

## Un psicoanálisis para el pueblo

### A psychoanalysis for the people

Patricia Gherovici

Philadelphia Lacan Group y Das Unbehagen, Nueva York

#### Resumen

En los Estados Unidos, el psicoanálisis se considera un lujo solo al alcance de quienes pueden permitírselo. Cuestionando esta suposición, la autora comparte su experiencia haciendo psicoanálisis con pacientes latinx en el “barrio” de Filadelfia para abordar problemáticas de clase y raza en la clínica. Este artículo sostiene que vale la pena disputar los supuestos comunes sobre el psicoanálisis, que a menudo es presentado como un tratamiento que solo se puede practicar exitosamente con pacientes de clase media y media alta. Con esta presunción, el psicoanálisis en los Estados Unidos se ha encerrado en un gueto. La desigualdad en el acceso al tratamiento psicoanalítico tiene implicaciones ideológicas y políticas. Examinando de cerca en una viñeta clínica las fuerzas psíquicas que subyacen al racismo, este ensayo busca reabrir una discusión para romper las fronteras invisibles que rodean los guetos en los que se encuentra el psicoanálisis. Contrariamente a la creencia común de que los pobres están tan consumidos por las presiones de la vida cotidiana que solo pueden beneficiarse de intervenciones concretas y centradas en los síntomas, este artículo demuestra que el psicoanálisis facilita la exploración de la dimensión inconsciente que sustenta comportamientos sintomáticos cruciales como el racismo, desatando un potencial emancipatorio

**Palabras clave:** psicoanálisis, racismo, condiciones sociales de los hispanos en EEUU, pobreza, potencial emancipatorio del inconsciente.

#### Abstract

In the United States, psychoanalysis is considered a luxury only available to those who can afford it. Challenging this assumption, the author shares her experience doing psychoanalysis with Latinx patients in Philadelphia’s “barrio” in order to address issues of class and race in the clinical practice. This essay argues that it is worth disputing common assumptions about psychoanalysis, often presented as a treatment that can only be successfully practiced with middle and

upper-middle class patients. With this supposition, psychoanalysis in the United States has itself been ghettoized. The current inequality in access to psychoanalytic treatment has ideological and political implications. Examining closely in a clinical vignette the psychic forces underlying racism, this essay seeks to reopen a discussion so as to break the invisible borders surrounding the ghettos in which psychoanalysis finds itself. Contrary to the common belief that poor people are so consumed with the pressures of everyday life that they can only benefit from symptom-focused and concrete interventions, this paper demonstrates that psychoanalysis facilitates the exploration of the unconscious realm that underpins crucial symptomatic behavior such as racism unleashing an emancipatory potential.

**Keywords:** psychoanalysis, racism, poverty, social conditions of Hispanics in the USA, emancipatory potential of psychoanalysis

Cada vez que comparto mi experiencia de haber conducido curas psicoanalíticas con latinos pobres en el “barrio” de la ciudad de Filadelfia, despierto sorpresa, duda e incredulidad. Es una especie de acto reflejo, una respuesta automática que delata que mis interlocutores suponen que la posibilidad de trabajar psicoanalíticamente con gente de minorías pobres y de color es simplemente inimaginable. Como ya he dicho varias veces, es como si pensarán que los pobres no pudieran permitirse el lujo de tener un inconsciente. A diferencia de la mayoría de los países latinoamericanos, donde el psicoanálisis ha sido una práctica asociada con la justicia social, en los Estados Unidos el psicoanálisis ha sido reservado para los acomodados, alegando que la gente de bajos recursos económicos carece de la sofisticación que requiere el psicoanálisis, que las personas desventajadas tienen problemas “reales” y que están tan consumidas por las presiones de la vida cotidiana que solo se beneficiarían de intervenciones centradas en los síntomas sin poder dar espacio a la exploración de la dimensión inconsciente de sus experiencias.

Para contextualizar mejor este problema, comencemos por explorar lo que se llama “barrio” en los EE.UU. Mientras que en español “barrio” connota una conexión afectiva con el lugar de origen, incluso con el hogar, en los EE.UU. “barrio” generalmente se refiere a un vecindario de inmigrantes de habla hispana, a menudo una sección de la ciudad marginalizada, en estado precario y con deficiencias de infraestructura, abarrotada de personas que viven en la pobreza, el equivalente a un gueto. Un desvío rápido por el origen del vocablo gueto es esclarecedor. El término proviene de Venecia, se remonta 500 años y se refiere al lugar donde la comunidad judía se vio obligada a vivir en segregación residencial (Lieberman, 2009). Al igual que en los guetos, en el barrio las viviendas son limitadas, están superpobladas y son insalubres (Shulvass, 1973). Los judíos tenían que regresar al gueto al atardecer porque las puertas se cerraban hasta el amanecer. Similares fronteras impasables aíslan a los barrios.

Se ha discutido la etimología de la palabra y su desarrollo histórico; algunas interpretaciones lo relacionan con la palabra hebrea *get* que refiere al acto de separación o divorcio. Sea o no exacto este origen, como observa Daniel Jütte, este significado añade un giro sardónico a la situación de la comunidad judía del gueto en los primeros tiempos

de la Edad Moderna (Jütte 2015, p. 55). Como metáfora, “divorcio” describe bastante bien las múltiples situaciones por las cuales comunidades enteras todavía se ven empujadas a un alejamiento aislado en espacios urbanos cerrados como resultado de presión social, legal o económica. En los guetos y en los barrios de hoy reina la desigualdad y la mano de obra desocupada, produciendo una concentración y estigmatización espacial de la pobreza.

Nuevamente la etimología es iluminadora ya que la misma palabra “barrio” implica una forma de segregación, pues deriva de un arabismo, una modificación del árabe clásico *barrī*: “salvaje” a través del árabe andaluz *bárrī*: “exterior”, lo que denota un “afuera”. Si bien es indiscutible que el desarrollo urbano desigual y la distribución injusta de la riqueza crean estos espacios urbanos desamparados, coloco deliberadamente al psicoanálisis en los barrios para disputar la idea de un adentro y un afuera del alcance del inconsciente.

Vale la pena cuestionar la idea de que el psicoanálisis solo se puede practicar con pacientes de clase media y media alta. Debido a esta suposición, el psicoanálisis en los Estados Unidos está atrapado en otro gueto: el de los ricos. Aspectos importantes de la experiencia humana como la raza, la desigualdad social y la identidad de género (todas estas categorías construidas de diferencia) han sido históricamente descuidados en la teoría psicoanalítica. Constituyen un *reprimido* sintomáticamente inquietante para el psicoanálisis.

Notemos que los barrios contemporáneos en los Estados Unidos están definidos por fronteras lingüísticas que son invisibles para el observador externo pero que sus habitantes perciben como impasables. Estas zonas son enclaves racializados que funcionan como islas sociolingüísticas. Son lugares marginados, espacialmente separados y socialmente distantes.

Es bien sabido que este tipo de segregación residencial tiene consecuencias socioeconómicas muy negativas para los grupos minoritarios. A menudo, estas comunidades experimentan su ubicación espacial desfavorecida como un obstáculo a superar (Chavez 1991; Dávila 2004). Es por eso que muchos académicos, activistas y políticos cuestionan el uso de la palabra “barrio”, considerándola una noción problemática que perpetúa la exclusión y la marginación.

