención del mundo en contraposición a una política de la representación del mismo. En los estudios presentes en el libro *Políticas de cognición* (2008)²² se exponen artículos que son producto de diez años de trabajo de un grupo de investigación reunido en torno a la producción de “Cognição e subjetividade” (pag. 9). Sus estudios se han basado en un recorrido marcado por las lecturas de Foucault, Deleuze y Guattari, así como de Kant y Descartes (productores de un modelo trascendente de pensamiento). Señalan allí el papel configurante que juega la práctica y la experimentación en los procesos de producción de conocimiento y destacan sobre todo el desafío que implica conocer y vivir de modo inventivo-creativo, siendo éste no solo un modo posible de conocer, sino un modo ético en el que se componen lo teórico y lo existencial (2008).

En *Pistas do método da Cartografia* (2012) los investigadores destacan que la cartografía se basa en acompañar procesos, en *caminar* por las pistas del movimiento de los procesos vitales. Los artículos que componen el libro dan cuenta de los avatares vividos por los investigadores en el uso del método cartográfico al encontrarse con los postulados dominantes de la ciencia moderna. El libro arroja material valioso acerca de las pistas necesarias de un método de investigación *procesual* que estudia en el medio de las dimensiones de una vida.

De estos avatares conocemos bastante en nuestro país ya que en la producción universitaria nacional (uruguaya) el uso de la cartografía es muy incipiente. En general cada vez que hemos presentado el método, hemos experimentado un desconocimiento con respecto a éste, y frente a ello una dificultad de dialogar con sus características. Nos ha pasado esto tanto en ámbitos académicos como no académicos.

Es que se trata de una metodología con una consigna muy simple y compleja a la vez para los tiempos que corren, ya que una cartografía se basa en acompañar el movimiento del territorio, de los procesos de producción y de vida en él (Kastrup, 2012). Este modo de habitar el movimiento implica aceptar la circulación de los cuerpos y del deseo como modo de conocer y habitar (Heidegger, 1951) la realidad. Estos elementos son fundamentales para comprender los avatares del método, y junto a éstos, las luces y las sombras de las operatorias de control institucionales y sociales, ya que las mismas mal aceptan y permiten la circulación y el movimiento de toda materia moviente, dentro de la que se incluye en pensamiento.

En este sentido desde 2013 hasta 2015 desarrollamos junto a la docente Natalia Laino un

21 *Pistas do método da cartografia*. Traducción propia

22 *Políticas da cognição*. Traducción propia.

proyecto universitario apoyado en el despliegue de las tres funciones universitarias y guiado por los principios cartográficos. El mismo estuvo dirigido a visibilizar los distintos efectos de las lógicas de encierro y su relación con el pensamiento. Para ello definimos el “Encierro del Pensamiento” (Grebert, Laino 2015) como campo de problemas, y desde allí desarrollamos una serie de dispositivos de enseñanza-aprendizaje, de extensión e investigación que nos permitieron identificar algunos componentes relacionales importantes entre el encierro, el pensamiento, la producción y la subjetivación. Destacamos los más importantes: a) no hay política e institución de encierro que no se sustente en un sistema de pensamiento actual que la produce y la sostiene. b) el sistema de pensamiento se nutre de todo el entramado social y del modo en que nos relacionamos con el mismo pensamiento y con la vida. c) ese orden vigente legitima ciertos rasgos e invisibiliza otros. d) en esos rasgos más ocultos-invisibles es en los que urgen trabajar e investigar porque allí se cuele (produce) gran parte de las lógicas de domesticación que naturalizamos.

Durante 2013 y 2015 decidimos explorar estos aspectos en el campo de lo carcelario, realizando siempre una lectura en conexión con la lógica manicomial (producto de las trayectorias del equipo docente) ya que ésta *_como toda lógica_* se encuentra inmersa y derramada en todo el campo social (Deleuze, 2010). El movimiento metodológico y conceptual presente en la propuesta universitaria que acercamos al campo de lo carcelario, provocó al inicio *_en quienes formaban parte del territorio_* afectaciones de desconcierto y extrañeza en el encuentro con un modo ‘psicológico’ que no buscaba estandarizar, ni evaluar, ni regir el espacio de producción, ni significar comportamientos, ni ordenar discursos y modos de vida de ninguna manera posible. La sorpresa se debía a que esa era la imagen y línea habitual (Deligny, 2007) de práctica psicológica con la que se habían encontrado hasta el momento. Pero la propuesta que acercamos era distinta en relación a lo habitual, y se trazó como línea errante (Deligny, 2007) y desconocida para quienes estaban allí a nuestro encuentro. De a poco pudimos trabajar y abordar esa inquietud con todos los participantes de la propuesta (estudiantes, mujeres presas, funcionarios, directivos de la cárcel, vecinos), y configurar así un proyecto de trabajo colectivo de características movientes y creativas (Bergson, 2013). Dentro de la propuesta de extensión-enseñanza desplegamos en el seno de un centro penitenciario (2013-2015) un dispositivo de trabajo con una lógica colectiva y moviente que habilitó a la propia institución a pensar acerca de los aspectos rigidizados de la misma, así como a problematizar los modos de vida en ella. Pudimos desplegar dispositivos de acompañamiento en el pensar (no separados de un hacer y de un sentir), y al cabo de un tiempo las personas implicadas en las propuestas, lo que más valoraban de éstas era precisamente el carácter dialógico, el modo en el que se invitaba al encuentro, y junto a ello, la posibilidad de poder *entrar y salir, estar y no cumplir una orden*, llegando a definir la propuesta como “un espacio de libertad en el medio del encierro”²³. Lo que más destacaron de la propuesta de la Facultad de

23 Reflexión grupal emergente de un dispositivo grupal coordinado por estudiantes de psicología en el marco de una

Psicología, es que se podían mover. Algo tan simple...y eso nos llenó de orgullo (porqué no decirlo) y de nuevas preguntas; pero también de cierta convicción, acerca de continuar caminado por esta pista de pensamiento.

Por no responder a una imagen dogmática y habitual de pensamiento (Deligny, 2007) la metodología cartográfica no es fácilmente desplegable en cualquier con-texto y mucho menos de cualquier modo. ¿Por qué? Porque si respeta sus principios, ésta no se somete a la lógica finalista, sino que atiende a escuchar las derivas que el territorio puede producir, lo que incluye la posibilidad de no realizar su despliegue a cualquier costo y a reconducir su producción por las *entradas* y *salidas* (Deleuze, Guattari, 1978) que el propio territorio va mostrando.

En nuestro caso hemos experimentado que, si el territorio lo habilita, esas mismas condiciones de encuentro que al inicio pueden presentarse adversas, son posibles de transformar ya sea en el campo de la extensión como de la investigación. Pero saber escuchar la habilitación del territorio es imprescindible, y allí hay toda una zona de características ético-políticas y porqué no clínicas, que es imprescindible poder pensar de modo problemático.

Desde nuestro punto de vista, una investigación debe dialogar con el territorio, y nunca su interés de efectucción debe ser mayor ni forzar por colocarse en un nivel fuera del plano de producción que lo conforma. Lo más contraproducente en una investigación _más aun si es cartográfica_ es forzar el cumplimiento de sus objetivos pese a las condiciones de posibilidad del territorio. Todo investigador tiene la responsabilidad de leer la afinidad (Deleuze, 2011) con el territorio, y de extraer sus materiales (Deleuze, 1984) de una relación respetuosa e inmanente con el campo de producción. De hecho, una investigación cartográfica se plantea un problema, traza una ruta posible, pero nunca sabe exactamente por donde va a transitar, y los caminos que trace, los mapas que pueble son el despliegue posible de ese problema que se propuso estudiar. Ese es el carácter inmanente y creativo de la cartografía.

Esta característica de la investigación cartográfica, destacada de un modo u otro en las investigaciones y producciones académicas mencionadas, es la que la define como método-mapa-calcomanía (Deleuze, Guattari, 1994) de una realidad que se va trazando (Michaux, 2006), y no como método-mapa-calco de una realidad que se busca representar.

En Uruguay destacamos las producciones de investigadores que han utilizado el método y concepción cartográfica en sus tesis posgraduales.

En nuestra casa de estudios (Facultad de Psicología) de la Universidad de la República, situamos la investigación del licenciado en psicología y magister Javier Rey (2015), con el

pasantía para estudiantes (año 2014-2015) coordinada y supervisada por Lisette Grebert y Natalia Laino "Los alcances del encierro. Liberar el pensamiento".

trazado de su tesis de maestría titulada “El acontecimiento en las prácticas psicológicas”. En ella el investigador pone en funcionamiento una cartografía como concepción y método de conocimiento acerca de las prácticas psicológicas en diversos dispositivos de intervención. Coloca como interés fundamental el estudio de la emergencia del acontecimiento en lo que el investigador define como prácticas psicológicas en diversos ámbitos de trabajo e intervención. Al investigar acerca del funcionamiento y la producción del acontecimiento (Rey, 2015), su investigación es un insumo de gran importancia para toda producción de conocimiento que transite por una lógica de la inmanencia acerca de la producción de los modos de vida. En este sentido la investigación de Rey constituye un importante aporte para la producción científica en el campo de la psicología.

Asimismo, en Facultad de Psicología destacamos las tesis de maestría de los magisters Andrés Granese (2015) y Natalia Laino (2015). Si bien los investigadores no trabajan el método cartográfico, ambas tesis enuncian que su modo de producción es rizomático (Deleuze, Guattari, 1994). En el caso de Granese (2015) desarrolla y despliega extensamente el plano de inmanencia como aquel plano en el que se producen los conceptos y el campo de la tesis. En el caso de Laino (2015), toma rasgos de la filosofía vitalista para pensar sobre lo carcelario y recalca que se trata de una producción rizomática y «por el medio». (Deleuze, Guattari, 1994).

Seguimos en la Universidad de la República, pero nos vamos a la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Allí encontramos la extensa y difundida producción del Dr. Nicolás Guigou. La misma articula la mirada antropológica y etnográfica con la concepción cartográfica, construyendo cartografías antropológicas (2004) acerca de diversos problemas antropológicos. Se destaca entre ellos el estudio del problema de la representación, de la mirada, de la clasificación y su universalización y la problematización de las producciones de un pensamiento de Estado generador de una interioridad y de un pensamiento centralizado, trabajados desde una perspectiva antropológica que dialoga con la producción filosófica deleuziana.

En el campo de las ciencias sociales la cartografía viene utilizándose muchísimo, extendiéndose el uso de la palabra y del método de mapeo. Muchos de los mapeos en ciencias sociales toman como base el mapa geográfico clásico, y/o se basan en la idea de representación de la realidad y de sujeto (individual y colectivo). En este sentido “La cartografía social” (Tetamanti, Escudero, et. al. 2012) se basa en una concepción de mapa «subjetivo» y «comunitario» (Tetamanti, Escudero, et. al. 2012) y de un método de investigación e intervención aplicable a una realidad que busca representar el marco de acciones comunitarias y colectivas. Esta concepción es más cercana a la perspectiva de investigación-acción participante (Montero, 2003). Allí la cartografía puede ser definida como «un método de construcción de mapas -que intenta ser- colectivo, horizontal y participativo» (Tetamanti, Escudero, et. al 2012, pag.14), en el que se mapean “acciones, objetos y conflictos” (2012, pag.15). Si bien se sostiene el principio de incompletud del método cartográfico y el carácter

constructivo y colectivo del mismo, ontológicamente esta concepción cartográfica dista mucho de las concepciones basadas en la cartografía rizomática o esquizoanalítica, por la concepción en torno a la producción y a la realidad. En definitiva, la cartografía social desnaturaliza la noción de mapa neutro, pero coloca allí la noción de consenso social, de sujeto, de horizontalidad vs verticalidad, instalando una serie de dualismos.

En el uso de la cartografía como herramienta táctica de conocimiento crítico de gran impacto visual y político-social, destacamos las producciones cartográficas del equipo de investigación *hackitectura.net* (2004). Se trata de un equipo de arquitectos, programadores, artistas y activistas sociales que basados en la filosofía de Gilles Deleuze y Félix Guattari vienen investigando y cartografiando desde 1999 movimientos y procesos geopolíticos de gran magnitud. Es así que sus cartografías retoman los conceptos de agenciamiento, máquina y producción de subjetividad (Deleuze, Guattari 1994) para producir procesos cartográficos de conocimiento crítico con relación a la realidad dominante. Dentro de las cartografías realizadas se destacan: 1) Cartografía Crítica del Estrecho de Gibraltar (2004); 2) Fadaiat (Tarifa - Tánger, 2004-2005), entre otras.

Y

Pero es en el campo de las artes donde la cartografía viene alcanzando mayor crecimiento y expansión.

Proveniente del territorio de estudios de las artes, la investigación realizada por Blanco (2010) sintetizada en "Cartografías desde la perspectiva artística. Diseñar, trazar y navegar la contemporaneidad" (2010), presenta un instrumento metodológico valioso para la exploración de la temática, al incorporar el diseño y el trayecto como métodos cartográficos. La investigadora expresa la posibilidad de visibilización que opera en la cartografía: "Las creaciones artísticas abordadas suponen nuevas formas de visualizar ciertos fenómenos o elementos" (Blanco, 2010, pag.83). A su vez plantea que la cartografía es un instrumento que habilita romper con una visión clasificatoria de la producción artística: "la revisión de cartografías realizadas por artistas contemporáneos sirve para romper con los esquemas calcificados sobre qué tipo de trabajo realiza el colectivo artístico en la actualidad." (Blanco, 2010, pag. 84).

Por otro lado, en Estados Unidos destacamos la producción de Laura Trafi-Prats, quien trabaja con el concepto cartográfico y de imagen-pensamiento de Gilles Deleuze hacia la construcción de nuevos modos de investigación basados en las artes y la necesidad de una nueva ontología. Es profesora e investigadora de la Universidad de Wisconsin-Milwaukee. En 2014 estuvo en Uruguay donde realizó un seminario dirigido a la construcción de mapas cartográficos de la ciudad de Montevideo. Su producción llamó nuestra atención debido a la afinidad conceptual y a las conexiones trazadas en relación a los recorridos conceptuales de este estudio; por ejemplo, aborda la producción artística de Francis Alÿs y de la fotógrafa Vivian Mayer y las

relaciona con la poetización del espacio de la cual habla el antropólogo Manuel Garrido; trabaja la noción de paseo y caminante – *wanderer*- ligadas a la noción de pensamiento encarnado, entre otros rasgos no menos interesantes.

En el cruce entre el arte, la historia, la etnografía, la cartografía, el gesto, lo minoritario y la producción científica situamos dos antecedentes ineludibles para esta investigación:

a) por un lado la exposición ‘Un museo del gesto’ que “articula un conjunto de trabajos de artistas y colectivos que examinan el gesto como un espacio de resistencia, adentrándose en las gramáticas transformativas y los códigos expresivos inventados por las minorías políticas, las subculturas y los grupos subalternos.” (Gavaldon, 1985)

b) La muestra en el Museo Nacional Reina Sofía “¿Cómo llevar el mundo a cuestas?” (2010) del historiador y filósofo de arte Georges Didi-Huberman quien montó un Atlas entre imagen y escritura, inspirado en el Atlas Mnemosyne de Aby Warburg. (Speranza, 2012)

3.2.1 Los procedimientos de investigación: una invención. Perspectiva micropolítica.

3.2.1.1 Pensamiento experimental, composición de líneas y fuerzas

La concepción y metodología de este estudio propone una mirada crítica con respecto a la perspectiva de conocimiento de representación de la realidad, y plantea una concepción inmanente de producción de la misma y una producción de conocimiento y saber creativo-inventivo-imaginativo (Hounie, 2013, Huberman, 2011).

Venimos viendo que la producción inmanente (Deleuze, Guattari, 1994) implica entre otras cosas, una posibilidad diferente a la habitual, de la relación con *el afuera*. La relación con el régimen de interioridad- exterioridad es fundamental para la comprensión de toda producción de subjetivación, composición de pensamiento, y especialmente para el estudio de la locura y de los límites que el humano coloca entre la razón-sin razón.

Como hemos señalado, el territorio de la tesis se inscribe en la dimensión de producción deseante que dialoga con el campo social y con la historia, pero que se conforma en las *aguas* de la inmanencia de la vida y del mundo.

Deleuze y Guattari (1991) siguiendo la pista de Nietzsche, ofrecen una nueva imagen-pensamiento (Deleuze, 2011) al colocar la configuración de pensamiento en el mismo plano de conformación de la vida. Así, la dimensión filosófica se diferencia de la dimensión social, y es lo que permite a estos autores desplegar y conceptualizar un pensamiento experimental y filosófico en relación de producción con los movimientos de la vida y de la naturaleza (Deleuze, Guattari, 1991). Pero atendamos bien, no se trata de prescindir de la historia, ni de pensarla en términos de oposición o de abandono con respecto al pensamiento.

Se trata de un problema de realce de intensidad (Klee, 2007), que hay que poder leer como un problema de producción.

Por supuesto que la producción requiere de una lectura ontológica de dimensiones ético-políticas y por ello nos plantamos el problema de estudios en una zona de dialogo entre la psicología social y la filosofía, el deseo, el poder, el campo histórico-social, el conocimiento, el arte, la ciencia, entre la locura y el ordenamiento psiquiátrico... Esta zona dialógica nos permite *bailar* con mayor soltura entre las posibilidades de invención-creación que tenemos los humanos *occidentalizados* a la hora de pensar y de conocer. Al respecto Deleuze y Guattari dicen:

Pensar es experimentar, pero la experimentación es siempre lo que se está haciendo: lo nuevo, lo destacable, lo interesante, que sustituye a la apariencia de verdad y que son más exigentes que ella. Lo que se está haciendo no es lo que acaba, aunque tampoco es lo que empieza (...) Sin historia, la experimentación permanecería indeterminada, incondicionada, pero la experimentación no es histórica, es filosófica. (1991, pag. 112).

Si en términos de pensamiento la experimentación es filosófica y la filosofía por su tarea (creación de conceptos) se diferencia de la historia, urge entonces habitar el pensamiento experimental, urge *filosofar* si deseamos aportar a la creación y no a la mera producción de un orden dado.

En el dialogo entre las dimensiones mencionadas, habitamos un borde (Deligny, 2015) pero apostamos a desplazarnos y desplazar el problema de la locura y los ordenamientos, hacia la posibilidad de experimentación del pensamiento, hacia la zona creativa y afirmativa de la vida.

Por otro lado, el carácter moviente del pensamiento creador y experimental (Deleuze, Guattari, 1991) nos habilita metodológicamente a crear composiciones e invenciones territoriales que no representan realidad ninguna sino que la re-inventan a través de los pliegues y despliegues del territorio de estudios. En este sentido las imágenes y líneas que componen el territorio de la investigación y su campo de experiencias, no son representaciones de lo vivido, sino las invenciones, imaginaciones (Huberman, 2011), las creaciones que la investigadora_ más próximo al estilo de un artista_ pudo pintar (Deleuze, 1984) en contacto directo con ese campo de relaciones.

En este sentido llega un punto en que la verdad y su representación ya no es un problema, pues no intentamos llegar a ella, ni graficarla, ni discutirla, sino más bien desplazarnos de su centro, para así poder crear e invencionar.

Cuando nos desplazamos del sentido de verdad (Nietzsche, 2004-a) adviene otro desplazamiento en relación a la expresión de la vida, a cómo oímos y vemos el mundo, a cómo

expresamos lo que pasa en él. La posibilidad filosófica de habitar ese desplazamiento refiere al ejercicio de un pensamiento creador (Deleuze, 1984).

Junto al dislocamiento del sentido de verdad emerge el cuestionamiento por la omnipresencia del lenguaje y por el *quien* que habla y cómo habla (Deligny, 2015). Nietzsche, se pregunta si “¿es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?” (2004, -a pag. 21), Deligny dice que “el lenguaje solo puede ser tangente al acontecimiento «real» (2015, pag, 141) y agrega de modo categórico que ya «no importa quién habla» (Deligny, 2007); expresión que retoman Deleuze y Guattari en “Kafka. Por una literatura menor” (1978) al enunciar la potencia intensiva de la «lengua menor» en tanto máquina de expresión de movimientos singulares y colectivos que desdibuja toda posibilidad de estructura. Y Eira (2016) nos recuerda en palabras de Wittgenstein, lo imprescindible y lo difícil de poder callarse para el humano del lenguaje:

De lo que no se puede hablar, mejor es callarse (“Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen”). Con esta frase finaliza Wittgenstein su “Tractatus logico philosophicus” (1999, p. 103). Sin embargo, a esta frase la anteceden cerca de cien páginas en las cuales el atormentado filósofo ha hecho cualquier cosa menos callarse. (Eira, 2016, pag. 15)

En el trazado de los mapas sucede de igual modo, ya no importa *quién* habla (Deleuze, Guattari, 1978), lo que importa es el trazado de la línea, del mapa, lo que se mueve en ella y la composición de la cual es parte. Esto no quiere decir, en términos morales, que no nos importe lo que les pasa a las personas, ese no es el problema; sino que lo que nos deja de importar y lo que queremos dislocar es el concepto de humano-persona como personaje central del territorio en el que vive y del lenguaje como modo de expresión privilegiado.

Serán a nuestro entender, Deleuze en los estudios del Cine (2011) y Deligny en toda su trayectoria, quienes lleven más hacia un extremo la *des-humanización* del territorio. Deleuze al provocar una imagen-pensamiento (2011) en la que el humano pueda ser pensado como una imagen en relación a otras imágenes presentes en un mismo plano; y Deligny quien habla de la desaparición de una “figura representativa de un hombre en general” (2015, pag. 234).

¿Por qué privilegiar y realzar el trazado de la línea frente al sujeto?

Porque siguiendo la perspectiva expuesta en este estudio, hay mayores posibilidades de singularización y creación por esa pista, que flameando y plantando la bandera del «sitio propio» (Certeau, 2000) y del yo, “como algo que uno encuentra siempre en el mismo lugar” (Deligny, 2015, pag. 231).

Si nuestros materiales de investigación son las líneas (Klee, 2007), los gestos, los detalles (Deligny, 2007), las imágenes-pensamiento (Deleuze, 2011), estamos intensificando el territorio de lo micropolitico.

La micropolítica (Guattari, Rolnik, 2013) se aboca a la captación y al análisis de los procesos de subjetivación conformados por agenciamiento de deseo (Deleuze, Guattari, 1994). Es decir que toma como campo y material de análisis las fuerzas y las composiciones de las líneas (Klee, 2007).

Hablamos de intensificar lo micropolítico porque las fuerzas de lo micro y lo macropolítico no se oponen, están siempre jugando y conformando el territorio de producción. Pues lo que sí podemos hacer es intensificar el pensamiento hacia un tipo de conformación menor y mínima (Deleuze, Guattari, 1978) por entender que allí hay mucho para componer y descomponer.

La micropolítica es una actividad ético-política que permite investigar en los intersticios de las tramas sociales, ésta se presenta como herramienta de análisis capaz de captar y visibilizar los mínimos gestos (Deligny, 2015), y los distintos tipo de líneas, incluidos aquellos microfascismos que se encargan de ahogar hasta el *menor gesto* de desvío presente en las calles, en los barrios y en los cines (Deleuze, Guattari, 2007).

Junto al análisis micropolítico desplegamos una perspectiva minoritaria. El *devenir minoritario*, (Deleuze, Parnet, 1977) es un modo del tiempo que implica aceptar una ontología del presente en el que conviven puntas de pasado en un presente en mutación (Deleuze, 2011).

La perspectiva minoritaria podría encontrar su máxima expresión en dicha investigación a través del pensamiento de Fernand Deligny y de Henri Michaux debido a su capacidad para la creación de una lengua poética en un registro que coloca al humano en una relación más cercana a la naturaleza y a los movimientos de la vida en el mundo.

Por su parte Deligny (2007) abre la posibilidad de captación de «mínimos gestos» de expresión que dan cuenta de modos de existencia inmanentes al espacio, fuera de toda referencia a un sujeto y a un lenguaje estructurante. En este sentido, el «mínimo gesto» desafía los registros *comunes* de tiempo y espacio y empuja al investigador a ejercitar una mirada que permite hacer visible las invisibilidades del lenguaje reglado y del tiempo cronológico.

Deligny (2007) ha investigado por más de 20 años los mapas trazados por los movimientos producidos entre las líneas de errancia y los «mínimos gestos», producto de los accionares de los niños autistas. Junto a ellos vivió y desarrolló una investigación minuciosa acerca de la conexión de los movimientos de «l'agir»²⁴ con relación a los elementos que conforman un territorio; estudió el modo de uso y actuación de la lengua a la cual llamó «lengua vernácula» (que retoma de Ivan Illich_ (2015, pag. 10) o «lenguaje refractario» con respecto al lenguaje dominante. Su conceptualización de lengua alternativa siempre se mantuvo en diálogo con los postulados del psicoanálisis y especialmente con la concepción de lenguaje de Lacan, mediante las durísimas críticas que ejerció hacia éstos.

Si bien tuvo un pasaje por la psiquiatría revolucionaria en Francia siendo invitado por Guattari y

24 Agir en francés se traduce como actuar, ejercer una acción. Traducción propia.

efectivamente trabajando un tiempo en la *Clinique de La Borde*, prefirió mantenerse al margen de este proyecto psiquiátrico renovador que apostaba a crear los llamados «lugares de vida»²⁵ y eligió refugiarse en «Les Cevennes» región descampada de Francia_ en la que convivía al aire libre, montando campamento en compañía de los niños autistas. Esto se debe a que Deligny “persiste en una lengua que desafía la comunicación y los imperativos gestionarios y tecnocráticos del sector de la salud mental. Su escritura es su «actuar». Insiste en decirse «poeta y etólogo».” (Deligny, 2015, pag. 10).

Henri Michaux plantea la posibilidad de captar mediante trazos como “ascesis de lo inmediato” (2006, pag 29) y refiere a la caligrafía y el gesto del ideograma chino como “arte del tiempo, expresión del trayecto, del recorrido (...) es la espontaneidad, que casi puede llegar hasta la fragmentación” (2006, pag 29). El estudio de los ideogramas chinos le permite decir y hacer visible un reordenamiento deseable de la lengua occidental, destacando de la lengua china su componente poético: “su escasa sintaxis que invita a adivinar, a recrear, que deja espacio para la poesía. De lo múltiple sale la idea. Caracteres abiertos a varias direcciones” (2006, pag 29)

Si bien la lengua china según Michaux (2006) abre más espacio para la poesía, la imaginación y la creación, nosotros buscamos navegar en los intersticios de la lengua occidental para poder allí también abrir lugar a la imaginación y la creación de mayor singularización y multiplicidad.

Entre Michaux y Deligny hay una relación cercana con la naturaleza; a ésta se la escucha con atención. No subordinan la naturaleza al conocimiento, sino que componen pensamiento aprendiendo de los modos de producción de la naturaleza, de sus tiempos y movimientos. Es así que ambos hablan de imágenes no humanas para referir a una lengua abierta y múltiple. En Deligny se dibuja la imagen de *lo arácnico* (2015), éste nombra las redes (carcelarias, autistas, etc.) como composición arácnida de líneas errantes y líneas habituales. Y Michaux relaciona los movimientos vivos de la lengua china con “un desfile de insectos” (2006, pag. 8) y con las huellas que los pájaros dejan en la arena.

Trazos en todas direcciones. En cualquier sentido, comas, bucles, corchetes, se diría, a cualquier altura, a cualquier nivel; desconcertantes marañas de acentos. Arañazos, fragmentos, inicios que parecen haberse detenido de golpe. Sin cuerpo, sin forma sin figura, sin contorno, sin simetría, sin recordar a nada conocido. Sin regla aparente de simplificación, de unificación, de generalización. Ni sobrios, ni depurados, ni despojados. Como dispersos, tal es la primera impresión. (Michaux, 2006, pag. 9)

25 Las instituciones como la Borde que revolucionaron las prácticas psiquiátricas y psicológicas crearon lugares para desplegar la vida, pero no dejaban de estar inscritos en cierta lógica de protección institucional.

Por su parte Gavadlon señala con relación al gesto su comportamiento huidizo y a veces imperceptible:

El gesto sigue fuera del alcance de los historiadores. Elusivo por naturaleza, el ámbito del gesto a menudo se pasa por alto como una cuestión menor. Si bien seguramente todo el mundo estaría de acuerdo en que los cuerpos ‘hablan’ —y muchos se apresurarían a señalar que algunos cuerpos ‘hablan diferente’—, apenas se presta atención a las historias políticas y las luchas culturales que atraviesan los distintos lenguajes del gesto, el estilo y las actitudes corporales. (1985, s/p)

La perspectiva micropolítica atrae nuestra atención y nos impulsa a investigar allí donde el ojo humano domesticado (en el que estamos incluidos todos por momentos) parece no ver *nada*. Recalcamos el ‘parece no ver nada’, ya que todo territorio siempre está movimiento de producción. Pero además la percepción de ‘nada’, suele derivar del mismo ojo y oído que no escucha el movimiento de desplazamiento de las diferencias que componen un campo de fuerzas. Aquellas producciones quedan imperceptibles ante la mirada adiestrada del sentido común.

Por ello en *lógica de la sensación* (1984), Deleuze plantea un nuevo modo de percepción en relación a la dominante, y retoma a Klee para decir que nuestra tarea es la de visibilizar y captar las fuerzas que comúnmente quedan invisibilizadas.

3.2.1.2 Escritura y montaje de imágenes -pensamiento en la metodología de investigación.

Composición, creación, (Deleuze, 1984) construcción (Derrida, 2016), invención (Certeau 2000, Hounie 2013), imaginación (Warburg 1924, Nietzsche, 2004, Huberman, 2011), son conceptos diferenciales pero entre los que podemos encontrar una orientación compartida: la disolución de la teoría de la representación.

A su vez, todos estos conceptos se inscriben en una perspectiva de saber crítico, múltiple y heterogéneo. Pero por su naturaleza algunos de éstos se relacionan más directamente a la analítica de la verdad; mientras otros_ si bien lo hacen por efecto de su producción_ se inscriben en un plano de pensamiento que analiza los efectos de producción de descomposición y composición de la vida (Rolnik, 2009).

La instrumentación de la escritura y montaje de imagen-pensamiento (Deleuze, 2011) como procedimiento metodológico de investigación de la presente cartografía, se nutre de tres investigaciones contemporáneas: 1) la tesis doctoral de Ana Hounie, profesora titular, psicoanalista e investigadora clínica de la Facultad de de Psicología de la UdelaR (Uruguay); 2)

El proyecto de investigación dirigido por la profesora de educación artística y estudios visuales de la Universidad de Wisconsin-Milwaukee Laura Trafi-Prats. Se trata en este caso de un proyecto de investigación “curatorial y pedagógico centrado en reactivar la colección ARTIUM (Vitoria, España)” (Trafi -Prats,2013, pag.9) del Museo de arte contemporáneo. Y 3) El proyecto “Atlas où le gai savoir inquiet” (Atlas o el alegre saber inquieto) del historiador de arte y ensayista francés George Didi- Huberman (2011).

Los dos primeros se expondrán a continuación, el tercero por la importancia metodológica que adquire en la tesis, se despliega en una sección a parte.

1) Por el modo de construcción de saber, por la metodología de investigación clínica acerca de la construcción de «caso» y por su decir poético en relación a la clínica, la tesis de doctorado de la Dra. Hounie (2012) es un aporte valiosísimo para nuestro estudio. Se trata de una tesis que construye los «andamios» de un saber clínico diverso, heterogéneo, inventivo y conmovedor del pensamiento. Un saber en el cual la investigadora está en el corazón de cada palabra, y por tal cada palabra aparece hecha carne_ al decir de Nietzsche_ y está dispuesta para caminar por los distintos espacios del saber clínico.

Acerca del campo de investigación, Hounie trabaja la construcción escritural del caso clínico y exalta en la acción de narrar la posibilidad de hablar y hacer vivir las palabras, los cuerpos, las lenguas que buscan ser visibilizadas. Destaca retomando a Nietzsche entre otros, que hablar y disponer palabras no es arrojar datos de la realidad, sino construir ficciones y contar una historia posible, una invención del sujeto en el mundo.

Que hablar no es contar es dato de experiencia. Habitar la clínica, introducirse en ese escenario significa disponerse a ese encuentro extraño con las palabras, que a veces quieren contar historias, otras deshacerlas, otras inventarlas. Pero en todos los casos, ellas se cuentan al contar y al hacerlo, se historizan produciendo historia. Ésta no es ninguna consistencia sólida. Un cuento acabado, un bloque de sentido. La historia, es la de los tránsitos, la de las estelas en la mar que dicen de las rutas de lo que en él se mueve. (2012, pag. 346)

Enfatiza asimismo una función ético-político del ejercicio y la investigación clínica acerca del compromiso socio-político de visibilizar lo que nuestras ciudades disponen ocultar o expulsar acerca de lo hablado y practicado.

La investigadora trabaja a nivel metodológico la «escritura de caso», o también llamada por ella «escritura de la clínica» en tanto “narrativa que pasa al escrito y deja su huella-” (2012, pag. 347) a través de la cual realiza “el análisis de los procesos de construcción los modos de decir de esta experiencia.” (2012, pag. 347). Y aclara el carácter inventivo de esas escrituras: “Lo que

llamamos “caso”, pasará a indicar la construcción, la historia que las palabras que lo nombran han inventado. Más aún, que se ofrecen a nuevas reinenciones.” (2012, pag. 347)

A través de las distintas acepciones de la palabra caso según la R.A.E la investigadora deduce un sentido del orden del acontecimiento, de lo sorprendente, curioso y singular del caso, que le permite separarse de aquellas nociones que lo plantean como algo pre-establecido. Destaca aquella que describe caso como “relato popular de una situación, real o ficticia, que se ofrece como ejemplo.” (Hounie, 2012, pag. 350). Aquí el caso es una construcción colectiva y una ficción. A partir de allí y de las variaciones de los significados de la lengua, la investigadora construye una «escritura de caso», que le permite trabajar relatos de una clínica que se invenciona tanto en el encuentro clínico como en la escritura posterior.

La perspectiva metodológica y conceptual que la investigadora propone acerca de la «escritura de caso» opera como trama constitutiva de nuestra perspectiva metodológica.

¿Cómo?

Allí donde Hounie dice «escritura de caso» nosotros decimos escritura y montaje (Speranza, 2012) de imagen-pensamiento (Deleuze, 2011); Nuestra formulación metodológica (escritura y montaje de «imagen-pensamiento») deriva de la perspectiva cartográfica expuesta y dialoga con la construcción de saber planteada por la investigadora en su tesis doctoral. Como plantea Hounie (2012) esto es posible debido al carácter abierto y constructivo del saber y de la lengua ya que hasta el propio diccionario es una lengua abierta en transformación en el sentido que en él se “proveen estas definiciones [en las que se basa la investigadora] que precisamente por no acabadas nos permiten construir saber” (pag.350).

Tomamos entonces de la perspectiva de construcción y «escritura de caso» de Hounie el carácter colectivo, ficticio e inventivo del procedimiento metodológico acerca de la realidad. En ese con-texto la singularización muestra su mayor intensificación y potencial creativo en el medio del encuentro clínico.

2) La investigación de Trafí-Prats (2013) en hermandad con el pensamiento *deleuziano*, toma el desafío de trabajar metodológicamente con el concepto de imagen-pensamiento presente en la teoría acerca de la imagen que extrae del cine el filósofo francés. Más precisamente Prats (2013) se dispuso a experimentar con la noción de imagen-tiempo, (Deleuze, 2011), siendo ésta un tipo de imagen que Deleuze describe como aquella imagen sin representación. La investigadora introduce el concepto de «prácticas restituyentes» (2013) al tener como objetivo activar las potencialidades de las obras de arte contemporáneo comprendidas en la colección ARTIUM del Museo-Centro Vasco de Arte Contemporáneo (Vitoria-Gasteiz, Euskadi).

