

# CON FERENCZI, POR UN PSICOANÁLISIS DECOLONIAL

JÔ GONDAR

Psicoanalista miembro del Fórum do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro, profesora del Departamento de Filosofía y del Programa de Pós-Graduação em Memória Social da UNIRIO.

Habiendo sido invitada a pronunciar la conferencia de apertura de la 14ª Conferencia Internacional Sándor Ferenczi<sup>1</sup>, me gustaría transmitirles el espíritu que nos mueve en este evento. Puedo afirmar y reafirmar, de entrada, que nuestra propuesta no es defender un psicoanálisis ferencziano. Tanto ISFN (International Sándor Ferenczi Network), como GBPSF (Grupo brasileiro de pesquisas Sándor Ferenczi), son organizaciones inclusivas, formadas por analistas o investigadores con diferentes formaciones, oriundos de distintos campos y sociedades que no están subordinados a Ferenczi, pero que encuentran en él un compañero de recorrido y una profunda fuente de inspiración.

Como muchos de ustedes saben, Ferenczi fue proscrito del medio psicoanalítico a partir del inicio de los años 30, debido a todas las críticas que hizo al dispositivo psicoanalítico y a las innovaciones que propuso al método, al pensamiento y a la clínica del psicoanálisis. No hubo condiciones subjetivas, coraje o voluntad política en aquella época, para incluir esas innovaciones en el pensamiento y en el dispositivo psicoanalítico. Ferenczi sufrió lo que hoy podríamos llamar “cancelación”.

Una de las ideas importantes que trajo al psicoanálisis, y que no pudo ser comprendida ni asumida en aquel momento, tiene que ver con la posibilidad de liberación de los purismos, de los dogmatismos y de las palabras políticamente correctas que se imponen en las formaciones psicoanalíticas y, en consonancia, con el valor que Ferenczi dio a las impurezas y las mezclas, en distintos planos. Incluso manteniendo el foco en el

psicoanálisis, fue un adepto de las mezclas, apreciaba lo que hoy llamamos transdisciplinaridad, pensaba que el psicoanálisis debería adecuarse a las transformaciones sociales, políticas y subjetivas de cada época y propugnaba una quiebra de las jerarquías, tanto en la construcción teórica como en la clínica. Ferenczi introdujo la horizontalidad en el encuentro analítico. Por esta razón situarlo en un lugar de maestría, crear un séquito de discípulos repitiendo sus frases como mantras, favorecer una adhesión acrítica a sus conceptos, sería traicionar la apertura que fue capaz de enseñarnos y de instaurar en el psicoanálisis. Nuestro propósito es, por el contrario, desarrollar y llevar más allá esa disposición para la diversidad que Ferenczi nos legó.

La 14ª Conferencia está llevándose a cabo en Brasil, país donde el interés por Ferenczi está creciendo —el Grupo de Pesquisas Sándor Ferenczi comenzó con 20 personas en la última Conferencia Internacional, en Florencia. Hoy somos más de 300. ¿Por qué hay tanto interés por Ferenczi en Brasil —me preguntó un día Judit Mészáros— sobre todo entre los jóvenes? Es cierto que aquí las inspiraciones creativas de Ferenczi se expanden con facilidad. Tal vez porque su modo de pensar y practicar el psicoanálisis, su método, sus conceptos, todo eso nos hable muy de cerca y potencie algo que es nuestro. Creo que eso vale no sólo para Brasil. Vale para toda la América Latina, o para todos los países del sur, donde el psicoanálisis está muy vivo: en los consultorios privados y públicos, en las clínicas de calle, en los hospitales, en las universidades. Las ideas de Ferenczi pueden ayudarnos a pensar y a ejercer un psicoanálisis adaptado a nuestro tiempo y nuestra propia manera; un psicoanálisis con perspectiva decolonial.

<sup>1</sup>Se ha preservado en el texto original y en la traducción el estilo oral con que fue presentado en esta Conferencia.