Si bien es indiscutible que el desarrollo urbano desigual y la distribución injusta de la riqueza crea estos espacios urbanos de desamparo, quiero deliberadamente retenerla para usar como punto de partida mi experiencia como psicoanalista practicando en un barrio y desde esa perspectiva cuestionar algunas creencias comunes sobre el psicoanálisis, a menudo presentado como un tratamiento que solo se puede practicar exitosamente con pacientes de clase media y media alta. Los invito entonces a ir más allá de los estereotipos.

### **Integración fallida**

El viejo ideal estadounidense de asimilación en un crisol de razas, un proceso imaginado como una fusión armónica de todas las etnias en una cultura homogénea, ha sido suplantado por la realidad constituida por un mosaico de pequeñas comunidades, una ensalada mixta que yuxtapone distintos grupos como ingredientes separados que pueden

combinarse pero que en realidad no se mezclan ni se integran. Aunque sus políticas de inmigración han cambiado significativamente en los últimos años, los Estados Unidos sigue siendo una nación construida por inmigrantes, un país que históricamente ha acogido y protegido a los extranjeros y defendido la libertad de cultos, protegiendo y persiguiendo ideales democráticos. Sin embargo, este proyecto no se ha realizado completamente.

La compleja situación de la población puertorriqueña, uno de los principales grupos que componen la comunidad latina de Filadelfia, encarna las contradicciones de un país que despierta del sueño americano irrealizado de movilidad social, un país que no se considera colonial pero tiene colonias (Puerto Rico es uno de sus ejemplos más dolorosos), un país que se enorgullece de imaginarse anacrónicamente a sí mismo como un modelo de integración pero divide a su población en grupos étnicos como unidades enclaustradas, un país que mantiene un tercer mundo interior en sus enclaves urbanos dentro de una nación del primer mundo.

En el clima político actual más que nunca, es importante discutir los derechos civiles de los miembros de grupos minoritarios, incluidos sus derechos a la salud mental y al bienestar. Según la Oficina del Censo de los EE. UU. la población hispana en el año 2019 superó los 60 millones de personas o 18,5 % de la población total del país. Ya en 2013, las cifras mostraban que Estados Unidos tenía la quinta población de habla hispana más grande del mundo, y a partir de 2015 ascendió al segundo lugar detrás de México, lo que convierte a los de origen hispano no solo en el grupo étnico más grande del país sino en la segunda nación hispanohablante más populosa del mundo (Burgen, 2015). ¡Hay más hispanohablantes en los EE. UU. que en toda España!

Según estimaciones de la Oficina del Censo de EE. UU., para 2050 la población blanca no será el grupo mayoritario. Los hispanos se habrán convertido en el primer, es decir el grupo minoritario más numeroso y se espera que aproximadamente 138 millones de personas o una cuarta parte de la población de los Estados Unidos sean de habla hispana y de ascendencia hispana. Dada esta proyección, “No es una hipérbole sugerir que el futuro de la nación y su economía dependen del bienestar de los latinos”, concluye *Latinos: Remaking America* (Suarez-Orozco y Paez, 2002), un libro producido recientemente por el Centro Rockefeller de Estudios Latinoamericanos de la universidad de Harvard. Además, hoy en día, la palabra "bilingüe" en los EE. UU. solo significa una cosa: español/inglés. Un informe reciente del renombrado centro de investigación del Instituto Cervantes estimó que actualmente 52,6 millones de personas en los Estados Unidos hablan español en casa (Burgen, 2016). De todos los inmigrantes que viven actualmente en los Estados Unidos, casi la mitad (47%) son hispanos (Pew Research Center, 2015).

A pesar de la latinización de facto de los Estados Unidos, esa presencia cultural no garantiza una integración económica: la población latina junto a la afroamericana continúan teniendo los porcentajes más altos de pobreza. La comunidad de habla hispana se ha visto afectada de manera desproporcionada por la COVID-19, con casi tres veces más casos por habitante entre los latinos que entre los blancos, y una tasa de hospitalización 4,6 veces mayor. Pero los problemas de salud y la falta de acceso a la atención médica preceden a la pandemia. En tanto a la llamada salud mental, los latinos tienen limitado acceso a tratamientos para la depresión, la ansiedad y otros problemas emocionales.

¿Por qué intentar insertar el psicoanálisis en una coyuntura tan compleja? Contrariamente a la creencia común de que los pobres están tan consumidos por las presiones de la vida cotidiana que solo pueden beneficiarse de intervenciones concretas y centradas en los síntomas, el psicoanálisis facilita la exploración del inconsciente que sustenta el comportamiento sintomático. Mi experiencia conduciendo curas psicoanalíticas con personas del barrio me ha enseñado que los principios psicoanalíticos pueden aplicarse con resultados beneficiosos en el trabajo clínico con pacientes latinos afectados por la pobreza. Dadas las complejidades introducidas por las diferencias de cultura, clase, género, idioma, etnia y raza, el psicoanálisis define una posición ética que tiene potencial emancipador.

En el contexto estadounidense, los pacientes pobres pertenecientes a minorías son a menudo infantilizados: muchos proveedores de salud mental creen que las minorías étnicas en desventaja económica carecen de dirección en sus vidas y que la tarea del profesional es guiarlas (Gelman, 2003, Gherovici, 2003, 2013). Esta perspectiva “ortopédica” repite y perpetúa las inequidades de la sociedad. El enfoque psicoanalítico implica tratar a las personas como sujetos mientras se hace un uso productivo del conflicto. Esta postura no es un gesto puramente humanista de respeto al otro. El psicoanálisis utiliza la producción del lenguaje como material para permitir que los pacientes se enfrenten a una cierta división subjetiva. Al hacer que los pacientes se involucren en el dinamismo de su subjetividad mediante el cual se convierten en verdaderos sujetos gramaticales y recuperan así la capacidad de acción, la sensibilidad psicoanalítica les ofrece el espacio para asumir mayor responsabilidad subjetiva. Los pacientes, incluso cuando tienen que enfrentar las precarias condiciones de vida en el barrio, recuperan en un psicoanálisis la habilidad y el poder para actuar mientras reciben un trato igualitario.

A diferencia de la experiencia en muchos países de América Latina, donde el trabajo clínico psicoanalítico se practica con poblaciones de todos los estratos sociales, en Estados Unidos el psicoanálisis se ha practicado casi exclusivamente en un medio clásico, lo que ha significado que quienes pueden aprovecharlo son de la clase alta. En Estados Unidos, los límites rígidos de clases han impedido experimentos como los llevados a cabo en países de América Latina. A la luz de lo que puede equivaler a una discriminación estructural, insisto que el psicoanálisis y la psicoterapia psicoanalítica pueden practicarse con éxito en los barrios.