La exposición *Estancias* se preguntaba sobre la posibilidad de crear experiencias de lo colectivo, de co-implicación desde el arte contemporáneo y sobre cómo repolitizar un arte reciente cuyas

estrategias críticas y subversivas han sido neutralizadas por sus 10 años de institucionalización en el museo mencionado. (Prats, pag.11)

La investigación se propone problematizar acerca de los procesos colectivos de activación (Prats, 2013) a través de cuatro estancias de investigación en las que se problematizaron las visiones acerca de un conjunto de obras y eventos seleccionados. Por ejemplo, en una de las estancias se estudió los efectos de producción del encuentro entre diferentes visiones acerca de

los mitos de la identidad vasca definida por la alta cultura del arte como los mitos de una cultura popular folclorizada, construyendo desde el humor, la ironía y la participación choques entre ambas, y así performando otras posibilidades de producción cultural en el espacio público (pag.12)

La presente investigación muestra varios puntos de contacto con respecto a nuestro estudio. Por un lado, interroga y abre pensamiento problemático entre las grietas de los procesos de institucionalización, para activar otros modos posibles de visión-producción de imágenes acerca del mundo. Por otro lado, aborda los efectos de producción del encuentro entre las diferencias y los visibiliza, entendiendo que en el acto de visibilización- activación se construye algo nuevo.

Este movimiento de activación de las «prácticas de restitución» acerca de la visión de imágenes-pensamiento se familiariza con los efectos performáticos (Prats, 2013) del ejercicio de desplazamiento conceptual acerca de la locura que nos proponemos en este estudio: visibilizar y captar las diferencias entre locura y ordenamiento psiquiátrico y en ese mismo acto crear la posibilidad de nuevos modos de comprensión-visión acerca de la locura.

Así como nosotros nos proponemos captar y visibilizar las diferencias de visión que componen la relación locura-ordenamiento psiquiátrico en tanto diversidad de activación de distintas imágenes posibles del mundo (dogmáticas/creativas), Prats (2013) expresa que su propósito de investigación fue

socavar la naturaleza problemática del sujeto educativo en el contexto museal, como un sujeto limitado prácticamente a una visión como repetición o espejo del mismo museo, una visión que no es multidimensional ni corporeizada, ni centrada en una producción cultural independiente, ni en el conocimiento como diferencia diferenciadora. (pag.13).

A continuación, trazamos una suerte de línea de afinidad problemática entre el modo de conceptualización relacional que se traza ente la locura y ordenamiento psiquiátrico en este estudio, y el modo en el que la investigación de Trafi-Prats (2013) comprende la

«direccionalidad» entre un «texto cultural» y los posibles «lectores». Nuestro estudio no se propone sostener posiciones, sino territorios de enunciación colectiva (Deleuze, Guattari, 1994); por su parte la investigadora en arte, configura un conjunto de ideas afines a nuestro planteo, acerca del espacio de producción invisible entre las diferencias y una «lógica abierta de posibilidad» y de encuentro con lo desconocido entre el «texto cultural» y los «lectores» (Trafi-Prats 2013).

Por último, introducimos el uso que la investigadora hace de la noción de imagen-pensamiento, especialmente de la noción de imagen-tiempo (Deleuze, 2011), ya que la investigadora se propuso mediante este concepto *deleuziano* “reactualizar la pedagogía de la direccionalidad” (Trafi -Prats 2013, pag. 14) en las obras de arte seleccionadas. Acerca de la producción de imágenes la investigadora traza una relación entre éstas, los cuerpos y la producción de subjetivación, que realiza la potencia de las imagen.

El uso de imagen-tiempo (Deleuze, 2011) se argumenta para la investigadora por tratarse de un tipo de imagen que Deleuze en su elaboración conceptual a través de los estudios sobre cine, plantea como imagen des-jerarquizada, que no busca representar una realidad ni un tipo de conocimiento sobre la misma. Destaca asimismo que la «imagen-tiempo» (Deleuze, 2011) rechaza los embates del capitalismo y que puja por crear nuevas narrativas del mundo. Señala a su vez la importancia del componente experimental-minoritario e imaginativo del pensamiento que crea esta imagen.

La imagen-tiempo (Deleuze, 2011) actualiza un modo temporal que problematiza la visión dogmática del mundo y que permite pensar el ser en devenir. Por tal, esta imagen se presenta al decir de Teles (2007) en tanto potencia rebelde y creativa en el medio de un mundo que a veces pareciera presentarse como ya imaginado.

Y

Las experiencias presentes en nuestro estudio configuran los componentes del problema de la relación entre la locura y el ordenamiento psiquiátrico, en los términos definidos. El compuesto de experiencias y de conceptualizaciones es el que permite trazar la presente cartografía de diálogos (Deleuze, 1977) y el atlas-cartográfico.

Las experiencias recogidas en este estudio son producto de los movimientos del propio proceso de investigación y de la tensión y desplazamiento que nos hemos propuesto abordar en este estudio acerca de la relación locura-orden psiquiátrico y de la efectuación de un desplazamiento hacia otros modos de comprensión de la locura.

En este sentido las experiencias presentes en la cartografía se sitúan *dentro* y *fuera* del campo de la salud mental ya que la concepción de pensamiento que guía esta tesis no sitúa la conformación de la locura en el cuerpo del *loco*, ni en el de un *paciente psiquiátrico*, ni en el

cuerpo de un *campo social*, sino en el territorio de configuración del deseo (Deleuze, 2004), y en el diálogo que se traza entre éste último y las inscripciones subjetivas en el campo socio-histórico.

Las imágenes-pensamiento (Deleuze, 2011) presentes en el estudio se nutren de los materiales y elementos (en movimiento) que son realizados en esta tesis, que son producto de la experimentación de la investigadora con respecto a la diversidad de líneas que configuran el problema.

Los materiales y componentes se distinguen principalmente entre aquellos que permiten:

-captar y trazar la relación locura y ordenamiento psiquiátrico, así como analizar los efectos de producción del encuentro entre ambos ordenamientos.

-captar y trazar nuevos modos de concebir la locura en relación al plano de pensamiento y de una vida (Deleuze, 1996) en el mundo.

Es así que las imágenes-pensamiento (Deleuze, 2011) trazan el mapa de este estudio y son producto de los trayectos clínicos y de las conceptualizaciones afectivas que configuran el tratamiento de problema de estudios.

De esta manera el territorio cartográfico que se traza en esta tesis, es un compuesto indisoluble entre la producción de los elementos del territorio («imágenes-pensamiento») y el territorio de pensamiento del problema. Por tal hay dos aspectos que configuran el 'campo'-territorio de investigación que son inseparables:

- 1) Las diferentes experiencias vividas por la investigadora durante el transcurso de la investigación.
- 2) El pensamiento y concepción que teje la producción de conocimientos.

En armonía con el sentido de nuestra metodología “ya no hay tripartición entre un campo de realidad, el mundo, un campo de representación, el libro y un campo de subjetividad, el autor. Un agenciamiento pone en conexión ciertas multiplicidades pertenecientes a cada uno de esos órdenes” (Deleuze, Guattari, 1994, pag. 26).

Las imágenes de pensamiento se componen de líneas, trazos y gestos (Deligny, 2015, Deleuze, Guattari 1994; Michaux, 2006) y se construyen a partir de rasgos y signos percibidos por la sensación, el afecto y la experimentación del territorio; por lo que ninguna imagen busca representar ninguna de las experiencias vividas.

El estudio trabaja en la captación y trazo de tres tipos de imágenes:

- 1) singulares-creativas-errantes
- 2) dominantes-dogmáticas-habituales
- 3) «mínimo gesto» (especialmente las composiciones mínimas entre una imagen-línea habitual y una imagen-línea errante)

La imagen- pensamiento (Deleuze, 2011), como ya hemos dicho, es un concepto tomado de la filosofía de Gilles Deleuze, éste dedicó gran parte de su producción filosófica a la creación de una nueva imagen del pensamiento (2009-b) como modo de resistencia creativa y vital ante los embates de la modernidad y del capitalismo reinante. La concepción de imagen tomada de la filosofía deleuziana nos permite trazar este procedimiento metodológico en dialogo con la concepción de pensamiento que sostiene la perspectiva del problema de estudios.

Deleuze, así como otros filósofos, artistas y pensadores que han seguido su trayectoria, han aportado la posibilidad de pensar y ver en imágenes, así como de conceptualizar una nueva imagen del pensamiento (Deleuze, 2009-b), no solo en el campo filosófico, sino que también han abierto la puerta con su investigaciones y conceptualizaciones a la creación metodológica-conceptual en campo del conocimiento científico y artístico. Dimensión que habilita un diálogo interesante entre el arte-la filosofía y la ciencia.

A nivel metodológico es importante aclarar que para Deleuze las imágenes-pensamiento (2011) no son fotos. El recuerdo y la foto son para él un residuo de la imagen, porque la imagen es imagen si está “tomada en un viaje” (Deleuze, 2009-a, pag. 141). Es así que conceptualmente según Deleuze una imagen es una imagen si se mueve, y por ello recurre al cine y no a la fotografía para elaborar su teoría acerca de un pensamiento vital y moviente (pensamiento-vida). Decía en sus clases: “Y quien de nosotros no sabe que una imagen no es una imagen si no se mueve? Es quizás una apariencia de recuerdo, es quizás otra cosa, no sé qué, pero si no se mueve, no es imagen” (2009-a, pag. 140).

A su vez Deleuze explica que la foto no está excluida de la imagen, pero que una imagen no es necesariamente una foto, sobre todo por el carácter moviente de la imagen. Carácter que Deleuze (2009-a) estudia siguiendo la pista de Bergson quien estudió y proclamó el componente moviente de la imagen y del pensamiento.

En ese sentido Deleuze retoma a Bachelard diciendo que incluso para éste la poesía de la imagen nació en el cine, y que por ello

es absolutamente bergsoniano cuando, en su tentativa de rehacer una teoría de la imaginación poética, comienza por decir que la

imaginación no puede definirse como una facultad de formar imágenes porque la imagen solo comienza a partir del momento en que se deforma. (Deleuze, 2009-a, pag, 141)

Posibles definiciones complementarias acerca de la imagen

±

A) La imagen-pensamiento (Deleuze, 2011) se constituye de *bloques de vida* que se componen de «capas de pasado» y de «*puntas de presentes*» (2011). Es decir que en una imagen-pensamiento (2011) hay un tiempo *loco* y paradójico que tiene movimiento *propio* que se inscribe en un campo de relación y se conecta con otros campos de relación. Solo hay que poder visibilizarlos...

B) Desde el punto de vista de la imagen-cine “solo hay imagen si algo se mueve y cambia” (Deleuze, 2009-a, pag. 141)

C)

la imagen es movimiento [retomando a Bergson]. Y puede ser- vamos a ver- que el corolario se complique: y el movimiento, ¿es imagen? «Sí, dice Bergson, la imagen es movimiento y el movimiento es imagen» ¡Vaya! ¿qué es entonces esta identidad? (...) Nos dirá [Bergson] que la identidad de la imagen y del movimiento es precisamente la que siempre, lo que desde siempre hemos llamado «materia». Materia=imagen=movimiento. (Deleuze, 2009-a, pag. 141, 142)

D) “una imagen tiene, si ustedes quieren, como parte elemental, las acciones que sufre de parte de otras imágenes y las reacciones que opera sobre otras imágenes” (Deleuze, 2009-a, pag. 142)

E) Las imágenes por su composición de conjunto, pueden ser o no percibidas por el ojo (Deleuze, 2009-a, pag.142). Dice Deleuze (2009-a) sobre la imagen y acerca de esta posibilidad de percepción-no percepción: “un mundo de imágenes en sí que no cesa de accionar y de reaccionar sobre todas sus caras y en todas sus partes elementales. Esto es imagen-movimiento (2009-a, pag.142).

F) Hay distinto tipo de imágenes-pensamiento (Deleuze, 2011), por ejemplo, las hay dogmáticas y están aquellas que buscan renunciar y resistir al pensamiento que se apoya en una imagen de referencia. A estas imágenes que buscan resistir y generar un punto de vista diferente Gilles Deleuze las llama imágenes-tiempo (2011), son imágenes-pensamiento a-representativas que habitan la lógica del acontecimiento; esta lógica es la que hace posible que en la imagen-

pensamiento puedan convivir *capas de pasado* y *puntas de presentes*, mezclados, entrelazados en el devenir que los mueve (2011).

±

Al igual que Nietzsche, Deleuze se permitió experimentar con una idea peligrosa y necesaria de ubicar una y otra vez en el mundo actual: “¿Qué puede hacer sin dios el hombre europeo?” (Espinoza, Cabrera, 2008, pag.8). Esta es a la incómoda pregunta que Nietzsche nos ha puesto frente a nuestros ojos desde el momento que en *La Gaya Ciencia* (2004-b) proclama que «Dios ha muerto». Lo que ha muerto es una imagen de dios, una imagen de mundo, de humano, de pensamiento, de razón, que es necesario transformar. Para ello es necesario re-inventar los procedimientos del pensamiento y los procedimientos de investigación que disponemos para conocer el mundo.

Esa imagen de Dios es la imagen de referencia que se propone dislocar la filosofía de Deleuze y también de Guattari así como la de todos los pensadores convocados en el estudio desde la afinidad con un tipo de imagen des-colonizadora de toda idea rectora en relación al mundo y al conocimiento.

La creación de imágenes- pensamiento (Deleuze, 2011) que no busquen representar la realidad, es quizás el principal desafío del humano occidental en el medio de una modernidad exacerbada a la que alude Ana María Araújo con la expresión y concepto de hipermodernidad (2011).

El problema es pensar desde otro modo que no sea el horizonte de la modernidad, pues desde este horizonte ya las cosas ya el hombre son esencialmente entendidas desde un carácter no danzarín: las cosas desde leyes y el hombre desde deberes; a saber, tanto el hombre como la Naturaleza ya no bailan sobre los pies del azar, sino sobre el fundamento que los mide, los relaciona y les da a cada uno su justo lugar. Es por esto que se hace imprescindible pensar en el problema de la modernidad, y de allí en Europa y luego en la filosofía misma. (Espinoza, Cabrera, 2008, pag.3).

Υ

Desde esta concepción nuestro estudio extrae (Deleuze, 1984) metodológicamente las imágenes (en tanto materia moviente) que componen el problema de investigación, de los procesos y territorios de vida, como si se tratara del cine. En esta tesis extraemos de la vida, imágenes-pensamiento (Deleuze, 2011) que son producto de la poesía y la imaginación

moviente que es posible captar y escribir mediante la invención de un montaje entre la escritura, la fotografía y otras diversas formas de expresión de la vida que se ponen en juego en las páginas que materializan este estudio.

La vida, el cine y la escritura (si es que se admite una separación allí) son los territorios capaces de permitirnos ver las imágenes en movimiento (Deleuze, 2011).

existen una pintura y una música propias de la escritura, como existen efectos de colores y de sonoridades que se elevan por encima de las palabras. Vemos y oímos a través de las palabras, entre las palabras. Beckett hablaba de «horadar agujeros» en el lenguaje para ver u oír «lo que se oculta detrás». (Deleuze, 1996, pag. 3)

Las páginas de la tesis, son como las fotos, residuo de las imágenes... pero buscamos que la escritura provea a estas páginas el mayor movimiento posible. La investigación busca invitar al movimiento de pensamiento, a inquietarlo, a producir un diálogo con el/la lector/a entre las imágenes-pensamiento (Deleuze, 2011) disponibles aquí en este preciso momento.

De este modo las líneas, los gestos (Deligny, 2007) y también las palabras, se configuran en imágenes extraídas del mundo (Huberman, 2011)

Es así que la metodología cartográfica se compone de una escritura- montaje de imágenes-pensamiento (Deleuze, 2011) que son presentadas a lo largo de toda la escritura de la tesis y especialmente en el atlas (Huberman, 2011).

En una segunda parte, dicha metodología se configura en un diseño de “Atlas- cartográfico de imágenes-pensamiento” en el despliegue de las tres líneas que se realizaron y se configuraron como procedimientos de análisis del problema de estudios. En estas tres líneas de análisis en torno a la conformación de 1) saber, 2) lengua e 3) imagen, nos propusimos «pintar las fuerzas» (Klee, 2007) que fueron posibles de percibir y visibilizar a través del proceso de investigación.

Parte II

3.3 Atlas. Hacer un mapa de *nuestro* mundo. Otros métodos urgen.

¡Atlas! Nuestra tercera deriva compositiva que hace posible la herramienta metodológica que configuramos en esta tesis. ¿Porqué un Atlas? ¿A qué nos habilita?

Las cartografías habitualmente han servido a la historia para la realización de atlas de carácter Universal, y el primero fue el atlas del griego Ptolomeo. Otra de las obras del matemático y astrónomo griego es la *geographía*, también traducida como «atlas del mundo» en la que describe cómo era el mundo en su época a través de un sistema de latitudes y longitudes

geocéntrico. Este sistema se basa en sostener que la posición de la tierra es inmóvil y ocupa el centro del Universo, mientras el resto de los planetas, el sol y la luna giran a su alrededor. ¡Vaya presunción!

Observamos que tanto en la visión tradicional, como en las que plantean una mirada crítica en torno a una imagen dogmática de mundo, el *atlas* pertenece a la cartografía. Desde nuestra perspectiva decimos que el *atlas* es un modo posible de cartografiar el mundo.

Metodológicamente veremos a continuación cómo se ha instrumentado desde el arte, la ciencia y la investigación, el *atlas* como método de investigación cartográfico.

En ese sentido nuestro atlas, así como el de Warburg, (1924-1929), Serres (1995), Huberman (2011), Speranza, no solo han renunciado al carácter universal, sino que se proponen construir, inventar, configurar atlas singularizados que se permiten jugar con la luz, el sonido y otros materiales del territorio.

A diferencia de otros atlas, el nuestro trabaja y se compone de «imágenes-pensamiento» (Deleuze, 2011) lo cual no exige el uso de la fotografía, aunque la incluye. Por otro lado, nuestro atlas se configura desde una sensibilidad que desplaza desde una concepción de producción vitalista (Deleuze, Guattari, 1994, Spinoza, 1980), la regencia del sufrimiento. Hacemos esta distinción ya que el Atlas de Warburg y Huberman mantiene una concepción de deseo colectivo oprimido/reprimido (en tanto falta), y remarcan el sufrimiento como modo de conectar con la imaginación.

3.3.1 Atlas un método que re-inventa un mito.

Atlas como imagen cartográfica universal deriva de una multiplicidad de la que destacamos el mito con el cual podemos trazar relaciones geográficas-afectivas con el mundo occidental actual.

Un-solo-clic²⁶ en *Google* y podemos ver las imágenes disponibles acerca del mito de Atlas. Hagamos el ejercicio, busquen y vean ¿Qué les sugiere? ¿Qué ven y que oyen?

Les cuento mis impresiones: carga, sufrimiento, sacrificio, fuerza para sostener, soledad, sobre-humano, fuerza viril, un hombre deslomado, esclavitud, ruido atormentador, poder de dominación sobre la fuerza y el movimiento de la tierra, el mundo se viene encima, algo imposible, una enfermedad de la óptica humana...

¿Cuales son las suyas?

Estas fotografías en su gran mayoría muestran la imagen de *Atlas*, el Titán doblegado por el sufrimiento del peso del mundo (Huberman, 2011). Si bien se trata de un mito griego, cuan cercanas son estas imágenes de opresión y esclavitud en el mundo contemporáneo....

²⁶ En alusión a la página web «unsoloclic», en la que rápidamente se pueden ver y descargar películas en Internet.

Es claro que hoy éstas se presentan de otras formas, pero el mundo actual-actualiza en su enfermedad de razón universal, sentido común y moral cristiana, un tipo de afecto-sufrimiento ligado a una guerra que pretende lograr la felicidad. Si los humanos no nos amigamos con el mundo, con el cielo y la tierra (Heidegger, 1951), y con los misterios de su modo de producción, quizás jamás dejaremos de sufrir.

Tenemos la convicción que, si la imagen de felicidad es pensada en términos universales, de guerra y de una visión colonialista acerca de la vida, quizás el sufrimiento nunca deje de perpetuarse. Acerca de la guerra el diccionario de la Real Academia Española nos lo siguiente:

Del germ.*werra 'pelea, discordia'; c.f a.al. Ant. Wërra, neerl. Medio warre. 1. f. Desavenencia y rompimiento de la paz entre dos o más potencias. 2.f. Lucha armada entre dos o más naciones o entre bandos de una misma nación. 3.f. Pugna (ll entre personas). 4.f. Lucha o combate, aunque sea en sentido moral. 5. f. Oposición de una cosa con otra. 6. interj. Era u. para excitarse al combate. (2001)

La guerra marca una relación conflictiva del humano en relación al territorio que habita; asimismo una guerra en general tiene un inicio y un final y sobre todo traza un modo de discusión y pelea que subyace de la idea de enemigo y de hostilidad en relación a: el mundo, lo otro, lo desconocido. Las fuerzas, las potencias son consideradas de modo dualista por oposición y enfrentamiento, y el «sitio propio» (De Certeau, 2000) termina constituyendo *un estado de sitio* que despliega una guerra contra todo. Este *castillo de una sola entrada*²⁷ genera la ilusión de seguridad y de control, y produce una afectividad en la que se repliegan las fuerzas vitales (Deleuze, 2008). ¿Qué fuerzas se repliegan? Las fuerzas deseantes. Todas las que pongan en riesgo el estado-imagen de paz (mundial).

En ese sentido, el mundo actual ha exacerbado sus miedos y en el medio de tanta movilidad aportada por las tecnologías de comunicación de los «mass-medias» (Guattari, 1996), paradójicamente todo movimiento es sinónimo de riesgo y peligro. El grito social: ¡más seguridad! ¡Más encierro! ¡Más pastillas! ¡Más formación especializada! Etc., son imágenes desesperadas de un mundo que se nos *viene encima* por librar una guerra *titánica* contra la vida. Una guerra que muestra a la vez un humano dominante y atribulado afectivamente. Desde esta imagen-pensamiento (Deleuze, 2011), todo cuerpo, todo gesto (conceptual y metodológico) que intensifique el movimiento (afectivo), es vivido como amenaza para la paz (ilusión de inmovilidad de la tierra/identidad) y la razón (muralla que separa toda idea de procedencia extraña a ella)

¿Cómo se explica esta situación que tantas personas se interrogan y por momentos pretenden

²⁷ Trazamos un juego semántico en relación a la noción de «castillo de múltiples entradas» presente en el texto que Guattari y Deleuze (1978) escriben acerca de la construcción escrita de Franz Kafka, para mostrar un modo de producción, de escritura, y de producción de subjetivación.

explicar? Una imagen paradójica aparece, un montaje entre un grabado y una pintura que no intentan explicar, tan solo visibilizar una conexión acerca de este modo de producción de mundo: Imagen a) “el sueño de la razón humana produce monstruos” (Goya, 1799) + Imagen b) Atlas (Vallejo, 1988).



fig. 6 Goya. El sueño de la razón produce monstruos (1799)

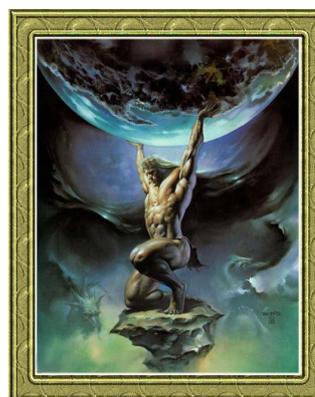


fig. 7 Imagen extraída de Google

El agenciamiento entre atlas (en tanto mapamundi universal), la razón y sus producciones, y el titán del mito griego, es una imagen-cachetazo del mundo actual. ¿En qué sentido? En la insistencia en el sufrimiento, en el sacrificio y en el orden como modelo de vida _o más precisamente de sobrevivencia_ en tanto imagen- pensamiento (Deleuze, 2011) impresa en nuestros modos habituales, hasta en el camino de construcción de la felicidad (moral cristiana).

Podemos visibilizar gestos y trazas que componen un atlas de prácticas que reafirman un modo afectivo que intensifica la culpa, la infantilización y la discriminación (Guattari, Rolnik, 2013). Cuántas veces hemos escuchado en el cotidiano vivir expresiones que forjan nuestros modos de vida: *¡estas vacaciones me las merezco después de tanto trabajo!; ¡el sacrificio valió la pena!; con orden y progreso llegamos a buen puerto; es bueno esforzarse así luego disfrutas y valoras lo obtenido; relajo, pero con orden; a guardar a guardar cada cosa en su lugar; el que quiere celeste que le cueste!* etc, etc...

El logro ligado a la recompensa, y el orden como regla máxima, es patrimonio de los mapas-calcos (Deleuze, Guattari, 1994) del modo humano occidental; y los gestos afectivos que expresan su decir son producto de la condensación temporal de prácticas milenarias, que se remontan al momento en que el humano necesitó medir, clasificar nombrar y fijar un punto de referencia en relación al Universo (la tierra).

Así, estos gestos de relacionalidad afectiva (Teles, 2007) han venido conformando-se en capas de un mundo antiguo que se actualiza en el presente de cada gesto, línea e imagen que hoy podemos captar.

La filosofía, especialmente la de Spinoza y la de Deleuze ha mostrado un desplazamiento y una transformación en el modo de relacionalidad (Teles, 2007) habitual practicado en el mundo.

Esta transformación implica practicar el movimiento, intensificarlo en tanto lucha política afirmativa de la vida y creativa de nuevos modos de existencia. Una lucha que no se opone ante los bloqueos incesantes de los modos mortíferos de pensamiento (Deleuze, Guattari, 1991), sino que los desplaza por efecto de su fuerza productiva vital.

Estamos convocados a componer nuevas imágenes-pensamiento (Deleuze, 2011) signadas por modos afectivos-políticos de relacionalidad amorosa y respetuosa (Teles, 2009), así como inventar nuevos modos afectivos de conocimiento del mundo.

En este estudio nos proponemos construir un 'atlas de imágenes -pensamiento' compuesto de diverso tipo de imágenes, líneas y gestos, sabiendo que la materia con la que contamos es materia relacional- afectiva-política. Decir *afectivo* en la filosofía vitalista de Spinoza y Deleuze, es decir *político* y *relacional*, ya que los afectos producen cuerpos... cuerpos que son políticos por su capacidad relacional de afectar y ser afectados (Deleuze, 2008). Decía Deleuze "las cosas, las personas están compuestas de líneas muy diversas, y que no siempre saben sobre qué línea de sí mismo están, ni por donde hacer pasar la línea que están trazando: en una palabra, que en las personas hay toda una geografía, con líneas duras, líneas flexibles, líneas de fuga, etc." (1977 pag. 14)

3.3.2 Atlas y Método. La *locura* de la imagen.

¡El mundo se mueve y los mapas también! Necesitamos métodos y saberes inquietos (Huberman, 2011) que nos sirvan para acompañar este movimiento del tiempo y no para bloquearlo.

Al viajar de forma diferente, ya no vivimos, efectivamente, de la misma forma. Hace algún tiempo que hablamos por teléfono con los confines de la Tierra; las imágenes que llegan de allá nos han dejado de sorprender; separados por mil leguas, podemos reunirnos en una videoconferencia incluso trabajar juntos. Nos desplazamos sin movemos un solo paso, ¿Dónde se celebra esta conversación? (En París, en nuestra habitación? ¿En Florencia, desde donde responde el amigo? ¿En algún lugar intermedio? No. En un lugar virtual. Las antiguas cuestiones de lugar: dónde hablarnos tu y yo, por donde pasan nuestros mensajes...parecen disolverse y desparramarse, como si un nuevo tiempo organizara un espacio diferente. En él, el ser se expande. (Serres, 1995, pag.12)

Contamos con un instrumento metodológico que parece haber escuchado este nuevo modo del tiempo (Serres, 1995) o este antiguo modo que hoy aparece con mayor urgencia y más visible

para el ojo humano.

Hablamos del «atlas de imágenes». Explica Huberman (s/f) que este

debe su nombre a un género epistémico atestiguado desde el Renacimiento, principalmente en el campo de la cartografía, muy en boga, a través del enciclopedismo de la Ilustración, en las ciencias de la cultura –arqueología, historia, antropología o psicología– a finales del siglo XIX. (pag.60)

Seguimos la pista trazada por Huberman quien estudia e investiga en el campo de la historia del arte acerca de la sobrevivencia, la potencia y el movimiento de la imagen en el mundo actual. Su conceptualización acerca de la imagen *bebe* de dos fuentes fundamentalmente: Walter Benjamin y Aby Warburg. Huberman se ha dedicado y fascinado especialmente con la vida y producción de este último, sintiéndose heredero de su método de investigación y siendo considerado como quien ha recuperado la producción- Warburg debido a las re-inventiones que ha producido acerca del concepto de supervivencia de la imagen planteada por Aby.

Situamos así la confección del «Atlas Mnemosyne» (Warburg, 1924) como mojón e inspiración de toda una tradición acerca del atlas que recupera, deconstruye y construye un género epistémico de producción de saber alegre, imaginativo y cuestionador de los modos de pensamiento y conocimiento lineales y ordenados por la lógica de la razón occidental y una imagen de mundo universal. Se trata de un conocimiento por montaje (Speranza, 2012) que pone en juego lo inclasificable y el movimiento del mundo. Este es el sentido de atlas que más nos convoca metodológica y conceptualmente.

El atlas de Warburg fue referido por Huberman “como un gran poema visual” (s/f pag. 60) y “obrador de un pensamiento potencial” (s/f pag, 60) a la espera de nuevas conexiones de sentido. Es así que se plantea como obra abierta a la multiplicidad y al diálogo con el lector. El atlas de Warburg es un artefacto extraño (Speranza, 2012) que trastocó la mirada y la comprensión del mundo a nivel epistémico. Mediante su confección Warburg (1924) se propuso visibilizar una nueva mirada acerca del imaginario occidental (Speranza, 2012). Huberman (2011) menciona que éste se constituyó en un modo de respuesta artístico-creativo ante su internación en un sanatorio debido a la «situación psíquica» que Warburg atravesaba.

Pero fundamentalmente nos interesa destacar que para Huberman (2011) el atlas de Warburg es de algún modo una respuesta en diálogo a la «gaya ciencia» de Nietzsche (2004-b). Este método de conocimiento e investigación se configura en el medio de una concepción de ciencia alegre (Nietzsche 2004-b) y de saber inquieto de resistencia creativa en relación a la memoria de la historia occidental (Huberman, 2011).

¿Porqué Warburg utiliza el concepto de Atlas?

Bueno, debemos decir que la conexión con el mito que trazamos anteriormente no es una idea

nuestra, es una deriva precisamente de la conexión realizada por Warburg y multiplicada por Huberman, y Speranza en sus atlas.

En la mitología griega *atlas* o *atlante* –ἄτλας, ‘el portador’, de τλάω *tláō*, ‘portar’, ‘soportar’_ (Wikipedia, 2016) fue un joven titán condenado por Zeus a un castigo especial que consistió en soportar sobre sus hombros el peso del mundo, y a cargar con su cuerpo los pilares que separaban el cielo de la tierra. De esta manera el cuerpo de atlas queda condenado a la inmovilidad y encargado de sostener el sufrimiento del mundo sobre sus espaldas (Huberman, 2011).

Sostener esa separación entre el cielo y la tierra, la imagen de inmovilidad y de prisión (Huberman, 2011), parece ser el gran castigo al que la humanidad está condenada, ya que gran parte de los dualismos, separaciones y de las prácticas de punición que conocemos, activan esta imagen dogmática de pensamiento acerca del mundo, del cuerpo y del humano. El castigo es la inmovilidad de la potencia humana (Huberman, 2011), que en clave de filosofía vitalista leemos como bloqueo de la potencia del movimiento de la vida.

¿Cómo desplazar este sentido? Puede ser una pregunta que oriente la producción de Warburg y nuestro atlas también.

Según Warburg, el titán Atlas aparece como una figura al mismo tiempo mitológica y metodológica, alegórica y autobiográfica, del proyecto warburgiano en su totalidad. Y a imagen del titán Atlas es como el atlas de Warburg puede ya aparecérsenos: la respuesta libre y *deflagadora* –abierta y fecunda– a una situación de opresión *cargante* –cerrada y estéril– como era la suya desde el final de la Primera Guerra Mundial. El proyecto de *Mnemosyne* vendría a ser la respuesta de la gaya ciencia a una tragedia o punición del destino. (Huberman, s/f pag. 60)

Este elemento destaca la sensibilidad de Warburg ya que logró captar y poner a andar un método moviente y visual de producción de saber que sabe acompañar el movimiento de las imágenes.

En este sentido resulta interesante la lectura acerca de la producción cultural que realiza Warburg al hablar de «monstra» y «astra» para poner en relación la «tragedia» con la que la cultura occidental “muestra sus monstruos” (Huberman, s/f pag. 61), y los modos de saber y pensamiento que produce para intentar desarticularlos. En clave de lectura nietzscheana (2004-a), podemos decir que el humano se enreda en su propio engaño acerca de la verdad del mundo y desde allí busca una salida del mismo.

Desde la lectura realizada por Huberman el Atlas aparece como intento de liberación ante la opresión. Desde nuestra perspectiva de estudio, el Atlas no ocupa exactamente ese lugar, es

decir no es respuesta ante la opresión, sino confección del ejercicio libertario de pensamiento que por efecto de su producción aumenta el despliegue de la potencia deseante y por tal aumenta el ejercicio libertario de pensamiento. Nótese que lo que cambia es el concepto de deseo y por tal de potencia, de libertad y de movimiento de la materia.

Es importante señalar que la figura de atlas a nivel mitológico tiene diversas procedencias por tal habilita diversas lecturas en tanto imagen que abre a la multiplicidad de sentidos.

El saber de Atlas:

1) se construye como saber extranjero debido al exilio sufrido (condena espacial sufrida fuera del mundo de los mortales). Huberman señala que el gesto que recuerda su posición de extranjero “(ni dios ni hombre) y en cuanto vencido portando el peso de su derrota” (s/f, pag.68) se visibiliza en la obra de Warburg a través del binomio entre la potencia y el sufrimiento de atlas presente en la historia del arte desde el renacimiento hasta el siglo XX.

2) se extrae de la experiencia extrema del castigo y de supervivencia del exilio, ya que “en la eternidad del castigo y en el saber resultante, se encontró sin embargo afirmado, conservado, engrandecido” (Huberman, s/f pag. 68) pudiendo producir un saber creativo que excede y desborda la mortificación para producir territorios extraños y espléndidos (Huberman, 2011): un océano *Atlántico*, una isla *Atlántida*.

Desde esta perspectiva podemos trazar una línea entre el saber de Atlas y el saber de la locura ya que como plantea Foucault, la locura fue confinada al exilio (1986), y desde allí, en esa desterritorialización forzada hay una producción de saber. Veremos otras líneas de pensamiento al respecto.

Continuando con los sentidos del mito, se produce un giro que permite la supervivencia y la potencia de la imagen según Huberman. Este último retoma a Heine para relacionar la producción de “los dioses en el exilio” (Huberman, s/f pag. 74) y la posibilidad de un saber alegre, atrevido, inquieto que sobrevive mediante la amistad trazada con «la inquietante extrañeza» ya que los dioses paganos se disfrazan para sobrevivir. De allí que Warburg y Huberman trazan el sentido de una sabiduría que se sobrepone a la tragedia y al sufrimiento para jugar cual fantasma por el anacronismo de la historia (Huberman, s/f).

Asimismo, algunas lecturas psicoanalíticas encuentran en el mito de atlas una posible lectura psicopatológica acerca de la personalidad que identifica en el gesto de sostener, la imagen de lucha conflictiva y el *pathos* del atlas. Huberman (s/f) explica que esta imagen simboliza para Winnicott el peligro y el miedo de derrumbe y caída, producto del castigo al cual está expuesto: “Portar el mundo entero de los sufrimientos” (s/f pag. 60). Este debate «psíquico» (Huberman, s/f) en el cual mundo y sufrimiento son sinónimos, produce el lamento del titán. Allí es donde nosotros nos alejamos en términos de sensibilidad y preferimos tomar de este método otros rasgos que también lo constituyen.