¿Pero no es extraño decir que Ferenczi, un europeo, puede hacernos avanzar en la dirección de una decolonialidad? La cuestión es que Europa nunca fue un bloque unívoco. Existen varias Europas. El Imperio austrohúngaro, por ejemplo, donde nacieron Freud y Ferenczi, estaba compuesto por diferentes Europas”. Los Habsburgo austriacos tuvieron un dominio de 150 años sobre Hungría, y la violencia de ese dominio dejó secuelas traumáticas no digeridas por los húngaros, según lo que me comentó Giselle Galdí. La transmisión transgeneracional de ese trauma afectó a Ferenczi, que creció en un entorno marcado por la opresión austriaca. Se puede entender que eso no fuese problema para Freud. Pero Ferenczi vivió el resultado de la imposición de otras formas de vida. Y eso se tradujo en su pensamiento clínico, en una crítica a las relaciones de poder presentes en el dispositivo psicoanalítico, y en una especial atención a las situaciones traumáticas.

Un psicoanálisis con perspectiva decolonial no es una propuesta solamente para los países del sur. La colonialidad implica el aprisionamiento del psicoanálisis por ciertos dictámenes políticos y epistemológicos de la modernidad, que limitan su capacidad de entender y de intervenir en el sufrimiento subjetivo, impidiendo que los psicoanalistas puedan estar a la altura de los problemas de su tiempo. Existen ciertos presupuestos del psicoanálisis que formaban parte del momento en que fue creado —ya que surgió en la modernidad—, por ello muchos analistas todavía quieren mantener esos presupuestos en el psicoanálisis que ejercen hoy. Pero esos presupuestos no dan ya cuenta de los problemas de nuestro tiempo: las cuestiones de género, el problema de los racismos, el cambio climático, todo eso, está haciéndonos revisar algunos conceptos de la teoría psicoanalítica, conceptos referidos a una cierta idea de lo humano que ya no se sustenta.

Doy aquí algunos ejemplos: reducir las problemas de las mujeres a la envidia del pene; las cuestiones de los negros a un narcisismo de las pequeñas diferencias, cuando es sabido que al deshumanizar a alguien las diferencias dejan de ser pequeñas; o mantener que las cuestiones del clima no interesan al psicoanálisis, porque el clima es algo del orden de la naturaleza. Se supone así que el campo de lo humano está del lado de la cultura y del lenguaje, y no de la naturaleza. Es todo un modo de pensar y de concebir lo humano que deriva de un determinado contexto y no es capaz de sobrepasar el horizonte de una época que se llamó convencionalmente modernidad. Es cierto que los

pueblos que sufrieron la colonización perciben más fácilmente el lado opresivo de la modernidad que aquellos que no lo fueron.

El intento de deconstrucción de esas concepciones reduccionistas es de todos nosotros. ¿Qué es y qué se entiende por un psicoanálisis con perspectiva decolonial? El término decolonial no se refiere aquí a una deconstrucción del colonialismo histórico, pues eso ya se acabó. A pesar de eso, la lógica global de jerarquizar o deshumanizar a ciertos grupos, de despreciar sus modos de vida y sus saberes continuó existiendo. Es lo que se llama colonialidad del saber (Mignolo y Walsh 2018); la colonialidad se ejerce, actualmente en la manutención y en la transmisión de ciertos modos de pensar y de sentir el mundo, en la transmisión de modos de relación con las personas y con la naturaleza, en la transmisión de normas de género, en fin, en la producción de la subjetividad. El psicoanálisis está inserto en esta transmisión, heredada de la modernidad. Lo que hoy se llama decolonialidad se refiere al movimiento de denuncia y de liberación de esa lógica, de las propuestas de conocimiento a través de los cuales las prácticas coloniales continúan ejerciéndose.

En los años 70 y 80 surgió un movimiento postcolonial, principalmente en los países de colonización inglesa, como Estados Unidos e India. Ese movimiento utilizaba teorías europeas contemporáneas, como la filosofía de la diferencia y el psicoanálisis, para deconstruir el pensamiento colonial. Es una lógica semejante a la que está siendo usada por algunas vertientes del psicoanálisis, principalmente del psicoanálisis francés; esas vertientes usan los conceptos psicoanalíticos para criticar el colonialismo. En el medio psicoanalítico, estos son los trabajos más comunes sobre el problema de la colonialidad.

Un poco más tarde, en los años 90, surgió otro movimiento, ahora llamado movimiento decolonial, proveniente de los países latino-americanos. La idea aquí era la de trabajar no sólo con las ideas europeas sino también con los saberes locales, los saberes de los pueblos originarios y de los pueblos negros para cuestionar las epistemologías dominantes y la colonialidad del saber (Mignolo y Walsh, 2018). Si transponemos el modo de acción de este movimiento decolonial a nuestro campo, podemos decir: por el contrario, a usar el psicoanálisis como herramienta para criticar otros saberes —porque eso no cambia nada y sólo confirma lo que ya conocemos—, podemos usar las herramientas que provienen de otros conocimientos para repensar el psicoanálisis.