### **Un psicoanálisis propiamente dicho, riguroso y libre de toda tendencia**

Durante bastante tiempo (Gherovici 1995-1996, 1996a, 1996b, 1996c, 1997a, 1997b, 1998, 2001, 2003, 2004, 2013) he estado proponiendo una práctica más responsable socialmente cuyo ejercicio considero crucial para el futuro del psicoanálisis. No olvidemos que los orígenes de nuestra profesión fueron bastante radicales, como documenta Elizabeth Danto (2005). Ya en el año 1918, en su conferencia en el Quinto Congreso Internacional de Psicoanálisis en Budapest, dos meses antes del Armisticio, habiendo presenciado la devastación de la Primera Guerra Mundial y plenamente consciente de la magnitud de su impacto destructivo sobre los desfavorecidos, Freud apeló a la conciencia de la sociedad cuando afirmó lo obvio: los pobres tienen tanto derecho como los ricos a beneficiarse del psicoanálisis. En su apasionado alegato propuso una “psicoterapia para el pueblo” cuya estructura y composición seguiría el modelo del

“psicoanálisis propiamente dicho, riguroso y libre de toda tendencia” (Freud, 1919/1981d, III, p. 2462).

El activismo social y el compromiso de Freud con el tratamiento de los necesitados y las clases trabajadoras se han borrado no solo de la memoria colectiva sino también de la historia psicoanalítica. En los años entre las dos guerras mundiales, muchos psicoanalistas pusieron el psicoanálisis a disposición de estudiantes, artistas, artesanos, desempleados, agricultores, trabajadores domésticos y maestros de escuelas públicas en clínicas abiertas a todos. La iniciativa de Freud fue tan persuasiva que muchos estudiantes de medicina intercambiaron la prestación de tratamiento gratuito a cambio de una formación en psicoanálisis. Helen Deutsch, que estaba a cargo del Instituto de Formación de la Sociedad Psicoanalítica de Viena, habló de un “espíritu de reforma” (Danto, 2005, p. 3). Max Eitington, quien hizo posible el establecimiento de la primera clínica gratuita en 1920, la Poliklinik de Berlín, consideró la idea de Freud de que el tratamiento se hiciera disponible independientemente de la clase social como “una mitad como profecía y una mitad como un desafío” (Danto, 2005, p. 3). Durante las dos décadas entre la primera y la segunda guerra mundial se abrieron unas 20 clínicas en toda Europa, incluidas Viena, Londres y Budapest. Siguió otras clínicas en Zaghreb, Moscú, Frankfurt, Nueva York, Trieste y París. Eran gratuitas como las escuelas municipales y universidades de Europa. Los analistas de la época se veían a sí mismos como agentes de cambio, tanto a nivel individual como social.

Esta iniciativa encontró un equivalente en la ciudad de Nueva York en 1945 cuando el psiquiatra Fredric Wertham, el novelista Richard Wright y el periodista Earl Brown abrieron una clínica con influencia psicoanalítica en el sótano de la iglesia episcopal St. Philip’s en Harlem. Se llamó Clínica Lafargue en homenaje a una figura latina, el médico y filósofo afrocubano Paul Lafargue, un cubano mestizo, yerno de Karl Marx y autor del notorio ensayo “El derecho a la pereza” (Lafargue, 1883). Lafargue propuso el “derecho a la pereza” como una forma de resistencia al imperativo productivista del capitalismo y a la ética protestante del trabajo mientras esperaba que el avance de la industrialización eventualmente nos liberaría de la necesidad de trabajar. Muchos consideran *El derecho a la pereza* como un texto fundamental de la literatura socialista internacional superado en importancia solamente por *El manifiesto comunista*.

La Clínica Lafargue abogó por una práctica del psicoanálisis para deshacer los efectos negativos de la segregación (García, 2012, pp. 49-74, 105-135; Mendes, 2015, pp. 35-37, 40-44). Los fundadores confiaron en el psicoanálisis para repensar el racismo dando lugar a un abordaje clínico antirracista capaz de superar la segregación (García, 2012). Con un psicoanálisis riguroso como “marco y método esencial” (Mendes, 2015, p. 103), la Clínica Lafargue desafió en la práctica el racismo de los servicios psiquiátricos que no tuvieron en cuenta las consecuencias psíquicas de la opresión racial en la evaluación y el tratamiento de los afroamericanos pobres. Lamentablemente, en 1959, la clínica de Harlem se vio obligada a cerrar, trasladándose a otro lugar y minimizando la influencia psicoanalítica, principalmente debido al macartismo.

Después de unos orígenes tan socialmente responsables y progresistas, es bastante sorprendente ver que durante décadas la discusión sobre la desigualdad de clase y género, el racismo y la discriminación étnica en el psicoanálisis prácticamente ha desaparecido. Es como si estas cuestiones ideológicamente complejas no importaran para el tipo de psicoanálisis que se practica en los Estados Unidos. Eli Zaretsky (2005) ha notado la diferencia sustancial entre el psicoanálisis europeo y la forma que se desarrolló en los

Estados Unidos, donde rápidamente “se convirtió en un método de curación y superación personal” (p. 67). Tomó una forma más comercial cuando se empapó “del espíritu optimista y pragmático que lo ha transformado de muchas maneras” como observa Philip Cushman (1995, p. 148). El psicoanálisis se convirtió en un método disponible solo para aquellos que podían permitírselo.

Históricamente, el psicoanálisis estadounidense ha ignorado las implicaciones políticas de la práctica, desarrollándose como una subespecialidad médica estrecha y muy lucrativa (Hale, 1995; Turkle, 1992), completamente divorciada de la política y aparentemente impermeable a las presiones de la historia. La despolitización del psicoanálisis en este país ha sido ampliamente documentada por historiadores como Nathan Hale (1995) y Russell Jacoby (1983). A diferencia de la conformidad política del psicoanálisis estadounidense, en el resto de las Américas el psicoanálisis tuvo un desarrollo muy diferente. Se consideró eminentemente político.

### Un diván en el barrio

Entonces, podemos preguntarnos, ¿quiénes son esas personas que han sido excluidas o dejadas fuera del alcance del psicoanálisis? ¿Por qué no se las considera lo suficientemente sofisticadas, por lo tanto, tan subdesarrolladas, solo accesibles como objetos de actividades caritativas? ¿No es esto el resultado de una actitud condescendiente que las infantiliza? Mi experiencia haciendo trabajo clínico en el barrio de Filadelfia demuestra que el psicoanálisis se puede llevar a cabo de manera efectiva en entornos que no se consideran tradicionales para el psicoanálisis. El psicoanálisis no solo es posible sino muy necesario en los barrios.

Mi práctica estaba en un centro comunitario de salud mental en el Bloque de Oro de Filadelfia, la calle principal del barrio donde las aceras habían sido pintadas con espirales de color amarillo para evocar el sueño americano de un éxito bañado en oro. Pero esas calles estaban desprovistas de brillo áureo, golpeadas por una dura realidad. Pequeño y decrepito, el edificio había sido una funeraria en tiempos mejores. Mi amplia sala de consulta, con sus paredes cubiertas en elaborados paneles de madera con tallas de flores contrastando con la alfombra desgastada y llena de arrugas, había sido el salón donde se exhibían los ataúdes para las visitas. A menudo, mientras regaba mis plantas, pensaba en todas las personas que habían pasado por ese cuarto a darle el último adiós a un ser querido. La muerte no estaba muy lejos: un mediodía soleado hubo una disputa sobre drogas que terminó en una balacera y dos muertos, ahí mismo, bajo mi ventana.