Una de las ideas que más nos gusta del atlas a nivel metodológico es la posibilidad de inscribir la imagen en un viaje (Deleuze, 2009) por un mundo en donde lo antiguo y lo que está sucediendo se encuentran en un presente que los aloja. De este modo los gestos pertenecen más a una memoria del tiempo (Deleuze, 2011) que, a la historia, ya que como plantea Huberman (s/f)

existen gestos humanos capaces de sobrevivir desde la Antigüedad griega u oriental hasta las actitudes, captadas por el aparato fotográfico del propio Warburg, de una campesina italiana del siglo XIX o comienzos del XX, es lo que pretende mostrarnos el atlas *Mnemosyne* en toda su extensión (o mejor, diría yo, en todo su «rizoma» de imágenes). (pag. 73)

Podemos pensar en un rizoma de imágenes debido al modo discontinuista de atlas, ya que la lógica de Atlas no es la del archivo, sino que a diferencia de éste, el atlas “elige un momento dado, apunta a un argumento y procede por cortes violentos para exponer las diferencias” (Speranza 2012 pag. 15).

Por su parte Huberman (2011) confecciona en resonancia con el Atlas de Warburg, su propio Atlas que denomina “Atlas o el alegre saber inquieto”²⁸. Este al decir de Speranza es un “dispositivo visual sensible a las discontinuidades” (2012, pag. 11) y una composición acerca de “un conjunto inclasificable de obras del siglo XX y XXI, más afín al atlas de lo imposible que Foucault descubrió riéndose en la enciclopedia china de Borges, o incluso al inventario de colecciones de Goethe” (2012, pag. 11). Esta noción de lo inclasificable y de dispositivo visual en relación al saber, son elementos valiosos de esta metodología. A su vez, el atlas de Huberman (2011) dio lugar a la exuberante muestra de arte “¿Cómo llevar el mundo a cuestas?” (2013) montada en el museo madrileño Reina Sofía.

Speranza (2012) apunta que tanto el atlas de Warburg como el de Huberman muestran en el modo de producción la figura desmembrada del «titán»: ejercicio de deconstrucción-reconstrucción y ensamblaje artístico; porque en definitiva lo que más importa en el atlas “son los detalles entrecortados de la observación, portadores de singularidades históricas, y sobre todo el intervalo que crea la tela negra entre tiempos y sentido” (2012 pag. 15).

Para estos autores la tejedora y “la gran montajista” (Speranza 2012, pag. 15) es la «memoria inconciente» de ahí el carácter prolífero e *inagotable* (en francés «inepuissable»).

Huberman (2011) lo define como construcción visual de saber o forma *sabia* de ver perteneciente a un paradigma estético de la forma visual que trastoca los encasillamientos y estalla todos los marcos al introducir lo impuro de la dimensión sensible, de la exuberancia y diversidad de la imagen y de la producción inconciente. Siguiendo la pista de Goethe,

28 En Francés el título es “Atlas ou le gai savoir inquiet” traducción propia.

Baudelaire y Benjamin, según Huberman (2011) el motor del atlas es la imaginación, señalando que nada tiene ésta de experiencia personal, sino que consta de una forma de conocimiento de tipo transversal que conlleva la potencia intrínseca del montaje (2011). El montaje consiste según éste en descubrir las relaciones secretas que el ojo habitual no ve, en tanto posibilidad de entrever en los intervalos. Huberman (2011) señala que el principio-Atlas (operatoria del dispositivo) es múltiple moviente y provisorio y que permite la emergencia de lo inagotable de las relaciones nuevas que están por crearse. El atlas es una “máquina de lectura” (Huberman, 2011, pag. 15) que nos guía a leer el mundo más próximo a la mirada de un niño, habilitando una lectura lúdica, transversal e imaginativa. En la pista de Benjamin, Huberman se aparta de todo esquema lingüístico y realza que leer es “enlazar las cosas del mundo según las relaciones íntimas y secretas”²⁹ (Huberman, 2011, pag. 15)

A nivel técnico el atlas destaca la presencia y el trabajo de la lámina o plancha -«tableau», «table» o «planche» en francés- (Huberman, 2011) siendo aquella superficie en la que se distribuyen los elementos por montaje; la lámina es tratada como “superficie de encuentros y disposiciones pasajeras”³⁰ (Huberman, 2011 pag.18) que acoge los elementos sin jerarquía. De allí Huberman desprende el carácter de «unicidad»³¹ de la lámina como disposición que habilita la des-jerarquización y la inscripción de nuevas y múltiples configuraciones. En este sentido la *unicidad* que enuncia Huberman se relaciona con el concepto de univocidad presente en el concepto de rizoma y de plano de inmanencia (Deleuze, Guattari, 1994). Esta univocidad-unicidad, es la posibilidad de crear una imagen-pensamiento (Deleuze, 2011) que rompe con la separación entre el *cielo* y la *tierra*, ente los dioses y los mortales, es la posibilidad de que todas especies e imágenes del mundo habitemos un mismo plano de producción.

Así el atlas es un aparato de lectura que realza la infancia de la ciencia y del arte (Huberman, 2011) en “el acto de «leer lo que jamás estuvo escrito»”³² (Huberman, 2011, pag. 16); y admite en su registro todo tipo de material: fotografías, elementos, postales guardadas en cajas de zapatos, un nido (como llegó a coleccionar Goethe dentro de sus objetos más preciados), pasajes de avión y de tren, chapitas, tarjetas, el registro de los textos usados para la escritura, pinceles, etc...de ahí el *espíritu* de máquina al estilo de Deleuze y Guattari (1994) y de saber infantil que sabe registrar y ensamblar el mundo según el principio de la imaginación. Es que el atlas metodológicamente habilita un ejercicio maravilloso que se trata que extraer muestras de fragmentos del caos (Huberman, 2011).

En este sentido Huberman a través de Goethe y Nietzsche evoca el modo de una «gaya ciencia» que respeta la singularidad y la «diferencia intrínseca» (2011) de cada caso en particular. Como bien sabemos el caos no es el desorden, sino la expresión del a multiplicidad (Deleuze, Guattari 1994) y de la movilidad del devenir del tiempo (Teles, 2007).

29 En francés “relier les choses du monde selon leurs «rapports intimes et secrets»” Traducción propia.

30 En francés “surface de rencontres et de dispositions passagères” Traducción propia

31 En francés “unicité” Traducción propia

32 En francés “l’acte de « lire ce qui n’a jamais été écrit»” Traducción propia

Inspirado también por el pensamiento de Goethe, Huberman plantea que “desde el punto de vista filosófico, «lo general y lo particular coinciden: lo particular es lo general que se manifiesta en condiciones *diferentes*” (s/fpag. 95); y luego agrega que el enlace es lo que otorga la noción de conjunto y permite ese juego entre lo particular y lo general.

Nosotros desde la concepción filosófica de este estudio, haremos una torsión y diremos que toda singularidad es expresión relacional de un plano de pensamiento-vida-mundo (Teles, 2007). Lo singular-colectivo produce y se produce en un juego de pliegues, repliegues y despliegues de las fuerzas, de la materia afectiva que componen tanto el plano infinito (el llamado plano de inmanencia) como los modos de existencia singulares (Deleuze, 2003, 2008).

En este sentido un atlas no tiene puntos de origen (Huberman, 2011) sino que se compone de diferencias y afinidades que pueden ser trazadas; estamos pues convidados a tomar muestras del caos (Huberman, 2011) y relacionarlas para construir conjuntos relacionales en torno al tratamiento de un argumento o problema de estudio.

Desde nuestra concepción, este es el modo de saber que pone en juego la locura. Un saber inquieto, sin origen, que produce por causa inmanente (Spinoza 1980) a partir de la que crea paisajes no-escritos, no vistos, paisajes que *van siendo*. El exilio del que hablábamos anteriormente, en este sentido se inscribe de otro modo, es un exilio que se mantiene en el mismo suelo que el territorio abandonado. Es decir, la inmanencia acoge los movimientos y las variantes del territorio, lo que implica pensar que la locura no se ve, pero está ahí siendo y produciendo.

Por último, destacamos la producción de la argentina Graciela Speranza quien construye su “Atlas portátil de América Latina” (2012) inspirada en las producciones de Huberman y Warburg. Según ella el atlas es un dispositivo de visibilización de gestos que han sobrevivido a la historia (2012) y a partir del que repiensa “la identidad, el territorio, las raíces, la lengua y la patria” (2012, pag. 17). La *autora* confecciona este atlas a partir de su fascinación y a la vez indignación sentida en el recorrido de la muestra ‘¿Cómo llevar el mundo a cuestas?’ (Huberman, 2013). ¿Por qué? La argentina percibe que el único latinoamericano presente en la muestra de Huberman es Borges, y frente a ese afecto de pertenencia continental la crítica de cine y narradora se cuestiona a si misma preguntándose por esa inquietud. Es así que lejos de buscar representar América Latina, pero a la vez queriendo ubicar un mapa- atlas del arte errante latinoamericano, confecciona su atlas portátil en el que se permite dudar, preguntarse y re-difinir el lugar singular del arte latinoamericano si es que éste existe:

he llegado a preguntarme si existe el arte latinoamericano y si existe América Latina, me sorprende considerando la idea de que quizás tengamos que desnaturalizar las categorías remanidas y reinventarlas con otras estrategias y otros dispositivos críticos, hasta que en el mapa global que se descompone y recompone en

el siglo XXI , el arte de América Latina sea parte del mundo visible , ya no para cubrir la cuota condescendiente (...), sino como arte que reconfigura a su manera el mundo que lleva auestas y amplía , sin perder su singularidad, el horizonte de lo diverso (2012, pag. 13)

Retoma el concepto de lámina de Warburg para exponer su metodología “la «mesa de encuentros» del libro [que] reúne imágenes y textos, obras y series de obras, ficciones y fragmentos de ficciones, iluminaciones del pensamiento teórico” (Speranza 2012, pag. 17)

Hay en Speranza (2012), una apuesta fuerte a la visibilización y a la reconfiguración del mundo a partir del montaje del atlas latinoamericano. Esta capacidad de montaje políticamente nos atrae porque implica poder reconfigurar un problema de modo que no intente agotarlo, ni calcar la realidad, ni presentar un *todo* sobre algo, pudiendo quebrar con la sucesión de hechos, para habilitar la producción creativa, disruptiva y múltiple de la sensación, la invención y la imaginación.

Excede el espacio disponible continuar mencionando despliegues del Atlas en tanto modo de producción, por ello nos hemos limitado a realzar (Deleuze, 1984) los tres más significativos para nuestra propuesta. Pero es interesante mencionar otras producciones con la intención de dejar explícitamente abierto el campo de investigación. Si al lector le gustó esta perspectiva puede continuar la búsqueda por otros atlas con los que nos hemos encontrado:1) ‘Atlas’ que Borges confecciona con sensibilidad exquisita acerca de sus viajes con María Kodama (1984); 2) ‘Atlas de islas remotas’(2013) de Judith Shchalansky que desafía el conocimiento y el modo de percepción humana a través de un viaje por “la magia de cincuenta islas alejadas de todos los sentidos. De la gente, de los aeropuertos y de los folletos turísticos.” (Ramírez, 2013); 3) ‘El Atlas de las minorías’ (Le Monde Diplomatique, 2013), en él encontramos por ejemplo que diversos profesionales y especialistas definen qué es una minoría y “tratan de encontrar un equilibrio entre universalismo y particularismo” (Le Monde Diplomatique, 2013, pag.5) mientras se visibilizan la situación de muchas de ellas mediante la técnica de mapeo; 4) y más relacionado a nuestro estudio, ‘Atlas do corpo e da imaginação’³³ (Tavares, 2013) que es un texto que articula literatura y el pensamiento en el campo de las artes, trabajando a partir de fragmentos las relaciones entre racionalidad y locura, imagen, deseo, cuidado, alimentación, cine, etc.

Así el dispositivo atlas, como toda cartografía rizomática (Deleuze, Guattari, 1994) rompe con las fronteras geográficas, con las imágenes de mundo establecidas, con las clasificaciones, y abre un juego de fuerzas afectivo-creativo para la emergencia de nuevos ordenamientos del mundo; es una posibilidad de habitar la locura de la imagen y de un tiempo que la pasea de modo anacrónico, disfrazado (Huberman, 2011) o simplemente imprevisto. Es un modo de des-

33 Atlas del Cuerpo y de la imagen (traducción propia)

clasificación (Huberman, 2011) y conexión (Deleuze, Guattari, 1994) singular que nos coloca en el medio del caos del mundo con herramientas móviles para pensar, que nos sean más útiles para poder visibilizar, captar y percibir los acontecimientos que despliega la vida (Teles, 2009).

En suma, es un instrumento metodológico compuesto por montaje que permite investigar -visibilizar-transformar la realidad desde la perspectiva de una «gaya ciencia» (Nietzsche, 2004-b) que permite reunir “lo dispar acompasado” (Huberman, s/fpag. 103), y que_ en palabras de Benjamin_ “propone una respuesta pese a todo: en cierto modo, es la respuesta de Atlas a los dioses del Olimpo, la respuesta del mundo vivido como peso al mundo vivido como banquete” (En Huberman, s/f pag. 115).

Según Huberman y Speranza el «atlas Mnemosmyne» (Warburg, 1924) es una herencia de nuestro tiempo que trastoca el modo de saber, conocer e investigar tanto en el campo del arte contemporáneo como en las ciencias sociales (Speranza 2012). Pero el atlas en el S.XXI tiene otros desafíos, según Huberman (2011) se parece más a la imagen de un judío errante en exilio y a un saber vagabundo que aprovecha esa condición de construir visión allí donde para la mirada habitual parece no haber nada (Klee, 2007).

El mundo está poblado de gestos, líneas, imágenes, solo precisamos saber ver y oír (Deleuze, Guattari, 1991) y configurar dispositivos metodológicos que nos lo habiliten.

En este sentido en la presente investigación diseñamos un “dispositivo visual sensible a las discontinuidades” (Speranza G. 2012 p.11) llamado ‘Atlas de «imágenes-pensamiento» ‘.

Se trata de un método y modo de organización que da cuenta de un pensamiento experimental, de un modo sensible de mostrar los procesos de investigación que consideramos afín a los procesos de configuración de la vida. En definitiva, el atlas tiene como objetivo forzar una comprensión hacia la sensación, hacia un modo de producción que atiende al devenir minoritario y a la multiplicidad de los procesos de producción de subjetivación y de pensamiento (Deleuze, Guattari, 1994), dentro de los que se ubican la locura y el ordenamiento psiquiátrico.

C

El ocaso de los ídolos (Nietzsche)

“SOBRE CÓMO TERMINÓ CONVIRTIÉNDOSE EN FÁBULA

EL «MUNDO VERDADERO»

Historia de un error”

(1972 pag. 16)

5. El «mundo verdadero» es una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, una Idea que se vuelto inútil, superflua; *en consecuencia* es una Idea que ha sido refutada: eliminémosla.
(Día claro; desayuno, vuelta del sentido común y de la serenidad alegre; Platón se pone rojo de vergüenza y todos los espíritus libres arman un ruido de mil demonios.)

6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado? ¿el aparente...? ¡no!, *al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente*

(Mediodía; instante de la más breve sombra; fin del más largo error; punto culminante de la humanidad; *comienza Zaratustra.*)
(1972 Pág. 16)

La Imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2 (Deleuze)

A la manera de Nietzsche, Wells no cesó de luchar contra el sistema del juicio: no hay valor superior a la vida, la vida no tiene que ser juzgada ni justificada, es inocente, tiene «la inocencia del devenir», está más allá del bien y del mal... (1986 pag. 186)

Interfaz

“¿Qué queda...?”

Quedan los **cuerpos**”

(Deleuze, 1986, pag. 188)

lo mínimo

quedan los **gestos**

relaciones de fuerzas en **devenir**

mundo

caos-caosmos

(Teles, 2007)

Capítulo IV

Atlas

de

«imágenes-pensamiento»

Una visión artística y micropolítica del mundo.

Mínimos gestos

1. MUNDO, LOCURA Y ORDENAMIENTOS

¿Cómo pensar un mundo sin imágenes ni diálogos? ¡Qué locura! El mundo está lleno de imágenes y diálogos, solo hay que poder captarlos, visibilizarlos, habitarlos...

¿Luchar por un lugar en el mundo, o por un mundo diferente? ¿Cómo se constituye y se crea un mundo? ¿El mundo tiene un orden o múltiples ordenamientos posibles? ¿La locura es el des-Orden? ¿La razón, lo empírico-trascendente, lo psiquiátrico es El Orden, o también un ordenamiento posible?

Hasta aquí se han venido tejiendo en un entramado transversal (Guattari, 1980) los conceptos de locura y Orden (psiquiátrico) a través de los bloques de dialogo (Deleuze, 1977) entre conceptos, capítulos, líneas, trazos, imágenes y gestos que componen esta cartografía de relaciones entre la locura y el ordenamiento psiquiátrico. Hemos jugado todo el tiempo entre el *Orden* y *ordenamiento* psiquiátrico. Se trata de un juego político-conceptual en el que distinguimos el plano trascendente del inmanente. El *Orden* ha venido designando la modalidad del Orden psiquiátrico (en dialogo con el planteo de Castel y Foucault) visionado (Deleuze, 2011) desde el pensamiento experimental y percibido desde allí como imagen dominante y orden dogmático (Deleuze, 2011) regido por una visión moral-trascendente del mundo y de la vida. Y cuando hemos nombrado *ordenamiento* al mismo *Orden* psiquiátrico (como en el título de la tesis) es con la intención político-conceptual de dimensionar ese *orden* como un orden más dentro de los ordenamientos de la vida y el mundo.

En este sentido creamos una nueva imagen-pensamiento (Deleuze, 2011) en la que los ordenamientos de la locura y de lo psiquiátrico están al mismo nivel, son parte de un rizoma (Deleuze, Guattari, 1994), ninguno está por arriba del otro, ambos compartiendo, creciendo ontológicamente en la misma tierra. En esta concepción-realidad (Guattari, Deleuze, 1994) queda abolida toda relación jerárquica entre los componentes de una configuración existencial. Este es el desplazamiento conceptual en el cual re-inscribimos la locura; movimiento de desterritorialización de la relación locura-Orden, para inscribir y re-territorializar la relación locura-ordenamiento psiquiátrico en una relación ordenamiento-ordenamiento que vive en un plano compartido que es el plano de pensamiento y vida en la caosmosis (Guattari, 1992) del mundo. Esta desterritorialización permite una re-territorialización de la locura en relación al saber: una relación indisoluble entre locura y pensamiento. La locura expresa un modo del pensamiento. Como plantean Spinoza, Nietzsche y los pensadores de la filosofía vitalista en general, de haber un orden y plano regente, ese es el de la inmanencia de la vida (Spinoza, 1980) que entre sus pliegues, repliegues y despliegues se hace infinito y eterno gracias al movimiento y a la multiplicidad de su composición. De este modo todo ordenamiento es interior al pensamiento (Deleuze, 2011) y por tal el mismo es capaz de salir de cualquier exilio. La

locura es interior al pensamiento, éste la produce y vive en ella de modo inmanente. Políticamente esta es la imagen de pensamiento que la tesis teje en su cartografía en la que disponemos los elementos para que esta configuración (imagen-pensamiento de mundo) sea un ejercicio libertario de la locura. Este desplazamiento conceptual toma mayor densidad a partir de su inscripción en el Atlas que se constituye de imágenes habituales (Deleuze, 2009) y mínimos gestos (Deligny, 2007). Atlas y cartografía generan las condiciones territoriales desjerarquizadas para que las imágenes-pensamiento (Deleuze, 2011) puedan viajar por un mundo-caosmos (Deleuze, Guattari, 1991).

En este pequeño bloque puntualizamos algunas «imágenes-pensamiento» que se configuran en nociones, definiciones, expresiones acerca de la locura, los órdenes y el mundo. Las mismas nos han servido para llegar a conceptualizar esta mirada en la que se relacionan ontológicamente la locura el pensamiento, la vida y el mundo. La diversidad de conceptos ofrecida se vincula con la heterogeneidad de un modo posible del caos. En este sentido un modo puede ser pensado como un ordenamiento múltiple y heterogéneo, con amigos y enemigos dentro de su propio seno (Deleuze, Guattari, 1991). Una multiplicidad de sentido, no significa un desorden, sino diversidad de fuerzas conviviendo en un modo posible de vivir y pensar-mundo. Es así que la locura no es un des-Orden sino un ordenamiento, un conjunto de fuerzas en movimiento que puebla el mundo.

1.1 Puntualizar nociones para «delirar» (Deleuze, Guattari, 1978) el Orden del Universo.

“este mundo es un prodigio de fuerzas, sin principio, sin fin (...), uno y múltiple;
(...) un mar de fuerzas que se agitan en sí mismo,
que se transforman eternamente. (Teles, 2009, pag. 46)

Crear otra imagen de orden es dinamitar El *Orden*. Al abolir la locura como des-Orden, abolimos la idea de un Orden rector, eso implica dejar de contemplar esta idea como propuso Platón, para pasar a crear otra imagen-pensamiento como proponen Deleuze y Guattari (1991) acerca del mundo y de los problemas.

Hablar de ordenamientos es hablar de multiplicidad y relaciones de composición y descomposición en campos afectivos abiertos (Deleuze, 2008). Por tal, en esa zona de encuentro se desdibuja toda clase de frontera y pureza. Allí en la zona de los encuentros entre potencias afectivas (Deleuze, 2008) hay pura mezcla y relación entre diferencias. Esas relaciones configuran territorios y distintos tipos de mapas, según la densidad afectiva presente en cada cual. Un mundo vive por su movimiento. Vive a fuerza de los movimientos de su territorio, de los despliegues del mismo. La desterritorialización compositiva-descompositiva (Deleuze, Guattari, 1994), es la creación de nuevos territorios que configuran puntos de orden dentro del caos (ordenamiento), o más precisamente campos de relación entre líneas. Un

mundo precisa que sus fuerzas no se detengan, es decir que necesita del movimiento afirmativo de la potencia vital deseante. Esa potencia es la que crea nuevos territorios existenciales, la misma que permite componer-descomponer el caos del mundo, es decir la vida. Entonces para vivir necesitamos del movimiento «esquizo» del caos y de la potencia creativa de sus fuerzas.

Un mundo sólo se constituye a condición de ser habitado por un punto de ombligo, de desconstrucción, de destotalización y La caosmosis esquizo de desterritorialización, a partir del cual se encarna una posicionalidad subjetiva. Por efecto de un foco tal de caosmosis, el conjunto de los términos diferenciales, de las oposiciones distintivas, de los polos de discursividad son objeto de una conectividad generalizada, de una mutabilidad indiferente, de una descalificación sistemática. Esta vacuola de descompresión es al mismo tiempo núcleo de autopoiesis sobre el cual se reafirman constantemente y se anudan, insisten y toman consistencia los Territorios existenciales y los Universos de referencia incorporales. (Guattari, 1992 pag. 100, 101)

¿Qué memoria tiene este mundo?

[Una Memoria-mundo que desenvuelve una visión artística y filosófica del mismo \(Teles, 2009\)](#)

La memoria-mundo (Deleuze, 2011) se compone de un tiempo en devenir que actúa por emergencia de bloques temporales que “se resisten al recuerdo evocativo” propio del tiempo cronológico. Se compone de imágenes de diferente tipo. Las imágenes de esta memoria son las que Deleuze llamó imagen-tiempo (2011). Estas se presentan en tanto acontecimientos (Teles, 2009).

“Una memoria-tiempo [está] poblada de acontecimientos-imágenes, percepciones extrañas que fuerzan una mutación en el pensamiento. El tiempo es expresivo”. (Teles, 2007, pag. 99). Es decir que la memoria expresa el mundo en acontecimientos, y a la vez el tiempo es expresivo. El modo de expresión es un movimiento mutante “que desenvuelve una multiplicidad de dimensiones simultáneas: pliegue, despliegue, repliegue” (Teles, 2007 pag. 99). Los acontecimientos según Teles son “cúmulos temporales” (Teles, 2007 pag. 99) que no evocan hechos históricos sino “bloques de un tiempo remoto” (Teles, 2007, pag.100) que se actualiza en un presente en permanente mutación (devenir). Teles plantea que para percibir la “rareza” (2007) de estos acontecimientos se requiere desplegar una sensibilidad diferente a la corriente, que provoca una necesaria transformación del pensamiento. El pensamiento es la experimentación (Deleuze, Guattari, 1991) de un mundo y un tiempo constituido por fuerzas en relación, y por las intensidades que las constituyen en régimen de afectación (Teles, 2007). La locura habita este tiempo y «pinta las fuerzas» (Klee, 2007) de este mundo diferente que los vitalistas nos presentan, un mundo que rompe el dualismo mundo-interior-mundo exterior,

determinación-indeterminación.

Nietzsche muestra un mundo diferente; otro modo de pensar y experimentar el mundo, que nos constituye y nos excede, *más cercano que todo mundo interior y más lejano que todo mundo exterior*. El mundo y su propio-Afuera, *caos-cosmos* devinientes en permanente transformación, puro devenir de fuerzas en relación (...) Ni *cosmos* ordenado, ámbito de las formas puras, de la determinación; ni *caos* indeterminado, reino de la indiferenciación. (Deleuze, Guattari, 1991 pag. 46)

El mundo es una paleta eterna de composiciones que exige, fuerza y desafía a crear nuevas percepciones a las instaladas por el Orden Universal. La revolución se inscribe en la percepción de la sensación, es decir en el pensamiento, esa es la lucha de la locura, una revolución alegre y molecular (Guattari, 1996) del mundo.

IMAGENES-PENSAMIENTO (Deleuze, 2009) de locura-ordenamientos- Mundo

En los suelos de la cubierta, en las paredes del barco, en el mar, con el recorrido del sol en el cielo y el del barco, se dibuja, se dibuja y se diluye con la misma lentitud, una escritura ilegible y desgarradora de sombras, de aristas, de trazos de luz rasgada remendada en los ángulos, triángulos de una geometría fugitiva que se desmorona al capricho de la sombra de las olas del mar. Para después, otra vez, incansablemente, volver a existir. (Marguerite Duras, 1991, pag. 192)

Y

el vértigo caótico que encuentra una de sus expresiones privilegiadas en la locura es constitutivo de la intencionalidad fundadora de la relación sujeto-objeto. La psicosis pone al desnudo un resorte esencial del ser-en-el-mundo. Lo que prima, en efecto, en el modo de ser de la psicosis-pero también, con otras modalidades, en el del "sí mismo emergente" de la infancia (Daniel Stern) o en el de la creación estética- es la irrupción en el primer plano de la escena subjetiva de un real "anterior" a la discursividad, cuya consistencia pática salta literalmente al cuello. (Guattari, 1992, pag. 98)

Y

“La psicosis puebla no sólo la neurosis y la perversión, sino también todas las formas de normalidad” (Guattari, 1992, pag.99)

Υ

La locura es un rasgo de lo extranjero y lo desconocido; es una pregunta, “pregunta del extranjero: venida del extranjero” (Derrida. 2006, pag. 11). Derrida prosigue diciendo que hay que tomar el desafío venido del extranjero y que es allí donde hay que plantear el debate. “La guerra interna al logos, ésa es la pregunta del extranjero, la doble pregunta, la disputa del padre y del parricida. También es el lugar donde la cuestión del extranjero como cuestión de la hospitalidad se articula con el ser.” (Derrida. 2006, pag. 11)

Υ

La locura como extranjera (en tanto carácter del recién llegado) y réplica del extranjero es la: “«Que deberemos para defendernos poner en duda la tesis (*logon*) de nuestro padre Parménides y, por fuerza, establecer que el no-ser es, en cierto aspecto, y que el ser, a su vez, de una cierta manera, no es.» (Derrida. 2006, pag. 13).

Del carácter enfermo de la palabra impuesta (Orden) y del lenguaje, una imagen acerca del viraje de la locura desde Lacan:

Si el neurótico habita el lenguaje y el psicótico es habitado, poseído por él, las palabras impuestas serían el mejor ejemplo que confirmaría este enunciado. He aquí el viraje: ya no se trata del neologismo en tanto trastorno del lenguaje por excelencia en el sentido de que es discordante con la relación al lenguaje común (...) más bien se trataría ahora (...) del carácter impositivo de las palabras, palabras impuesta para todos, pero ante las cuales el así llamado normal no se da cuenta, mientras que el enfermo sí estaría al tanto de tal carácter impositivo y, por lo tanto, se sentiría afectado por esa forma de cáncer que es la palabra. (Valensi, Migault, & Lacan., 2012, pag. 10)

Υ

El caos no es una pura indiferenciación; posee una trama ontológica específica. Está habitado por entidades virtuales y por modalidades de alteridad que nada tienen de universal. No es, por lo tanto, algo del Ser en general lo que irrumpe en la experiencia caótica de la psicosis o en la relación pática que se puede mantener con ella, sino un acontecimiento (Guattari, 1992, pag. 101).

Υ

La locura como la poesía es la transgresión de la Ley (Derrida, 2006) _ léase ley del padre, del

dueño de casa, de la nación, del territorio y orden dominante.

Y

La locura en tanto «lengua menor» y «literatura menor» es la extranjera- extranjerante en el medio de la «lengua mayor», del conocimiento, de la «Literatura Mayor» (Deleuze, Guattari, 1978).

Y

Para occidente la locura es la que se opone y cuestiona la razón, por tal queda encarnada por la sinrazón: “la sinrazón se ha internado en nuestro suelo, para allí desaparecer, sin duda, pero también para enraizarse” (Foucault, 1986, pag 79)

Locura. -El exilio, el destierro de la razón y del pensamiento (Foucault, 1986).

-La que pone en duda el Juicio supremo de la Moral vigente (Foucault, 1986)

Para Foucault “La locura formará parte en lo sucesivo de nuestra relación con los otros y con nosotros mismos, del mismo modo que el orden psiquiátrico atraviesa nuestras condiciones de existencia” (En Castel, 1980)

Para Jacques Lacan, propone una conexión entre locura y libertad del ser, y plantea que ésta “Lejos de ser 'un insulto' para la libertad, es su mas fiel compañera; sigue como una sombra su movimiento. Y al ser del hombre no solo no se lo puede comprender sin la locura, sino que ni aun seria el ser del hombre si no llevara en si la locura como limite de su libertad” (Lacan, 1946, 166.)” (Muñoz, 2008)

Para Guattari, la locura es un ordenamiento compositivo -descompositivo del caos.

Para Deleuze y Guattari “una lengua es una mezcla esquizofrénica” (1978 pag. 43), y una «lengua menor» es la posibilidad del uso intensivo (afectivo) y creativo de la lengua.

Definir un concepto de locura

Investigamos desde una concepción en la que el pensamiento en su experimentación produce consistencias. Estas consistencias somos nosotros mismos, son los modos de vivir que desplegamos. Es decir que los modos de singularización son-somos conformaciones subjetivas producto de las configuraciones del pensamiento. Somos materializaciones del caos (Guattari,1992), emergencias de los movimientos de la vida, configuraciones de un pensamiento vital que crece en el *suelo* común a todas las especies (Nietzsche, 2004-a). Los modos subjetivos y también las imágenes-pensamiento (Deleuze, 2009) que percibimos son consistencias del pensamiento que visibilizamos a través de instrumentos que corresponden a la percepción.

Los conceptos y los personajes conceptuales crecen allí también y son consistencias del caos,

por tal son realidades que pueblan el mundo (Deleuze, Guattari, 1991), ya que el concepto se compone de «ideas vitales» (creativas-productivas) y del ordenamiento abstracto de las mismas, pero para su creación supera ambas instancias, mediante relaciones territoriales que desbordan los antojos de la razón. Desde esta perspectiva los conceptos son realidad porque siempre producen, “era ya lo que mostraban Spinoza o Fichte: tenemos que utilizar ficciones y abstracciones, pero sólo en cuanto sea necesario para acceder a un plano en el que iríamos de ser real en ser real y procederíamos mediante construcción de conceptos.” (Deleuze, Guattari, 1991, pag.209). Deleuze y Guattari muestran la vitalidad moviente del concepto:

Un concepto es un conjunto de variaciones inseparables que se produce o se construye en un plano de inmanencia en tanto que éste secciona la variabilidad caótica y le da consistencia (realidad). Por lo tanto un concepto es un estado caoideo por excelencia; remite a un caos que se ha vuelto consistente, que se ha vuelto Pensamiento, caosmos mental. (1991, pag.209)

De este entramado conceptual construimos un concepto de locura, que es consistencia caótica, un personaje conceptual (Deleuze, Guattari, 1991) en un ordenamiento del cosmos-caos (Teles, 2007). No es un personaje opositor ni anti-orden. El *anti* dibuja un caos como antítesis del orden, y este según Klee sería un nuevo equilibrio gris (2007), gris porque puede estar tanto arriba como abajo, balanceándose entre el punto central de referencia que mantiene el equilibrio (pag. 55).

La locura caosmosis (Guattari, 1992) «se ha vuelto consistente», consistencia del pensamiento. La locura se compone de las variabilidades de este «caosmos-caosmos» y expresa vibraciones (rasgos, signos, gestos, líneas, imágenes) de una memoria-mundo y de un tiempo expresivo en devenir (Guattari, 1992) que la ciencia, el arte y la filosofía tienen la tarea de extraer y pensar. Según Deleuze y Guattari estas tres últimas son hijas del caos (1991) y por tal trazamos un diálogo transversal entre ellas y el mundo.

Entendemos la locura como modo de producción del mundo. Un modo que forma parte y crece en el suelo de la vitalidad del pensamiento y se inscribe en los procesos de subjetivación en tanto modos de ser.

Visto así, el mundo deviene, no hay instancias previas (Teles, 2007), sino devenir. El *ser* deja de ser pensado como instancia inicial (Teles, 2007) pues el mundo es un juego de composición de fuerzas; una hoja colorida en la que es posible «pintar las fuerzas» (Klee, 2007) que la pueblan; una política de la relacionalidad que trae consigo un pensamiento-afectivo experimental de las fuerzas ¿Por qué? Porque según Nietzsche y Deleuze “pensar la fuerza es pensar la relación,

el ser de la fuerza es plural, lo propio de la fuerza es la relación” (Teles, 2009, pag. 46) y estas son relaciones de intensidades, fuerzas que se afectan unas a otras y por ello constituyen campos afectivos-políticos. La relacionalidad es política porque transforman-produce la realidad. Desde esta perspectiva es imprescindible comprender que “las fuerzas no se dejan atrapar por las formas” (Teles, 2009, pag. 46), y que las relaciones son las que toman realce. El pensamiento que se despliega es en este territorio-mundo, y por ello pensamiento-afecto-sensación son una misma composición. Una imagen-pensamiento (Deleuze, 2011) que *dinamita* el dualismo mundo interior-mundo exterior, imagen dual a través de la cual el sentido común mantiene exiliada la expresión de la locura.



“El arte no reproduce lo visible, vuelve visible” Paul Klee (2007, pag.35)

Pintar las fuerzas (Klee, 2007)

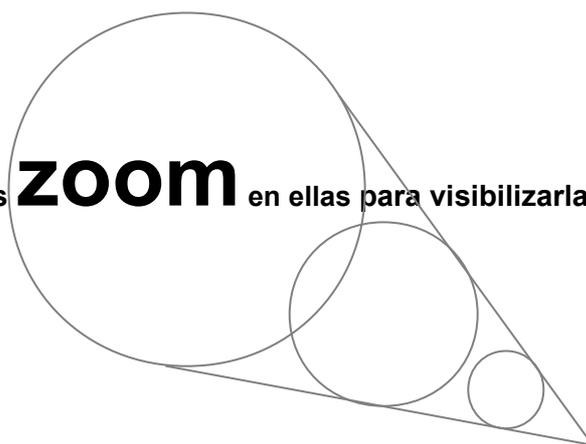
es hacer visible lo que a simple vista no se ve

Las imágenes son al pensamiento como los gestos a la telaraña (Deligny, 2015)

y las líneas a la pintura...

imágenes, gestos, líneas: consistencias del pensamiento y materias de la *caosmosis*

hacemos **zoom** en ellas para visibilizarlas



...la fuerza creadora escapa a toda denominación, en último análisis permanece como misterio indecible. Pero no es un misterio inaccesible incapaz de conmovernos hasta lo más hondo. Nosotros mismos estamos cargados de esta fuerza hasta el último átomo de médula. No podemos decir lo que, pero podemos aproximarnos a su fuente en una medida variable.