Me parece que esa segunda forma —repensar el psicoanálisis a partir de saberes exteriores a él—, fue lo que Ferenczi realizó en *Thalassa* (1924), cuando propone un bioanálisis. Es un libro que cumple 100 años en este 2024. Veán pues, hace 100 años que Ferenczi realizó ese movimiento: en lugar de mantener el psicoanálisis en un lugar incuestionable, como juez de otros saberes, se dirigió hacia fuera de él, usando otros saberes para cuestionarlo y extenderlo. En vez de preocuparse por cómo o qué sería un verdadero psicoanálisis, un psicoanálisis puro, Ferenczi no tuvo miedo de mancharlo, de mezclarlo, de hibridarlo.

En su prefacio imaginario para *Thalassa*, Leonardo Câmara (2018) muestra cómo Ferenczi usó, en las tesis de ese libro, una mezcla inusitada —y, muchas veces, paradójica—, entre lo simbólico y lo orgánico, entre teorías antiguas y modernas, conjuntamente con mitos, aforismos de Nietzsche, referencias al comportamiento de los animales, viñetas clínicas y conceptos de metapsicología. La gestación por Ferenczi fue hecha hace 100 años, con las herramientas de que disponía. Actualmente, nosotros disponemos de más herramientas o, por lo menos, de herramientas diferentes, y mucho de ello gracias a los experimentos que él hizo. Nos toca continuar ese movimiento en el sentido de apertura y diversidad: de saberes, de lógicas, de modos subjetivos, de conceptos. Si un libro como *Thalassa* fuese escrito hoy, tal vez pudiese incluir, para cuestionar el psicoanálisis, las ideas de Antonio Bispo, Achille Mbembe, Paul Preciado y David Kopenawa, por citar sólo algunos.

El grupo más importante del movimiento decolonial —que, como dije es un grupo latinoamericano—, se llama Modernidad/Colonialidad y está formado, entre otros, por Anibal Quijano (peruano), Walter Dignolo (argentino), Nelson Maldonado Torres (portorriqueño), María Lugones (argentina), con influencias también de Paulo Freire (brasileño). La tesis principal de este grupo es que la retórica de la modernidad esconde la lógica de la colonialidad, o sea, que la colonialidad es el lado oculto de la modernidad (Dignolo, 2011). ¿Pero qué quiere decir eso? Quiere decir que la modernidad, periodo considerado como un gran salto en el desarrollo humano, fue la época en que aparecen los grandes avances de la civilización, el Renacimiento, la era del humanismo, del iluminismo, el momento en que surgieron la ciencia experimental y las ciencias humanas —la antropología, la sociología, la psicología, e inclusive el psicoanálisis—, pero la modernidad fue también el periodo en que más se ejerció la violencia colonial. Lo que el grupo Modernidad/Colonialidad va a mostrar es que no es simplemente una coincidencia temporal. La

modernidad, con todas sus conquistas, sólo pudo acontecer porque se apoyó en la colonialidad (Dignolo, 2011).

Algunos ejemplos: surge en ese periodo una defensa del humanismo, al mismo tiempo que se considera a los africanos e indígenas como no humanos; el pensamiento iluminista tuvo su apogeo en el siglo XVIII, pero ese fue también el siglo del apogeo de la esclavitud; filósofos como Locke, Rousseau y Hegel, defendieron la libertad como valor supremo, como valor universal, pero no sólo toleraron la esclavitud sino que muchas veces la defendieron. Hegel como ustedes saben, creó la dialéctica del amo y el esclavo como una parábola de la lucha por la libertad; al mismo tiempo, decía que los africanos eran culpables de su esclavitud en las Américas, porque vivían mejor en ellas que en África, porque África era un tierra de barbarie y de salvajismo, una tierra de niños, de primitivos, de no civilizados (Buck-Morss, 2009).