Aunque mi sala de consulta en el Centro de Servicios para Hispanos no tenía un diván, había suficiente espacio para recrear un escenario freudiano. Me sentaba con el enorme escritorio de acero detrás de mí, mientras que mis “clientes” (como se nos pedía que llamáramos a las personas a las que prestábamos nuestros servicios, usando un término que les ofrecía un empoderamiento ilusorio como agentes de consumo económico como si la atención psicológica fuera un negocio como cualquier otro) se iban acomodando en alguna de las gastadas sillas metálicas, sentados mirando hacia la ventana, de espaldas a mi mirada para evitar el modelo “cara a cara” de las relaciones interpersonales. Decir que la vida en el barrio es dura es quedarse corto: no pasaba un día sin que alguno de mis pacientes reportara una muerte violenta.

## El porvenir

Si bien la influencia cultural del psicoanálisis en los Estados Unidos está menguando, la práctica psicoanalítica continúa floreciendo en todo el mundo, particularmente en los países de habla hispana, donde el compromiso de Freud con el tratamiento de los pobres sigue vivo. En Argentina, por ejemplo, los psicoanalistas ofrecen tratamiento con honorarios en una escala móvil calculada de acuerdo con los ingresos de cada paciente. La mayoría de los programas de seguros de salud cubren numerosas sesiones al año y muchas clínicas psicoanalíticas en hospitales estatales gratuitos sirven a las clases trabajadoras. Este desarrollo puede ser difícil de imaginar en los EE. UU.

Como mostramos en nuestro libro (Gherovici y Christian, 2019), una colección inspirada en el documental de Basia Winograd “Psicoanálisis en el Barrio” (Christian et al., 2016), el psicoanálisis se puede realizar con éxito en las llamadas zonas *alienadas*. Como hemos visto, estos lugares marginados son entornos hostiles, acosados por la delincuencia resultante de la economía paralela del tráfico de drogas, con una presencia cada vez mayor de religiones fundamentalistas, fragmentación familiar, pobreza extrema y violencia.

¿La falta de acceso al psicoanálisis entre las clases menos privilegiadas será acaso una forma de racismo? Freud nunca se refirió formalmente a la raza como tal, pero no olvidemos que las leyes raciales lo obligaron a abandonar Viena; murió en un exilio forzado en Londres. Fue perseguido por su raza y, como tantos millones de otros en la historia reciente, se convirtió en una *persona desplazada*, en un refugiado. En una entrevista que concedió en 1926 (publicada en 1927), Freud es aclamado como “el gran explorador austríaco del mundo inferior del alma” y “el Colón del subconsciente” (Viereck, 1926). Su entrevistador, George Silvester Viereck, afirma que “Freud nos reconecta con las fuerzas específicas dentro de nosotros que nos unen a nuestro propio pasado infantil y al pasado de la raza”. ¿Qué raza se invoca aquí? No es una coincidencia que el entrevistador, Viereck, fuera un partidario nazi que fue a entrevistar a Goering inmediatamente después de Freud. Viereck parece consternado cuando Freud se identifica como judío, es decir, como miembro de una minoría racializada perseguida. En la entrevista, Freud compara a los psicoanalistas con lo que eran los chivos expiatorios para los hebreos: “Otros cargan sus pecados sobre ellos”. Viereck contraria a Freud al decir que “el psicoanálisis necesariamente induce en todos aquellos que lo practican el espíritu de la caridad cristiana. No hay nada en la vida humana que el psicoanálisis no pueda hacernos comprender. *“Tout comprendre c'est tout pardonner”* (Comprender todo, es perdonar todo)”. Freud hace explícito su desacuerdo: “Al contrario, tronó Freud,” escribe Viereck, “su rostro asumiendo la feroz severidad de un profeta hebreo.” Freud continúa: “Comprender todo, no es perdonarlo todo. El psicoanálisis nos enseña no solo lo que podemos soportar, también nos enseña lo que debemos evitar. ... La tolerancia del mal no es de ninguna manera un corolario del conocimiento”. Viereck no parece notar la ironía de Freud ni las implicaciones de sus declaraciones. Viereck, sin embargo, llega a una conclusión: “De repente comprendí.... Su sentido de la justicia es la herencia de sus antepasados. Es una herencia de la que está orgulloso, como está orgulloso de su raza”. Viereck continúa citando a Freud en un momento revelador: “Mi idioma es el alemán. Mi cultura, mis logros son el alemán. Me consideraba un alemán intelectualmente, hasta que noté el aumento del prejuicio antisemita en Alemania y en la Austria alemana. Desde entonces, ya no me considero alemán. Prefiero llamarme judío”.

Además de dar una maravillosa lección a un simpatizante nazi, Freud en la entrevista también habla sobre la importancia del análisis *profano* y destaca el papel primordial de la pulsión de muerte en la economía psíquica. Aquí vemos un ejemplo de tensión inherente al psicoanálisis entre un cierto universalismo que a menudo esconde realidades colonialistas e imperialistas y una posición marginada de la alteridad que, sin embargo, se esfuerza por abordar todos los temas. Esta tensión reaparece en los trabajos de dos pensadores del racismo que destacan la importancia del psicoanálisis en su pensamiento: Franz Fanon (2009), que utiliza a Jacques Lacan contra Octave Mannoni para postular a los negros como un Otro absoluto, excluido y sexualizado, y Frank Wilderson (2020), que también refiere a Lacan y luego argumenta en *Afropessimism* (Afropesimismo) que la abominación de la esclavitud no ha terminado y que la posición subyugada de los afroamericanos continúa posicionándolos como no humanos. Esta exclusión estructural los colocaría en una situación de muerte social, una muerte que satura la vida de los afroamericanos.

Esto nos plantea la pregunta: ¿cómo se convierte alguien en un otro racializado? Esta es la cuestión brillantemente trabajada por Toni Morrison en una serie de conferencias dictadas en la universidad de Harvard sobre raza, miedo, fronteras, movimiento masivo de pueblos y deseo de pertenencia, publicada en *The Origin of Others* (2017). La aguda meditación de Morrison no trata las diferencias raciales sino el problema del odio, porque cree que solo hay una raza: todos somos humanos. “La raza es la clasificación de una especie, y nosotros somos la raza humana, punto” (p. 15).

Las diferencias entre personas pueden construirse tangencialmente sobre genes y taxonomías biológicas, pero son principalmente el resultado de fantasías proyectivas. Morrison analiza la fetichización del color de la piel en nuestra era de migraciones masivas, ponderando por qué los seres humanos inventan y refuerzan categorías de alteridad que son deshumanizantes. La originalidad de Morrison es mostrar que el racismo no solo afecta a sus víctimas, que son despojadas de su humanidad, sino que el racismo también deshumaniza a los mismos racistas, que no serían nada sin él (Morrison, 2017).