De todas maneras nos hace falta revelar esta fuerza, manifestarla en sus funciones como ella se manifiesta en nosotros (klee, 2007, pag. 57)

Potencia política-afectiva de los cuerpos, las imágenes y los gestos.

A partir de este momento el lector se encontrará con las «muestras» de la caosmosis (Guattari, 1992),

que se trabajan a modo de ejemplos, «casos» (Hounie, 2012) configurados para el análisis micropolítico-afectivo del problema.

En el estilo (Deleuze, Guattari, 1978) de esta tesis, decimos que se trata de extracciones de pequeños detalles, mínimos gestos, líneas, trazos, trabajados como «imágenes-pensamiento»

que emergen y son captados en un proceso de investigación que se despliega en la vida.

Los realces del atlas: saber, lengua e imagen, responden a intensificaciones de las imágenes-pensamiento analizadas, ya que las tres dimensiones son configurantes de todas las imágenes presentadas.

Plancha de dibujos y colores del Atlas

imágenes-pensamiento: 

[] : configuración de la imagen-pensamiento

color naranja: realce de texto de las imágenes-pensamiento

color magenta: realce de títulos y subtítulos

' ' : se usan para referir a palabras impuestas en el uso habitual

puntualización: 

NOTA: UN MÍNIMO GESTO es según Deligny (2007, 2015) el encuentro y la configuración entre líneas de vida. Se producen asimismo encuentros entre una línea habitual (lo que podemos encontrar en Deleuze como imagen dogmática y dominante) y una línea errante (lo que podemos situar en Deleuze como singularidad, imagen creativa, relativo a la diferencia). A ello referimos con la noción de acontecimiento trabajada por Deleuze y Guattari (1994). En ocasiones podrá referirse al gesto habitual y al gesto errante a través de las líneas y de los componentes que los trazan.

I

SABER

Hacia la configuración de un *saber vivir*³⁴

Saborear, paladear los conceptos, los acontecimientos (Deleuze, Guattari, 1994). *Degustar* el mundo y el tejido de sus relaciones. Saber y sabor comparten la misma etimología. La palabra *saber*, proviene del latín *sapere*. Se relaciona con una raíz indoeuropea *sap* que denota la idea de *degustar* y *percibir*.

SABER(Sapere) →«Sap»*Saporus //Saporatus: sabroso Sapor/ris: gusto, sabor (En Gervilla, 2006)

En su sentido etimológico el saber se relaciona con tener inteligencia y buen gusto. En todas las acepciones encontradas incluyendo las de la Real Academia Española, se hace referencia a la inteligencia, el conocimiento y el tener información sobre algo. El saber se vincula a tener un *Buen Juicio*, y por su relación configurante con el sabor, hay mucho de ello que pasa por el uso de la lengua.

Tomamos estos aspectos que reúnen, percepción (saber-sabor), pensamiento, conocimiento para captar y analizar las siguientes imágenes, y poder distinguir los efectos de producción entre los movimientos territoriales de pliegue, repliegue y despliegue de las mismas.

Un par de precisiones que es necesario subrayar:

Primera distinción necesaria: pensar no es lo mismo que conocer. El modo humano cognoscente (conocimiento) es solo un modo posible de pensamiento que se ha vuelto hegemónico a partir del siglo XVII en Occidente (Teles, 2007). Hemos expuesto largamente este aspecto en los capítulos anteriores, solo vamos a subrayar los elementos que ya están dispuestos. El conocer marca una manera dogmática de relación que se da entre el hombre y las cosas del mundo, la relación gnoseológica entre sujeto-objeto se transforma en la relación por antonomasia del pensamiento occidental y marca un modo dominante y único de relacionarse con el mundo (Teles, 2007).

Segunda distinción necesaria: el conocimiento no es malo. Solo lo es cuando intenta ser el personaje principal y el colonizador del saber. Cuando se obstina en juzgar la vida y ser el único modo (modelo), cuando sucumbe a su amor enfermizo por la verdad³⁵ y se transforma en la

34 Expresión usada por Enrique Gervilla Castillo (2006)

35 En diálogo con la expresión que utiliza Teles (2007) : « amor por la verdad»

imagen dogmática de pensamiento.

Encuentro entre sabe(o)res excesivos que paladean la vida, sabe(o)res mezclados, sabe(o)res insípidos y patéticos.

1) Saberes patéticos/saberes *pathos-éticos*

Locura y ordenamiento psiquiátrico tejen distintas relaciones con la vida y la sensación. El Pathos funciona y produce según su agenciar con la moral o con la ética.

IMAGEN-PENSAMIENTO³⁶ I: encuentro entre un «mínimo gesto»³⁷ habitual y un «mínimo gesto» errante.



[configuración: en una reunión *‘técnica’* palabras de un psiquiatra en relación a que no todos los que *son locos están* encerrados. Entre la mayoría de los *‘técnicos’* presentes se producen gestos de afinidad y aprobación que se expresan en el movimiento de las cabezas hacia abajo con gesto de inclinación ante la obviedad del Juicio; asimismo se dibuja en el plano un gesto de perplejidad ante la sentencia. Ya no hay más qué hablar. En ese mismo momento alguien se mueve bruscamente en otra orientación, abandonando el centro de la charla. Los ruidos de las palabras continúan el curso dominante. Se produce un silencio, la conversación se va apagando y se pasa a otro tema]

Efectos de producción de este gesto: 1) juicio moral *sustancialista* que condena la locura a una forma-hombre. Inmovilidad del pensamiento, detención del movimiento deseante 2) juicio que al establecer una forma-hombre-individual puede establecer una condena que se produce y produce en la dimensión deseante: bloqueo del movimiento y disminución de la potencia afectiva amorosa y respetuosa de las relaciones y redes comunitarias. Orientación de las fuerzas a la descomposición afectiva (Deleuze, 2008) 3) producción de un bloqueo potencial que se inscribe en el plano socio-histórico como condena social (estigmatización, prácticas de control, dispositivos de poder orientados a la dominación de la forma-hombre) 4) se desprende como efecto particular dentro del campo social: a) la justificación del encierro psiquiátrico como terapéutica de quienes son ubicados como locos. b) la generación de políticas públicas y

36 Se utiliza reiteradas veces el concepto ‘imagen-pensamiento’ de Gilles Deleuze (2009, 2011), por lo cual en adelante se comillará marcando la pertenencia a su sistema de pensamiento, sin referir cada vez al autor.

37 Se utiliza reiteradas veces el concepto ‘mínimo gesto’ de Fernand Deligny (2007, 2015), por lo cual en adelante se comillará marcando la pertenencia a su sistema de pensamiento, sin referir cada vez al autor.

legislación para las «personas especiales» (Castel, 1980); c) construcción de políticas de rehabilitación para «personas especiales»: vuelta a la sociedad/ y *disociación* del saber, y exilio político del pensamiento y de las líneas vitales errantes (Deligny, 2007)

Para ampliar el análisis de esta imagen despótica de saber, visibilizamos que la «imagen-pensamiento» dogmática se constituye a instancias de una ontología *sustancialista* (el ser=ente=yo=identidad) propia de la racionalidad moderna. La configuración de pensamiento que produce este tipo de gestos queda invisibilizada (a ello nos referimos con exilio político del pensamiento) y por tal el humano se mantiene en el engaño de la solución social de los problemas.

Las soluciones sociales que no pueden realizar la pregunta *por lo real* (Eira, 2016), sino que alimentan el orden vigente. Esta solución engañosa le permite al hombre moderno justificar un *Buen* hacer por el prójimo, protegerse y separarse de aquello que más teme: el dis(loca)miento de la Razón, la Ley y el Orden gregario.

En ese «mínimo gesto» se condensan un cúmulo de prácticas sostenidas por el Orden psiquiátrico-trascendente apoyadas tanto en el juicio de la razón, como en la moral vigente que la sostiene. Esa alianza entre La razón y La moral, que señala Foucault, (1986) es la que hace posible la efectividad de la condena y la que teje una red de pensamiento conceptual que va mucho más lejos de las paredes del manicomio. [a) telaraña tejida: *manicomio* «portátil»] [b) telaraña reventada: movimiento libertario]

Con «portátil» aludimos a la metáfora usada por Speranza (2012) acerca del atlas. Con esta imagen señalamos que la imagen-pensamiento (Deleuze, 2011) de manicomio viaja por la línea habitual (Deligny, 2007) y conecta redes, agencia elementos que funcionan con otras configuraciones afines que no toleran el despliegue de la locura.

Disociación y engaño del ordenamiento psiquiátrico: En este sentido el saber-ordenamiento psiquiátrico (como saber global derramado en el campo social) opera por disociación de pensamiento. Separa el pensamiento de las configuraciones subjetivas y monta una máquina-social (Deleuze, Guattari, 1994) con la que pretende resolver los problemas que crea. En este sentido seguimos a Deleuze y Guattari cuando expresan que tenemos las soluciones afines a los problemas que nos planteamos (2007) o en palabras de Klee (2007) “el ojo sigue los caminos que le han sido preparados en la obra” (pag. 87). Es así que el ordenamiento psiquiátrico diagnostica psico-*patho*-lógicamente lo que percibe como engaño y disociación de una locura que expresan los *locos*, porque él (en tanto Orden) opera en esta lógica disociativa. Su ojo percibe y produce realidad en función de la obra tejida por la lógica que lo acoge. Mientras tanto los rasgos de la locura, si bien son fragmentos extraídos del mundo, éstos en su modo relacional y compositivo muestran una imagen heterogénea y múltiple que crece en una imagen de mundo cosmos-caos que expresa una univocidad del ser (Spinoza, 1980) en la que todos los elementos y las especies de la vida comparten un mismo plano.

¿Donde está la disociación entonces? ¿Cual es la lógica de pensamiento disociativa?

Los gestos si bien se inscriben en un campo social-histórico visible, viajan y pertenecen a la red (Deligny, 2015). Según Deligny pertenecen a “un modo de ser en red que es quizás la naturaleza misma del ser humano” (2015, pag. 27). Junto a esta idea Deligny destaca vivamente la necesidad de ejercitar un ser-arácnido más cerca de los movimientos de estos insectos, de un modo de tejer heterogéneo, y en armonía con la naturaleza. También dice que “la red no es hacer” (Deligny, 2015, Pag. 28) sino que una red se hace sola; con esto apunta que la red no es antropocéntrica, no precisa la voluntad y conciencia del ser humano, lo incluye, pero no son las leyes del hombre la que la mueven, sino que el hombre es parte de ese modo-red. Una red, es un plano territorial que transversaliza diversos cuerpos en varias tramas; y es en el agenciamiento red-araña-tela-modos de ser en red (Deligny, 2015) que se producen los efectos compositivos y descompositivos que incluyen al hombre pero que también lo exceden.

A su vez los gestos por su composición relacional pertenecen al tiempo expresivo de una memoria-mundo (Deleuze, 1986). Son fuerzas político-afectivas que producen los cuerpos (campos relacionales) y que según los agenciamientos (Deleuze, Guattari, 1994) que se vayan conformando, éstos aumentan o disminuyen su potencia. En el sentido de la multiplicidad relacional, como dice Deleuze parafraseando a Spinoza no sabemos «lo que puede un cuerpo». (2008, pag. 50).

¿Alguien puede arrogarse el derecho de definir cuánto puede un cuerpo y en función de ello organizarlo? [Juicio: los locos; y los locos tienen que estar encerrados] ¿Se trata de pensar en derecho individuales, o de habitar un orden natural del derecho donde los cuerpos aprendan a respetarse y convivir en diálogo con la naturaleza (Spinoza, 1980)? ¿Los derechos individuales no son otra forma de encierro? [derecho que se corresponde con una forma-hombre] ¿Podremos crear nociones relacionales del derecho que contemplen el movimiento relacional entre lo singular y lo colectivo?

Análisis del «mínimo gesto» en dimensión artístico-filosófica (deseante-afectiva):

La línea habitual de pensamiento (sentencia del juicio y Orden de pensamiento imperante/ordenamiento psiquiátrico) intercepta todo movimiento de pensamiento posible. Inmoviliza las líneas movientes y errantes, bloquea las fuerzas relacionales: disminuye el movimiento y el despliegue de la vida y del pensamiento. El movimiento de una línea errante [locura *derramada*] es interceptado por la rigidez y fijación de un punto de referencia que viaja por la línea habitual: la geometría encerrada en el sentido común dominante [encierro: los locos / doble encierro: los *locos* deben *estar* encerrados] La incomodidad colorea el encuentro, no todas las

líneas presentes se trazan por el sentido habitual. Hay movimientos de distinto tipo, cabezas gachas, cabezas erguidas (Deleuze, Guattari, 1978). Un gesto habitual, se cruza con un gesto errante, éstos se encuentran y se produce un acontecimiento (Deleuze, Guattari, 1994), un «mínimo gesto» que brota en el plano en el que se configura ese encuentro. En palabras de Deligny (2007), se produce un pequeño brinco, un movimiento sorpresivo que arroja una imagen directa con mucha potencia, que por fuerza del movimiento produce una desterritorialización del saber.

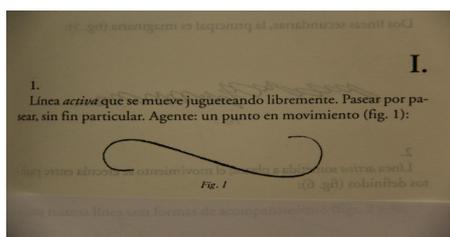


fig. 8 línea activa (Klee, 2007) pag. 71

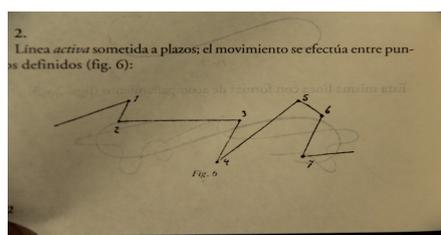


fig. 9 línea activa sometida a plazos; el movimiento se efectúa entre puntos definidos

Acerca de las líneas de la vida Deligny, Deleuze y Guattari (1994) comentan su funcionamiento y nos recuerdan que éstas no significan nada, sino que el lenguaje y la escritura deben seguirlas y alimentarse de ellas; las líneas por tal es un problema de cartografía, de intensidades.

Una línea de errancia coincide con una línea habitual, y ahí el niño hace algo que ya no pertenece exactamente a ninguna de las dos, encuentra algo que había perdido -¿qué ha pasado ?- o bien salta, palmorea, hace un rápido y minúsculo movimiento –pero su propio gesto emite a su vez varias líneas. En resumen, una línea de fuga, ya compleja, con sus singularidades; pero también, una línea molar o habitual con sus segmentos ; y entre las dos (?), una línea molecular, con sus cuantos que la hacen inclinarse de un lado o de otro (1994, pag. 206, 207)

En la cartografía de la Imagen I se observa una fuerte disminución de la potencia vital del movimiento del pensamiento errante, pero a la vez uno o más rasgos de intensidad se movieron en el encuentro político-afectivo. La línea que se pasea se ve modificada por el sometimiento trazado por los ‘puntos definidos’, pero a la vez un rasgo libertario de ella se desterritorializa (movimiento en la habitación hacia otra orientación, captación de la intensidad afectiva del acontecimiento -mínimo gesto-). La Imagen I, muestra la lucha por la supervivencia del movimiento errante, la misma depende de la extensión de la línea de fuga, es decir de la conexión con otras líneas y otros gestos que le permitan vivir...

Si la línea disociativa dominante es la que se ve, la trama de esa telaraña será muy densa y difícil de romper. Otras arañas tienen que tejer otros gestos, otros hilos que vayan haciendo visible otras líneas, otros colores. La disociación de la razón occidental_ en tanto gesto dominante_ viaja por la línea habitual y teje puntos fijos (Guattari, 1992) y definidos (Klee, 2007) línea por línea en diversas dimensiones del saber.

El problema es que el humano no está habituado a vivir una sensación colorida, a habitar líneas errantes, paisajes multidimensionales, ni a visibilizar estos montajes, salvo en la niñez y en la alegría del saber y la ciencia (niña), es decir en una *gaya ciencia* (2004-b). Por eso consideramos que para habilitar la captación de los gestos invisibles y vagabundos (Deligny, 2007) es necesario habitar una sensación intensiva (Deleuze, 1984) que practica un estilo errante-extranjero-niño y abierto al diálogo con el mundo. Hay que ejercitar la visión y la audición (Deleuze, Guattari, 1991) y para ello es necesario lanzarse a un devenir-animal (Deleuze, Guattari, 1975), a un devenir-araña, devenir-insecto (Michaux, 2006) para ver y tejer otros mapas de saber.

IMAGEN-PENSAMIENTO II³⁸: «mínimo gesto habitual» localización de la locura³⁹, y su posible deriva.



[configuración: imagen dogmática vista y oída miles de veces en diversas situaciones. Recorre varias tierras. Expresión que dibuja un Estado del Ser y de éste desprende otros juicios]

a) Instalar un saber que *Es*.

Lo que es, no *deviene*; lo que deviene, no es ... Ahora bien, todos ellos creen, incluso de una forma desesperada, en lo que es. Pero como no pueden apoderarse de lo que es, tratan de explicar por qué se les resiste. «Si no percibimos lo que es, debe tratarse de una ilusión, de un engaño... ¿Quién es el que engaña? ¡Ya está!, exclaman alegres: ¡es la sensibilidad! Los sentidos, que son tan *inmorales* también en otros aspectos, nos engañan respecto al mundo *verdadero*. Moraleja: hay que librarse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia, de la mentira. (Nietzsche, 1972, pag.12)

38 Afinidad con la Imagen-pensamiento I

39 En juego dialógico con la pregunta de Jean Allouch “¿localizar la locura?”

“La causa de que falseemos el testimonio de los sentidos no es otra que la «razón». Los sentidos no mienten cuando nos muestran que todo deviene, parece, cambia” ... (Nietzsche, 1972, pag.12). La locura se resiste al ser que es, resiste a la localización en la forma-hombre y habita el devenir del tiempo; por ello la razón intelectual intenta explicar la resistencia de la locura como engaño y como aquella que falsea la realidad a tal punto, que puede ponerla en cuestión (Foucault, 1986). La potencia de este Juicio convertido en imperio dentro del imperio⁴⁰ de la razón, se dibuja como imagen dominante ante el peligro del movimiento del devenir.

¿Pero quien es la engañosa, la locura o la razón?

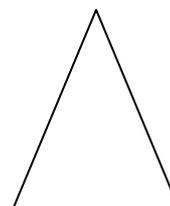
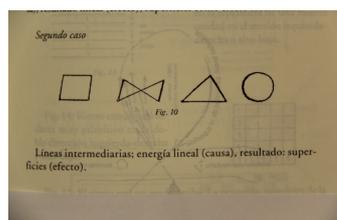
Podemos pensar que la locura no lo es, sino que el engaño es efecto de producción de la relación locura-Orden, ya que la razón dominante ve engaño porque instala el conocimiento de la realidad social como punto de referencia y sentido único de aquello «que es». Intenta gobernar los sentidos, y «la sensibilidad» reduciendo la multiplicidad a una sola posibilidad de ver y oír. Si miramos este juicio desde el pensamiento vitalista, la razón ya no es el orden válido, sino el triste y gris (Klee, 2007) engaño de la humanidad occidental. Pero además la razón ve engaño porque piensa en términos espaciales y lineales el movimiento del tiempo.

¿Que captamos en este juicio, en este pensamiento encarnado (Braidotti, 2011) que no precisa ser hablado para que los cuerpos lo expresen en sus modos de vida, en los trazos y gestos habituales? ¿Cómo oímos y vemos esta imagen dogmática?

-Oímos una línea argumental de un orden dado, que emerge de una pregunta retórica: ¿Qué se puede esperar de un loco? *Locuras*. *Locuras* que emergen de una psiquis trastornada (DSM V), y de un pensamiento enfermo y contaminado (DSM V). Esta línea en su trazo lleva un recorrido que configura un mapa afectivo donde los personajes conceptuales son: la lástima-el peligro-el destino-la xenofobia- la mediocridad de la sensación- la pobreza afectiva-el «encierro del pensamiento» (Grebert, Laino, 2015).

Captamos la fuerza de la línea dominante en tanto línea activa con “energía lineal (causa), resultado: superficies (efecto)” (Klee, 2007, pag. 75). Esta línea expresa la confluencia entre el movimiento del punto y el detenimiento en el plano a través de la configuración de una geometría triangular, que al mismo tiempo que detiene el movimiento de la línea paseante (Klee, 2007) conforma la imagen piramidal del mundo *platónico* que permite separar la locura de la razón, el afecto del intelecto.

Fig. 10 (Klee 2007. pag. 75. fig.10)



40 Imperio dentro del imperio: expresión usada por Spinoza (1980)

...Y son locos...! prosigue la frase: *actúan como tal, no hay nada que pensar allí.*

Esta sentencia acarrea el juicio que ubica en la locura un lugar propio y de no-saber-no ser. Ubicar en la locura una sustancia propia es posible mediante una sustancialización del cuerpo humano (sujeto, individuo). Este modo de comprender la sustancia es característico de la razón trascendente que fija los límites del cuerpo para definir y dominar el movimiento afectivo del mismo en función de una idea-imagen-pensamiento rectora. La razón intelectual rechaza habitar la línea de la frontera, el límite. Por ello define territorios dualistas ‘ellos’ y ‘nosotros’ presente en todo comentario cotidiano contemporáneo... sino prenda la televisión, oiga a su vecino, a su madre, a sus colegas, a los académicos, a los gobernantes, escúchese a si mismo...

La condena de la locura a la tierra del no-saber es ecuación inversa del juicio moral. Si el loco está condenado y destinado a hacer locuras, es porque el juicio está condenado a juzgar (Deleuze, 1986). El Orden moral trascendente pone a la locura en el lugar de la sin-razón y de los no sabios en nuestra cultura occidental, y a la verdad dogmática en el lugar de la razón y la «Sabiduría» (Deleuze, Guattari, 1991).

La sensibilidad que produce esta balanza de polos (negro-blanco) está regida por el *deseo gris* (Klee, 2007) del equilibrio que pretende volver predecible (verdadera) la locura. ¿Por qué gris? “el punto gris (centro de la esfera) es equidistante de los cinco elementos fundamentales: blanco, azul, amarillo, rojo negro” (pag. 65). Klee explica que podemos usar el negro o el blanco en función de lo que queramos pintar y del color que predomine en el plano. Es decir, si el plano es negro, pintamos con colores claros y viceversa. Pero ojo que no hablamos de una relación figura-fondo, sino como explica Deleuze en *lógica de la sensación* (1984), de composición y diálogo transversal entre figura y plano.

De la polarización negro-blanco, resulta una ecuación en la cual se puede colocar en el negro o en el blanco cualquier elemento.



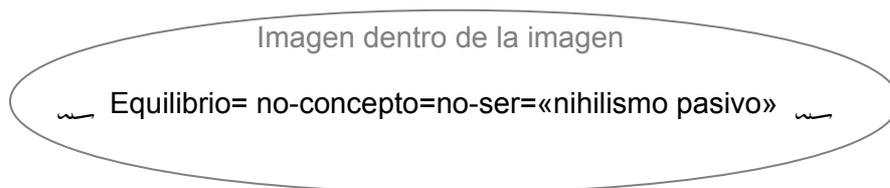
El deseo de inscribir una Ley verídica en la locura es producto de una configuración afectiva que busca lograr un *acuerdo* en la percepción, un equilibrio regido por el aparato sensorio-motriz (Deleuze, 1986). Dibujo de una geometría que busca inyectar un punto de definición (muerto) verídico dentro de la locura: un punto de juicio y moralidad en ella. El *pathos* -patético del orden psiquiátrico quiere poblar la locura con su Ley (Derrida, 2006) pero sin habitarla, para

no mezclarse con sus 'impurezas'. Nada más parecido a la xenofobia colonialista. A esto le hemos puesto el nombre de '*pathorden mental*'.⁴¹ En esta «imagen-pensamiento» vemos:

- 1) Línea: segmentaria dura (Deleuze, Guattari, 1994) con principio y final, construida por puntos fijos. Una línea que fija la línea paseante pero que a la vez se circunscribe a si misma (Klee, 2007 fig. 3 y 6)
- 2) Dimensión bidimensional: Un dibujo-mapa balanceado por el equilibrio simétrico de la balanza entre los polos vertical-horizontal (orden-des-orden; locura-razón, normal-anormal).
- 3) Una sensibilidad gris: imagen-pensamiento de Orden y equilibrio. Gris es "El centro de la balanza. El símbolo de ese «no-concepto» es el punto, no el punto real, sino el punto matemático. Ese ser-nada o esa nada-ser es el concepto no conceptual de la no contradicción" (Klee, 2007, pag 55)

Siguiendo la filosofía de este artista, podemos pensar que el equilibrio tan añorado y realzado por todas las corrientes no solo fascistas, sino por la *new age*, y otras imágenes adoctrinantes del campo político, persiguen la disolución y el repliegue de las diferencias mediante un consenso en la percepción.

Estos gestos políticos son los que nos tejen molecularmente (Guattari, 1996) y operan en la dimensión corporal y de la percepción. Desde esta perspectiva buscar equilibrar las fuerzas, es buscar el acuerdo de la percepción, por lo cual es bloquear el despliegue de la diferenciación (locura). Pero peor aun, siguiendo la lógica de la sensación (Deleuze, 1984) esto se basa en un «no-concepto», en un punto de «no ser» (Klee, 2007).



La razón trascendente ubica zonas de un lado y del otro (polos cromáticos) a partir de lo que define como centro del mapa (línea del Ecuador: orden centro). La sensación que capta imágenes «raras» navega por la diagonal (Rajchman, 2007) entre las olas *surfeando* en el límite; la razón lo mira -línea recta- desde la arena y lejos de la orilla; se aleja porque para ella alcanzar el límite es llegar a su propio límite, y su ojo no estaría preparado para ver (pensar-vivir) esa obra. Lo que para la locura es vida intensa, posibilidad de pasearse por paisajes con diversas texturas, audiciones y temperaturas (tonos claros, fríos, claros-oscuros, ocre, brillantes, etc); para la razón es sinónimo de degradación. Degradación que es valorativa (degradante) y corpórea en tanto la amenaza de habitar la intensidad de los flujos del mar, es

41 Neologismo creado por nosotros

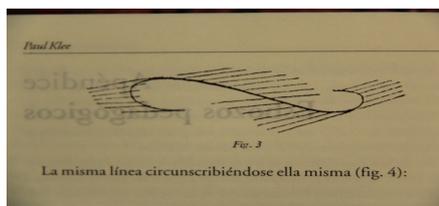
volverse impura e informe.

¿Pero el plato de la balanza (Klee, 2007) resiste el movimiento caosmico (Guattari, 1992) de la locura? No pienso en el caos indeterminado al que se refiere Klee (2007), ya que este por la misma ecuación (determinado -indeterminado) puede ubicarse en el centro de la balanza. Sino a la intensidad del caos-caosmos (Teles, 2007).

- ¿Qué se puede ver y oír en esa imagen dogmática, pero desde el oído de la carne? ¿en la carne de la carne (Artaud, 2005), en el cuerpo intensivo, en aquel movimiento de posible desgarró de un saber?

Oímos y olfateamos miedo ante el resquebrajamiento del segmento, des-concierto, temblor, ruido, necesidad de rectitud, una "línea circunscribiéndose a ella misma" (Klee, 2007, pag. 72). Se circunscribe a si misma, porque mientras define quienes *son* los *locos*, también se define a si misma teniendo que sostener el ser del saber de la racionalidad. Esclaviza, pero también se esclaviza en tener que cuidar *El* orden del saber-ser en el mundo.

fig. 11 Klee (2007) pag 72.



Esta **imagen-pensamiento II** la destacamos y *zooameamos* por su aparente (juego verdad-mentira) simpleza al igual que la primera; nos hemos encontrado con ellas a lo largo del proceso de investigación en diversas territorialidades, y a pesar de su potencia suelen pasar desapercibidas ante el hábito de su uso.

Asimismo, consideramos que producen efectos descompositivos (Deleuze, 2008) importantes a nivel de una red conceptual que transversaliza (Guattari, 1980) y da consistencia a configuraciones políticas en diversos campos. Son imágenes en las que se condensan una multiplicidad de otras «imágenes-pensamiento» que funcionan con ellas y las hacen funcionar...redes y telarañas de gestos de una caosmosis (Guattari, 1992) multidimensional. Pero allí a su vez emergen posibilidades de composición con nuevos sentidos posibles que luchan por vivir frente a la regencia actual de estas imágenes dominantes. Nos resulta urgente pensar allí, visibilizar cómo y por dónde actúan, captar las telarañas y las arañas (Deligny, 2007) que sostienen estos movimientos, y visibilizar la posibilidad de pensar de otro modo (Foucault, 2010) para así dislocarlas.

b) Un giro y deriva creativo-conceptual de la **imagen-pensamiento II**: efecto compositivo.

¿Cómo sería escuchar la loca intensidad afectiva de un saber loco corporal y afectivo? Artaud (2005) expresa con poética inquietante la disolución del límite entre la razón y el afecto:

“Ya no creo sino en la evidencia de lo que agita mis médulas, no de lo que se dirige a mi razón. He encontrado estratos en el campo del nervio. Ahora me siento capaz de discernir la evidencia. Para mí existe una evidencia en el terreno de la carne pura, y que nada tiene que ver con la evidencia de la razón. El eterno conflicto entre la razón y el corazón se resuelve en mi propia carne, pero en mi carne irrigada de nervios⁴². En el campo de lo imponderable afectivo, la imagen que traen mis nervios adopta la forma de la más alta intelectualidad, a la que me niego a arrancar su carácter de intelectualidad. Así es como asisto a la formación de un concepto que lleva en sí la fulguración misma de las cosas, que llega sobre mí con un ruido de creación”. (Artaud, 2005)

Oímos la sensación desgarradora de la locura luchando por habitar el territorio vivo del pensamiento, una lucha que se libra en el cuerpo y entre los cuerpos (Deleuze, 1986). Cuerpos concebidos como campos de relaciones no orgánicos (Deleuze, 2008), cuerpos expresivos de la materia temporal del mundo, lo que implica trazar “una visión temporal de los seres” (Teles, 2009, pag. 101). La fuerza de la locura desgarrar el sentido único acerca de la realidad y todo sometimiento a la localización. Para el humano del intelecto lo inasible de la locura es la expresión del devenir, fuerza que crea imágenes que derraman mundo.

Artaud basquea un grito en el campo de la creación en este sentido. Plantea la imagen y la formación conceptual ligada a los nervios que irrigan su carne, allí donde la intelectualidad y el afecto se juntan y producen realidad. La imagen-pensamiento que visibiliza Artaud (2005) muestra el agenciamiento entre carne-conceptos-cuerpo-creación-locura-realidad-tiempo- y las consistencias políticas del pensamiento. Oímos una línea activa (Klee, 2007) creando otras posibilidades de dibujo en la geometría afectiva habitual. Ya no hay una dirección, una orientación sino una multiplicidad del tiempo que produce consistencias carnales, es decir modos humanos en tanto modos de ser intensivos: “pliegues temporales en mutación” (Teles, 2009, pag. 101). Esta visión de lo humano, nos hace pensar en la expresión de Deligny “cuando el hombrecito no está” (2015, pag. 229), refiriéndose a la desaparición de una “figura representativa del hombre” (2015, pag. 233,234), o por supuesto a cuando Nietzsche enuncia en la gaya ciencia (2004-b-) la muerte de Dios, refiriéndose a la muerte de una imagen de Dios vinculada a la imagen de cuerpo humano organizado.

Entre las posibilidades a y b de la **IMAGEN-PENSAMIENTO II**, hay un desplazamiento; en b, la locura ya no se ve atrapada en una imagen dogmática, es decir en una localización:

se va de un pensamiento del todo, presupuesto, oscuro, a las

42 Subrayado propio.

imágenes agitadas, removidas, que lo expresan. El todo ya no es el logos que unifica las partes, sino la ebriedad, el pathos que las impregna y se expande por ellas. Desde este punto de vista las imágenes constituyen una masa plástica, una materia signaléctica cargada de rasgos de expresión. visuales, sonoros, sincronizados o no, zigzags de formas, elementos de acción, gestos y siluetas, secuencias asintácticas. (Deleuze, pag. 213)

¿Será al movimiento del tiempo intempestivo al que occidente nombra locura?

Consideramos que de las imágenes I y II se desprende una línea de pensamiento que queremos realzar: la localización de la locura no sería necesaria para el ordenamiento psiquiátrico del Orden trascendente si el humano no creyera fervientemente en la potencia de su movimiento. Y como hemos visto, el movimiento pertenece al tiempo (Deleuze, 2009). El problema de las distancias, las duraciones, así como de lo instantáneo del acontecimiento son expresiones del tiempo. Expresiones temporales que el humano occidental mal comprende y por ello las organiza y localiza en una palabra (locura), en un cuerpo individual (humano) y en las prácticas de castigo y control (Foucault, 2002) que tienen por efecto el detenimiento del movimiento de la producción inmanente (Deleuze, Guattari, 1994).

IMAGEN-PENSAMIENTO III «Mínimo gesto». Bien-Mal/ bien-mal: “Cuerpos cada uno de los cuales ejerce su fuerza o sufre la de otro.” (Deleuze, 1986, pag. 188)

Ustedes dicen que ahora yo estoy Bien, pero me siento mal. Me pone contento que me digan que estoy más normal, y que avanzo, que el tratamiento funciona...los veo tan contentos a ustedes que me da miedo fallarles...Mi hermana también me dice que estoy mucho mejor, que nunca me había visto tan Bien. Pero estuve pensando que capaz yo no sirvo para sentirme B(b)ien. Es como raro porque estoy sentado ahí con los compañeros y no se qué hacer, me da miedo hablar porque ahora lo que dicen los demás me parecen estupideces entonces no se de qué hablar, ¿me entiendes? (silencio y gestos de afinidad). Prefiero callarme para no meter la pata. Estoy viendo como es esto de sentirse bien. No se, como que (se sonrío) me siento mal estando Bien... ¿es raro eso no? Entonces capaz no se lo que es sentirse B(b)ien? Me asusta un poco.

[Configuración: un 'paciente psiquiátrico en rehabilitación' habiendo recibido nuevo tratamiento para la 'psicosis'. Conversación con el 'equipo técnico']



¿Qué agregar frente a la expresividad de esta imagen? Quisiera no tener que comentar acerca de ella para no sobrecargarla...por eso la necesidad de hospedar (Derrida, 2006) un poco de silencio, beber un te, un jugo, dar unas vueltas...el silencio es necesario (Michaux, 2006), y ¡Cuánto nos cuesta!