Aquí es donde entra la parte que nos interesa, ya que el psicoanálisis también es fruto de la modernidad. La colonialidad, más allá de todas las formas de exploración y dominación por las cuales se hizo conocida, fue también una forma de dominación subjetiva y epistemológica. Fue la base sobre la que se estructuraron la noción moderna del sujeto, el concepto de Estado, el racionalismo e incluso la lógica dialéctica. Toni Negri explica bien este proceso. El mundo colonial, dice Toni Negri, es un mundo dividido en dos (Negri & Hardt 2000). Es un mundo que opone la metrópoli a la colonia, lo blanco a lo negro o lo indígena, la cultura a la naturaleza, lo masculino a lo femenino. La lógica de la colonialidad es una lógica de oposiciones, una lógica del número dos.

Esa lógica de pensar a partir de dos tuvo inicio en la modernidad. Como cuenta Bruno Latour en *Nunca fuimos modernos* (1993). Todo el pensamiento moderno dividió el mundo en dos partes que se oponían. Pero entre todas esas oposiciones, una fue fundamental, fue la base de todas las demás: la oposición entre naturaleza y cultura, necesaria para el colonialismo y para el surgimiento de la ciencia moderna. Gracias a ella, el hombre puede pretender convertirse en señor y poseedor de la naturaleza. A partir de esa polarización, fueron establecidas todas las demás,

El filósofo Jacques Derrida muestra que cada vez que dividimos al mundo en dos partes, esa división nunca está hecha de forma neutra (Derrida, 1972). Siempre que establecemos pares relacionados —naturaleza/cultura, blanco/negro, masculino/femenino, y ahora cis/trans—, los

términos nunca son igualitarios. Uno de ellos siempre va a ser privilegiado, de modo que lo que parece una dualidad paritaria es, en realidad, una jerarquía muy bien disfrazada. Uno de los términos se impone al otro como referencia: uno de ellos funciona como universal, como parámetro, en cuanto al otro término que se define en relación a él, sea colocándose como “menos” en relación con él (en el caso de la envidia del pene o de los negros vistos como no humanos), o desbordándolo (en el caso del “goce mayor” lacaniano).

¿Como aparece esa lógica colonial en el psicoanálisis? A través de la presencia de dualismos jerárquicos: naturaleza y cultura, masculino y femenino, cuerpo y psique, cuerpo y lenguaje. Pero es a partir de la primera dicotomía, la que se crea entre naturaleza y cultura, que se establecen los otros dualismos. Voy pues a enfocar ese primer dualismo.

Cuando los europeos llegaron a América, tenían una idea de la naturaleza que no se correspondía con lo que encontraron aquí. Los pueblos originarios tenían una concepción sobre la tierra y el medio ambiente, y en esa concepción, la tierra y el medio ambiente no se separaban de las reglas de cultura y sociabilidad que poseían. Voy a poner un ejemplo a partir de la palabra *pachamama*, que los colonizadores no conseguían entender. *Pachamama* es la manera como en algunas sociedades indígenas se entendía la relación con la vida; hoy es traducido como madre tierra. Todos dependen de *pachamama*. En esta concepción, no hay separación entre naturaleza y cultura. Las personas se ven dentro de *pachamama*, no fuera de ella. Por eso fue crucial, al inicio del colonialismo, descartar la idea de *pachamama* para implantar en las Américas el concepto europeo de naturaleza, un concepto que pone de un lado a la naturaleza, y del otro la cultura y el mundo humano (Mignolo, 2011).

Esta separación coincide, no por casualidad, con la revolución científica del siglo XVII. Francis Bacon afirmó en ese siglo, que la naturaleza estaba ahí para ser dominada por el hombre. Con Descartes, esa oposición se vuelve aún más radical y se convierte en el centro de la revolución científica, del racionalismo y del pensamiento moderno. Maldonado Torres (2007), autor que pertenece al grupo Modernidade/Colonialidade, viene a decir que el otro lado de la certeza del “pienso, luego existo”, va a ser la duda sobre el conocimiento y la humanidad del otro, va a ser un supuesto de que existen gentes que no piensan y, por tanto, no existen. Pero el existente sujeto pensante, a través de la ciencia, va a poder penetrar los misterios de la naturaleza y así se va a convertir en “señor y

poseedor de la naturaleza”. Era justamente eso lo que hacía el colonialismo: los europeos afirmaban su dominio y su conocimiento sobre la naturaleza y sobre los salvajes, seres primitivos, irracionales, ligados a la naturaleza. Como escribe Ailton Krenak: “La idea de que los blancos europeos podían colonizar al resto del mundo, estaba sustentada en la premisa de que había una humanidad esclarecida que precisaba ir al encuentro de la humanidad oscurecida, trayéndola a esa increíble luz (Krenak, 2019, p.11).