Siguiendo el ejemplo de Toni Morrison, propongo un recorrido por la fantasía racista. Para lograr esto, tomare un breve desvío a través de una rápida metapsicología del racismo. Si bien hemos escuchado el término despectivo *ciencia judía* utilizado para describir al psicoanálisis y hemos visto como Freud mismo ofrece a Viereck una definición de su judaísmo en términos raciales, podemos decir que Freud inventó una relación única con su propio judaísmo: una invención que lo sostuvo en su *espléndido aislamiento* y le proporcionó las bases para una concepción del psicoanálisis como una experiencia de exilio subjetivo. De hecho, el psicoanalista es un *otro* colocado estructuralmente en la posición de *extranjero* como resalta Betty Fuks (2006) al proponer que la relación de Freud y el psicoanálisis como determinada no por el *judaísmo* (el conjunto de las tradiciones culturales y religiosas judías) sino por la *judiedad* (el sentirse judío, de un modo siempre a reinventarse, vigente incluso para quienes no practiquen la religión o no pertenezcan a la judaicidad). Pero esta *judeidad* no es una experiencia exclusiva del psicoanalista porque, como propone Julia Kristeva, todos somos *extranjeros para nosotros mismos* (según el título de su libro):

Vivir con el otro, con el extranjero, nos enfrenta a la posibilidad o no de ser otro. No se trata simplemente, humanísticamente, de ser capaz de aceptar al otro, sino de estar en su lugar, y esto significa imaginarse y hacerse otro hacia sí mismo. [...] ¿O debemos

reconocer que uno se convierte en extranjero en otro país porque ya es extranjero desde dentro? (Kristeva, p. 13–14).

Podemos encontrar muchos ejemplos de este otro *extranjero desde dentro*, ya sea la descripción de Freud del inconsciente como la escena del Otro (en alemán: *andere Schauplatz*), o la noción freudiana de la pulsión, o cuando nos sorprende un desliz de la lengua y esta manifestación repentina de nuestro propio inconsciente se escucha como un idioma extranjero. Kristeva vincula el ser extranjero con el odio a sí mismo (entendido aquí como hacerse otro para sí mismo). Para entender esto, el trabajo de Freud es esclarecedor.

Freud explora el odio al abordar la noción de amor cuando considera el mandato del Antiguo Testamento “Ama a tu prójimo como a ti mismo”. La frase instruye a los israelitas a no odiarse unos a otros, ni a vengarse ni a guardarse rencor unos a otros, sino a amarse unos a otros. Este mandamiento de amor universal se asoció más tarde con un requisito fundamental del cristianismo. Freud (1930e/1981) se mantuvo escéptico ante el mandamiento de amar al prójimo al que consideró simplemente imposible de seguir.

Este es un notable pasaje bastante visitado del texto “El malestar en la cultura” (Freud 1930e/1981, p. 3044-3049) que trata sobre lo difícil que es amar a los *otros*. De hecho, Freud se aleja del mandato bíblico de amar para discutir una disposición humana general a la agresión y la hostilidad mutua. Frente a la prescripción del amor, se interroga, ¿amar? ¿por qué? Al final, Freud ha interpuesto el mandamiento de amar con el dictum latino *Homo homini lupus*, el hombre es lobo para el hombre.

Ya en “Los instintos [*Trieb*/pulsión] y sus destinos” (1915/1981b), afirma que “el odio es, como relación con el objeto, más antiguo que el amor” (1915/1981b, p. 2051). Para el infante, el odio es la forma más primaria en la que se percibe la realidad externa: “El mundo externo, el objeto y lo odiado, habrían sido en principio idénticos” (1915/1981b, p. 2050). Al principio, existía el odio indiferenciado: el niño está en un estado de “indefensión” (1915/1981b, p. 2049 nota 1392) ya que necesita ser cuidado, es impotente y está abrumado por necesidades urgentes que deben ser satisfechas por un agente externo. Los bebés experimentan sus necesidades como dolor, causándoles desagrado y odio. Freud muestra que el odio no es exclusivamente destructivo hacia el objeto: el odio introduce un primer límite diferenciador entre adentro y afuera que asegura la permanencia de ese límite y es su principio constitutivo.

Antes de la etapa genital, la auto-conservación del *yo* se pone en peligro en el encuentro con el objeto. La posterior adquisición de la distinción amor y odio que se forma en la etapa genital, les permite vincularse entre sí, dando surgimiento a la persona en su totalidad. Freud sostiene que en los primeros años de vida no hay distinción entre el amor y el odio alejándose de la afirmación de que el odio se origina en el amor y, por tanto, en los impulsos sexuales. En cambio, el odio surge junto con la constitución del *yo*, expresando los instintos de conservación del *yo*, la voluntad de poder y el impulso de dominación.

En nuestro mundo contemporáneo, el encuentro con el *otro* es a menudo una oportunidad para la exclusión. Estamos siendo testigos de una creciente desigualdad mundial, militarización y terror junto con fuerzas racistas, nacionalistas y fascistas decididas a excluir y matar. Sin embargo, en los orígenes de la subjetividad, el encuentro con otra persona que, en palabras de Freud, fue el otro prehistórico inolvidable a quien

ninguno posterior iguala ya, es útil y beneficioso no solo por razones prácticas sino por su significado moral. Freud considera al prójimo al mismo tiempo como el primer objeto de satisfacción y el primer objeto hostil, así como el único poder auxiliador. Es en relación con este primer prójimo amado/odiado que el ser humano aprende a juzgar, recordar y pensar. El bebé necesita ser cuidado y está a merced de un otro para su supervivencia. Freud identifica este desamparo inicial [*Hilflosigkeit*] “la indefensión original del ser humano” como “la fuente *primordial de todas las motivaciones morales*”. (Freud, 1895/1981a, p. 229).

Un reconocimiento tan temprano de la experiencia de desamparo nos envía en la dirección de *una ética básica del otro*. El *otro* debe ser tolerado y no solo amado u odiado. La conciencia de los bebés de su propia vulnerabilidad y de su dependencia del cuidador, combinada con la función apaciguadora de los cuidados, es primordial; luego, el odio y el amor pueden seguir.

### Odiar objetivamente

Se podría decir que en psicoanálisis el odio no es un afecto que deba ignorarse, especialmente en la transferencia. Si bien la transferencia a menudo ha sido teorizada sobre el eje del amor, Donald Winnicott (1949) habla de la necesidad del analista de poder *odiar al paciente objetivamente*. Winnicott va al grano y habla de *odio en la contratransferencia*. Durante la Segunda Guerra Mundial, Winnicott estaba tratando a un niño de nueve años sin hogar. El muchachito fue albergado en la casa de Winnicott durante lo que fueron “... tres meses de infierno. Era el niño más adorable y enloquecedor”. A menudo el niño se ausentaba de la casa. Winnicott inicialmente le dio al niño “total libertad y un chelín cada vez que salía. Solo tenía que llamar y lo íbamos a buscar a la estación de policía”. ... “Pronto ... el síntoma de absentismo escolar cambió, y el niño comenzó a dramatizar el asalto en el interior.” ... “La evolución de la personalidad del niño”, escribe Winnicott, “engendró odio en mí. ... ¿Le pegué? La respuesta es ‘No, nunca pego’ ... si no hubiera sabido todo sobre mi odio. ... En las crisis, lo tomaba con fuerza física, y sin enojo ni culpa, y lo ponía de patitas en la calle, sin importar el clima o la hora del día o de la noche. Había una campana especial que podía tocar, y ... sería readmitido y no se decía nada sobre lo pasado ... Lo importante es que cada vez, justo cuando lo ponía fuera de la puerta, le decía ... que lo que había sucedido había hecho que yo lo odiara. Esto era fácil porque fue muy cierto. Creo que estas palabras fueron importantes desde el punto de vista de su progreso, pero fueron principalmente importantes para permitirme tolerar la situación ... sin perder la paciencia y ... asesinarlo.” (Winnicott, 1949, p. 73)

Winnicott sostiene que es necesario reconocer el odio que se desarrolla en uno mismo: sería peor negarlo. La admisión de odio tiene un efecto positivo en el progreso del tratamiento, ya que le permite a Winnicott “tolerar la situación ... sin perder los estribos y ... asesinarlo”. Winnicott nos presenta un argumento convincente a favor de la expresión del odio de manera escrupulosa. Solo si aceptamos nuestro odio como psicoanalistas podremos empezar a abordar el odio que sustenta el racismo inconsciente y el peso del privilegio blanco no analizado.