Las imágenes anteriores (I y II) presentan una potencia arrolladora, pero ésta (imagen III) al desplegar sus componentes, es más fácil de percibir para nosotros. Por ello, voy tan solo a compartir algunas líneas de pensamiento. El saber que solemos habitar está en lucha entre el Bien y el Mal (lógica moral trascendente) y el *bien* y el *mal* (lógica de una ética inmanente). Nos cuesta aprender a oír y ver (Deleuze, Guattari, 1991) y a configurar modos de vida (Deleuze, 2008) en relación a aquello que nos hace *bien* y *mal* en términos compositivos singulares-colectivos; es decir poder captar y movernos en función de los encuentros que aumentan y disminuyen la potencia de los cuerpos intensivos [lucha de fuerzas afectivas entre los cuerpos políticos en la **Imagen III**: “Ustedes dicen que ahora yo estoy Bien, pero me siento mal.”]. Cuántas veces no nos permitimos experimentar, porque ya no sabemos jugar sin que ello sea *para* algo: «imagen-pensamiento» de una vida configurada por el proyecto lineal de «hacer» (Deligny, 2015), que actualiza el agenciamiento (Deleuze, Guattari, 1994) Saber-Ser-Alguien-Estable. Como plantea Nietzsche, el pensamiento ha quedado sometido a la vida, y por ello urge construir una nueva relación entre vida, pensamiento y tiempo. La necesidad de construir nuevas configuraciones de pensamiento (Deleuze, 2009) para que las imágenes creativas, y «raras» no sean sometidas al Orden vigente no es un desafío *personal* (individual) referido a «personas especiales» (‘pacientes psiquiátricos’, ‘personas con padecimiento psíquico’, o ‘locos’), sino que se trata del tejido (plano, tela-araña, suelo) en el que vivimos y crecemos todos los modos de ser (Spinoza, 1980). Estamos invitados a pensar allí el despliegue de las diferencias, de las ‘alternativas’ o mejor aún, de modos creativos y de mejores condiciones para que sea posible el despliegue de la locura, es decir del movimiento del devenir del deseo (Deleuze, 1986) y de la multiplicidad perceptiva. ¿Estamos dispuestos a ello?

Si abordamos el análisis de la imagen en términos de dispositivos terapéuticos, podemos decir que la mayor parte de los mismos (como el que se deja ver en la **Imagen III**), sobre todo los que se inscriben en el campo de la salud y enfermedad mental, trazan una línea recta (Klee, 2007) y localizan un modelo de Ser, basado en armar proyectos de vida (desde la concepción de tiempo cronológico: pasado-presente y futuro) considerando que vivir se trata de lograr armar y permanecer en familia, pareja, trabajo, educación, es decir institucionalizar (Lourau, 1975) la vida. Quiero subrayar esta palabra: PERMANECER (¡imagen dogmática y *enfermante*, si las hay!). «Imagen-pensamiento» que desconoce el movimiento inmanente de la vida, del mundo,

del pensamiento, de los cuerpos, de los gestos, de las líneas...imagen dogmática de saber y de vida que desconoce el modo de producción de la locura moviente (Bergson, 2013), de lo asombroso, intempestivo, múltiple y anacrónico [desconocimiento que se visibiliza en la imagen III cuando los cuerpos sufren el arrasamiento de la fuerza de producción de la razón normalizante]. Visibilizamos que el sufrimiento disminuye la potencia deseante, entristece [“estuve pensando que capaz yo no sirvo para sentirme B(b)ien. Es como raro porque estoy sentado ahí con los compañeros y no se qué hacer, me da miedo hablar porque ahora lo que dicen los demás me parecen estupideces”].

Desde el punto de vista dogmático (Deleuze, 2011), sufrir adquiere cara de hombre y el sentido de la tragedia griega de *Atlas* (Huberman, 2011). Se sufre por miedo a quedar exiliado de la sociedad [Imagen III: “Me pone contento que me digan que estoy más normal, y que avanzo, que el tratamiento funciona...los veo tan contentos a ustedes que me da miedo fallarles”] ¿Habría sufrimiento humano en este sentido, si no hubiera amenaza de expulsión social? ¿Se produciría sufrimiento humano sin un Orden que marcara cómo hay que Ser?

El miedo al movimiento es el que teje la necesidad de establecer un ser que Es (Deleuze, 1986), por ello es necesario establecer un saber que lo justifique y encarrile cualquier «línea de vagar» (Deligny, 2015). Este saber sedentario (Nebot, 1998) muchas veces, *con la mejor de las intenciones* (argumento que considero *patético* y ultra-peligroso por usar la imagen del Bien del sentido común) se arrasan los modos del pensamiento moviente (Bergson, 2013) que se resisten al cumplimiento de cualquier proyecto organizado según la linealidad temporal y la imagen dogmática de saber.

Lo que queda habitualmente invisible es que aun creyendo ser alternativos, hay realidad que se crea y que ello excede la acción humana -la red se teje sin el control humano- (Deligny, 2015), ya que no podemos controlar los efectos de producción relacional de los cuerpos. Se plantea una lucha (multidimensional) entre el orden de la naturaleza (Spinoza, 1980) y el orden social construido por el saber de la especie humana. Si se trata de saber acerca del cuidado y el respeto de la diversidad, estamos lejos de la sabiduría de la naturaleza (Deligny 2015, Nietzsche, 2004- a), pero sin embargo insistimos con lo conocido porque asegura la certeza y por tal asegura estar en la pista de la percepción y el sentido que la normalidad legitima.

Las *adaptaciones, inclusiones y rehabilitaciones* lo son en relación a un territorio: la creación de un modelo de ser-saber con forma-hombre-normal que domina el resto de las posibilidades de la existencia de la locura. Modelo que consciente e inconscientemente aceptamos y producimos para él. Es decir, la mayor parte de las políticas del campo social (y de la salud mental) producen por su modo de habitar (Heidegger, 1951) el territorio, un mundo de normo-pathas («Et voilà le monde des *normopathes*») ⁴³ legitimado por una imagen de salud mundial.

43 ‘Aquí está el mundo de los normopathas’ (traducción propia) expresión de un compañero de pasantía en una clínica psiquiátrica de psicoterapia institucional en Francia, cuando estábamos llegando a la playa de estacionamiento de un gran supermercado lleno de gente desesperada por comparar antes del cierre habitual

¿Es fácil movernos en función de lo que nos haga *bien* a cada *quien*? ¿Cómo percibe y aloja el sentido común el relacionamiento de los cuerpos movidos por una percepción singular-afectiva? ¿En qué confiamos y cómo nos desplegamos en la vida? ¿Sabemos acerca de nuestras afinidades, y las oímos? Estas preguntas emergen de los trazos que captamos en la imagen que estamos analizando. Los componentes que ellas intensifican son fundamentales desde nuestro punto de vista, para un ejercicio de autonomía en diferentes perspectivas; como por ejemplo en el campo clínico, del cual provienen muchos de los materiales extraídos. Es que quizás el objetivo más fuerte que distingue la clínica de otros campos, es la necesidad de configurar un modo de acompañamiento (Klee, 2007). fig. 2 (pag. 71) y no de determinación y fijación. Lo clínico-terapéutico para nosotros implica invitar a la producción colectiva y al ejercicio de transformación del pensamiento. Crear una zona de encuentro en la que las líneas puedan dialogar (Deleuze, 1977), y en la que la vista y el oído puedan captar y alojar los trazos del devenir (Deligny, 2007). Esta configuración clínica de pensamiento teje una trama ética que ejercita un despliegue de la potencia vital deseante hacia la construcción de un pensamiento creador (Deleuze, 2011) donde yo- y El Otro se desdibujan, para habitar una composición colectiva entre modos de ser singulares intensivos que toman consistencia en un sistema de diferencias (Eira, 2016), en el cual el afuera no es el Otro, sino la extensión del plano de inmanencia (Deleuze, 2003) que compone cuerpos políticos producto del movimiento de pliegues, repliegues y despliegues del plano de existencia: concepción de ser-naturaleza-inmanente.

Lo que se percibe como actitud *clínica* en la **imagen III** es distinto [palabras y afectos impuestos por el orden moral que imprimen la lógica de pensar por el *otro*].

Cuántas veces caminamos por la línea de lo que se debe para no defraudar a quienes sentimos que nos *dan* afecto y apuestan por nosotros, cuántas veces no confiamos en la intuición y seguimos la razón dominante (más si dependo directamente de quienes se arrogan su juicio: **Imagen III**) por cumplir expectativas de algunos «quienes» (Teles, 2007). ¿Cómo puede ser que en una imagen estemos tantos?

Las imágenes dogmáticas son así, están muy pobladas, pero de clichés. Las imágenes singulares lo están mucho menos, y el modo de encontrarse allí es diferente. El encuentro creativo es como cuando se lee un poema, se escucha una canción, se mira la copa de un árbol, o simplemente se está ahí entre el viento, el mar, el sol, el pastito, sintiendo ser parte de ese paisaje. Pero mientras estemos expuestos al sometimiento de una idea, de un modo de ser dominante y unidimensional de pensar la producción, seguimos presos de la percepción habitual. Hay que des-armar lo concertado de la percepción para crear nuevas redes que alojen el despliegue del azar (Deligny, 2015)

En esta **Imagen III** hay una lucha de fuerzas, y particularmente un cuerpo-político (Deleuze, 2008) que ejerce su fuerza sobre la de otro que sufre el afecto arrasador de ese cuerpo. Una

«línea errante» un “trayecto de vagar” (Deligny, 2015, pag. 23) que es sometido por una línea habitual de enorme densidad potencial. Una imagen dogmática que determina una imagen singular que lucha por vivir, o sobrevivir (Huberman, 2011). La configuración: una tela- araña (una pintura) que se desgarrar y en la que se libra una lucha entre un modo de ejercicio de un *quien* singular (Teles, 2009) y la fuerza dominante del hombre verídico (Deleuze, 1986) en el medio de una multiplicidad de otros movimientos y trazos.

El hombre verídico es el que juzga el mejor juicio sobre algo, con valores que operan por encima de la vida. Se define y define el saber sobre la vida de alguien y el mejor modo de pensar «una vida» (Deleuze, 1994). “El hombre verídico no quiere otra cosa que juzgar a la vida; erige un valor superior, el bien, en nombre del cual podrá juzgar; tiene sed de juzgar, ve en la vida un mal, una falta que hay que expiar: origen moral de la noción de verdad.” (Deleuze, imagen tiempo, pag.186).

El hombre verídico procede y percibe según su ley: realiza la sentencia del juicio y crea un argumento patético (pica como el escorpión).

el *pathos* es el uso de los sentimientos humanos para afectar el juicio de un jurado. Un uso típico sería intentar transmitir a la audiencia un sentimiento de rechazo hacia el sujeto de un juicio para intentar con eso influir en su sentencia. En este sentido se puede decir que crear en la audiencia un sentimiento de rechazo hacia el sujeto juzgado, al margen del hecho que se está juzgando es, en el sentido etimológico de la palabra, crear un argumento patético (Wikipedia, 2016)

Este tipo de hombre silencia la locura y ahoga la multiplicidad de sus líneas y colores localizándola en la forma-hombre que produce un ser humano loco. De tal juicio se desprende que éste por su naturaleza no puede hacer otra cosa que locuras que son tales por una naturaleza que le es propia. Como si el loco fuera el escorpión de la fábula en la cual se narra que no puede resistir a su naturaleza de picar (en ese caso a la rana). Pero lo que el hombre verídico no ve es que mientras localiza a la locura en una naturaleza humana, él también se vuelve escorpión ya que no puede hacer otra cosa que juzgar (picar).

Esta imagen dogmática es la que se disloca cuando planteamos que la vida y todos sus atributos viven y crecen en un mismo plano. Nada es superior a ella, ninguna idea es a contemplar, porque esa imagen es la que sostiene todo despotismo de la razón-trascendente universal

Y

2) Saberes-sabores inquietos. Sabiduría de la locura: Despliegues de la sensación:

La ignorancia de la modernidad busca sentenciar y enfermar la sensación (Deleuze, 1984) que se permite percibir las imágenes enrarecidas que el mundo arroja.

La percepción no se equivoca y no hace acuerdos, busca viajar por la caosmosis (Guattari, 1992).

Imagen-pensamiento IV: imagen creativa, línea activa: *el comedor del mundo*.

el comedor siempre cambia, hoy estáaaaa pa! Trajeron la comida está lleno de dorado y columnas graaaaandes que me ahogan, me hacen acordar a la iglesia que iba con mi madre. Ellos se ríen cínicamente porque los griegos, los turcos y los españoles se llevan mal, me ven mal porque piensan que yo soy judío, se burlan, todos comen como animales pero creen que son civilizados, esconden los pelos abajo de las camisetas planchadas por la sirvienta de turno. Son burros, dicen que si, que si y que si, están acá porque solo les importa comer. ¿Vos pensas que les importa algo más? Noooo hija. Ah!los sonidos de las computadoras esas que trajeron me están aturdiendo tienen tremenda mala energía, yo las odio, no se para qué las pidieron tanto, además Internet me enloquece más porque es como mi pensamiento, jejejejee, va pa' donde quiere sola (silencio) pero a mi a veces me joden con eso, me quieren joder. Mañana tengo psiquiatra, ya veo que me va a joder hasta querer sacarme las ideas de la cabeza. Igual no le cuento un carajo a nadie, los de la rehabilitación me dicen que tengo que aprender a controlar las ideas delirantes, les miento o les digo que soy computadora jajajaja

Podemos pensar esta imagen al menos de dos modos:

1) Quando pensar se transforma en un asunto privado: esta modalidad configura la producción de pensamiento, y dentro de ella la producción delirante, como un asunto privado de una persona. En el caso del deliro la persona es considerada enferma mental (versión- más ascética para referir a la sin-razón). Por un lado, hemos visto que el desplazamiento de pensar la locura en términos de enfermedad mental es una operación política-conceptual que ha transformado los cuerpo-políticos (Deleuze, 2008) y que excede a la psiquiatría como disciplina. La operación afectivo-conceptual permite exiliar el modo de producción de la locura para pasar a hablar y pensar en términos de enfermedad y más tarde de salud mental (por eso a veces si bien encontramos la palabra loco-locura, vemos que su uso encuentra el encierro localizado en la

forma hombre, en la 'mente' o en la 'psiquis'). Estas categorías condenan (mediante la separación que realizan) el afecto al encierro, al sufrimiento y al dolor, tal como Atlas fue condenado a sostener con sus brazos el peso y los sufrimientos del mundo (Huberman, 2011). Desde una visión dogmática, lo que expresa la **imagen IV** es escuchado y percibido en su capa más superficial, para establecer que se trata de un trastorno mental, de un discapacitado, o de una *persona con problemas especiales* (clasificar, encerrar, localizar-para poder salvar, incluir, re-habilitar).

Por ejemplo, la concepción de enfermedad mental se ampara 'científicamente' en un manual de clasificación de trastornos psiquiátricos -DSM V- (2013) que determina de modo universal las problemáticas de las personas. Este además sitúa lo productivo de la enfermedad en la elaboración de las ideas delirantes emplazando la producción en el cuerpo humano y enfermo [mañana tengo psiquiatra ya veo que me va a joder hasta sacarme las ideas de la cabeza]. Dicha producción de ideas es significada por esta lógica como 'contaminaciones del pensamiento'. Así lo productivo y el pensamiento toma un carácter endógeno, peligroso y malo desde el punto de vista moral ya que se entiende que perturba el buen juicio de la razón como estado ideal de pensamiento (visión cartesiana) para vivir en sociedad. La línea habitual de la rehabilitación actúa allí y se propone disminuir la aparición de imágenes como las de la **Imagen IV** (disminución de la potencia vital deseante) y aumentar los hábitos y conductas normalizantes: orden y regulación de los gestos y de los hábitos. Asistimos a una dictadura extrema de una moral del cuerpo que opera en lo *mínimo* (a nivel de agenciamiento) y que se configura en el seno de la vida y del pensamiento.

Se trata de diverso tipo de configuraciones deseantes que se inscriben en el campo social, para ser gestionadas por las prácticas de saber que Foucault sitúa en el dominio de la biopolítica y la anatómopolítica (2002). Estas prácticas que se acoplan entre la disciplina y la ciencia, se operativizan en tácticas y estrategias dirigidas al control de la vida y de los cuerpos políticos, que excede por supuesto a lo localizable en las instituciones y se cuela en los intersticios del campo político y social. En este sentido Foucault piensa que "la disciplina es una anatomía política del detalle" (Foucault, 2002, pag.143), tratándose de una economía libidinal y de las fuerzas, orientada al orden y a la adaptación de las normas vigentes que una sociedad sanciona moralmente legítimas.

Entre las fuerzas, los detalles y los gestos se liberan o bloquean los cuerpos-políticos. Es que allí opera el control y el agenciamiento de deseo. En la relacionalidad y lo mínimo. ¡Allí es la lucha! A ello refiere Deleuze cuando se responde a la pregunta

¿Qué queda? Quedan los cuerpos, que son fuerzas, nada más que fuerzas. Pero la fuerza ya no se vincula con un centro, y tampoco enfrenta un medio o unos obstáculos. Sólo enfrenta a otras fuerzas, se relaciona con otras fuerzas, a las que ella afecta

o que la afectan. La potencia (lo que Nietzsche llama «voluntad de potencia», y Welles «carácter») es ese poder de afectar y de ser afectado, esa relación de una fuerza con otras. (Deleuze, 1986, pag. 188)

¿Porqué insistir con la localización, cuando la naturaleza y el mundo se mueven y producen rizomáticamente? A esto se refiere Guattari (1992) cuando expresa que la revolución es «molecular»

2) “El pensamiento pertenece al mundo-Afuera” (Teles, 2007, pag. 105): pensar de este modo posibilita ver la **imagen-pensamiento IV** como una composición de la caosmosis (Guattari, 1992) que los cuerpos políticos intensivos expresan en los modos de ser [el pensamiento que se expresa en el modo singular de ser e Internet, pueden ser pensados como pliegues de la materia temporal con distinta consistencia] Estas composiciones del caos son ensamblajes extraños, «imágenes raras (Teles, 2007) que hacen delirar la lengua (Guattari, Deleuze, 1978) en el sentido de intensificar el despliegue de su potencia deseante. [Trajeron la comida está lleno de dorado y columnas graaaaandes que me ahogan, me hacen acordar a la iglesia que iba con mi madre.]

La **Imagen-pensamiento IV** está llena de detalles exquisitos para pensar acerca de cómo se configura la realidad y el pensamiento: las guerras, las razas y las lenguas se mezclan con los colores del imperialismo y la comida en abundancia (dorado, banquete) en un tiempo que incluye todos los tiempos y geografías; la historia está, pero adquiere otra dimensión, la localización y el espacio ya no son tan importantes, el tiempo mueve el mundo y disloca la imagen dogmática. Se visibiliza una relación entre las grandes dimensiones, los excesos, lo materno y la iglesia; a su vez se realza la relación humano-animal (Deleuze, Guattari, 1994) especialmente en la imagen del *burro* asertivo, que relacionamos «al sí del asno» que describe Nietzsche, como aquel que asume la realidad y dice sí a lo que hay, porque “para el asno, afirmar es cargar. El asno carga siempre lo que se le carga y lo que el mismo se carga;” (Teles, 2007, pag. 107). Imagen que se transforma en pregunta, si es que podemos hospedarla (Derrida, 2006). Pregunta que interroga acerca de cómo se configuran los modos de vida. Si los humanos persiguen la comida como burros y comen como chanchos, ¡cuánto hay para pensar acerca de las relaciones que se tejen con el mundo! Consideramos la posibilidad de pensar allí un modo diferente de relacionarse con la vida, la comida y el territorio que no solo es efecto de la acción entre humanos, sino de las diversas conexiones que se pueden trazar con el mundo, que exceden la relación y la construcción de la realidad por parte de la mirada del hombre. Quizás es interesante pensar allí cómo se tejen las relaciones de afinidad... ¿Quién dice que la máxima afinidad debe darse entre humanos? ¿Partir de esta base, no es asumir que todos pensamos igual? De esta idea se desprende que la imagen-hombre está por encima de cualquier otra imagen y especie del mundo.

Por lo antedicho se ha vuelto vital para nuestro estudio leer el problema planteado en el seno de la configuración de pensamiento de la filosofía afirmativa. En esta ocasión hablamos de afirmar (no como el burro), sino afirmar como posibilidad de ir en el viaje del movimiento de la vida, en el sentido de “crear, generar e intensificar las condiciones de emergencia de lo nuevo” (Teles, 2007, pag. 107). Esta afirmación requiere de un segundo movimiento afirmativo que implica el despliegue de la materia temporal, es decir que el pensamiento (expresivo) “realice su poder constructivo” (Teles, 2007, pag.107), allí es cuando “la vida se afirma como singularidad” (Teles, 2007, pag.107).

Por eso para construir singularidades intensivas (modos de vida) son necesarias las condiciones que permitan la realización del pensamiento. Lo singular-colectivo intensivo es un modo particular de pensar la producción de subjetivación en tanto «pliegues del tiempo». (Teles, 2007).

A su vez para que el pensamiento se realice precisa del movimiento intempestivo del devenir, allí es donde la repetición queda al servicio de la producción creativa. Porque lo que se repite en el devenir es el incesante movimiento mutante que asegura la producción infinita de pensamiento y vida en el mundo (Deleuze, 1993),

un pensamiento del devenir [que] abre puertas y ventanas a lo más próximo y lo más lejano, a las intensidades brillantes, a las dimensiones de la realidad que se distinguen de la exterioridad propia de los planos de organización, imperio de las formas, de los sujetos y de los objetos. (Teles, 2009 pag. 94).

La imagen creativa se efectúa en el presente en devenir y muestra “una intensa mutación que trae consigo los medios de expansión de un pensamiento y de una experimentación distinta del tiempo” (Teles, 2009, pag.77). Así el pensamiento es experimentar (Deleuze, Guattari, 1991).

La locura provee imágenes temporales que solemos someter al olvido de la lógica lineal-racional (origen-fin). Nos perdemos así de captar (Michaux, 2006) la potencia de algunas imágenes ricas, controversiales, bellas y rebeldes (Teles, 2009) que ofrece el tiempo en su presentación directa (Deleuze, 1986). *El comedor del mundo*, es una imagen exuberante en la que el mundo se hace presente de modo directo en una imagen-pensamiento (Deleuze, 1986). Según Gilles Deleuze

el fenómeno del delirio nunca es la reproducción (ni siquiera imaginaria) de una historia familiar a propósito de una carencia. Es, bien, al contrario, un excedente de historia, una amplia deriva de la historia universal. Lo que el delirio pone en movimiento son las razas, las civilizaciones, las culturas, los continentes, los reinos, los poderes, las guerras, las clases y las revoluciones

(Deleuze, 2008 p. 47)

Lo que realiza la **imagen IV** es el movimiento del tiempo. Los trazos y gestos (Deligny, 2007) que la componen son signos del devenir (Proust, 2006) que viajan por una línea activa (Klee, 2007) y pasean en ella las razas, geografías, creencias, personajes, objetos, materias de diferente configuración.

Imagen V «mínimo gesto». Líneas errantes, acoger “una geografía del deseo”⁴⁴ (Luca-Bernier, 2012)

El bosque, las frazadas y los humanos: agenciamiento de deseo, una locura del tiempo...



fig. 12 Imagen del film “El rayo Verde” (1986)
de Eric Rohmer.

[paisajes del mundo, despliegues del pensamiento y de los cuerpos]

Acoger, hospedar, relacionarnos en la composición de un paisaje compartido sin que los roles, las profesiones, los nombres propios, los saberes académicos, las clasificaciones y localizaciones del orden trascendente (psiquiátrico), sean los que diagraman el encuentro. Estamos invitados a crear entre lo manual y lo intelectual (Oury, 2011), entre las sensaciones (Deleuze, 1984) una multiplicidad afectiva. Me ha pasado de entrar y salir (Deleuze, Guattari, 1975) de muchos mapas, como a todos nosotros. Nunca antes había recorrido la sensación de libertad como en los paisajes de mi primer experiencia por las *tierras* de la psicoterapia institucional⁴⁵. (Oury, 1986)

Se presentan a continuación reflexiones analíticas y experimentales:

Un día el bosque me sorprende y me enseña a caminar por la pista de intentar pensar «distinto» (Foucault, 2010). El bosque aquí se transforma en un personaje conceptual amistoso (Deleuze, Guattari, 1991) inscrito en una organización de conjunto que puede tomar en cuenta

44 “Une géographie du désir” (traducción propia)

45 Clínicas psiquiátricas de abordaje de la locura y psicosis desde la perspectiva de la psicoterapia institucional

los vectores de singularidad (Oury, 1986). Un mapa clínico que acoge el despliegue de lo mínimo indispensable (Oury, 1986) en la dimensión del encuentro: hablamos de la libertad de movimiento. Los gestos, las personas, las acciones, no son admitidas, sino acogidas (Oury, 2011) en un conjunto clínico desjerarquizado y descentralizado que de este modo busca la emergencia de procesos de re-singularización de la vida (Guattari, 1992).

El bosque es un agente analítico en el entramado clínico caracterizado por la experimentación y la libertad de circulación de los cuerpos (del deseo) en una clínica que se despliega en un castillo que *desnuda* su fortaleza porque ya no se defiende de las guerras. Las batallas ganadas y perdidas conforman las capas del pasado que se pliegan en el tiempo presente en devenir (Deleuze, 2011) de un paisaje que se ofrece al diálogo con la emergencia de los acontecimientos, de las líneas vitales y activas, de la diversidad de colores, direcciones y orientaciones. Un castillo que vive un devenir-minoritario (Deleuze, Guattari, 1994).

El bosque, las frazadas y los humanos, es una composición, una «imagen-pensamiento» que emerge de una experiencia de improvisación teatral (con técnica clown), en la que los participantes (pasantes, pensionista, trabajadores del lugar⁴⁶), trazan un mapa de movimientos entre tres zonas de experimentación: primero en una superficie extensa de pasto, luego al costado de un arroyo y por último entre los árboles del bosque que bordea la *clínica*. Mientras escribo, un afecto fuerte se presenta, se actualizan imágenes que no son recuerdo (Deleuze, 1977) sino imágenes vibrantes que modifican la experiencia. El tiempo crea una relación distinta con el movimiento que ya no depende del espacio sino de la relacionalidad temporal (Deleuze, 1986).

-Líneas, trazos, colores y sentidos que componen las imágenes creativas de la experimentación:

Líneas inciertas (Deligny, 2007), líneas paseantes y con compañía (Klee, 2007), «mínimos gestos» de encuentro entre la frazada, la rama, el viento, el sol, las sonrisas y las manos... poca, muy poca palabra, sobre todo en el bosque, cuando sentimos que ya *nos conocemos*, o que nunca precisamos pasar por allí para compartir la experimentación. Es una imagen que cuando aparece *me* provoca llanto...pero no ese llanto producto de una emoción que proviene de un afuera recortado de un adentro conmovido por éste; sino un llanto que expresa la relacionalidad con ese paisaje, como el personaje de Delphine en el film “El rayo verde” (Rohmer, 1986), cuando en presencia del movimiento de la imagen que ella también conforma entre el viento, las copas de los árboles, la cercanía con el mar...desborda un llanto que emerge de ese agenciamiento territorial con el afuera (Deleuze, 2003)

La experiencia de improvisación teatral que hoy se actualiza en imagen creativa, es una de las captaciones más bellas que puedo traer a este texto; no por tratarse de una experiencia con

46 En esta clínica a los pacientes se les llama «pensionistas».

'locos', en Francia, con gente y en un lugar nuevo para mi, sino por la sensibilidad y el modo de producción de la propuesta. Eso que se mantiene inexplicable para la significación, y que se presenta como puro «agir»⁴⁷ (Deligny, 2007) y experimentar (Deleuze, Guattari, 1991)

intensidades del mapa: Al inicio de la experimentación no se qué hacer, solo pienso y me pregunto ¿qué hago con esta frazada? (imagen habitual que precisa de un proyecto). No puedo dejar de ver los elementos separados. La imagen-pensamiento (Deleuze, 2011) que hoy aparece es producto de un proceso de pensamiento-experimentación que hace posible audicionar (Deleuze, 1996), una composición cuerpos-frazadas-ramas-registro-risas-movimientos sin finalidad alguna, más que jugar y encontrarse. Nadie pregunta para qué hacemos los movimientos, pero *de pronto* todos parecemos saber y confiar en lo que se hace, en un estilo (Deleuze, 1996) de andar. Se hace posible disfrutar del movimiento envuelto en la intensidad del verde mezclado con los leves trazos de la nieve, la brisa de un viento cálido soleado entre los sonidos misteriosos del bosque y un acompañamiento cálido, cuidado y respetuoso.

Una suavidad de experiencia que permite abordar el despliegue del movimiento entre los cuerpos, donde la frazada pasó de ser un objeto-cosa a ser la materialización de los flujos afectivos que trazan el mapa de intensidades. Las frazadas «pintan las fuerzas» (Klee, 2007) de la geografía afectiva relacional que acoge el despliegue de los cuerpos, es decir del deseo. Un ejercicio de singularización, libertad y despliegue de vida maravilloso.

La relación entre quienes participamos del ejercicio teatral se transforma. El diálogo que construye la transformación es una telaraña (red) de «mínimos gestos» (Deligny, 2015) de ternura, alegría, respeto, confianza y amor que transforma desde una ética del acontecimiento (Teles, 2007) la relacionalidad entre los cuerpos. Una transformación que no precisa del lenguaje como principal modo de expresión; la escasez del mismo como expresa Deligny (2015), nos conecta con otras dimensiones expresivas que se apartan del intelecto y se abre una dimensión afectiva más amplia.

El gesto amistoso del encuentro acoge el despliegue de los modos de ser, por tal acoge la realización de nuevas configuraciones de vida (Deleuze, 2008). Las líneas vitales activas invitan a practicar como plantea Teles (2007) “la ética como amor *fati*” (pag. 214).

Esta imagen-pensamiento (Deleuze, 2009) brota de una experiencia en el campo de la psicoterapia institucional, que, aunque se inscribe en el campo de la psiquiatría (de sector), logra producir grandes coeficientes de transversalidad (Guattari, 1980) con respecto a la institucionalidad, al orden dominante del campo social y a una imagen dogmática del mundo.

47 Actuar o accionar sin interés (traducción propia)

II

Lengua

Hacia la configuración de un estilo y de una lengua intensiva. ¡Vive un estilo, vive pueblo!

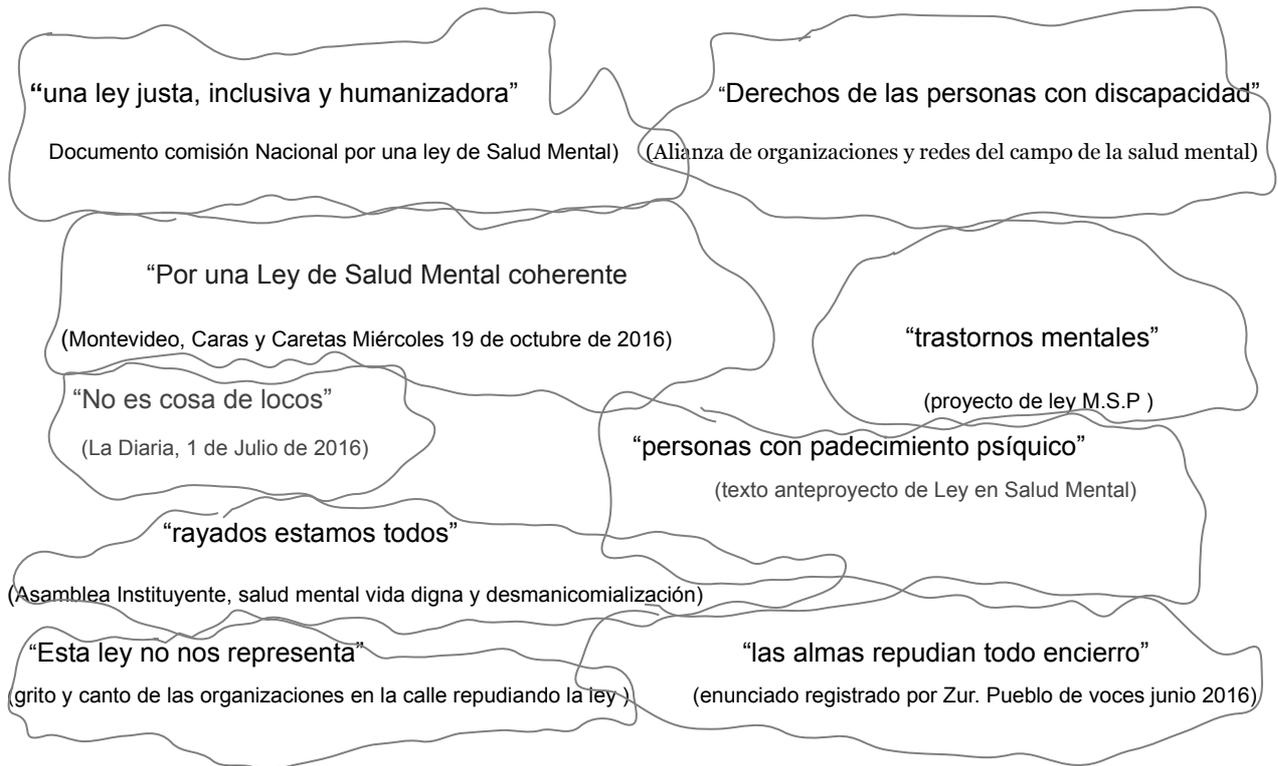
El problema de escribir: el escritor, como dice Proust,
inventa dentro de la lengua una lengua nueva,
una lengua extranjera en cierta medida.
Extrae nuevas estructuras gramaticales o sintácticas.
Saca a la lengua de los caminos trillados, la hace delirar
(Deleuze, 1996, pag. 3)

En este territorio del Atlas vamos a *mapear* algunos «mínimos gestos» (Deligny, 2007) e imágenes dogmáticas (Deleuze, 2011) que pueblan los ordenamientos actuales del campo de la salud mental, con el objetivo de captar y analizar algunos efectos de producción, emergentes de los encuentros entre lenguas (Deleuze, Guattari, 1978) y trazar nuevos sentidos posibles. Como sucede con el resto de la tesis, no intentamos representar ninguna realidad, ya que no sostenemos tal forma de producción de conocimiento. Pretendemos desplegar un pensamiento experimental que permita realizar un análisis localizado desde una perspectiva de lengua intensiva (Deleuze, Guattari, 1978), en diálogo con la concepción y escritura que venimos desplegando.

Asimismo, se presentan imágenes creativas de una geografía afectiva de un pueblo que falta (Deleuze, 1996), que expresan la relacionalidad entre la locura y el pensamiento, en tanto configuraciones de una lengua menor (Deleuze, Guattari, 1978) y un estilo de producción (Deleuze, 1996).

A los efectos de lo que deseamos visibilizar, en esta ocasión se monta un mapa-telaraña (Deligny, 2015) compuesto de diverso tipo de gestos e imágenes.

1. Telaraña I: «mínimos gestos» del campo de la Salud Mental. Encuentro entre lenguas:



Si bien hemos señalado las *fuentes* de cada imagen-pensamiento (Deleuze, 2009), no es este aspecto que queremos realzar y analizar. Las imágenes-pensamiento desde nuestra perspectiva constituyen gestos e imágenes (Deligny, 2007) presentes en nuestras calles y periódicos producto de una configuración colectiva entre campos relacionales (Teles, 2007). Estas configuraciones se inscriben y toman diversas consistencias en lo que podemos percibir más fácilmente como diferentes voces del campo de la Salud Mental en nuestro país. Desde nuestro punto de vista estas imágenes son leídas en tanto imágenes-pensamiento (Deleuze, 2011) de un tiempo intensivo y de una memoria-mundo (Deleuze, 1986) que conlleva geografías y gestos de los ordenamientos de la caosmosis (Guattari, 1992). Por ello, pretendemos ver y oír entre las palabras (Deleuze, 1996), captar los posibles efectos de singularización y dogmatización, analizar las tramas, las relaciones, los efectos de conjunto que se construyen por agenciamiento de deseo entre las lenguas (Deleuze, Guattari, 1994) en el medio de un capitalismo mundial integrado (Guattari, 1996) que derrama las imágenes del mundo y por el mundo.

Pensar este campo nos fuerza a cierta torsión en el modo que venimos escribiendo, ya que implica traer al diálogo movimientos y conceptos que rigidizan el flujo de la conversación. Decidimos realizar este movimiento porque resulta políticamente imprescindible para nosotros analizar algunos trazos y líneas del escenario político actual. Realizamos este movimiento a riesgo de que ello disminuya la potencia vital del estudio. Pero en tanto nos hemos permitido

pensar críticamente nuestro tránsito experimental por el campo de la salud mental y nos hemos vitalizado al habernos desplazado del mismo, consideramos que el análisis puede potenciar el estudio, así como a los aportes que se pretenden realizar en los sentidos expuestos.