Así, la *pachamama* dejó de ser un ambiente en que los hombres habitaban y garantizaban sus vidas, para transformarse en proveedora de recursos naturales (por ejemplo, azúcar, tabaco, algodón) que podían ser extraídos por los hombres para ser vendidos en un gran mercado. Esa transformación de *pachamama* en repositorio de recursos naturales persiste hasta hoy, en que hasta el agua se ha convertido en una mercancía embotellada.

El psicoanálisis también bebió de esa fuente, o mejor, también bebió de esa agua embotellada. El estructuralismo francés, por ejemplo, fue construido a partir de la división naturaleza/cultura, y el psicoanálisis francés mantiene esa división: mantiene que los hombres están exilados de la naturaleza, sufren una pérdida de ser de la naturaleza que les lleva a hacer del significante su Ley. El mito propuesto por Freud en *Totem y Tabú* (1913), también tiene como base una separación entre naturaleza y cultura. Es un mito sobre el paso de la condición de naturaleza hacia cultura humana, un mito sobre el surgimiento de la civilización humana en torno a la figura del padre. En psicoanálisis, es habitual enfatizar todo aquello que nos diferencia de los animales: pulsión en lugar de instinto, lenguaje inconsciente, cultura e incluso normas de género. A partir de esa oposición principal entre naturaleza cultura, otros dualismos fueron adoptados: cuerpo y psique, masculino y femenino, cuerpo y lenguaje. No voy a extenderme sobre esto, pero hasta las normas de género que conocemos forman parte del proyecto colonial, como demostraron la argentina María Lugones (2007) y el chamán yanomami Davi Kopenawa (2013). Fue el sistema colonial el que impuso la lógica patriarcal en las colonias, así como las categorías de homo y heterosexualidad. No había homofobia entre los pueblos indígenas, porque no pensaban mediante esas categorías.

La separación entre naturaleza y cultura está siendo puesta en jaque en estos tiempos de Antropoceno, o sea, en el momento que se reconoce que la acción humana participa y degrada el ambiente geológico y climático. Cuando

destruimos la naturaleza, destruimos a la vez el ambiente en que podemos vivir, y nos destruimos a nosotros mismos. No estamos viendo obligados a relativizar los privilegios que imaginábamos que teníamos sobre la naturaleza; nos estamos viendo obligados a ampliar nuestra concepción del ambiente, e incluso nuestra concepción de “nosotros”, ¿Quién, entonces, somos “nosotros”? “Para algunos de nosotros —responde Aiton Krenak (2019)— «nosotros» incluye las piedras, las montañas y los ríos”, en una red de interdependencia. Esa interdependencia engloba humanos, no humanos, la atmósfera, el mar, las condiciones de la Tierra, e incluso “el derecho universal a la respiración”, como propone Achille Mbembe (2021).

¿Y que tiene Ferenczi que ver con todo esto? Permítanme volver sobre *Thalassa*. Ferenczi fue ese analista extemporáneo que siempre defendió un traspaso de fronteras ente naturaleza y cultura, un traspaso ente psicoanálisis y otros saberes, un traspaso de fronteras en la clínica y en la constitución subjetiva. Ese traspaso aparece claramente en *Thalassa* (1924), cuando Ferenczi presenta su propuesta de un bioanálisis, donde articula —como mínimo— psicoanálisis y biología. Los psicoanalistas lo encararon con espanto. Freud (1933, p. 228) afirmó que fue “the boldest application of psycho-analysis that was never attempted”. En realidad, es mucho más que una aplicación de psicoanálisis, ya que está atravesada y contaminada por otros saberes. Pero Freud (1933, p. 228-229) admite: “It is probable that some time in the future there will be a ‘bio-analysis’ as Ferenczi has prophesied, and it will have to cast back to his essay”. *Thalassa* es un ensayo que piensa naturaleza y cultura como inseparables, considera las relaciones antes que las posiciones y los lugares, y va más allá del número dos para enfatizar la multiplicidad.