Freud señala que el odio es una estrategia de separación que demarca un límite entre un adentro y un afuera que asegura la permanencia de ambos. ¿Puede el odio no solo destruir al *otro* sino hacerlo existir? Winnicott sugiere que un odio analizado permite

que el *otro* sobreviva la agresión que genera, que el *otro* exista como tal. El odio es precursor de una separación que otorga seguridad a la conexión. Winnicott y Freud coinciden: El odio está en el origen del pensamiento: sin odio no hay separación y sin separación no hay construcción del cuerpo y de la psiquis. Lacan caracterizó nuestra época como una civilización del odio. ¿En qué consistiría esa *civilización* del odio? Si el odio es primario e ineludible, ¿habrá manera de odiar de manera civilizada, de forma responsable?

Esto me lleva a cómo el psicoanálisis nos puede ayudar a atravesar e ir más allá de la fantasía racista. Cuando Morrison medita sobre el azote o veneno de la condición de extranjero escribe que “la necesidad de representar a los esclavos como una especie extraña se antoja un intento desesperado de confirmar la normalidad del propio yo. El apremio por distinguir entre los que pertenecen a la raza humana y los que no son en absoluto humanos es tan intenso... El peligro de compadecer al forastero es la posibilidad de convertirse en él. Perder el rango racializado es perder la diferencia que uno tanto valora y atesora” (Morrison, 2017, p. xiii). La construcción del “otro” tiene sus beneficios, otorga ganancias psíquicas.

Este beneficio es teorizado por Lacan con la noción de goce (*jouissance*), una noción que da cuenta de las ganancias inconscientes otorgadas por un síntoma (se refiere al goce como una mezcla indistinguible de dolor y placer). Echemos un vistazo a un breve ejemplo clínico: esta es una historia del barrio. Llamaré a la protagonista Ramona, una mujer de mediana edad de República Dominicana, que una vez llegó a su sesión nerviosa y molesta: se quejaba de que unos “negros sucios” se habían mudado a pasos de su casa. Aunque tenía la piel de color marrón oscuro, no se identificó como negra porque hablaba español. Asumiendo que ella misma era parte de la amorfa masa hispana, se identificó con el discurso racializado hegemónico que usaba el lenguaje para construir diferencias racializadas.

Debido a que el racismo era el síntoma de Ramona, lo manejé sin combatirlo inmediatamente, ni siquiera intentar reducirlo. El odio que experimentaba pudo abordarse cuando sus nuevos vecinos comenzaron a aparecer en sus sueños. Como su síntoma de racismo, a Ramona sus sueños le estaban otorgando una forma de satisfacción desplazada. Al leer sus sueños como un texto, como un mensaje críptico que se enviaba a sí misma, Ramona comenzó a percatarse de la significación inconsciente de los vecinos: los odiaba tanto como se odiaba a sí misma.

Una simple asociación de palabras con un sueño (estaba en una fiesta en la casa del vecino despreciado) resultó reveladora. Primero pensó en el dicho “mi casa es su casa” o “lo que es mío es tuyo”. Sorprendida de que los vecinos estuvieran en su sueño, y le dieran la bienvenida a su casa, exclamó “¡Ay, bendito!”. Repetí “¡Ay, bendito!” y le pregunté qué le venía a la mente. Entonces Ramona escuchó la pronunciación de Haití en español (ay-ti). Y aquí apareció otro *otro* en su experiencia, un forastero racializado, exponiendo el prejuicio en la República Dominicana, expresado en una xenofobia sistémica contra los haitianos de piel oscura.

En República Dominicana, por el color de su piel, Ramona muchas veces había sido discriminada ya que la suponían haitiana. Bajo amenaza de deportación, infinidad de veces tuvo que demostrar su ciudadanía dominicana a las autoridades. Así que nunca salía de su *casa* sin su cédula (un documento de identificación que detalla el origen étnico, la

raza y el estado migratorio). Ramona también reconoció que en secreto se sentía como una impostora (su casa *no* era su casa).

Fundamentalmente, creía que los verdaderos dominicanos tenían la piel más clara que ella; de hecho, sospechaba que era de ascendencia haitiana. Cuando niña, había escuchado chistes burlando a su padre sobre su paternidad, ya que sus padres y abuelos no tenían la piel tan oscura. Esta peculiaridad biológica, el pigmento de un antepasado desconocido de piel con más color, le dificultó crecer en una sociedad basada en la raza y los prejuicios.

Su trabajo en el tratamiento se centró en lo que Freud (1917/1981c y 1930/1981e) ha llamado *el narcisismo de las pequeñas diferencias*: la propensión humana a la agresión entrelazada con el deseo de una identidad única. Cuando Freud calificó como *pequeñas* a las diferencias, quiso resaltar que la percepción de extrañeza que conduce a la hostilidad se basa en las diferencias más mínimas entre personas que por lo demás son bastante parecidas.

El narcisismo de las pequeñas diferencias juega un papel central en la creación del *nosotros* siempre en tensión con un *otro*. Las diferencias pueden ser menores pero son claramente intolerables porque el *otro* representa un punto ciego en la imagen especular. El poder del racismo surge de la fascinación primordial que cada uno de nosotros experimenta al enfrentarnos al semejante, cuando quedamos capturados por la imagen del *otro*. Esta fascinación por el otro borra paradójicamente al otro como tal, ya que uno se identifica con la imagen del otro haciéndola propia. Este punto ciego en el espejo es también el lugar que oculta la división subjetiva, que se remonta a la primera introducción de noción de *narcisismo de las pequeñas diferencias* en “El tabú de la virginidad” (1917/1981c, p. 2448), donde Freud las considera una defensa contra la castración que también impide el reconocimiento de la diferencia sexual.

El racismo no es simplemente intolerancia a las diferencias, sino intolerancia a una igualdad excesiva repudiada. Si las características que definen a este *otro* se difuminan, quienes se identificaron como *no como ellos* sienten amenazada su identidad. Es decir, la negación del *otro* es correlativa de la afirmación del *yo*. Ver al vecino como semejante, como igual, como la imagen de uno mismo, amenaza el sentido único de sí mismo de una persona. Implícita está la idea de que el otro externo tiene la tarea de definir lo interno. En el odio de Ramona hacia sus nuevos vecinos de Filadelfia, estaba replicando el racismo del que ella misma había sido víctima, mientras intentaba afirmar una identidad construida sobre la similitud fabricada como diferencia.