Lengua intensiva: comprender la lengua desde un punto de vista intensivo es poder captar los movimientos y «dispositivos colectivos de enunciación» (Deleuze, Guattari, 1978), es decir los agenciamientos de deseo que configuran los modos de vida en comunidad, rompiendo con la lógica de “la literatura mayor o establecida que sigue un vector que va del contenido a la expresión” (Deleuze, Guattari, 1978 pag. 45). Desde la lectura de territorio de intensidades, en algún punto ya no importa quien habla (en términos de sujeto), lo venimos diciendo desde el inicio de la escritura, importa cómo se ve y cómo se oye (Deleuze, 1996), qué imágenes se hacen visibles y cuales no. La lengua intensiva se configura como producción afectiva entre los cuerpos-políticos que pueblan un territorio y no por la voluntad conciente-parlante de los sujetos. Según Deleuze y Guattari los sujetos no son los que disponen lo que se dice y lo que se hace /ey, sino que son las configuraciones de enunciación las que lo hacen (1978). En este sentido y en armonía con la tradición de la psicología social rioplatense (Eira, 2005) se vuelve imprescindible para la producción de realidad considerar no tanto *qué* se dice sino *cómo* se dice y la relacionalidad afectiva que se pone en juego.

En el medio de la lengua intensiva distinguimos dos movimientos de la misma que a su vez conllevan infinitos movimientos posibles: la «lengua mayor» o dominante y la «lengua menor» o minoritaria (Deleuze, Guattari, 1978). En este caso visibilizamos los movimientos del ordenamiento psiquiátrico y de la salud mental procediendo en tanto «lengua mayor» y línea habitual (Deligny, 2007) que expresan imágenes dogmáticas del mundo (Deleuze, 2009), y los movimientos de la locura en tanto «lengua menor» y minoritaria de las líneas errantes (Deligny, 2007) que en sus trazos expresan imágenes creativas y raras (Deleuze, 2009). La relación menor-mayor que proponen Deleuze y Guattari (1978) para señalar los movimientos de la lengua intensiva rompe con el binarismo ya que se trata de una relacionalidad y multiplicidad moviente que a su vez rompe con la concepción de lenguaje signifiante e interpretativo, para situar el carácter expresivo, multiforme y polifónico de la lengua en un campo de experimentación. La territorialización, desterritorialización y re-territorialización son los movimientos productivos de la lengua intensiva (Deleuze, Guattari 1978).

La literatura menor, la lengua menor, para estos autores no es lo que una minoría hace, sino las condiciones de producción y el movimiento de desterritorialización que pueda producirse en el seno de la lengua dominante.

Toda lengua menor es posibilidad de desterritorialización de la lengua dominante, es “estar en su propia lengua como extranjero” (Deleuze, Guattari, 1978, pag.43). Esta es su primera característica, las otras dos aluden a que en ella “cada problema individual se conecte de

inmediato con la política” (1978, pag. 29) y “la tercer característica es que todo adquiere valor colectivo” (1978, pag.30). Asimismo, Deleuze y Guattari (1978) destacan que el campo político habitual está muy contaminado (aspecto que hoy se mantiene) y por tal es imprescindible el lugar político que tiene la literatura en producir una «solidaridad activa» y una nueva sensibilidad.

Entonces ¿Qué vemos y escuchamos entre los gestos que tejen esta «telaraña»?

Vemos mezclas de lenguas, pero sobre todo observamos el efecto arrasador y dogmático del campo de la salud mental sobre los tibios rasgos de diferencia que aun puedan *pasearse* en él. El campo de *lo mental* lleva la *‘conversación’* a su plano de producción, y por tal los efectos de captura son casi ineludibles. El efecto de dominación se visibiliza en las imágenes que se utilizan para legitimar y alcanzar una *transformación* (nueva ley) en el campo de la salud mental. Se utilizan dogmatismos por antonomasia que operan como imágenes de referencia propias de la razón y la moral vigente, que desplazan la locura del territorio de *‘conversación’* [ley “coherente” y razonable: “no es cosa de locos”]. Asimismo los movimientos son adaptativos al orden dado y propios de la «humanización» (Foucault, 1984, 2002) [“inclusión”, “padecimiento psíquico”, cercanías trazadas con la “discapacidad”]. Vemos algunos componentes más transversales (Guattari, 1980) que asoman intentando despegar su gesto rebelde de la normalización [“rayados estamos todos”], destacando sobre todo la imagen más libertaria (efecto de desterritorialización) con la que nos hemos encontrado en este con-texto [“las almas repudian todo encierro”] ya que el componente expresivo de la misma rechaza el encierro en sus múltiples formas, abre sentido, entra el aire!

¿Por qué importa la lengua? Una lengua es ejercicio político y afectivo.

Una lengua desde el punto de vista intensivo es cuerpo político y por tal es performática (Deleuze, Guattari, 1994), es decir que produce realidad, crea una imagen, habita o no el “amor por la verdad” (Teles, 2007), crea un modo dogmático, singular, alternativo, etc. Una lengua desde el punto de vista intensivo es un cuerpo configurado por agenciamientos de deseo (Deleuze, Guattari, 1994).

«Imagen-pensamiento» I: Imagen dogmática y «línea habitual»:



La salud mental es una imagen dogmática muy fuerte que desde sus inicios en los años cincuenta del s. XX, ha incrementado los efectos de normalización en el seno de su campo.

Es un concepto que expresa una imagen de salud con localización en el cuerpo humano organizado-organicista: mente.

El investigador contemporáneo Bellahsen se ha dedicado a problematizar los efectos de normalización y control de este campo, que según éste “encuentra su expresión más coherente hace una década” (2014, pag. 20). Siguiendo los aportes de Foucault, y actualmente de Dardot y Laval (2014) Bellahsen señala que el concepto de salud mental se articula con el neoliberalismo y el capitalismo, y produce un efecto de racionalidad y subjetivación neoliberal que forma mentalidades bajo un cierto tipo de razonamiento que pretende la maximización de lo individual, reafirmando la imagen de libertad individual natural, y de “auto-empresa”⁴⁸ (2014, pag. 18). Así, ser competente es objetivo de los dispositivos normativos que se apoyan en esta imagen de subjetivación (2014, pag. 18). El investigador realiza un recorrido por los rasgos psicológicos citados en las investigaciones científicas contemporáneas en salud mental, asociadas a un bienestar y felicidad globales ligados a ser sociable, no inquietarse, adaptarse a los cambios, al grado de optimismo, etc (Bellahsen, 2014).

A este efecto de producción descrito lo llama «salud-mentalismo»⁴⁹ (Bellahsen, 2014 pag. 19) y expresa que este es particularmente un producto de una “salud mental positiva”⁵⁰ (Bellahsen, 2014 pag. 19) que según el investigador se constituye en un vector central que aplica en lo íntimo la norma de la competencia individual (intensificación de la imagen dogmática forma-hombre). En este sentido plantea que bajo el paraguas de la salud mental “todo deviene posiblemente [o potencialmente] recuperable por este proceso de subjetivación neoliberal”⁵¹ (2014, pag.19), y agrega que todos los dispositivos que conciernen lo psicológico pueden ser tomados por las redes de estos procesos, así como los movimientos que se suceden de las luchas políticas con el Estado. Puntualiza que el «salud-mentalismo» “está al servicio de la nueva razón del mundo y funciona como un operador que transforma la relación del hombre consigo mismo, con otros y con lo político.” (2014, pag. 19)⁵² El investigador aborda estos efectos en perspectiva foucaultiana, como producciones de una práctica biopolítica que se centra en el control y sujeción de lo vivo, de los cuerpos, al focalizar como argumento político el bienestar y seguridad de la población. (Bellahsen, 2014). El investigador señala un rasgo que es una de las líneas más intensas de nuestro estudio: la transformación de la relación consigo mismo, lo otro y lo político, cuestión que nosotros abordamos como *inquietud por lo humano*, la *relacionalidad* y el *mundo-afuera* que produce los modos de subjetivación, es decir las singularizaciones en tanto consistencias que se producen y configuran en el plano de inmanencia.

Estamos en condiciones de afirmar que el campo de la salud mental practica una «lengua mayor» (establecida) y su trama es una red (Deligny, 2015) dogmática muy densa, difícil de

48 “L’auto-entreprise” Traducción propia.

49 «santé-mentalisme» Traducción propia.

50 “santé mentale positive” Traducción propia.

51 “Tout devient possiblement récupérable par ce processus de subjectivation néolibéral.” Traducción propia.

52 “est au service de la nouvelle raison du monde et fonctionne comme un opérateur qui transforme le rapport de l’homme à lui-même, aux autres et au politique” Traducción propia.

romper, más aún si no se ejerce una fuerza rebelde y creativa que la disloque. Visibilizamos en él el bloqueo creciente de la potencia deseante de las «lenguas menores» (repliegue de la potencia vital) que como siempre tienen el desafío de abrirse camino de expresión.

Este-campo-lengua dominante provoca un efecto dogmático y normalizador que Foucault siempre advirtió durante toda su producción y que sitúa en la «Gran Reforma Psiquiátrica» (1986) y en el rol de las ciencias sociales y humanas. En este sentido en Historia de la locura (1986) retoma lo trabajado en Vigilar y Castigar (2002) al problematizar los efectos de normalización de la «humanización»

las «Ciencias Humanas», concretamente la psicología y la criminología, permiten controlar «más humanamente», esto es, más de acuerdo con el discurso humanista postilustrado, la ilegalidad, de igual manera que la psiquiatría y la psicología permitían controlar también «más humanamente», la «irracionalidad» y la locura (Pastor, Overjero, 2007 pag. 75)

Es así que la imagen de salud mental en tanto «nueva razón del mundo» (Bellahsen, 2014) se presenta como control y bloqueo del devenir de las imágenes creativas y del despliegue la locura. La salud mental da cuenta de una imagen y configuración deseante y dogmática de hombre, de mundo, de subjetivación, de los problemas y del pensamiento, en tanto no comprende los movimientos de singularización de la locura.

En perspectiva de la lógica de la sensación la salud mental es una imagen de color gris (Klee, 2007), que busca y se basa en conceptos e imágenes de equilibrio entre polaridades cromáticas negro-blanco (Klee, 2007). Se intensifican los términos de la relación mientras la relacionalidad y el *cómo*, quedan invisibilizados. Se extreman las posiciones y el *gris* (acuerdo, consenso, equilibrio). El campo de la salud mental aparece como lo dado, lo formado, la «naturaleza muerta», se presenta como “la obra que es” (Klee, 2007, pag. 61), de un equilibrio mental, de fuerzas deseado y gestionado por las lógicas dominantes. Mientras la locura, en tanto funciona y se mueve como lengua menor (Deleuze, Guattari, 1978) responde a lo que está en formación, se presenta como “la obra que deviene” (Klee, 2007, pag. 61).

La locura en tanto lengua no se muere, porque la fuerza de la vida es muy intensa, pero ésta queda incomprendida y bloqueada (Deleuze, 2008).

«Imagen-pensamiento» II «Mínimo gesto»: Imágenes dogmáticas y líneas habituales en encuentro con algún trazo tibio de errancia.

La ley⁵³ dentro de la Ley (Derrida, 2006) del campo de la salud mental.

¿Cómo se conforma, cómo se mueve y produce la «lengua mayor» (literatura mayor) en este campo-territorio de la salud mental? ¿Cómo dialogan las lenguas menor-mayor?

La Ley y el asilo (Derrida, 2006) que mueven la *legislación*: ¿Ley por ley? ¿Asilo (Derrida, 2006) por asilo? ¿Apruebo la ley si hablas mi Ley? ¿Cerramos el asilo⁵⁴ si quedás bajo mi asilo? ¿Es la ley del *ojo por ojo*? ¿Cuáles son las condiciones del diálogo? ¿y qué pasa *en el medio* (Deleuze, 2008)? ... Insiste la pregunta: ¿«Cómo y hasta donde es posible pensar distinto»? (Foucault, 2010, pag.12)

Sostenemos por un momento la lectura desde la hospitalidad *derridiana* para visibilizar algunos efectos de producción del encuentro entre lenguas e imágenes de diferente tipo, y poder *luego* desplazarnos hacia el territorio de las intensidades afectivas (Deleuze, Guattari, 1994). Nos valemos de la perspectiva de hospitalidad de Derrida (2006) porque al relacionarla con la pregunta por el *ser* y la locura, ofrece una mirada interesante para pensar imágenes habituales del escenario político contemporáneo en salud mental. El *autor* conecta extranjería y locura en tanto “pregunta del extranjero, venida del extranjero” (Derrida, 2006, pag.11). *Xenos* (que en etimología significa extraño) puede ser hospedado de diferentes modos por la lengua-madre.

Por otro lado, pensar en términos de ley según Deleuze siempre restringe y por ello ve necesario pensar e “introducir en la institución una función política militante, construir una especie de «monstruo»” (Deleuze, en Guattari, 1980, pag. 19) que pueda operativizarse en tanto función transversal por todos lados en las escuelas, hospitales, en las clínicas, en la misma militancia, es decir construir “una máquina que produzca y enuncie deseo” (Deleuze, en Guattari, 1980, pag. 19). En este sentido tanto Deleuze como Guattari se sienten más cerca del análisis institucional y de la psicoterapia institucional, que, de la anti-psiquiatría, por entender

53 Hacemos alusión y montamos un juego de pensamiento entre la ley desde es el punto de vista de Derrida y las circunstancias actuales en Uruguay, en las cuales está en discusión y votación una nueva ley de Salud Mental en clave de Derechos Humanos. Por su parte el Ministerio de Salud Pública (quien ha convocado y trabajado en conjunto con la academia y las organizaciones sociales) entra al Parlamento un proyecto de ley que no *incluye* todos los acuerdos pactados con las organizaciones sociales (procedimiento político habitual). Esta nueva ley de Salud Mental, acaba de obtener media sanción en la cámara de senadores (2016). Los movimientos alternativos al manicomio que llevan adelante la lucha antimanicomial han intensificado hace cuestión de unos seis, siete años, las ‘conversaciones’ y debates en seno del campo de la salud mental.

54 Una de las propuestas de la ley es operativizar un plan de cierre de los manicomios en nuestro país (Ley de Salud Mental)

que esta última niega de cierto modo la posibilidad de transformación de la institución y paradójicamente el despliegue de la disrupción (Guattari, 1980)⁵⁵. Nos aproximamos así a la conexión entre la perspectiva *derridiana* y el concepto de lengua intensiva (Deleuze, Guattari, 1978), para luego seguir moviéndonos...

Derrida (2006) describe que la lengua en sentido amplio es aquello que se juega cuando el «dueño de casa» recibe y escucha lo extranjero, y que ello conlleva el conjunto de lo cultural, las normas, valores y significaciones que están en juego. Si pensamos qué vemos y oímos en el concepto de «Salud Mental», allí tenemos parte de la respuesta, pero tan solo se trata de una capa superficial, ya que como señalamos las configuraciones del pensamiento son producciones de deseo (Deleuze, Guattari, 1994) que se tejen en una capa «anterior». (Deleuze, 1984)

En términos de saber, la «salud mental» ejercita un modo habitual de plantear y producir problemas a través de bloques rígidos compuestos de un “conocimiento mediante conceptos puros” (Deleuze, Guattari, 1991, pag. 13) que pierden *plasticidad* y pretenden desconocer el carácter experimental que provee su configuración, por entender que éste *ensucia* su procedimiento. Vemos aquí una diferencia que transversaliza el problema de estudios: *conocer* la lengua en sentido amplio, es bien distinto a *pensar* la lengua en sentido experimental.

La salud mental en este sentido no se *ensucia la lengua*⁵⁶ (Larrosa, 2015), es decir se limita más bien a conocer y no crea colectivamente bloques de diálogo (Deleuze, 1977), ni “una lengua para la conversación” (Larrosa, 2015). Presupone la existencia de una lengua-cuerpo *puro no contaminado*, verdadero y cuya imagen evalúa la fiel representación de una realidad que concibe única y trascendente: a esto llamamos xenofobia del pensamiento.

El campo de la salud mental invita, se convoca, hospeda con el objetivo de elaborar una nueva ley de salud mental, pero, ¿Cómo lo hace? ¿Se puede habitar sus tierras y hacer algo diferente y vivir *bien*? Es decir... ¿se puede *hablar con ella* desde una lengua extranjera sin ser ésta arrasada y sin necesitar defenderse hasta transformar su modo?

En este campo de discusión la posibilidad de desterritorialización (Deleuze, Guattari, 1978) de la «lengua mayor», es decir el despliegue potencial emergente de la lengua menor, se ve notoriamente disminuido cuando la «lengua menor» no ejerce sus procedimientos, es decir su potencial expresivo. Cuando *lo minoritario* se adapta a la norma de la lengua establecida, su potencia afectiva disminuye (efecto descompositivo), mientras *lo mayoritario*, gran conocedor de los movimientos de captura, se engrandece y devora cualquier atisbo de diferencia. La lengua dominante puede utilizar hasta la idea más revolucionaria para banalizarla y ponerla al servicio de su modo de producción. El campo de la salud mental se agencia (Deleuze, Guattari, 1994) con el modo capitalismo mundial e integrado (Guattari, 1996) y con el sistema neoliberal actual,

55 Aspecto que se aborda en el despliegue del problema de estudios.

56 En alusión al documental y cartografía realizada por un docente y un grupo de estudiantes en la ciudad de Tirana

sabiendo muy bien cómo y qué escupir, conservar y triturar. El neoliberalismo *juega* con todos, y hace lugar para todo el mundo, así actúa y crea mundo.

Hablar una lengua implica asumir su modo, sus procedimientos. La lengua de la salud mental es una especie de «lengua franca» para realizar acuerdos y convenciones que habilitan un intercambio mundial e integrado⁵⁷. Toda la literatura está alineada, argumentada en la misma línea (habitual), tono, principios, procedimientos, etc. Una literatura establecida, un orden dado, una lengua mayor en la que se habla, establece y negocia. ¿Cómo esperar singularidad allí?

La salud mental cuando abre el campo, hospeda según lo que Derrida llama la ley incondicional (2006); la incondicionalidad de la ley absoluta de hospitalidad actúa junto a las leyes condicionales que es a través de las cuales su lengua dominante-mayor impone sus condiciones y plantea el juego (Deleuze, Guattari, 1978). “El extranjero teme que se lo trate de loco (*manikos*). Lo intimida pasar por un hijo-extranjero-loco”. (Derrida, 2006, pag. 17).

Para ser hospedado y respetado el extranjero puede tomar varios caminos, pero uno de ellos, es resignar su extranjería, hablar la lengua admitida, hacer todo aquello que no lo confunda, que no *suene* _sonido informe materia que fluye_ (Deleuze, Guattari, 1978) con lo que más lo dejaría por fuera de la conversación: la locura.

Porque una ley «no es cosa de locos» ¿o sí? Para sentarse a conversar el Estado, la academia, el sentido habitual hospeda la coherencia, la racionalidad, el sonido elocuente (cuando queda capturado por la forma) la seriedad del saber, la solidez de las palabras, los discursos políticamente hilados sin tartamudeos, cuerpos preparados, duros, organizados sin fisuras, planes argumentales...en fin. ¿Qué tiempo y espacio hay allí para la disrupción?

Así, en un juego que se configura en la dimensión inconsciente de la producción deseante (Deleuze, 1994)_ que conforma el plano de lo que nosotros entendemos por pensamiento (Deleuze, Guattari, 1991)_ el campo de la salud mental ofrece hospitalidad a la diversidad de miradas bajo lo que Derrida dibuja como el juego entre «la ley de hospitalidad absoluta» y «las leyes de la hospitalidad condicionales» (2006): condiciones y leyes que en perspectiva de lengua intensiva se tejen por agenciamiento de deseo. En este sentido se entiende que la hospitalidad no es siempre amistosa, se puede hospedar la *otredad*, lo extranjero, la pregunta, lo loco de modo amistoso u hostil (ambigüedad presente en la etimología de la palabra *hostis*: *huesped-enemigo*).

La hospitalidad se ofrece o no se ofrece, al extranjero, a lo extranjero, a lo ajeno, a lo otro. Y lo otro, en la medida misma en que es lo otro, nos cuestiona, nos pregunta. Nos cuestiona en nuestros propios saberes, en nuestras legalidades, nos pregunta por ellas y así introduce la posibilidad de cierta separación dentro

57 Mundial e integrado, hace alusión al funcionamiento del capitalismo según Felix Guattari (1996).

de nosotros mismos, de nosotros para con nosotros (Derrida, 2006, pag. 7)

Según Derrida cuando «el anfitrión» no admite ser interrogado en absoluto, cuando el modo de hospedar la pregunta se hace hostil, éste se vuelve ampliamente colonialista y xenófobo de todo aquello que le resulte extranjero, empezando por la pregunta. Nos preguntamos entonces “¿qué sentido tiene preguntar, cuestionar cuando el destinatario de la pregunta no se dispone a aceptarla?” (Derrida, 2006, pag. 8) y “¿Qué sentido tiene ser objeto de pregunta cuando el que interroga no se presta a su vez a ser interrogado?” (Derrida, 2006, pag. 8). Si el movimiento se detiene en el punto anterior a estas preguntas, y si allí se monta una batalla contra la fuerza dominante, y se juega en sus condiciones, bajo su ley y sus leyes, y por tal en *su* terreno, lo minoritario (Deleuze, Guattari, 1978) disminuye su potencia; y si permanece en esa línea habitual de pensamiento su potencia productiva deseante se puede ver bloqueada (Deleuze, 2008).

Allí visibilizamos el efecto político de los encuentros entre las lenguas, entre los cuerpos, cuando afectan y son afectados (Deleuze, 2008) y ello produce realidad, consistencias que a veces son muy difíciles de mover.

En tanto claudican las preguntas, el movimiento rebelde y transgresor de su potencia deseante se transforma en posición fija (reterritorialización del deseo). Lo minoritario así va abandonando su componente colectivo y se puede asemejar a la imagen dogmática del Yo. La fijación de la posición en el territorio se torna a veces necesaria en función de configuraciones deseantes que descomponen la potencia de los cuerpos. Los cuerpos al disminuir el potencial vital precisan defenderse de la «lengua mayor» y de su amenaza: *hablas mi lengua sino no te hospedo, y no existís* (hospitalidad hostil y disminución de la potencia vital de las fuerzas y movimientos minoritarios).

Pero en realidad esto sucede así cuando pensamos en términos de posiciones, de personas, de La política y de un Orden social. De lo contrario esta lógica no funciona y se desactiva.

“La política deleuzeana no se interesa por el poder como orden o sistema, sino por lo que desordena y hace cambiar a los sistemas”
(...) “No se interesa tampoco por la política como constitución, sino como revolución.” (Etchegaray, 2013, pag. 14)

¿No será más efectivo y potente para la «lengua menor» desmanicomializar por el propio movimiento y ejercicio de su rebeldía en afinidad con su estilo (Deleuze, 1996)?

Una lengua menor es ejercicio de un modo del mundo de una memoria-mundo (Deleuze, 1986) que expresa un tipo de imágenes raras, extrañas, creativas de un tiempo en devenir (Deleuze, Guattari, 1978). La salud mental en tanto «lengua mayor» se viene tragando los modos de ser de la «lengua menor». No alcanza con proclamar la palabra locura de vez en cuando (aunque ni

esto casi se oye), las diferencias, la locura, se expresan en el despliegue de su modo y de sus procedimientos, de lo contrario no se realizan, no vive (Deleuze, Guattari, 1978).

Por tal, el componente más singular y político de la lengua es el modo de ser expresivo, el cómo se despliega y juega su estética de producción. Nos referimos a aquello que Deleuze y Guattari destacan como el carácter expresivo de la lengua (1978) ya que “solo la expresión nos da el procedimiento” y éste según Kafka (1978) es un problema directamente relacionado a las literaturas menores. De hecho, lo que molesta de la locura es su sensibilidad, su impronta, su ritmo, su movimiento, su modo enunciativo, su modo de ordenar, su velocidad, su composición, es decir su modo de ser ético-estético y político. Si lo resignamos, ¿Que queda? ¿Cuando incluimos a un orden dado, que se realiza? Otra lengua, un devenir mayoritario (Deleuze, Guattari, 1978), al cual toda lengua está expuesta.

Quando se silencia una lengua, se silencia un estilo de vida, composiciones, paisajes, equipamientos colectivos, imágenes, cuerpos políticos, y gestos de una memoria-mundo...desaparecen geografías afectivas. Desaparecen un «pueblo» (Deleuze, 1996).

Desterritorializar la lengua:

Deleuze y Guattari plantean (1978) que la ley en Kafka se presenta como forma vacía y que ésta existe a instancias del carácter inmanente de los dispositivos colectivos de enunciación (1978). La ley tiene efectos, pero en sí no dice nada por ella misma, los que configuran y mueven la ley son los agenciamientos de deseo (Deleuze, Guattari, 1978). Se produce así una desterritorialización de la ley. Lo importante de esta visión es que la ley de este modo abandona su carácter determinante y rector. “En este sentido, la ley cobra el carácter inmanente de la enunciación y presenta la necesidad de ser enunciada por alguien o algo” (Haro, 2015, pag. 6).

Lo extranjero, la locura, y la pregunta no son personas, son enunciaciones colectivas, imágenes y líneas que se configuran en las regiones intensivas de los mapas locales que son expresión de una imagen- mundo. Estos se inscriben y toman consistencia en la ley. Sin deseo que la produzca no hay ley, sin deseo ella no funciona, por tal transformando la relacionad, las configuraciones deseantes, las «imágenes-pensamiento» se puede transformar la enunciación y los efectos de la ley.

La hospitalidad para Derrida (2006) permite pensar una geografía _ imposible, ilícita_ de la proximidad, porque en definitiva termina planteado que “no existe hospitalidad” (2006, pag. 79), a ello refiere con una «ley sin ley».

De la mano de esta enunciación nosotros realizamos un desplazamiento del territorio de la ley al territorio de intensidades regionales donde podamos efectivamente desterritorializar la imagen de *ley* y el *hospital* que compone los modos de subjetivación (Deleuze, 2015). Movernos del dominio de la ley y las leyes, hacia “la ley sin ley” (Derrida, 2006), o a la expresión de la poesía en tanto ley de transgresión (Derrida, 2006), o intensificando aun más el desplazamiento y configurar un «estilo» (Deleuze, 1996) en tanto efecto de desterritorialización de toda ley y hospitalidad (Derrida, 2006).

Si no existe hospitalidad (Derrida, 2006) y la ley es una forma vacía que se mueve y funciona por dispositivos colectivos de enunciación, es decir por agenciamiento de deseo, lo que hay es: producción de deseo, cuerpos, gestos.

Preguntas emergentes:

¿Cómo construir nuevas redes? Cuestión de estilo, ¿Cómo desplegar un estilo menor en el mundo actual? ¿Cómo y hasta donde es posible que se haga visible la locura?

¿Es posible inventar otros modos de lucha, otros modos de tejer redes, de conversar, dialogar, que procuren la singularización de las prácticas, el vitalismo y la inquietud no adaptativa del pensamiento?

¿Como y hasta donde es posible que una lengua monárquica haga otra cosa que no sea dominar?

¿Cómo *zafar* creativamente de esta línea habitual y dogmática y producir líneas libertarias?

Deleuze sostiene (1977) que los franceses, y podemos decir que el humano occidental en general, es demasiado humano, histórico y que suele practicar el gesto de pararse a recapitular y hasta de pensar lo revolucionario de modo de pensar el pasado y el futuro de La Revolución. En varias oportunidades señala junto a Guattari, que La revolución de este modo no hace más que apegarse a las formas del Estado y del orden vigente, mientras que el devenir-revolucionario se mueve como el amor, trazando líneas vitales flexibles, sabiendo perforar los sistemas cerrados (Deleuze, Guattari, 2007).

Apostamos en este sentido a la práctica afirmativa de la vida, creativa, vitalista, prácticas que ejerciten nuevos modos de ser. ¿Se hace fácil? No, por ello es necesario dialogar y crear redes de apoyo mutuo para pensar las mejores maneras de vivir y transformar mundo. ¿Se hace rápido? No, las «perforaciones» precisan trazarse de modo prudente y calmo. Habitar el devenir no es andar a las apuradas, por lo contrario, es aprender a *pensar distinto* y ser prudente.

2- Geografías afectivas de la «lengua menor»: pueblos *que faltan* (Deleuze, 1996)

¿Configurar un estilo y una política Kafka (Deleuze, Guattari, 1978) es posible? Para el análisis experimental que venimos desplegando en este atlas, acoplamos en este caso rasgos de la

lectura que ofrecen Deleuze y Guattari en Kafka. Por una literatura menor (1978). Se utilizan las nociones de “forma del contenido”, “forma de la expresión”, “retrato-foto”, “cabeza-agachada”, (Deleuze, Guattari, 1978 pag. 12), “sonido”, y “materia no formada” (1978, pag. 15), como categorías analíticas experimentales que se suman a las trabajadas en este estudio. Una política Kafka (1978), es un procedimiento, un modo de producción y la configuración de un estilo intensivo que se ofrece únicamente a la experimentación (Deleuze, 1996)

Un estilo es:

encontrar la zona de vecindad, de indiscernibilidad o de indiferenciación tal que ya [12] no quepa distinguirse de una mujer, de un animal o de una molécula: no imprecisos ni generales, sino imprevistos, no preexistentes, tanto menos determinados en una forma cuanto que se singularizan en una población. (Deleuze, 1996, pag. 6)

Imagen-pensamiento III: «mínimo gesto» “the answer my friend is blowing in the wind”⁵⁸ (Dylan, 1963)



Fig. 13 N° Arquehistoria.com

[encuentro con “Vida”⁵⁹ «pensionista»⁶⁰ en una clínica de psicoterapia institucional en Francia]

¿Cómo *entrar* en la vida de “Vida”?, “¿Cómo *entrar* en la obra de Kafka?” (Deleuze, Guattari, 1978, pag. 11). La pregunta aparece en el medio de un rizoma y del pensamiento experimental (Deleuze, 1977) en el territorio clínico. La clínica es el modo y es un mapa (Deleuze, Guattari, 1994) en el medio de una región campestre de Francia. El mapa se compone de varias zonas y en todas hay libertad de circulación sin trabas, ni rejas, ni signos de encierro alguno. Si bien todas las zonas son habitadas, hay una [región intensiva] que es más densa por ser el espacio-tiempo donde se generan la mayor intensidad de encuentros en las actividades cotidianas. Esta zona se sitúa en el ‘sector’ de la clínica que se llama «le château» ya que efectivamente se trata de un castillo convertido en clínica.

“Vida” se pasea por los pasillos y caminos de la clínica, traza un mapa de líneas errantes; en palabras de Deligny es una «vagabunda eficaz» (2007) ya que cotidianamente camina mucho y

58 “La respuesta, mi amigo/a está flotando en el viento” (traducción propia). Compartida hace poco en clase de canto con Rodolfo Vidal, por Liliana. Gracias por compartir.

59 “Vida” es el significado del nombre ‘original’ en cierto idioma.

60 “Pensionnaire” en francés. (traducción propia). Alude a las personas que viven, acogen y son acogidas, y reciben cuidados en la clínica.

dibuja diversos trayectos. Este es un modo de andar (un modo de ser). El caminar que ejercita es ágil y energético, habla poco, habitualmente camina con la cabeza semi-agachada y el cuerpo flojo [“forma del contenido”]. El cerquillo negro oscuro suele llegar hasta los ojos y el resto del pelo se coloca sobre cada sien para tapar lo más posible el rostro. El pelo *en-marca* el rostro y la mirada, cual “retrato-foto”. Del rostro-marco [“forma de la expresión”] sobresale una mirada muy fuerte y penetrante de ojos alegres y grandes [“forma del contenido”]. Cuando habla, habla fuerte, es un decir que va desparramando las palabras en el aire mientras camina [líneas y paseos errantes]. Muchas veces camina sin hablar, siempre rápido, y mientras circula lanza algún grito; en oportunidades realiza un gesto de burla con la mano. El mismo es heredado por nuestra cultura de los antiguos romanos le dicen: “imitar a la cigüeña”.

lo que buscaba el romano era imitar la acción de crotorear de la cigüeña (el golpeo frenético de su pico) con el contacto reiterado de su pulgar con el resto de los dedos de la mano para burlarse del rival. Al igual que hoy era un gesto de mofa para advertir a alguien que deje de hablar cuando su verborrea resulta insufrible.
(arquehistoria.com s/f)

Veo que este «mínimo gesto» aparece cuando se está hablando mucho en las reuniones cotidianas de planificación y de conversación acerca del *ambiente* en la clínica, especialmente en las *asambleas*. “Vida” entra y sale -de la máquina- (Deleuze, Guattari, 1978) haciendo este gesto, que a veces parece ser percibido por los demás, y a veces no. Me atrae su modo de andar y al mismo tiempo me intimida. Intento acercarme varias veces, pero no resulta. Noto que el gesto burlesco que realiza me provoca risa y por la pista de éste, aprendo a ver y captar paisajes ocultos antes para mí. Siguiendo sus movimientos, puedo percibir cuándo el ambiente está muy cargado de significación, de «pavoneo» (Deleuze, 1977) cuando hay en la conversación *demasiado* “rollo” Fig.13.

Con el pasar de los días noto que a “Vida” no se le ve *en la vuelta* hasta el medio día. Por otro lado, ella habitualmente [línea habitual] está poco acompañada. Me parece que todos saben y respetan el límite que marca. A nadie parece incomodar sus gestos y su modo de andar, nadie lo toma como algo ‘personal’, cada uno puede andar como quiere mientras no sea descompositivo (Deleuze, 2008) para la convivencia en comunidad. Los monitores⁶¹ y también los que hacemos pasantías en la clínica, desplegamos en conjunto con los pensionistas, una función de cuidados, de animación y limpieza de la clínica a través de la actividad cotidiana. Estas actividades se realizan a instancias de la función terapéutica y analítica (psicoterapia institucional) en el despliegue de lo que podemos pensar como una clínica móvil (Nebot, 1998). En este sentido cada *quien* puede encontrar y desplegar un modo singular de andar y moverse en el medio de un mapa-rizoma (Deleuze, Guattari, 1994) de cuidados mutuos que la red-

61 Trabajadores de la clínica: enfermeros, psicólogos, asistentes sociales, filósofos, terapeutas ocupacionales, etc...

telaraña (Deligny, 2015) teje colectivamente sin necesidad de controlar.

En algún momento dejo de buscar el encuentro con “Vida”, y un día sucede algo diferente.

Compartiendo las tareas cotidianas de la mañana paso por el pasillo donde se ubica la puerta de su cuarto. La misma está entornada. La escucho quejarse, le pregunto desde *el umbral* si se encuentra bien. Primero vocifera que me vaya, me quedo unos segundos esperando, y entreabre la puerta. Se produce un silencio y dice “*ah estás ahí, puedes pasar*”.

Me encuentro dentro de su cuarto. Quedo a la espera de ver cómo seguir, ya que “Vida” no suele compartir las configuraciones más próximas del espacio con los demás. Está inquieta y preocupada porque no encuentra su paquete nuevo de cigarrillos. Me ofrezco a ayudarla a buscar. Un sector de su cuarto está muy revuelto, lleno de objetos por todos lados, un poco sucio, fotos en la pared, ropa, libros, revistas por el suelo, olor a tabaco viejo, algo de comida en la mesa de luz, un placard abierto, una linda ventana, un tapizado vetusto: un mundo. No *su mundo interior*, sino el mundo haciéndose presente en ese cuarto, como el Aleph (1945) de Borges. Por otro lado, en la clínica no se ordenan los espacios según una visión dogmática de Orden, se respeta el modo de cada quien, y si ello parece hacerle mal a ese *quien* (Teles, 2007), pues se conversa el problema en conjunto, y se piensan y transforman con prudencia y colectivamente las circunstancias, hacia un mejor modo de vida singular y colectivo.