El bioanálisis es lo que hoy se llamaría un campo transdisciplinar, un campo que acepta y acoge las mezclas. No se trata de una aplicación del psicoanálisis a la biología, ni de un retorno idílico (y moralista) a la naturaleza. Creo que la forma de relación entre naturaleza y cultura propuesta por Ferenczi en *Thalassa* no sería distante de aquella que Latour (2017) pensó casi 100 años después: una composición inestable. ¿Y que es una composición inestable? Es una forma de juntar las cosas que no produce una síntesis, ni una fusión, ni una absorción de una cosa por la otra. En una composición inestable entre negro y blanco, por ejemplo, no resulta forzosamente un color ceniza, ni un dominio de un color sobre otro, sino que recorre una multiplicidad de matices entre negro y

blanco. Ahora el psicoanálisis también pone en juego una composición inestable. Promueve una investigación sobre la multiplicidad de formas de existir. Sería esa, de hecho, la mejor expresión del modo en el que Ferenczi mezcla las cosas. Los argumentos van concatenándose y sumándose, aunque parezcan contradictorios. El pensamiento va construyéndose en una serie de vueltas y derivas, sin presuponer un punto de vista soberano, capaz de organizar toda la argumentación.

El método de trabajo ferencziano es nombrado como utraquista, que quiere decir “unos y otros”. Se caracteriza fundamentalmente por el franqueamiento de fronteras y oposiciones para privilegiar las multiplicidades y los umbrales, al contrario que los límites impuestos por las dicotomías y los dualismos. Fue con ese método con el que Ferenczi trabajó en *Thalassa*.

En este libro, presenta un mito del origen de carácter materno, bien diferente al de *Totem y Tabú* freudiano, centrado en la figura del padre. En *Thalassa*, la cuestión no es el parricidio o la castración, sino el surgimiento de la vida en el mar. La vida prolifera a partir de una serie de catástrofes que la obligó a inventar nuevas formas, volviéndose cada vez más rica y más compleja. De ahí el título de esta 14ª Conferencia Sándor Ferenczi. “Entre catástrofe y creación”. Es en ese “entre”, que la vida inventa maneras de mantenerse, de propagarse y expandirse. Ello implica pensar que la cultura y las sociedades humanas no fueron instituidas a partir de una ley o de un parricidio originario; Ferenczi pensó las culturas y las sociedades humanas como posibilidades de expansión de la vida.

Pasar de la Ley hacia la vida cambia muchas cosas en psicoanálisis. Para empezar, cambia toda la configuración edípica clásica: la madre deja de ser una figura asociada a indiscriminación y a caos; y el padre deja de ser aquella potencia separadora que instituye el orden simbólico, y sin el cual estaríamos perdidos, sucumbiendo a un estado de fusión primordial. Es importante hacer esta diferenciación: mezclar no es fundir. La propia idea de fusión ya presupone la necesidad de algo que venga a separar, un principio purificador que, en el psicoanálisis clásico, es el padre.

No sé si ustedes recuerdan la aprensión de algunos psicoanalistas por un supuesto declive de la función paterna en la cultura. ¡Estamos perdidos!, piensan. Pero el Padre, con mayúscula, sólo se transforma en esa figura que no puede entrar en declive cuando se piensa que la cultura debe dominar a la naturaleza, que lo simbólico debe de

predominar sobre lo orgánico, que la mente debe de predominar sobre el cuerpo. Y no son esas las dimensiones con que Ferenczi trabaja a partir de su método utraquista. La mezcla a la cual alude no es sinónimo de confusión, de falta de rigor o de indiscriminación. Es un modelo de trabajo y una ética de las relaciones. En esa ética, el pensamiento único, la defensa de la pureza (que sucede, por ejemplo, cuando se discute si eso es o no un verdadero psicoanálisis), el mantenimiento de las fronteras y de los binarismos, todo eso se muestra, no solamente pobre, sino también peligroso. Es hipócrita, como dice Ferenczi; hipócrita y pretencioso. Ya Pascal dijo que el hombre no es el único animal que piensa, sino el único animal que piensa que no es un animal.

Privilegiando las mezclas, Ferenczi se alejó de un pensamiento por jerarquías y creó nociones como símbolo orgánico, anfimixia, materializaciones históricas, sentir con (como me comenta José Jiménez Avello, la traducción correcta del término que Ferenczi usa, *Einführung*, es “sentir dentro”). Pero voy a mantener aquí “sentir con” por ser más conocido en Brasil, y porque lo considero una expresión más estética, valorizando más el aspecto relacional de la experiencia).