Para seguir pensando en el problema del otro, discutamos el racismo de Ramona en términos de la economía psíquica del goce puesta en marcha. Hay ganancias inconscientes en juego cada vez que nos encontramos con el racismo. Ramona se quejaba de que sus nuevos vecinos eran ruidosos, siempre estaban sentados afuera en los escalones como si fueran dueños de la acera, eran antipáticos, tenían demasiada gente en la casa, tocaban música alta, hacían parrilladas en la acera. Es decir, pensó que tenían acceso a un goce extraño del que necesitaba tomar distancia: *ellos*, los vecinos, no son como *nosotros*. Sus vecinos no solo parecían divertirse de una manera extraña y desconocida, sino que al hacerlo, también arruinaban la diversión de Ramona.

Así es como intervine. Primero, identifiqué el problema fundamental: Ramona creó una fantasía racista en la que el disfrute del *otro* era inversamente proporcional al

suyo. Ramona creía que la presencia de los nuevos vecinos la obligaría a mudarse. Curiosamente, Ramona me dijo que cuando se mudó a su casa unos años antes, se sorprendió de que le gustara tanto su nuevo vecindario; había un placer inquietante asociado con vivir donde vivía, al norte del bulevar Roosevelt, una avenida en el barrio que funciona como un marcador de movilidad social ascendente. Todo fue genial para Ramona, hasta que “esta gente”, “esos prietos” (esos negros) se mudaron a unas casas de la suya.

Si parecía que ella afirmaba que ellos no pertenecían allí, de hecho fue Ramona quien sintió que ella no pertenecía. Ella proyectó ese sentimiento en los nuevos vecinos: los vecinos se convirtieron en una manifestación de su propia experiencia de ser una forastera. Sobre todo, odiaba a los vecinos porque se veían a gusto, cómodos y felices en su nuevo entorno, divirtiéndose “demasiado”. Este exceso perturbador era de hecho el suyo, porque al igual que sus vecinos, Ramona se había mudado de un área menos deseable a esta mejor sección del barrio, un progreso que le gustó mucho. Su propio acceso al placer fue regulado desde el exterior por los odiados vecinos, un *otro*, que disfruta en exceso y como resultado, la hace disfrutar menos. La proyección racista de Ramona fue una fantasía que le permitió regular su propio goce restableciendo el equilibrio en una situación que vivía como abrumadora.

La fantasía racista de Ramona era una pantalla para ocultar un abismo constitucional. No había nada detrás de eso, y era solo cuestión de tiempo antes de que ella llegara a la raíz de su verdadero problema. En la medida en que Ramona supo fantasear con que los vecinos le robaban el disfrute, que todo era perfecto hasta que llegaron los nuevos vecinos, podía construir su vecindario como un espacio ideal (perdido). "Si tan solo los vecinos se hubieran mudado a otra parte, finalmente podría disfrutar". Este diálogo interno es bastante estereotipado: si tan solo pudiéramos deshacernos del *otro* (los inmigrantes, los judíos, los negros, los gays, los ateos, los comunistas, las feministas, etc.) todo sería perfecto. De ahí surge la ilusión de una sociedad perfecta, lo que obviamente es imposible. La lógica de la exclusión requiere un *otro* problemático, una encarnación de la imperfección. Ramona identificó este *otro* necesario, el conveniente *otro* desplazado en los vecinos negros, y fue capaz de crear una fantasía de una situación perfecta, una fantasía basada en su propia exclusión, proyectada sobre los vecinos. Con esta fantasía intacta, Ramona evitaba la conmoción personal que le suponía su goce.

### Una renuncia liberadora

El uso del humor me permitió introducir cambios para Ramona. Para Ramona, aceptar a los vecinos era aceptar simultáneamente una medida de insatisfacción sin su fantasía racista como pantalla y sostén de un ideal imposible. Quería que Ramona reconociera que el exceso que proyectaba sobre el *otro* ocultaba la verdad de su propio goce fallido. Solo cuando aceptó esta dinámica inconveniente y limitante, pudo lograr algo hacerse cargo de su complicidad en esta situación. A través del tratamiento, tuvo lugar una renuncia, esa cesión de goce finalmente logró forjar un espacio entre Ramona y su síntoma. En este caso la clave fue la risa. La distancia creada por las bromas fue suficiente para revelar la frágil construcción que sustentaba su racismo y levantó el andamiaje del mecanismo paranoico. También le recordó que cuando te ríes puedes ver tus propias rigideces e introducir flexibilidad subjetiva. En lugar de exacerbar las

pequeñas diferencias, pudo superar el miedo que tenía de convertirse ella misma en un *otro*, una extranjera de piel oscura, que a su vez podría ser racializada y deshumanizada.

Incluso si el análisis de Ramona comenzó consultando mi supuesta autoridad profesional en el contexto de la clínica del barrio, la dinámica de dejar que su inconsciente hable y sea escuchado, eventualmente la empujó a promover su deseo de conocimiento. En este proceso, me alejé de mi rol de guardiana del saber y surgió en ella un nuevo deseo, un deseo de diferencia. En la medida en que el psicoanálisis le ofreció a Ramona un lugar donde no era un objeto sino un sujeto, le dio el espacio para la transformación, un espacio con potencial emancipatorio, un espacio que no solo tolera las diferencias sino que las desea.

En mi progresión hasta ahora, he explorado cómo el psicoanálisis puede evitar prácticas excluyentes. Concluiré con la esperanza de que podamos empezar a pensar psicoanalíticamente sobre los síntomas del odio como el racismo, la discriminación y la exclusión. Después de la pandemia de la COVID-19 y la creciente conciencia de la violencia de la discriminación, del racismo sistémico y del impacto mundial del movimiento Black Lives Matter (las vidas negras tienen importancia), parece que ningún analista puede ser inmune al contexto en el que trabajamos. Necesitamos, por ejemplo, empezar a abordar la primacía blanca aparentemente indescriptible del psicoanálisis. Existe una teorización emergente sobre el psicoanálisis transgénero, pero este trabajo rara vez se ha relacionado con la raza y el racismo en el psicoanálisis; el patrón de larga data es que la raza solo se tematiza cuando al menos una parte de la díada analítica no es blanca.

Si el deseo del analista no es un deseo puro sino un deseo de obtener la diferencia absoluta, como sostiene Lacan, entonces un primer paso es reconocer que el odio que experimentamos por el otro está relacionado con la posibilidad de ser otro. Además, si tenemos un *otro* dentro, el odio por el otro, es el propio.

Defino la práctica psicoanalítica como basada en una bienvenida incondicional, o en otras palabras, en una hospitalidad total. Sin embargo, como señaló el filósofo Jacques Derrida (1997), la etimología de la hospitalidad nos remite al anfitrión que acepta a todos los invitados que pueden ser hospedados, pero también contiene un *hostis*, un término latino que significa “enemigo”. ¿Cómo afecta esta nueva conciencia a nuestro ideal de neutralidad? ¿Es suficiente ser consciente de nuestro racismo inconsciente y de prejuicios como el heterosexismo o la normatividad de género? ¿Cómo podemos ayudar al psicoanálisis a desarrollarse y prosperar en nuestra conflictiva actualidad? Un primer paso sería retomar ese espíritu del 1918, los tiempos felices cuando la práctica psicoanalítica no era concebida solo para algunos pocos sino para todas las personas: un psicoanálisis del pueblo y para el pueblo.