Mientras buscamos los cigarros nos ponemos a conversar. Se queja y dice: “*¡es que está todo por todos lados y no encuentro nada!*” Le pregunto si quiere que la ayude a ordenar, me mira con desconfianza y sigue buscando mientras revolotea las sábanas de la cama y apila objetos. Espero un rato. Luego me guío y acompaño lentamente sus movimientos [línea con formas de acompañamiento (Klee, 2007, pag. 71)], y de a poco, juntas vamos *haciendo el cuarto*. En el medio de este encuentro (Deleuze, 2008) se produce la siguiente conversación en la que el timbre de su voz se hace más suave, la mirada más dulce y los movimientos de ambas menos rígidos [los cuerpos son afectados, producción política y afectiva]:

V⁶² _ ¿Cómo te llamas?

L _ *Lisette (respondo con acento castellano)*

V _ tu sos la de Uruguay, ah si, se ve cuando hablás ese canto. jajajaja

¿Cual es tu lengua? ¿tu lengua materna?

L _ español o castellano

V _ ahhh el español.... a ver háblame un poquito! (se entusiasma mucho, el encuentro cambia afectiva mente). Decí algo...lo que quieras! Yo sabía algo de español...! Se queda parada quieta como queriendo recordar y no lo logra. Continúa ordenando la ropa.

Digo en castellano algo circunstancial y un cliché en relación al lugar de donde vengo. Pero no importa el contenido de las palabras, al escuchar «el español» “Vida” parece haber sido visitada

62 V: es “Vida” y L: es Lisette

por una imagen, pega un salto [acontecimiento] se alegra y expresa:

– Ah, sí! Neruda, ¿Neruda es uruguayo no? ¡¡Yo sabía un poema de él en español!

Y las palabras empiezan a brotar...en el balbuceo de unas estrofas de un poema de Neruda que no identifico. El rostro muestra sorpresa acerca de cómo van apareciendo las palabras, y acompaña el sonido de las mismas moviendo un dedo de la mano con cadencia y siguiendo la música.

– ¡Oh sí!!! el Che Guevara! Español, ‘español’, la revolución! Tu sos una revolucionaria y por eso me gustaste, vení, vení, lleva la sangre del Che Guevara, como mi padre que era Ruso...

Prosigue expresando fragmentos de una historia y una geografía afectiva que acontece en un tiempo presente en devenir (Teles, 2007) en el que aparecen imágenes diversas: una niña y su padre, la participación del padre de “Vida” en la Revolución Rusa, la separación entre “Vida” y su familia, Francia, Sudamérica, el Che Guevara, los poemas, Neruda, el «español», la clínica, los médicos, y tanto más...Nada allí es individual, todo es enunciación colectiva, y los elementos individuales se conectan de inmediato a lo político (Deleuze, Guattari, 1978), pero a un político colectivo (lisette no es=a Che Guevara, Neruda no es = a ninguna identidad uruguayo ni chileno). Es que no se trata de identidades, el sonido que se oye entre las palabras agencia los elementos conformando un paisaje que no está escrito, una nueva geografía afectiva de un pueblo que falta (Deleuze, 1996).

“Vida” pudo escuchar el sonido entre las palabras (Deleuze, 1996), aparecen fragmentos de una historia que habitualmente tiene mucho rechazo para compartir, extracciones de una caosmosis (Guattari, 1992) de un tiempo *loco* que expresa imágenes *raras*, creativas, inusitadas de una geografía afectiva que se mueve a fuerza del deseo y del movimiento de la materia intensiva informe. ¿Cómo?

Deleuze y Guattari (1978) experimentado la obra Kafka, dicen que “el recuerdo es retrato de familia o foto de vacaciones” (1978, pag. 12) y que en las fotos y retratos familiares aparecen unidos dos componentes que provocan un bloqueo funcional del deseo: el retrato-foto intocable y el deseo de sumisión (cabeza-agachada, cuellos cubiertos). Lo que los lleva a enunciar que el recuerdo bloquea el deseo. Cuando “Vida” quiere recordar no lo logra, tan solo cuando oye el sonido de la lengua aparecen las imágenes, se produce un acontecimiento (Deleuze, Guattari, 1994), que excede lo individual, un encuentro entre una línea habitual y una línea errante (Deligny, 2007), es decir una desterritorialización de las formas que son llevadas por la música, por el movimiento intensivo de las líneas errantes de la materia sonora: el sonido entre las palabras: ruso, español, neruda- francés- che guevara configuran una geografía afectiva que hace emerger un “bloque de infancia” (Deleuze, Guattari, 1978, pag. 13) en el presente en devenir: un nuevo pueblo minoritario.

Podemos pensar que en la *primera entrada* (Deleuze, Guattari, 1978) del encuentro con “Vida”, el deseo aparece unido al contenido y a la expresión de las palabras, cada una atrapada en una forma determinada (música organizada); y que la insistencia del recuerdo («retrato de familia») intensifica el bloqueo del deseo.

Pero luego el sonido realiza una “intrusión” (Deleuze, Guattari, 1978) y ello presenta otro estado del deseo que no se produce en oposición formal con el primer estado. Deleuze y Guattari van a decir que “el sonido no se manifiesta en este caso como una forma de expresión, sino como una materia no formada de la expresión, que va a ejercer su acción sobre los otros términos” (Deleuze, Guattari, 1978, pag.15). En este flujo asignificante el cuerpo es afectado por el sonido balbuceante y transgresor que se escucha entre las palabras, horadando agujeros en el lenguaje (Deleuze, 1996), para poder oír y ver lo que queda oculto. “La sin-taxis es el conjunto de caminos indirectos creados en cada ocasión para poner de manifiesto la vida en las cosas. (Deleuze, 1996, pag. 7).

En el plano del deseo y de la lengua intensiva, específicamente la lengua y «literatura menor» luchan por realizarse y crear otros pueblos, nuevos mundos. Es una lucha en el medio (Deleuze, 2008) de la lengua, en el medio de un campo de fuerzas con distinta intensidad afectiva de pasiones tanto alegres como tristes (Deleuze, 2008). “La lengua ha de esforzarse en alcanzar caminos indirectos femeninos, animales, moleculares” (Deleuze, 1996, pag. 6) para ejercer el despliegue de su potencia.

Si queremos pensar en términos de salud, siguiendo la pista de Deleuze descubrimos otro sentido al habitual. Según éste “la enfermedad no es proceso, sino detención de proceso” (Deleuze, 1996, pag. 8) y “el mundo es el conjunto de síntomas con los que la enfermedad se confunde con el hombre.” (Deleuze, 1996, pag. 9). Retomando a Michaux, Deleuze confecciona una imagen de literatura unida a la salud (imagen creativa), en la que el escritor goza de una “pequeña salud” (1996, pag.9) que es tal debido a todo lo que ha oído y visto, cosas que lo desbordan porque son muy fuerte para él/ella “y que le otorgan no obstante unos devenires que una salud de hierro y dominante haría imposibles” (1996, pag.9).

De lo que ha visto y oído, el escritor regresa con [15] los ojos llorosos y los tímpanos perforados. ¿Qué salud bastaría para liberar la vida allá donde esté encarcelada por y en el hombre, por y en los organismos y los géneros? (Deleuze, 1996, pag.9)

La *clínica* en este sentido se configura como una «madriguera», como un “castillo que tiene múltiples entradas” (Deleuze, Guattari, 1978, pag. 11). En este mínimo gesto (Deligny, 2007), en este encuentro con “Vida” se pliegan la clínica en tanto modo, programa y procedimiento de la lengua menor (Deleuze, Guattari, 1978)

“Vida” no es un recuerdo de alguien que conocí, sino que visita este texto con la humilde

pretensión de ser un “personaje literario” (Deleuze, 1996, pag. 8)

Indudablemente, los personajes literarios están perfectamente individualizados, y no son imprecisos ni generales; pero todos sus rasgos individuales los elevan a una visión que los arrastran a un indefinido en tanto que devenir demasiado poderoso para ellos (Deleuze, 1996, pag. 8)

Este es el pueblo que falta según Deleuze (1996), ese que está por formarse, es la fuerza creadora, es el pueblo que está en permanente devenir. Ese pueblo es el que puede habitar el movimiento de una «memoria-mundo» (Deleuze, 1986) que expresa imágenes que son captadas y expresadas por los procedimientos de una “lengua menor” (Deleuze, Guattari, 1978) y que traza una geografía afectiva no escrita. La «lengua menor», realiza y produce efectos (consistencias) que no dejan atraparse por las formas. Eso no quiere decir que no produzca consistencias, las produce y las habita, pero la fuerza del movimiento no le permite desarrollar un *amor por la forma*. El amor que despliega es en relación al movimiento de la vida (Larrauri, 2001).

“Inventar ese pueblo no tiene nada que ver con construirlo y darle un cuerpo para que crezca. No es pueblo destinado a dominar el mundo; tampoco pretende salvarlo”. (Garcés, 2005, pag.103)

Trazar una lengua extranjera no es hablar otro idioma o estar en otro territorio, el pueblo que falta se crea en el mismo *suelo* antiguo de ese pueblo que está por crearse, es precisamente un efecto de desterritorialización del territorio dominante (Deleuze, 1996). Una lengua menor en este sentido expresa un «estilo», un estar extranjero en el medio de la lengua dominante: la lengua extraña, extranjera “no es otra lengua, ni un habla regional recuperada, sino un devenir-otro de la lengua, una disminución de esa lengua mayor, un delirio que se impone, una línea mágica que escapa del sistema dominante” (Deleuze, 1996, pag.11).

Pensamos que la locura en tanto «lengua menor» expresa el pueblo que falta, lo fabula y por tal lo realiza. La locura se presenta como «estilo» de enunciación, en tanto imprevisto que en sus modos de expresión se singulariza en la población (Deleuze, 1996).

III

Imagen

En esta última zona del atlas (Huberman, 2011) presentamos una serie de imágenes-pensamiento (Deleuze, 2011) acerca del problema estudiado en relación inmediata a las condiciones políticas y colectivas del proceso de investigación (Deleuze, Guattari, 1978). Se intensifican en esta dimensión, las relaciones entre la locura y el pensamiento en tanto movimiento minoritario (Deleuze, Guattari, 1978) y en el entendido que la locura es inherente al ser, a la vida, al mundo, al tiempo y por tal al pensamiento.

El atlas (Huberman, 2011) de «imágenes-pensamiento» se confecciona a instancias de un posible montaje entre imagen y texto. En las dos dimensiones anteriores del atlas -*saber* y *lengua*- se despliega un modo estético y un procedimiento (Deleuze, Guattari, 1978) de presentación y abordaje de las «imágenes-pensamiento» que rompe con el dualismo sujeto-objeto, que realzan el uso de la palabra y el análisis del “relato” (Deleuze, 1986, pag. 200). Es evidente que esto sucede entre otros motivos por tratarse de una tesis académica y por constituirse en una producción que relaciona lo psicológico, lo filosófico y lo artístico; comprendiendo por artístico, como se señala en varias oportunidades, el modo de producción y no un tipo ‘especial’ de producto.

Aquí, en esta región intensiva del atlas, el procedimiento sigue siendo el mismo, pero con otra presentación estética en relación a los dos casos anteriores. Nos vamos a permitir una variante dentro del propio método cartográfico-atlas, con el propósito de visibilizar nuevos componentes del problema y de dar cuenta de las distintas posibilidades metodológicas que ofrece dicho dispositivo de visibilización (Speranza, 2012) en la producción de conocimiento. Resulta interesante aprovechar las cualidades que este instrumento metodológico presenta a la hora de dialogar con las heterogeneidades de la materia de un mundo inconmensurable en su modo expresivo.

El atlas cartográfico (Huberman, 2011, Warburg, 1924) nos permite jugar con diverso tipo de presentaciones. Por tal vamos a experimentar realzando la materia visual fotográfica, lo que implica otro uso y despliegue de las imágenes. Este uso, es un modo de composición que desvanece la palabra.

En toda la cartografía nuestro modo metodológico de composición y tratamiento de las

«imágenes-pensamiento», se construye a partir de pequeñas *extracciones* de la caosmosis (Guattari, 1992), procedimiento que se realiza en una lógica cinematográfica a través de una mirada analítico- experimental. Este procedimiento es constitutivo del proceso de investigación, en tanto proceso creativo de lo que Deleuze llama “una vida” (1994). Vida, que se compone de movimientos en constante mutación.

En estudios sobre Cine 2 (1986) Deleuze dice que el relato del film en sí se trata de una relación que muestra “al personaje visto y lo que el personaje ve” (Deleuze, 1986, pag. 199) y que según tipo el de cine que se despliegue estos están más o menos distinguidos. Distingue entre el “«cine de poesía»” y el “cine de prosa” (1986, pag. 200)

En el cine de poesía se desvanecía la distinción entre lo que veía subjetivamente el personaje y lo que veía objetivamente la cámara, no en provecho del uno o de la otra sino porque la cámara tomaba una presencia subjetiva, adquiría una visión interior que entraba en una relación de «simulación» (emímesis») con la manera de ver del personaje. (Deleuze, 1986, pag.200)

Se trata del “estilo” (Deleuze, 1996) de escribir, de hacer cine, de pensar, de encontrarse. El «estilo» que en el mapa acerca de la «Lengua» intensiva destacamos como aquella posibilidad de la escritura ligada a la salud. Una escritura que admite y propone unos personajes que son singulares pero que no son imprecisos, sino que los “rasgos individuales los elevan a una visión que los arrastran a un indefinido en tanto que devenir demasiado poderoso para ellos.” (Deleuze, 1996, pag, 8). El estilo entonces es precisión, pero no determinismo, es al a la vez indiscernibilidad y singularización (Deleuze, 2006). Es pues, un ejercicio artístico de configuración del pensamiento y modos de vida, de subjetivación (Teles, 2007).

En este sentido vemos necesario *finalizar* esta escritura perforando (Deleuze, Guattari, 1994) la palabra y experimentando con la «imagen-pensamiento» sin que el análisis se sobreponga a las imágenes.

Nos permitimos este modo porque consideramos que compone el método-atlas y porque hasta aquí se han abordado intensamente las categorías analíticas del problema de estudios, lo cual consideramos nos habilita a nosotros (en este caso a quien escribe y al lector) a transitar el mapa que está por formarse de modo más desprovisto de señalización.

A esta altura *del paseo*, conocemos el planteamiento, el abordaje del problema y el procedimiento de análisis, lo que significa que hay pistas y líneas trazadas y otras que están por trazarse. La idea es que el lector pueda acompañar, tejer con nosotros “una línea con formas de acompañamiento” (Klee, 2007, pag. 71) en este tramo del *paseo*.

La imagen pues, es un concepto que transversaliza (Guattari, 1980) la producción cartográfica, precisamente por ello nos resulta enriquecedor intensificar y ampliar el atlas hacia una

dimensión que contempla el despliegue de la imagen de diversas maneras. Es una posibilidad de realizar un montaje acerca de la *imagen* dentro de *la imagen*, del “atlas de atlas” (Speranza, 2012) desde un modo de presentación más visual que pretende intensificar la apertura hacia nuevos e imprevistos modos de lectura y escritura: “Disparates. «Leer lo que jamás ha estado escrito»”⁶³ (Huberman, 2011).

Según Huberman, no leemos un atlas como leemos una novela, este nos empuja a *divagar* el saber, correrlo de los trillos. Requiere de una lectura errática, de un andar vagabundo que es eficaz según Deligny (2007) en tanto el mapa se traza en el *trazar* del vagabundeo prolifero de quienes pueden moverse.

Presentamos entonces en este mapa imágenes-pensamiento (Deleuze, 2011) de un proceso de investigación heterogéneo y múltiple. Los mapas en este caso se conforman por una serie de «planchas» (Huberman, 2011) compuestas de montajes entre texto y escritura, que expresan elementos registrados en las regiones de la escritura, configurados ahora de un modo distinto.

El proceso de investigación y la escritura son interiores a un tiempo en devenir (Deleuze, 1986) que se realiza en un pensamiento ontológico del presente:

“En el contexto de la ontología del presente, el pensamiento ontológico adopta un sesgo crítico y creativo. Crítico de lo instaurado, de la creencia en el actual estado de cosas como el único posible. Creativo, en tanto anuncia un desplazamiento que trae consigo una modalidad ontológica distinta: la ontología del devenir, que afirma la correlatividad entre el ser y el devenir; entre el uno y el múltiple.” (Teles, 2006 s/p)

Estamos invitados a jugar, a aflojar la tensión de la comprensión y a abrir juntos nuevos trazos, nuevos mapas minoritarios en conjunto.

63 “Disparates. «Lire ce qui n’a jamais été écrit»” (Huberman, 2011) Traducción propia.

I MOVIMIENTOS EN LAS INSTITUCIONES, GESTOS CLÍNICOS Y DERIVAS

ACERCA DE CÓMO SE HIZO CARNE EN EL «QUIEN»- INVESTIGADOR, EL MODO INSTITUCIONAL

Modo -A- *bailando música alegre, oír sonidos*



Fig. 14 Pareja De Baile, Efigies De Madera
Extraída de Pixabay960 × 540

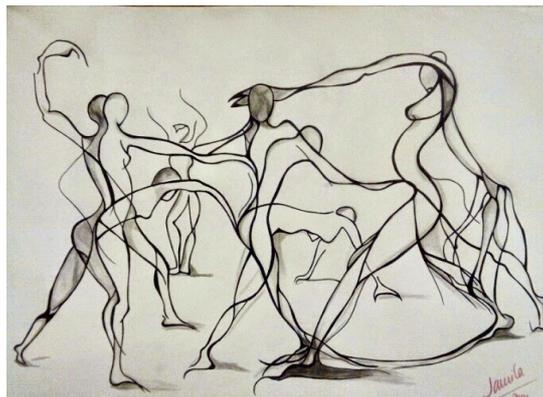


Fig. 15 Dibujo de Jamila Belkouck extraído de
Mila's ArtWorks683 × 521
Movimiento danza - 2015



fig. 16 Fotografía propia. Trazas en la nieve

La práctica de la psicoterapia institucional nos ha enseñado la diversidad de modalidades en que se aglomeran estas múltiples estasis reales o virtuales: las del cuerpo y el soma, el yo y el otro, el espacio vivido y los ritornelos temporales, el *socius* familiar y el *socius* artificialmente elaborado para abrir otros campos de posible, las de la transferencia psicoterapéutica o incluso de Universos inmateriales aferentes a la música, a las formas plásticas, a los devenires animales, vegetales, maquínicos (Guattari, 1992, pag. 98, 99)



“Si no sabes qué hacer o te encontrás perdida agarrá una escoba y algo va a pasar, alguien se te va a acercar, y siempre puede ser la ocasión de iniciar un quehacer colectivo...en los pasajes, en los caminos hay vida, palabras, titubeos, ellos son preciosos para conocernos! Es el mejor lugar para pensar, brindarse y dejarse alojar por el lugar. Es una excusa para hacer algo en conjunto mientras se va generando un vínculo” (conversaciones con un trabajador-monitor. Clínica psiquiátrica 1)

Modo- B- Soldado del Orden



fig. 17 Imagen extraída de Google



fig. 18 Imagen extraída de Google.



Fig. 19 Imagen extraída de Google

“La tarea psicológica es recibir en el consultorio a todos los pacientes. Es importante enfocar a cada paciente a su actividad psico-social correspondiente porque se olvidan o se hacen los vivos. Tenemos que saber un poco lo que le pasa, pero sobretodo evitar crisis, y evaluar si se está por descompensar” (psicóloga, clínica psiquiátrica 2)

Modo- C- La rebeldía de “El convidado de Piedra” (Opera rusa del compositor Aleksandr Dargomizhski)



Fig. 20 Escultura de Hirotohi Itoh | Empty Kingdom 790 x 526



Fig. 21 Escultura de Hirotohi Itoh | Amusing Planet 700 x 448

“Se supone que tenés que entrar a acompañar a los psiquiatras cuando hacen las entrevistas, porque si sos psicóloga y además recibida...no encuentro otro lugar para ti, como no supe donde ponerte en la grilla de tareas, te puse ahí, no se...”
(clínica psiquiátrica 3).

Según la Real Academia Española convidado, da. Del part. de convidar. 1.m. y f. persona que recibe un convite. Como el convidado de piedra. 1. loc. adv. Como una estatua, mudo, quieto y grave. (2014).

«El convidado de piedra» pasa desapercibido y es ignorado por el anfitrión: hospitalidad hostil (Derrida, 2006). Pero las piedras se mueven...

(Aprendizaje temporal)

La rebeldía del movimiento, las fuerzas activas de la vida, (y no así las de la venganza como relata la obra literaria “El convidado de Piedra”), estallan las moléculas de una invitación *de piedra*. La tarea de transformación inicia allí mismo producto de una rebeldía que permite desplegar las fuerzas de un movimiento que desterritorializa el proyecto y abre posibilidad a nuevas relacionalidades. Desterritorializar el proyecto supone movimiento, «accionar sin interés» (Deligny, 2007), supone que el proyecto se desvanece y se transforma reterritorializándose en una nueva posibilidad que habilite el despliegue de la línea activa y flexible de vida (Deleuze, Guattari, 2007), y así se realice su potencia vital. Este movimiento comporta al menos tres efectos: moverse mejor en el territorio del *convite*, no someterse a la fuerza mayor, y realizar el despliegue potencial en otra territorialidad (movimiento minoritario).

El nuevo territorio que se configura no es otro «*suelo*» (Teles, 2007), es ese mismo *suelo* de pensamiento que se mueve, se desterritorializa de la imagen dogmática y traza nuevas conexiones. El movimiento minoritario disminuye los efectos de dominación (Deleuze, Guattari, 1978) de las fuerzas descompositivas que impregnaron el encuentro entre campos relacionales, es decir entre cuerpos-lenguas que no presentan afinidad.

“¿Cómo se siente?
¿Cómo se siente?
Estar sin hogar
Como una completa
desconocida
Como una piedra que
rueda”
(Dylan, 1965)



fig. 22 Imagen extraída de Google.
Piedras deslizantes de Racetrack Playa

Las piedras deslizantes, también conocidas como piedras navegantes o móviles, no hablan, pero ‘caminan’, lo cual no es poco. Dibujan en respetuoso silencio largas y elegantes trazas, algunas muy cortas, otras largas hasta el doble de un campo de fútbol, otras en zigzag. Estas piedras peregrinas no destacan por su velocidad, ya que cubren unos 4,5 metros por minuto, pero han sabido encandilar miles de ojos durante décadas. (Barbieri, 2016, s/p)

¿Hay algo más necesario que la serenidad? Sin alegría ni orgullo no hay nada que salga bien. Sólo el exceso de fuerza constituye la prueba de la fuerza.” (Nietzsche, 1972, pag. 2).

II LOCURA-MUNDO / «MEMORIA-MUNDO» (Deleuze, 1986)

VIDA-LOCURA-PENSAMIENTO

UNAS IMÁGENES



Fig. 23 SOLARIS (1972) imagen de film Dirigido por Andrei Tarkovsky. Cinematography by Vadim Yusov

una vida no es Una vida

“Una vida está por todas partes (...) Las singularidades o los acontecimientos constitutivos de una vida coexisten con los accidentes de la vida correspondiente, pero no se agrupan de la misma forma” (Deleuze, 1994, pag. 5)

una vida es inmanencia (Deleuze, 1994), es “pintar las fuerzas” (Klee, 2007)



fig. 24 Paul Klee, Fish Magic. Pintura 1925



fig. 25 Imagen extraída de Google.

Fuerzas del tiempo

Fuerzas del tiempo que recuperan un saber, un sabor, una sensación. Las Imágenes son expresión de un tiempo en mutación. Memoria, muerte y vida conviven en un bocado:

Un «mínimos gesto» (Deligny, 2007) de la «memoria-mundo» (Deleuze, 1986)

“En cuanto reconocí el sabor del pedazo de magdalena mojado en tila que mi tía me daba (aunque todavía no había descubierto y tardaría mucho en averiguar el por qué ese recuerdo me daba tanta dicha), la vieja casa gris con fachada a la calle, donde estaba su cuarto, vino como una decoración de teatro a ajustarse al pabelloncito del jardín que detrás de la fábrica principal se había construido para mis padres, y en donde estaba ese truncado lienzo de casa que yo únicamente recordaba hasta entonces; y con la casa vino el pueblo, desde la hora matinal hasta la vespertina y en todo tiempo, la plaza, adonde me mandaban antes de almorzar, y las calles por donde iba a hacer recados, y los caminos que seguíamos cuando hacía buen tiempo. Y como ese entretenimiento de los japoneses que meten en un cacharro de porcelana pedacitos de papel, al parecer, informes, que en cuanto se mojan empiezan a estirarse, a tomar forma, a colorearse y a distinguirse, convirtiéndose en flores, en casas, en personajes consistentes y cognoscibles, así ahora todas las flores de nuestro jardín y las del parque del señor Swann y las ninfeas del Vivonne y las buenas gentes del pueblo y sus viviendas chiquitas y la iglesia y Combray entero y sus alrededores, todo eso, pueblo y jardines, que va tomando forma y consistencia, sale de mi taza de té”.
(Proust, 2006, pag. 27)

lucha entre un saber inquieto (Huberman, 2011) y un saber ordenador

En el rascarme el dedo contra la mesa encontré de golpe ese momento, recuperé mi cuerpo de niño. Me acordé de mi cuerpo. Viví de nuevo esa sensación de cuando me rascaba de niño y me dije ¡ahí estoy entonces! Bah...como que recuperé la piel, sus grosores, porque soy este, pero también soy aquel, y a veces hago esfuerzo por recordar cómo eran mis manos, cómo sentía antes, pero no lo logro, quedo trancado y me frustro porque no llego a la imagen que tengo idea que era. Lo mismo me pasa con las personas que ya no están, quiero guardar sus gestos, sus manos... ¿Entendes? Sin embargo, ahora me vino esa misma sensación de niño, no se bien porqué, como cuando comés algo que comías de chico, o cuando olés un perfume y recordas toda una situación¿viste? siento que mi cuerpo recuperó un saber y capaz mejor que yo no trate de entenderlo, ja ja, capaz la cago ¿no?, o de repente si entiendo cómo pasa ésto me lo puedo guardar para siempre en ese baúl que dicen de los recuerdos y no lo pierdo más, ¿que te parece esto que me pasa? (imágenes-pensamiento en la clínica)

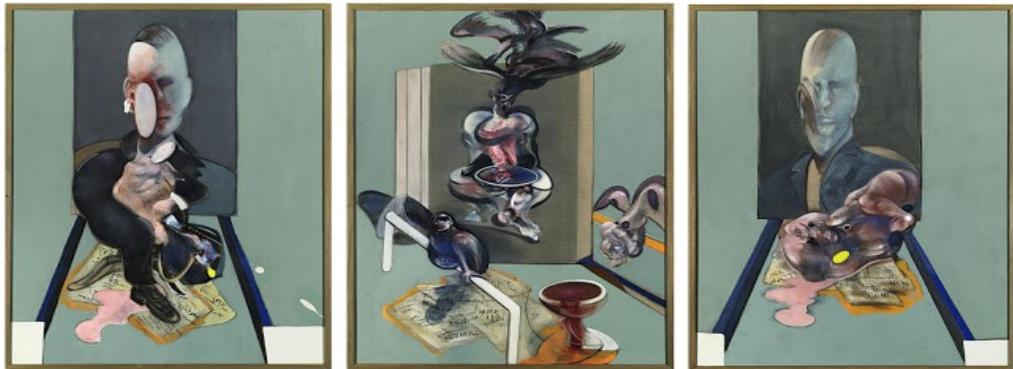


Fig. 26 Francis Bacon. Tríptico, 1976. Óleo sobre lienzo, 198 x 147.5 cm. Colección privada.

CAPTAR (Michaux, 2006) ANDAR VAGABUNDO (Deligny, 2007)



“- hoy levantar la cabeza es andar raro, sospechoso, peligroso, invasivo...

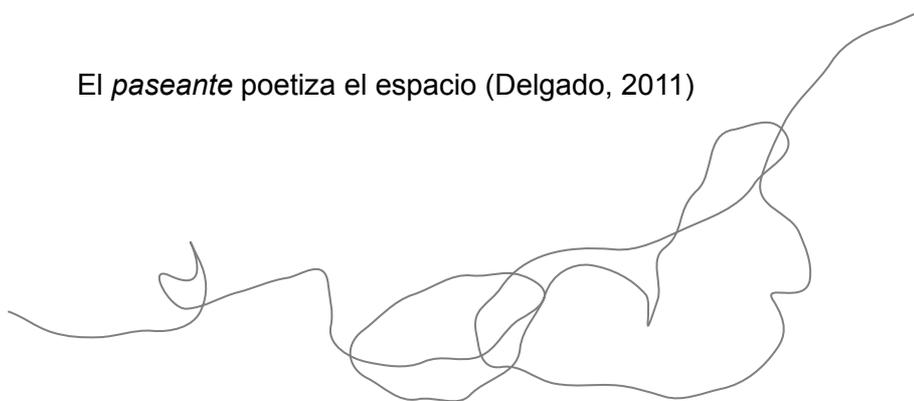
fig. 27 El mínimo gesto: 1971
fotografía Fernand Deligny,
y José Manenti

-ni hablar si vas por la calle buscando una dirección, o paseando. Ni los perros atrás de las rejas te perdonan los rodeos. La domesticación humana es tan fuerte que hasta el perro enrejado no te perdona si tastabillas frente a su reja.

-Si en el ómnibus estas sentado del lado del pasillo, y pretendés mirar por la ventana, la señora que está sentada al lado escribiendo un mensaje de texto probablemente se sienta invadida en su intimidad. Como que si no andas zoombie, sos raro...

(Conversaciones)

El paseante poetiza el espacio (Delgado, 2011)



Destello del tiempo

Retorno a una operación primitiva cuya tentación aún sorda recibe actualmente un nuevo impulso.

Signos que permitirían abrirse al mundo de otro modo, creando y desarrollando una función diferente en el hombre, desalienándolo.

(Michaux, 2006, pag 223)

Bordes, mapas- provisorios. Conclusiones

Aquí estamos, en el borde de la cartografía, trazando líneas, “trazas de trayectos y «trazar» que son trazas de mano, pero es cierto que en el trazar las líneas de errancia, nuestra mano está involucrada” (Deligny, 2015, pag.154).

Se inició esta escritura introduciendo al mismo tiempo una perspectiva de pensamiento y un problema de estudio: los diálogos entre la locura y el ordenamiento psiquiátrico. Se propuso una lectura en tres capas, de modo de abordar tres dimensiones del problema que *derramaron* en todo momento (de modo no lineal) los distintos tramos de la cartografía: Capa 1) locura y ordenamiento psiquiátrico, mediante el diálogo locura-orden, y razón-sin razón, tomando la enunciación producida por el orden socio-histórico y el pensamiento occidental. Capa 2) el análisis de la relación apuntó a visibilizar sus principales componentes, pero también a deconstruir este binarismo (locura-orden) mostrando que los modos de producción y el principio cartográfico sacuden las fronteras entre lo que se espera encontrar ubicado en una u otra zona del mapa. Capa 3) así el análisis por efecto de su producción crítica, conlleva la posibilidad de crear una nueva imagen-pensamiento (Deleuze, 2011) y una mirada distinta a la habitual en torno a la locura. Esta tercera capa es la que ubica la relación inherente entre locura, pensamiento y vida.

Es así que se presentó la locura como un problema de pensamiento que crece en el seno del plano del pensamiento (Deleuze, 2011).

Durante todo el tránsito fuimos jugando, moviendo y captando los efectos de la relacionalidad (Teles, 2007) entre locura, ordenamiento psiquiátrico, vida, mundo, modo humano, imagen-pensamiento.

Se investigó en torno a visibilizar, captar y analizar, mediante un método cartográfico experimental (Deleuze, Guattari, 1991), problematizador (Foucault, 1991) y analítico, los distintos modos, tipos de imágenes, líneas, trazos y gestos presentes en el territorio de estudio, intensificando para ello una lógica de la sensación (Deleuze, 1984). Y en todo momento se insistió con una pregunta que nos conmueve y empuja a la pasión por pensar y movernos: «¿Cómo y hasta donde es posible pensar distinto?» (Foucault, 2010, pag.12)

Se dijo que el movimiento y la inmanencia eran los territorios de producción y la invitación para caminar por la pista de este estudio. A lo largo del proceso de investigación se desmontó la noción de sujeto cartesiano para acceder a un modo de pensamiento-producción político,

colectivo y minoritario. El estudio ejercitó una ontología del devenir (Teles, 2007) acerca de la producción de la locura como problema relativo a un tiempo expresivo que busca desplegarse.

En el capítulo I fue presentado el *suelo* en el que creció y se produjo el problema de estudio. Allí se desmontó la concepción de sujeto *autor de una obra* con el propósito de explicitar las condiciones de producción del estudio, la relación entre escribir, vivir e investigar, y la concepción de subjetivación y pensamiento presente en la perspectiva conceptual con la que se abordó el problema de la locura y el orden psiquiátrico. Se realizó la noción conceptual de dispositivo colectivo de enunciación (Deleuze, Guattari, 1978). La escritura se presentó en tanto dispositivo de visibilización (Speranza, 2012) y creación de un territorio existencial para pensar el problema.

En el capítulo II nos zambullimos en el problema de estudios, a partir de la importancia de la afinidad para conversar y dialogar, y acerca del arte de construir un problema de pensamiento. Luego desplegamos el problema y las diversas capas que lo componen, argumentando el planteo que se realiza en este estudio y presentado la red de producción que forma parte del mismo. Asimismo, se expusieron los objetivos de la investigación.

En el capítulo III se abordaron las tensiones y diferencias entre las diversas formas de producir y pensar la cartografía y el mundo. Se presentaron investigaciones relacionadas al método de investigación, así como diversas perspectivas y disciplinas que construyen conocimiento con este método. Se presentó el diseño que construimos para elaborar nuestro atlas de imágenes-pensamiento (Deleuze, 2011).

En el Capítulo IV desplegamos el Atlas. El procedimiento analítico experimental construido en el Atlas parte de un diseño muy cuidadoso en el que se pretendió presentar las experimentaciones territoriales acerca del proceso de investigación, jugando con diferentes presentaciones del material de investigación.

Por último, llegamos a las conclusiones en donde no pretendemos más que ofrecer un mapa que logre sintetizar algunas de las pistas por las que hemos andado, sabiendo que no se trata de concluir sino de abrir nuevas líneas, nuevos mapas, y preguntas...

Se ha iniciado la escritura sosteniendo la siguiente tesis:

El problema de relación entre la locura y el ordenamiento psiquiátrico es de carácter productivo, multidimensional y correlato del dialogo trazado entre la locura y el Orden-trascendente. Se sostiene que la relación locura-Orden es expresión del modo en que el humano se relaciona con el mundo, y que el modo habitual de configurar mundo se ampara en una imagen-pensamiento (Deleuze, 2011) que actualiza la separación entre razón y sin-razón, en tanto imagen dogmática que sostiene la vida en sociedad.

Se ha observado que las producciones de esta relación (humano-mundo) han provocado múltiples exilios, silenciamientos y bloqueos del deseo dentro de los que visibilizamos aquellos

que atañen al movimiento disruptivo y singular de los modos de ser de la locura. En este sentido se definió el problema como ontológico, es decir inherente al ser.

El desplazamiento de la relación locura-orden hacia la relación locura-pensamiento se realiza de la mano del desplazamiento de una analítica del poder a la afirmación de la vida y la producción de deseo. El deseo engendra el pensamiento y este es constitutivo de la vida; mientras que el poder produce Verdad, Justicia, Estado, y bloquea el deseo restableciendo el reino del orden dado.

Del estudio se desprenden las siguientes conclusiones:

-La locura expresa el amor por la vida y el movimiento; mientras el orden (psiquiátrico) expresa el 'amor por la verdad' (Teles, 2007)

-Desde la filosofía afirmativa afirmamos que la locura es interior a la vida y al pensamiento. La locura es interior al pensamiento y no el pensamiento interior a la locura. Esta diferencia de concepción la hemos visto efectuada en las diversas líneas e imágenes-pensamiento analizadas en el Atlas. Por ejemplo, las imágenes que localizan la locura en la forma-hombre, en la mente, y además atribuyen un juicio propio a esa identidad que se construye, claramente sitúan el pensamiento al interior de la locura, y previo a ello la locura al interior del órgano-cuerpo humano, a una 'mente'.