Se está volviendo claro para nosotros, a partir del cambio climático, de las luchas antirracistas y feministas, los efectos de dividir el mundo en dos partes. Lo que tiene consecuencias nada despreciables para el ejercicio del psicoanálisis. No se trata sólo de una discusión de principios. Tiene relevancia en la clínica. Privilegiar las mezclas significa no tener miedo de la mezcla también en la clínica, no pensar en términos de Yo y Otro, de sujeto y objeto sino de la relación como condición primera.

Ese privilegio de la relación y la mezcla, en la clínica aparece de forma mucho muy nítida en el texto sobre *Elasticidad de la técnica* (1928), cuando Ferenczi se pregunta: ¿cómo un analista puede saber cómo intervenir, cuándo hablar, cuándo callarse, qué tono debe usar con el paciente? Y entonces presenta su brújula: mediante la capacidad de “sentir con”. El analista debe de hablar la lengua del paciente o, en la lectura que hace Pierre Fédida (1986), el analista debe de crear con el paciente un acorde musical. Eso es mezcla, pero no fusión. Porque un acorde implica, al mismo tiempo, resonancia y discernimiento de las tonalidades, simetría y disimetría. La actitud de apertura para la composición con el paciente es más compleja y más sutil que una fusión, y que una relación especular: es una composición inestable, y envuelve el movimiento de ir y venir que Ferenczi

indica cuando escribe sobre el trabajo psíquico del analista: habla de una oscilación perpetua entre sentir con, auto-observación y capacidad de juicio.

Ensanchar o disminuir lo elástico usando el sentir con como brújula: Ferenczi nos transmite una nueva sensibilidad, una sensibilidad clínica más flexible, más desarmada y más porosa. Creo que en Brasil, tenemos –sobre todo los más jóvenes– mucha simpatía por esa forma de sensibilidad que Ferenczi nos transmite. Hay algo en ella que nos habla desde muy cerca. No tenemos una identidad ni disponemos de un atavismo, pero tenemos una disposición para la mezcla: una manera de fluir, una disposición sin rigidez, una tendencia a lo oscilatorio y lo imprevisto. Una ginga (Canavêz e Gondar, 2023). Ginga: movimiento con balanceo que viene de la capoeira, y que sólo funciona teniendo en cuenta el movimiento y el balanceo del otro.

Ese movimiento, es acorde en consonancia y disonancia con el otro, es una disposición a la mezcla, pero no tiene nada que ver con mestizaje. Cuando hablo de mezcla en Brasil, no estoy defendiendo la idea de mestizaje, porque el mestizaje acaba funcionando como negación del racismo. Brasil acostumbra a ser caracterizado aquí y en otros lugares como un país de mestizaje, donde todas las razas se funden y conviven en una gran familia. Eso es falso. El racismo existe aquí, aunque no aparece de manera tan explícita como en otros países. En Brasil existe un racismo desmentido (Gondar 2020), y en ese punto, la noción de Ferenczi sirve bastante bien para analizar lo que acontece aquí en el plano social y político.

Pero decía que en Brasil hemos recibido con simpatía y plasticidad lo que Ferenczi nos propone. Tal vez porque esa plasticidad no sea desconocida para nosotros. Tuvimos que mezclarnos con otros pueblos, tuvimos que adaptarnos a las reglas que nos fueron impuestas, tuvimos que adecuarnos –o escapar– de muchas formas de desmán. También eso nos dio plasticidad. Para nosotros no es tan difícil trabajar de manera diferente conforme a las necesidades del analizado, aunque para eso tengamos que desobedecer en parte lo que se nos enseñó. Plasticidad quiere decir elasticidad en la técnica, pero también apertura hacia las modificaciones del setting, para prescindir del diván, y hasta para el desafío del trabajo en equipo en los servicios públicos de atención, donde los analistas necesitan mucho juego de cintura para adaptarse al tipo y las situaciones diversas de su clientela.

Freud (1918) propuso en el 5° Congreso Internacional de Psicoanálisis, en Budapest, la posibilidad de fundir el oro puro con el cobre de un psicoanálisis adaptado a las circunstancias. Nuestro desafío hoy va en esa línea. Estamos siendo convocados a una plasticidad mayor y, en ese caso, como sugirió Eugênio Dal Molin, tal vez tengamos que reconsiderar cuales son, en la práctica, los metales más valiosos. Tal vez nuestra alquimia, y la alquimia de cada lugar, pueda encontrar mezclas inusitadas.