## Referencias

- Burgen, S. (29 de junio de 2015). US now has more Spanish speakers than Spain – only Mexico has more. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/us-news/2015/jun/29/us-second-biggest-spanish-speaking-country>
- Chavez, L. (1991). *Out of the barrio: Toward a new politics of Hispanic assimilation*. Basic Books.

- Christian, C., Reichbart, R., Moskowitz, M., Morillo, R. y Winograd, B. (2016). *Psychoanalysis in El Barrio*. [Documental] *PEP Video Grants*, 1(2), 10. PEP Web.
- Cushman, P. (1995). *Constructing the self, constructing America: A cultural history of psychotherapy*. Addison Wesley.
- Danto, E. (2005). *Freud's free clinics: Psychoanalysis and social justice 1918-1938*. Columbia University Press.
- Dávila, A. (2004). *Barrio dreams: Puerto Ricans, Latinos, and the neoliberal city*. University of California Press.
- Derrida, J. y Dufourmantelle, A. (1997). *De l'hospitalité*. Calmann-Lévy.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Ediciones Akal (Obra original publicada en 1952).
- Freud, S. (1981a). Proyecto de una psicología para neurólogos. En *Obras Completas de Sigmund Freud* (Tomo I, pp. 209-276). Biblioteca Nueva. (Obra original publicada en 1950)
- Freud, S. (1981b). Los instintos y sus destinos. En *Obras Completas de Sigmund Freud* (Tomo II, pp. 2039-2052). Biblioteca Nueva. (Obra original publicada en 1915)
- Freud, S. (1981c). El tabú de la virginidad. En *Obras Completas de Sigmund Freud* (Tomo III, pp. 2444-2453). Biblioteca Nueva. (Obra original publicada en 1918)
- Freud, S. (1981d). Los caminos de la terapia psicoanalítica. En *Obras Completas de Sigmund Freud* (Tomo III, pp. 2457-2462). Biblioteca Nueva. (Obra original publicada en 1919)
- Freud, S. (1981e). El malestar en la cultura. En *Obras Completas de Sigmund Freud* (Tomo III, pp. 3017-3067). Biblioteca Nueva. (Obra original publicada en 1930)
- Fuks, B. (2006). *Freud y la judeidad. La vocación del exilio*. Siglo XXI.
- García, J. (2012). *Psychology comes to Harlem: Rethinking the race question in twentieth-century America (New studies in American intellectual and cultural history)*. Johns Hopkins University Press.
- Gherovici, P. (1995-1996). The ghetto sublime hysterics. *Bien Dire*, 2-3, 5-21.
- Gherovici, P. (1996a). Recuerdos del futuro: histeria raza y el ghetto hispano. En Fundación del campo lacaniano (Ed.), *1895-1995, Estudios sobre la histeria, cien años después*, Tomo I (pp. 33-43). Ediciones Kline.
- Gherovici, P. (1996b). The Puerto Rican syndrome. *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society*, (2), 182-186.
- Gherovici, P. (noviembre, 1996c). Sigmund dans le Barrio, *Scansions*, 6/7, 7.
- Gherovici, P. (1997a). Blocking the Hispanic unconscious: Subjectivity and subjection. *Clinical Studies: International Journal for Psychoanalysis*, 2(2), 23-37.
- Gherovici, P. (1997b). The Hispanic La Raza: Psychoanalysis and losing (the) race. *Clinical Studies: International Journal for Psychoanalysis*, 3(1), 55-71.
- Gherovici, P. (1998). Le ghetto contre-attaque: la production hysterique dans le barrio portoricain aux Etats-Unis. *La clinique lacanienne. Revue internationale*, 3, 135-150.
- Gherovici, P. (2001). Between meaning and madness: The altered states of Hispanics en the U.S. En A. Molino and C. Ware (Eds.), *Where id was: Challenging Normalization in Psychoanalysis* (pp. 149-163). Continuum.
- Gherovici, P. (2003). *The Puerto Rican syndrome*. Other Press.
- Gherovici, P. (2004). Un Freud francés con acento español. *Imago Agenda*, 86, 22-24. <https://www.elsigma.com/historia-viva/un-freud-frances-con-acento-espanol/7994>
- Gherovici, P. (2013). Let's beat up the poor. *CR: The New Centennial Review*, 13(3), 1-28.
- Gherovici, P y Christian, C. (2019). *Psychoanalysis in the Barrios: Race, Calss and the Unconscious*. Routledge.

- Hale, N. (1995). *The rise and crisis of psychoanalysis in the United States: Freud and the Americans, 1917-1985*. Oxford University Press.
- Jacoby, R. (1983). *The repression of psychoanalysis: Otto Fenichel and the political Freudians*. Basic Books.
- Jütte, D. (2015). The place of music in early modern Italian culture. En R. Davies (Ed.), *Musical Exodus: Al-Andalus and Its Jewish Diasporas*. Rowman & Littlefield.
- Kristeva, J. (1991). *Strangers to Ourselves*. Columbia University Press.
- Kristeva, Julia, (1991) *Extranjeros para nosotros mismos*. Barcelona: Plaza y Janés
- Lafargue, P. (1883). *Le droit à la paresse*. Henry Oriol.
- Lieberman, A. (4 de marzo de 2009). *Why don't we know the origin of the word ghetto?* OUPBlog: Oxford University Press's academic insights for the thinking world. <https://blog.oup.com/2009/03/ghetto/>.
- Mendes, G. (2015). *Under the strain of color: Harlem's Lafargue Clinic and the promise of an antiracist psychiatry*. Cornell University Press.
- Morrison, T. (2017). *The origin of others: The Charles Eliot Norton lectures*. Harvard University Press.
- Toni Morrison, (2019) *El origen de los otros (Ensayo)*, trad. Carlos Mayor. Madrid: Lumen.
- Pew Research Center. (6 de junio de 2016). Latinos lag behind U.S. public on income and wealth and have higher poverty rates. [http://www.pewhispanic.org/2016/06/08/latinos-increasingly-confident-in-personal-finances-see-better-economic-times-ahead/ph\\_2016-06-08\\_nsl-economy-04/](http://www.pewhispanic.org/2016/06/08/latinos-increasingly-confident-in-personal-finances-see-better-economic-times-ahead/ph_2016-06-08_nsl-economy-04/)
- Shulvass, M. A. (1973). *The Jews in the world of the Renaissance*. Brill and the Spertus College of Judaica Press.
- Suarez-Orozco, M. y Paez, M. (Eds). (2002). *Latinos: Remaking America*. University of California Press.
- Turkle, S. (1992). *Psychoanalytic politics: Jacques Lacan and the French Revolution*. Free Association Books.
- Viereck, G. S. (1926) «Freud face au sphinx»: interview de Sigmund Freud par G.S. Viereck. D'un Divan l'autre. <http://www.dundivanlautre.fr/sur-freud/sigmund-freud-confronts-the-sphinx-g-s-viereck-s-freud-an-interview-with-freud-in-1926/2>.
- Wilderson, F. (2020). *Afropessimism*. Norton.
- Winnicott, D. W. (1949). Hate in the counter-transference. *International Journal of Psychoanalysis*, 30 (69-74).
- Zaretsky, E. (2005). *The secrets of the soul: A social and cultural history of psychoanalysis*. Vintage.