-En el estudio de la relación entre locura y ordenamiento psiquiátrico se identifica que la locura configura un problema relativo al movimiento y a una modalidad immanente del tiempo.

-La locura no es una producción humana, sino la expresión del mundo y la caosmosis (Guattari, 1992) que se inscribe en el social-histórico y en los modos de ser (singularización de la locura en modos subjetivantes), a través de la percepción humana y de la relación que el humano traza con el mundo, sus misterios y movimientos.

-La locura puede ser entendida como la relación que el humano traza con el tiempo en devenir y con el movimiento de producción de la inmanencia.

Y

-Hemos visibilizado que negar la posibilidad de relación entre la locura y el pensamiento, genera efectos descompositivos en relación a las fuerzas productivas y creativas del mundo, y a la afectación entre los cuerpos-políticos entre los que se hace carne la relación; bloquea y repliega la potencia afectiva de las imágenes singulares, creativas, *raras* y extrañas que mueven el pensamiento a la creación.

-La locura es un modo y no una identidad. Cuando el modo de la locura toma consistencia y coincide con un cuerpo político, éste suele ser afectado por una fuerza descompositiva que la bloquea: hablamos del juicio de la moral vigente. En este sentido, la locura hace cuerpo en un modo de vivir lo humano, pero no se trata de un tipo de Ser Humano. Este último concepto es

reafirmado por las categorizaciones que señalan la existencia de *seres humanos especiales*.

-La Locura es un dialogo y una relacionalidad posible con el mundo. Es expresión de la memoria y del tiempo intensivo.

-La locura como hemos visibilizado en las imágenes-pensamiento (2011) del atlas, en tanto composición no-escrita (*disparatada*), y fuerza creadora, puede ser pensada como un «estilo» singular en la población y como visión artística del mundo.

-La locura es composición de las fuerzas vitales que mueven y configuran los modos de ser, es decir los modos de vida, los cuerpos políticos (Deleuze, 2008). En este sentido la locura es constitutiva de la vida y del pensamiento.

-La locura es una experimentación precisa del pensamiento y de la percepción del tiempo que compone imágenes y paisajes conformados por líneas vivas, activas y errantes de la vida.

-la locura, así como el arte y la poesía rasgan los clichés y por ello introducen una diferencia, es decir fuerzan y crean pensamiento.

-La locura «pinta las fuerzas» invisibles mientras el orden dado realiza lo visible. (Klee, 2007)

-La locura sufre cuando toma contacto con el exilio y el bloqueo al que habitualmente es arrojada, de lo contrario es producción alegre y libertaria.

Algunas conclusiones relativas al mapa del Atlas acerca del Saber:

-Se visibiliza en las imágenes del atlas que la condena de separar lo tangible de lo intangible (separar el cielo de la tierra) y la condena cartesiana (separar la locura del pensamiento) son imágenes contemporáneas que rigen el pensamiento actual.

-La locura practica *un saber vivir* en tanto se mueve por la lógica de un saber inquieto y alegre.

-Cuando se clasifica, se localiza y se otorga una identidad lo que se encierra y detiene es el movimiento y la vida.

-Al configurar paisajes y territorios inusitados, la modalidad productiva de la locura es compositiva del pensamiento moviente (Bergson, 2013) y de un saber ético transformador.

-Se visibiliza que el orden psiquiátrico opera con imágenes de referencia (representación), clichés, es decir con imágenes dogmáticas basadas en el modelo trascendente de la razón occidental, y del orden moral vigente en las que el pensamiento queda sometido a la razón. El juicio del orden psiquiátrico se asienta en el acuerdo de la percepción y en la disociación acerca de la realidad, mientras la locura practica un modo de producción sensible heterogéneo, múltiple, y rizomático propio de un modo de producción inmanente.

-Se visibiliza que las prácticas humanistas actualizan una imagen rectora de pensamiento: lástima-peligrosidad-infantilización, quedando explícito el componente moral del ordenamiento psiquiátrico.

-Desconocer la locura es devaluar la vida, la creación y la producción; es devaluar la producción del pensamiento y del deseo.

-La razón y la percepción habitual opera por disociación y separación, y éstas crean una obra-Mundo, en la que todo lo que no es racional, se exilia, se separa de la vida compartida. Es decir que la disociación que el ordenamiento psiquiátrico ve en la locura es directamente proporcional a la disociación con la que ve y oye el mundo. Por tal el ordenamiento psiquiátrico ve lo que está preparado para ver.

-El «ademán» es la interpretación que el ordenamiento psiquiátrico realiza de un gesto grácil, de una línea errante y paseante (Deligny, 2007), fijando su movimiento a una posición y una ubicación en el mapa. Así el gesto es referido a un mapa pre-diseñado, a un calco de la realidad, a una página de un libro (manual) que sirve para *un* todo universal.

-La locura no es el pensamiento contaminado ni la memoria atormentada de un sujeto, sino la posibilidad sensible-pensante de captar rasgos diferentes e invisibilizados de un pensamiento múltiple y una memoria-mundo *moviente*- loca.

-La locura se presenta como “la obra que deviene” (Klee, 2007, pag. 61) y el orden psiquiátrico como la “naturaleza muerta”.

-Todo gesto servil y esclavo en relación a lo dominante y habitual, bloquea la potencia de la locura.

-El campo de la salud mental (Bellahsen, 2014), con sus prácticas sanitaristas desplaza la estética, el modo de producción de la locura a nivel de la lengua, del saber y de la imagen, colocando como imagen rectora un estado anhelado de salud mental, en referencia a una imagen de oposición: la enfermedad mental. Las polaridades cromáticas salud-mental buscan un equilibrio y a la vez se refuerzan.

-La imagen de *Humano* que sostiene la perspectiva Universal de los Derechos Humanos es una imagen dogmática de hombre-mundo-vida y percepción que reafirma en sus trazos la regencia ontológica de un Ser universal, estable, estático y único.

Algunas conclusiones relativas al mapa del Atas acerca de la lengua:

-Se visibiliza que los procedimientos del campo de la salud mental hacen funcionar la medicina mental a modo de imagen-pensamiento positiva que en alianza con el neoliberalismo capitalístico actual termina instalado un modelo de humano que permite mantener una higiene pública y regular el orden.

-Se observa que el gesto de la inclusión social intensifica la estigmatización así como el borramiento de la disrupción y lo errante.

- Se perciben fuertes efectos de humanización del territorio en el campo de la salud mental y en el campo social en su conjunto: el uso de la «lengua mayor» muestra un uso vertical (propio de

los vertebrados) de la territorialidad en la que se ejerce una predominancia, así como el cierre y la jerarquía en el diálogo. Se visibilizan líneas de dominación y sometimiento que conllevan la administración agresiva del territorio y de sus privilegios, por conocer bien la ley del mismo.

-Observamos que la locura procede en tanto «lengua menor» (Deleuze, Guattari, 1978) y que en tanto «lengua menor» expresa el «pueblo que falta», aquel que está por crearse, *siendo* (devenir). Lo fabula y por tal lo realiza. La locura se presenta como «estilo» de enunciación colectivo imprevisto, que en sus modos de expresión se singulariza en la población.

-Cuando las fuerzas minoritarias no realizan su fuerza afectiva, estas disminuyen la potencialidad creativa y de transformación; hasta que vuelva a reterritorializarse en una región intensiva afín en la que pueda desplegarse.

-Cuando se monta un campo de discusión entre una «lengua menor» y una «lengua mayor» el potencial emergente de desterritorialización de la «lengua menor» se ve notoriamente disminuido, ya que enfrentarse a una fuerza mayor no le permite ejercer sus procedimientos, es decir su potencial expresivo.

-El delirio, no arrastra a la lengua fuera del mundo (por lo contrario, es pura conectividad) sino que hace delirar la lengua, la imagen y el saber por esas líneas de fuga que crea, arrastrando los gestos, los signos, por esa línea de desterritorialización del orden dado.

-Viajando por esa línea de desterritorialización hemos observado y analizado cómo el delirio puede producir nuevas geografías afectivas que desbloquean el deseo.

-El modo de producción, de conversación y los procedimientos utilizados por el campo de la salud mental en tanto «lengua mayor», no son afines y amistosos para el ejercicio de la singularización, la disrupción y la diferencia.

-El campo de la salud mental produce para lo que está diagramado: salud, enfermedad, padecimiento psíquico, trastornos mentales...la diferencia es de gradiente.

-Las formas de luchar producen cuerpos, gestos, lenguas. La lucha no es entre disciplinas, la lucha es político-corporal. Hay geografías afectivas que viven o se silencian. Lenguas que aparecen y otras que desaparecen, pueblos que viven y otros que no se ven, ni se oyen.

-Los que configuran y mueven la ley son los agenciamientos de deseo, es decir los dispositivos colectivos de enunciación (Deleuze, Guattari, 1994).

Sin deseo que produzca no hay ley, sin deseo la ley no funciona, por tal, transformando la relación, las configuraciones deseantes y las imágenes-pensamiento, se puede transformar la enunciación y los efectos de la ley.

-La locura en tanto lengua no se muere, porque la fuerza de la vida es muy intensa, pero ésta puede quedar incomprendida y bloqueada (Deleuze, 2008).

Algunas conclusiones relativas al mapa del Atlas acerca de la imagen:

-Los mínimos gestos, las líneas, las imágenes-pensamiento son territoriales, no las hacen las personas sino las relacionalidades, los agenciamientos de deseo que se configuran en el plano del pensamiento y la vida. En este sentido, la locura des-humaniza el territorio, es decir, desjerarquiza la producción, y disloca la imagen dogmática de forma-hombre como punto de referencia.

-La imagen singular y creativa produce a partir de un campo de posibilidades, responde como hemos visto a un tipo de orientación, dirección y a un modo de pensamiento: es decir responde a la orientación de la producción deseante. La locura expresa imágenes de este tipo.

-La imagen de salud mental en tanto «nueva razón del mundo» (Bellahsen, 2014) se presenta como control, normalización y bloqueo del devenir de las imágenes creativas y del despliegue la locura.

-El ordenamiento psiquiátrico utiliza la imagen trascendente y dominante de pensamiento para banalizar, deslegitimar y ridiculizar todo planteo que la cuestione.

-La configuración de deseo del campo de la salud mental da cuenta de una imagen y configuración de pensamiento dogmática de hombre, de mundo, de subjetivación y de construcción de los problemas.

-La locura coloca el problema del movimiento y por ende del tiempo ante nuestros ojos.

-Del proceso de investigación y de las imágenes estudiadas extraemos la posibilidad de pensar en la creación de un concepto: una locura-mundo. Una locura-mundo en tanto expresión posible de los ordenamientos de la caosmosis. (Guattari, 1992) y como expresión de un diálogo entre los modos de producción de una memoria-mundo (Deleuze, 2011) y de un tiempo en devenir, también expresivos. En este sentido la locura es configuración deseante y temporal de pensamiento que se inscribe transversalmente en los modos de ser de 'una vida'

La autonomía sensible de la locura pasa por desplegar la relación con el pensamiento y por desplazar la relación regente con el Orden-trascendente y con los dispositivos de poder.

En la actualidad se precipita una lucha política en el plano del pensamiento. La lucha de la locura se libra allí en la producción de imágenes-pensamiento que configuran la lengua, el saber y la imagen. Los dispositivos, las leyes, las prácticas, todo aquello más visible que circula en el orden social, se configura en un plano de una vida-naturaleza, y se inscribe en la dimensión social en el uso de la lengua, del saber y de la producción de imágenes.

-La lucha en el plano del pensamiento es en el territorio del deseo y de la producción inconsciente colectiva, política y minoritaria, pero ésta se expresa y se hace visible más fácilmente en los cuerpos político que circulan por la ciudad.

-No se trata de recetas, se trata de estar dispuestos a transformar el pensamiento: esa es la desmanicomialización más difícil de mover. Porque el afuera, no son los otros, el afuera compone los modos de vida, nos compone a nosotros mismos, por eso hoy más que nunca, como plantean los filósofos vitalistas que nos han acompañado en este paseo cartográfico, se hace imprescindible hacernos la pregunta por *quiénes somos* en el presente, «quienes somos en este preciso momento» (Teles, 2007) y cómo podemos transformar y generar colectivamente los modos de vida que nos entristecen. ¿Cómo crear una nueva imagen-mundo, una nueva imagen-pensamiento acerca de la locura que propague nuevas posibilidades de transformación, de lucha y de producción en red?

De la mano de los autores trabajados sostenemos que el mundo está lastimado en su relacionalidad y movimiento y que por ello urge crear nuevas relaciones con éste, lo que implica crear nuevas relaciones con dios, la razón, la locura, el pensamiento, el tiempo, el movimiento, y los ordenamientos del mundo.

Unas preguntas nos siguen acompañando:

¿Cómo y hasta donde es posible que se haga visible el modo de la locura en la época actual?

¿Es posible inventar otros modos de lucha, otros modos de tejer redes, de conversar, dialogar, que procuren la singularización de las prácticas, el vitalismo y la inquietud no adaptativa del pensamiento?

Se visibiliza la necesidad de re-configurar el pensamiento, la relación con el mundo/naturaleza/planeta, junto a la necesidad de re-composición del afecto, la sensación, y el cuerpo en términos relacionales.

Se visibiliza una inquietud actual por lo humano pero abordada habitualmente de un modo fundamentalista y dogmático que es necesario dislocar.

Es necesario crear nuevos modos e imágenes de lucha, nuevas redes y telarañas (Deligny, 2015) para generar una transformación comunitaria que camine por la pista del apoyo mutuo, el respeto y el despliegue de la locura, de las singularizaciones-colectivas y de las multiplicidades político- afectivas.

ص Mapa bibliográfico

Referencias bibliográficas

- Acevedo, M. J. (2002). La implicación. Luces y sombras del concepto lourauniano. Recuperado a partir de <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/ferraros/BD/mja%20la%20implicaci%F3n.pdf>
- Allouch, J. (2014, noviembre 11). Perturbación en Pernepsi / Jean Allouch. Recuperado a partir de <https://unoaunoblog.wordpress.com/2014/11/11/perturbacion-en-pernepsi-jean-allouch/>
- American Psychiatric Association. (2013). *DSM 5*. American Psychiatric Association.
- ANTEPROYECTO DE LEY DE SALUD MENTAL -
asamblea_instituyente_propuesta_anteproyecto_ley_de_salud_mental_2015.pdf. (s. f.).
Recuperado a partir de
http://www.radio.psico.edu.uy/sites/default/files/asamblea_instituyente_propuesta_anteproyecto_ley_de_salud_mental_2015.pdf
- Araújo, A. M. (2011) *Sociología clínica. Una epistemología para la acción*. Montevideo: psicolibros.
- Artaud, A. (2005). *El arte y la muerte: otros escritos*. Caja Negra.
- Asamblea Instituyente, P. salud mental, desmanicomialización y vida digna. (2016).
Anteproyecto de ley de salud mental y derechos humanos de la República Oriental del Uruguay. Recuperado a partir de
http://www.radio.psico.edu.uy/sites/default/files/asamblea_instituyente_propuesta_anteproyecto_ley_de_salud_mental_2015.pdf
- Asiáin, E. (2007). La imagen del pensamiento en Gilles Deleuze; Tensiones entre cine y filosofía. *Revista Observaciones Filosóficas*, (5), 17.
- Bandura, A. (1977). Self-efficacy: Toward a unifying theory of behavioral change. *Psychological Review*, 84(2), 191-215. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.84.2.191>
- Barbieri. (s. f.). El misterio (resuelto) de las rocas que caminan. Recuperado 26 de octubre de 2016, a partir de <http://www.lavanguardia.com/natural/20160127/301708441184/misterio-rocas-deslizantes.html>

- Baremblytt, G. F. (1988). *Saber, poder, quehacer y deseo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Bellahsen, M., & Oury, J. (2014). *La santé mentale: vers un bonheur sous contrôle*. Paris: la Fabrique éd.
- Bergson, H. (2013). *El pensamiento y lo moviente*. Buenos Aires: Cactus.
- Blanco, V. P. (2010). Cartografías desde la perspectiva artística. diseñar, trazar y navegar la contemporaneidad. *Arte, Individuo y Sociedad*, 22(2), 83-90.
<https://doi.org/10.5209/ARIS.6576>
- Borges, J. L. (1974). *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J. L. (1984). *Atlas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Braidotti, R. (2011). *Nomadic theory: the portable Rosi Braidotti*. New York: Columbia University Press. Recuperado a partir de <http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=909387>
- Buschiazzo, A. (2013, diciembre 9). Diálogo entre la Sociología Clínica y la Psicología Adleriana: Entrevista con la Dra. Ana María Araújo (Uruguay). Recuperado a partir de <https://www.psyciencia.com/2013/09/psicologia-adleriana-entrevista-con-la-dra-ana-maria-araujo-uruguay/>
- Cano, A (2013) *Algunos desafíos para la desmanicomialización en Uruguay*. En *Abrazos: Experiencias y narrativas acerca de la locura y la salud mental*. Montevideo: Ed. Levy.
- Canto, Vergara, R (2012) *¿Por qué la locura se dice en el lenguaje de la filosofía?* Recuperado a partir de <http://hdl.handle.net/10481/19703>
- Castel, R. (1980). *El Orden Psiquiátrico: la edad de oro del alienismo*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- De Certeau, M. (2000) *La invención de lo cotidiano*. I Artes de hacer. Mexico D.F: Universidad Iberoamericana.
- De Leon, N. (2013). *Abrazos: Experiencias y narrativas acerca de la locura y la salud mental*. Montevideo: Ed. Levy.

Deleuze, G. (1984). *Francis Bacon: logique de la sensation*. Paris: Editions de la Différence.

Deleuze, G. (1986). *La imagen-tiempo: estudios sobre cine 2*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Deleuze, G. (1991). Posdata sobre las sociedades de control. En *El lenguaje literario*.

Montevideo: Nordan.

Deleuze, G. (1993). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.

Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.

Deleuze, G. (2003). *Foucault*. Barcelona [etc.: Paidós.

Deleuze, G. (2004). *Deseo y placer*. Córdoba, Argentina: Alción.

Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.

Deleuze, G. (2009a). *Cine I Bergson y las imágenes*.

Deleuze, G. (2009b). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires, Argentina.: Amorrortu.

Deleuze, G. (2010). *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.

Deleuze, G. (2011). *Cine II Los signos del movimiento y del tiempo*. Buenos Aires: Cactus.

Deleuze, G. (2015). *La subjetivación: curso sobre Foucault*. Buenos Aires: Editorial Cactus.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1978). *Kafka, por una literatura menor*. México, D.F.: Ediciones Era.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1991). *Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1994). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-

Textos.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1997). *El anti-edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2007). Hemos inventado el ritornelo. En *Dos regímenes de locos*.

Textos y entrevistas. (pp. 341-343). Valencia: Pre-textos.

Deleuze, G., & Parnet, C. (1977). *Dialogos*. Valencia: Pretextos.

Delgado, M. (2011) *El espacio público como ideología*. Madrid: Los libros de la Catarata

Deligny, F. (2007). *Oeuvres*. Paris (109 rue des Dames,75017): l'Arachnéen.

Deligny, F. (2015). *Lo arácnido y otros textos*. Buenos Aires: Cactus.

Denis, J.-P., & Nouchi, F. (2013). El atlas de las minorías: étnicas, nacionales, sociales, lingüísticas, religiosas, sexuales--.

Departamento de la Guajira (2007) *Mejora de los sistemas de cartografía del territorio colombiano*. Rioacha. Recuperado En.

ftp://ftp.ciat.cgiar.org/DAPA/planificacion/GEOMATICA/Geodesia_Carto

- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (2006). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Díaz, L. O. (2012). Ritornelo y territorialidad: trazos para una teoría de la creación en Deleuze y Guattari a partir de «Mil Mesetas». *Revista Observaciones Filosóficas*, (14).
- Dosse, F. (2009). *Gilles Deleuze y Félix Guattari biografía cruzada*. Buenos Aires; México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Duras, M. (1991). *El amante de la China del norte*. Barcelona: Tusquets.
- Dylan, B. (1963). *Blowing in the wind* [Musical].
- Dylan, B. (1965). *Like a Rolling Stone* [Musical].
- EFFSS, P. (2012). *Programa Estudio de las Formaciones Subjetivas*. Montevideo: Facultad de Psicología.
- Eira, G. (2005) Eira, G. (2005). *La verdad la certeza y otras mentiras*. Montevideo: Psicolibros universitario.
- Eira, G. (2016). *Noches, relatos y huellas; género, performance y performatividad* (Tesis doctoral). Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina.
- Espinoza, R., & Cabrera, V. (2008). Nietzsche: El pathos trágico de una voluntad afirmativa. *Observaciones Filosóficas*, (7). Recuperado a partir de <http://www.observacionesfilosoficas.net/nietzscheelpathostragico.htm>
- Etchegaray, R. (2014). LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE GILLES DELEUZE. *Nuevo Pensamiento*, 3(3). Recuperado a partir de <http://www.editorialabierto.com/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/article/view/30>
- Etcheverry, G. (2008). Psicología social de los ámbitos. En *Psicología social: subjetividad y procesos sociales*. Montevideo: Psicolibros.
- Ferrater Mora, J. (2001). *Diccionario de filosofía abreviado*. Barcelona: EDHASA.
- Foucault, M. (1986). *Historia de la locura en la época clásica* (Vol. 1), (Vol.2) México: Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (1989). *El orden del discurso*. Barcelona; [Mexico: Tusquets ; Representaciones.

- Foucault, M. (1991). El interés por la verdad. En *Saber y verdad* (pp. 229-242). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Foucault, M. (2010). *El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gervilla, E. (2006) *El «sabor del saber» y el saber académico actual*. Revista de Educación, 340. Mayo-agosto 2006, pp. 1039-1063
- Goffman, E. (1972). *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Granese Bortolini, A. (2015). La invención en la práctica del maestro comunitario. Recuperado a partir de <https://www.colibri.udelar.edu.uy/handle/123456789/5483>
- Grebert, L. (2013). Clinique La Borde. Un espacio de vida. En *Abrazos: Experiencias y narrativas acerca de la locura y la salud mental*. Montevideo: Ed. Levy.
- Grebert, L y Laino, N. (2015) *Los alcances del encierro. Liberar el pensamiento*. (pp. 4) Recuperado de <http://sifp1.psico.edu.uy/print/60314252>
- Guattari, F. (1980). *Psicoanálisis y transversalidad: crítica psicoanalítica de las instituciones*. México: Siglo XXI.
- Guattari, F. (1992). *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial.
- Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-Textos.
- Guattari, F. (2004). *Plan sobre el planeta: capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Guattari, F., & Rolnik, S. (2013). *Micropolítica: cartografías del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Guigou, N. (2004). Cartografías antropológicas: sobre clasificaciones, escrituras y derechos humanos. En *Anuario Antropología Social y Culturas en Uruguay* (pp. 31-50). Montevideo: Nordan Comunidad - Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Hackitectura (2004) Cartografía crítica del estrecho de Gibraltar. Recuperado a partir de <http://x.hackitectura.net/>

- Haro, L. (2015). Hospitalidad y extranjería: derivas posibles para pensar el problema de la subjetividad (inédito). Facultad de Psicología. Udelar.
- Heidegger, M. (1951) *Construir, habitar, pensar*. En Conferencias y artículos. Barcelona: Ediciones del Serbal
- Hounie, A. L. (2013). La construcción de saber en clínica. Recuperado a partir de <http://eprints.ucm.es/20464/1/T34360.pdf>
- Huberman, G. (2011) *Atlas ou le gai savoir inquiet. L'oeil de l'histoire*, 3. Paris: Editions de Minuit.
- Huberman, G. (s.f) *II. Atlas. «Portar el mundo entero de los sufrimientos»*. Recuperado a partir de http://www.museoreinasofia.es/sites/default/files/publicaciones/textos-en-descarga/19GD_es.pdf
- Instituto Geográfico Nacional (Ed.). (2015). Conceptos Cartograficos. Gobierno de España. Recuperado a partir de https://www.ign.es/ign/resources/cartografiaEnsenanza/conceptosCarto/descargas/Conceptos_Cartograficos_def.pdf
- Instituyente, A. (2013, agosto 21). NOVEDADES. Recuperado a partir de <http://asambleainstituyente.blogspot.com.uy/>
- Kastrup, V., Escossia, L. D., & Passos, E. (2012). *Pistas Do Metodo Da Cartografia*. Porto Alegre: Sulina.
- Kastrup, V., Tedesco, S., & Passos, E. (2008). *Políticas da cognição*. Porto Alegre: Sulina.
- Klee, P. (2007). *Teoría del arte moderno*. Buenos Aires: Cactus.
- ladiaria. (2016). No es cosa de locos. Recuperado 27 de octubre de 2016, a partir de <http://ladiaria.com.uy/articulo/2016/7/no-es-cosa-de-locos/>
- Laino Topham, N. (2015). Producciones peligrosas : miradas y palabras sobre la delincuencia femenina en el estudio para la libertad anticipada. Recuperado a partir de <https://www.colibri.udelar.edu.uy/handle/123456789/5485>
- Lans, A. (2008). Devenires de la Subjetividad. La perspectiva esquizoanalítica y los procesos de salud y enfermedad. En *Psicología social: subjetividad y procesos sociales*. Montevideo:

Psicolibros.

Larrauri, M. (2000). El deseo según Deleuze. *Tándem: València*. Disponible en http://nomadant.wordpress.com/biblioteca/textos/deseo_deleuze/. Consultado el, 25(10), 2012.

Larrosa, J. (2015). *Ensuciarse la Lengua*. Recuperado a partir de <https://www.youtube.com/watch?v=almz4Tj1u9A>

Lo loco ajeno y lo loco propio | zur.org.uy. (s. f.). Recuperado 27 de octubre de 2016, a partir de <http://www.zur.org.uy/content/lo-loco-ajeno-y-lo-loco-propio>

Lourau, R. (1975). *El análisis institucional*. Buenos Aires: Amorrortu.

Luca-Bernier, C. (2012). L'Accueil à la clinique de La Borde. Recuperado a partir de <http://pig.asso.free.fr/Couvaccueil.dir/TextesActesLB09/Accueil.pdf>

Martinez Quintanar, M. A. (2008). *La filosofía de Gilles Deleuze*. *Agora; Papeles de Filosofía (Santiago de Compostela)*, 26(1), 101-114.

Masliah, L. (1974). *Biomes y Servilletas* [Musical].

Michaux, H. (2006). *Ideogramas en China: captar mediante trazos*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.

Montero, M. (2003). *Teoría y práctica de la psicología comunitaria. La tensión entre comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Paidós, Editorial.

Muñoz, P. D. (2008). El concepto de locura en la obra de Jacques Lacan. *Anuario de investigaciones*, 15, 0-0.

Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires (2014). Recuperado a partir de www.torresgarcia.org.uy

Naukas, (2012) La verdad sobre el mapa de Peters. Recuperado a partir de <http://naukas.com/2012/05/07/el-mapa-de-peters/>

Nietzsche, F. (1972). *El ocaso de los idolos*. Barcelona: Tusquets Editor.

Nietzsche, F. W. (2004). *La gaya ciencia*. Buenos Aires: Ediciones Libertador.

Nietzsche, F. W. (2012). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Madrid: Tecnos.

- Norgeu, A.-M. (2006). *La Borde, le château des chercheurs de sens?: la vie quotidienne à la clinique psychiatrique de La Borde*. Ramonville-Saint-Agne (Haute-Garonne): Erès.
- Oury, J. (1986). *Le collectif: Séminaire de Sainte-Anne*. Paris: Ed. du Scarabée.
- Oury, J. (2011). *Creación y esquizofrenia*. Guadalajara: CyF ediciones.
- Pastor Martín, J., & Ovejero Bernal, A. (2007). *Michel Foucault, caja de herramientas contra la dominación*. Oviedo, Asturias: Universidad de Oviedo.
- Percia, M. (2007). *Notas para pensar lo grupal*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Perera, J., & Días, A. (2016). Primer y Segundo piso: Universalismo Constructivo - Museo Torres García. Recuperado 27 de octubre de 2016, a partir de http://www.torresgarcia.org.uy/uc_366_1.html
- Por una Ley de Salud Mental coherente. (2016, julio 13). Recuperado a partir de <http://www.carasycaretas.com.uy/una-salud-mental-coherente/>
- Prósperi, G. O. (2004). La locura como reverso de la filosofía. Presentado en V Jornadas de Investigación en Filosofía (La Plata, 2004). Recuperado a partir de <http://hdl.handle.net/10915/17601>
- Proust, M. (1980). *En busca del tiempo perdido. 1, 1,.* Madrid: Alianza.
- Proust, M. (2006) *Por el camino de Swann (En busca del tiempo perdido)*. Recuperado a partir de <http://www.biblioteca.org.ar/libros/133600.pdf>
- Proyecto de Ley de Salud Mental*. (2016). Uruguay.
- Pujol, Á. (2013). La imposibilidad de las taxonomías: Atlas, islas remotas y otredad | PliegoSuelto. Recuperado a partir de <http://www.pliegosuelto.com/?p=10260>
- Rajchman, J. (2007). *Deleuze: un mapa*. Argentina: Nueva Vision.
- Ramírez, N. (2013, noviembre 21). Cincuenta islas a las que nunca fuiste y a las que nunca irás. Recuperado 27 de octubre de 2016, a partir de <http://smoda.elpais.com/placeres/cincuenta-islas-a-las-que-nunca-fuiste-y-a-las-que-nunca-iras/>
- Ramos, J. (s. f.). Gestos de burla de los antiguos romanos | ArqueHistoria. Recuperado a partir de <http://arquehistoria.com/gestos-de-burla-de-los-antiguos-romanos-18570>
- Real Academia Española. (2001). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Real Academia Española.

- Recomendaciones del Comité sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad de la Organización de las Naciones Unidas (ONU).pdf. (s. f.). Recuperado 26 de octubre de 2016, a partir de https://drive.google.com/file/d/0B7RID-7XOIUkLS02QjlyZkVFc2M/view?usp=embed_facebook
- Rey, J. (2015). El acontecimiento en las prácticas psicológicas. Recuperado a partir de <https://www.colibri.udelar.edu.uy/handle/123456789/4895>
- Rodriguez Nebot, J. (1998). *En la frontera. Trabajos de psicoanálisis y socioanálisis*. Montevideo: Multiplicidades.
- Rohmer, É. (1986). *Le rayon vert*.
- Rolnik, S. (2009). *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*.
- Rolnik, S. (2011). *Entrevista con Suely Rolnik sobre la dimensión ética, estética, política y clínica de la experiencia artística (2011)*. Radio Web MACBA. Recuperado de http://rwm.macba.cat/es/sonia/sonia126_suely_rolnik/capsula
- Ruiz, C. T., & García, R. G. (2013). Cartografía de la memoria. Aby Warburg y el atlas mnemosyne. *EGA: revista de expresión gráfica arquitectónica*, (21), 226-235.
- Schalansky, J. (2013). *Atlas de islas remotas: cincuenta islas en las que nunca estuve y a las que nunca iré*. Madrid: Capitán Swing Nørdica Libros.
- Se lanza Comisión Nacional por una Ley de Salud Mental. (2016, junio 30). Recuperado a partir de <http://www.carasycaretas.com.uy/se-lanza-comision-nacional-por-una-ley-de-salud-mental/>
- Serres, M. (1995). *Atlas*. Madrid: Cátedra.
- Speranza, G. (2012). *Atlas portátil de América Latina: arte y ficciones errantes* (1. ed). Barcelona: Anagrama.
- Spinoza, B. de. (1977). *Ética ; Tratado teológico-político*. Mexico, D.F.: Porrúa.
- Spinoza, B. de. (1986). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Tavares, G. M. (2013). *Atlas do corpo e da imaginação: teorias, fragmentos e imagens*. Alfragide: Caminho.
- Trafí-Prats, L. (2013) Pensar la pedagogía de la direccionalidad a través de la imagen-tiempo: un proyecto filosófico, curatorial y pedagógico a partir de la colección Artium. 1 (v.11) 9-35 Visualidades Goiânia

Teles, A. L. (2006) Acontecimiento y subjetividad. Espacio pensamiento. Recuperado a partir de http://www.epensamiento.com/index.php?option=com_content&view=article&id=92:genero-y-sexo-condenados-modos-de-existencia&catid=34:articulos&Itemid=53

Teles, A. L. (2007). *Una filosofía del porvenir. Ontología del devenir, ética y política*. Montevideo: Espacio de Pensamiento.

Teles, A. L. (2009). *Política afectiva: apuntes para pensar la vida comunitaria* (1. ed). Paraná, Provincia de Entre Ríos, República Argentina: Editorial Fundación La Hendija.

Tetamanti, J. M. D., & Escudero, B. (2012). *CARTOGRAFÍA SOCIAL.: Investigación e intervención desde las ciencias sociales, métodos y experiencias de aplicación*. Juan Manuel Diez Tetamanti.

Torres-García, J. (1941) *Universalismo Constructivo*. Buenos Aires: Poseidón.

Un museu del gest / Un museo del gesto | la Capella. (s. f.). Recuperado 26 de octubre de 2016, a partir de <http://lacapella.bcn.cat/es/exposicions/un-museu-del-gest-un-museo-del-gesto>

Valensi, Migault, & Lacan. (2012). *Escritos inspirados: esquizografía*. Mexico DF: Me cayó el veinte.

Warburg, A. (1924/2003) *Der. Bilderatlas Mnemosyne*. Berlin: M. Warnke

Wikipedia (2016) Proyección Mercator. Recuperado En. https://es.wikipedia.org/wiki/Proyecci%C3%B3n_de_Mercator

Wittgenstein, L. (1999). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Altaya.

ص Anexos

Tabla de figuras

fig. 0 Imagen de carátula (Diseño de imagen Ana Puig, 2016)

fig. 1 Dalí Atomicus (Foto: Halsman Philippe, 1948)

fig 2 foto documental Linea Verde. Francis Alys (2004) Ingleby Gallery

fig. 3 Fernand Deligny, Wander Lines, Cuisine.07

fig. 4 Aby Warburg, láminas 32 del *Atlas Mnemosyne* (1924-1929)

fig. 5 Atlas Didi Huberman (Museo Reina Sofía)

fig. 6 Grabado de Goya. El sueño de la razón produce monstruos (1799)

fig. 7 Imagen extraída de Google

fig. 8 línea activa (Klee, 2007) pag. 71

fig. 9 línea activa sometida a plazos; el movimiento se efectúa entre puntos definidos

fig. 10 (Klee 2007. pag. 75. fig.10)

fig. 11 Klee (2007) pag 72.

fig. 12 Imagen del film “El rayo Verde” (1986) de Eric Rohmer.

fig. 13 N° Arquehistoria.com

fig. 14 Pareja De Baile, Efigies De Madera Extraída de Pixabay960 × 540

fig. 15 Dibujo de Jamila Belkouck extraído de Mila's ArtWorks683 × 521 Movimiento danza – 2015

fig. 16 Fotografía propia. Trazas en la nieve

fig. 17 Imagen extraída de Google

fig. 18 Imagen extraída de Google.

fig. 19 Imagen extraída de Google

fig. 20 Escultura de Hirotoshi Itoh | Empty Kingdom790 × 526

fig. 21 Escultura de Hirotoshi Itoh Amusing Planet700 × 448

fig. 22 Imagen extraída de Google. Piedras deslizantes de Racetrack Playa

fig. 23 SOLARIS (1972) imagen de film Dirigido por Andrei Tarkovsky. Cinematography by Vadim Yusov

fig. 24 Paul Klee, Fish Magic. Pintura 1925

fig. 25 Imagen extraída de Google.

fig. 26 Francis Bacon. Tríptico, 1976. Óleo sobre lienzo, 198 x 147.5 cm. Colección privada.