Esa plasticidad, es en la que nos encontramos con Ferenczi, y donde sus ideas se ponen de acuerdo con el psicoanálisis sudamericano. Esa plasticidad es la gínga y milonga de la clínica. Y es justamente donde el psicoanálisis es capaz de gíngar, donde puede interactuar con otros saberes y con el ambiente social y político, y donde no se mantiene “neutro” en relación con los sujetos y los grupos socialmente en desventaja, y donde se abre a las clínicas de calle y a la colectividad (Gaberron García, 2001), es en esos espacios donde puede estar más vivo, actualizando sus balanceos, su multiplicidad vigorosa, entonada con el sufrimiento individual y colectivo. Tal vez por eso esté tan vivo en Brasil y en América del Sur. Y tal vez por eso Ferenczi sea tan bien recibido entre nosotros. En esa afinidad con la mezcla, sus ideas son capaces de auxiliarnos a pensar y a ejercer el psicoanálisis a nuestra manera. Es un camino que podemos recorrer con Ferenczi, no como guía, sino como un compañero a nuestro lado.

## BIBLIOGRAFÍA

Buck-Morss, S. (2009). *Hegel, Haiti, and universal history*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Câmara, L; Herzog, R. (2018). Um prefácio imaginário para *Thalassa* [An imaginary prelude to *Thalassa*]. In *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 18, n.1, pp. 244-260.

Canavêz, F; Gondar, J. (2023). Sob o signo da inconstância: alguns pontos sobre a psicanálise que gíngar [Under the sign of inconstancy: some points about psychoanalysis that swings]. Unpublished paper presented in the meeting *Psicanálise à brasileira* [Brazilian style Psychoanalysis]. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Derrida, J. (1972). *Positions* [Positions]. Paris: Éditions de Minuit.

Fédida, P. (1986). *Communication et représentation: nouvelles sémiologies en psychopathologie* [Communication and

representation: new semiologies in psychopathology]. Paris: PUF.

Ferenczi, S. (1924). *Thalassa. A theory of genitality*. London/New York, Karnac.

Ferenczi, S. (1928). The elasticity of psycho-analytic technique. In *Final contributions to the problems and methods of psycho-analysis*. London/New York: Routledge, 2018, pp. 87-101.

Freud, S. (1913). *Totem and taboo*. SE, v. 13, p. ix-161.

Freud, S. (1918). Lines of advance in psycho-analytic therapy. SE, v. 17, pp. 157-168.

Freud, S. (1933). Sándor Ferenczi. SE, v. 22, pp. 227-229.

Gaberron García, F. (2021). *Histoire populaire de la psychanalyse* [Popular history of Psychoanalysis]. Paris: La Fabrique.

Gondar, J. (2020). The disavowal of racism in Brazil. *International Forum of Psychoanalysis*, v. 29, Issue 3, pp. 159-163.

Kopenawa, D; Albert, B. (2013). *The falling sky. Words of a Yanomami Shaman*. Translated by Nicholas Elliott and Alison Dundy. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press/Havard University Press.

Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo* [Ideas to postpone the end of the world]. São Paulo: Companhia das Letras.

Latour, B. (1993). *We have never been modern*. Translation by Catherine Porter. Cambridge, Massachusetts: Havard University Press.

Latour, B. (2017). *Facing Gaia. Eight lectures on the new climatic regime*. Translated by Catherine Porter. New York/Cambridge/Oxford: Polity Press.

Lugones, M. (2007). Heterosexualism and the colonial/modern gender system. *Hypatia*, v. 22, n. 1, Indiana University Press, pp. 186-209.

Mbembe, A. (2021). The universal right to breathe. Translated by Carolyn Shread. *Critical Inquiry*, 47 (S2) S58-S62.

Mignolo, W. (2011). *The darker side of modernity: global futures, decolonial options*. Durham: Duke University Press.

Mignolo, W; Walsh, C. (2018). On decoloniality. Concepts, analytics, praxis. Durham: Duke University Press.

Negri, A; Hardt, M. (2000). Empire. Cambridge, Massachusetts: Havard University Press.