



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY



Facultad de
Psicología

Universidad de la República, Facultad de Psicología

Trabajo Final de Grado

Monografía

**La identidad de los uruguayos
Una mirada desde el psicoanálisis**

Nombre del estudiante: Gustavo Gabriel Larrosa

Documento de identidad: 3.986.168-1

Tutor: Mag. Verónica Pérez Horvath

Revisor: Dra. Mónica Olaza

Montevideo

Abril de 2023

*“Muchos no llegan
Se hunden sus sueños
Papeles mojaos
Papeles sin dueño”*

Chambao. “Papeles mojaos”

*“Vengo de un sitio perdido en el sur
Entre gallegos y tanos
Soy un criollo mestizo y cantor
Que se acunó con el tango compadrón*

*Madre milonga llorando su amor
Padre tambor africano
Y el pasodoble de un barco a vapor
Herencia de gaditanos”*

Tabaré Cardozo. “Montevideo”

*El otro día estaba cenando en la esquina de casa,
y me vi cenando solo, y no me gusté...*

Ricardo Darín
“El secreto de sus ojos”

La identidad de los uruguayos

Una mirada desde el psicoanálisis

Resumen

La cuestión de la identidad exige un abordaje interdisciplinar, por esa razón en este trabajo se intentará integrar los aportes de la psicología y particularmente desde una visión psicoanalítica del tema, incorporando además las nuevas concepciones al respecto provenientes de las ciencias sociales, particularmente de la antropología y más específicamente de la antropología biológica, con el fin de enriquecer la discusión. El abordaje se realizará sobre la base de diferentes autores que han trabajado el tema, intentando contextualizar los aportes teóricos a la realidad de nuestro país.

La población uruguaya actual, al igual que la mayoría de las poblaciones de América, están constituidas genéticamente por tres aportes principales. Por un lado, el aporte indígena, nativo, de aquellas poblaciones originarias que según cada país tendrán una incidencia mayor o menor, por otro lado el aporte europeo, dado que los conquistadores, en su mayoría varones blancos dejaron descendencia con mujeres nativas y africanas durante al menos tres siglos, y por último, el aporte africano presente desde el siglo XVII debido a la llegada de esclavos traídos en contra de su voluntad desde el África. Asimismo, los aportes genéticos de quienes emigraron desde diferentes países de Europa y Oriente Medio durante los siglos XIX y XX y las actuales oleadas migratorias, constituyen un importante acervo de genes que redundan en una enorme diversidad fenotípica y cultural. A todo esto, se suma la percepción, la autodefinición, y los discursos hegemónicos que influyen en la construcción de nuestra identidad.

Preguntas como ¿Quién soy?, ¿Quién es el otro?, ¿Quién es mi prójimo?, ¿Por qué somos diferentes?, han sido analizadas y se intentan responder desde el psicoanálisis y desde las ciencias sociales. Ver al otro como un reflejo de mi mismo, encontrar en el diferente cosas semejantes a mi, considerarlo sujeto al igual que yo mismo, son tópicos que se intentarán abordar en este trabajo final de grado.

Índice

Resumen.....	3
Índice.....	4
Introducción.....	5
1. Capítulo 1. Aproximación a algunos aspectos de la identidad uruguaya.....	6
1.1. Los conceptos de raza y etnicidad.....	8
1.2. La etnohistoria y su visión acerca de los grupos diferentes.....	8
1.3. El país sin indios.....	9
1.4. ¿Quiénes habitaban el territorio antes de la llegada de los europeos? ¿Qué nos ha quedado de aquella diversidad?.....	10
1.5. La genética y la posibilidad de determinar ancestría.....	11
1.6. La población afrouruguaya.....	12
1.7. Ancestría africana en la población uruguaya actual.....	12
1.8. Avances en relación a ésta temática en Uruguay.....	13
1.9. Las oleadas migratorias durante los siglos XIX y XX.....	14
1.10. Asimilación a una cultura diferente.....	15
1.11. Los conceptos de cultura, raza y racismo.....	17
1.12. Los nuevos migrantes y la realidad actual.....	19
2. Capítulo 2. Visión desde el psicoanálisis.....	20
2.1. El concepto de alteridad y la noción del otro.....	20
2.2. Los conceptos de otredad y de colonialidad.....	23
2.3. Raza y racismo como partes fundamentales del inconsciente.....	27
2.4. El estadio del espejo.....	28
2.5. Freud y El malestar en la cultura.....	30
2.6. El odio como motor de la segregación.....	33
2.7. La construcción de la identidad a partir de la extranjería.....	34
3. Conclusiones.....	38
4. Referencias bibliográficas.....	41

Introducción

En este trabajo se pretende poner en relieve el tema de la identidad nacional uruguaya y de responder a interrogantes tales como ¿Quiénes somos en realidad los uruguayos? ¿Cómo se constituye nuestra identidad a nivel psíquico? ¿Qué lugar ocupan las minorías? ¿Qué entendemos por extranjería desde un enfoque psicoanalítico?

Debido a que he cursado simultáneamente las licenciaturas en Psicología y en Ciencias Antropológicas con un énfasis en la antropología biológica, las cuestiones vinculadas a la identidad, el pasado indígena y africano de nuestro territorio y la concepción del otro, han sido temáticas que siempre han despertado interés en mí y que en cierta medida logran intersectarse en esta producción monográfica.

El trabajo está organizado en dos grandes apartados, el primero de ellos, aborda el tema de la identidad desde la visión de las ciencias sociales mientras que el segundo, hace lo propio desde una visión psicoanalítica. Para ello, serán utilizados diversos aportes bibliográficos de autores uruguayos, de la región y sin dudas también los clásicos autores que trabajan en relación a estas temáticas desde los inicios.

Para el capítulo 1, las investigaciones realizadas por la doctora Mónica Sans y el doctor Gonzalo Figueiro y su equipo del Instituto de Antropología Biológica así como los trabajos realizados desde el centro universitario ubicado en Tacuarembó (CENUR) y el aporte de otros investigadores como José María López Mazz, Leonel Cabrera, Carmen Curbelo, Isabel Barreto y Patricia Mut entre tantos otros, así como los trabajos anteriores realizados por Vidart y Pi Hugarte, Acosta y Lara, Arocena y Aguiar y una larga lista, han revelado importantes asuntos vinculados a la herencia genética y cultural de los nativos que habitaron el territorio de lo que hoy llamamos Uruguay y por supuesto del largo contacto entre éstos y los conquistadores europeos y posteriormente los nativos africanos traídos en calidad de esclavos.

Por otra parte, para el capítulo 2, se considerarán los aportes de Sigmund Freud como padre del psicoanálisis y los trabajos de Jacques Lacan quien adiciona algunos conceptos de suma relevancia para pensarse y pensarnos en relación a nosotros mismos y a los demás. Los conceptos de identificación, de identidad nacional, de extranjería y el problema del origen se intentarán abordar en este apartado. Se consultarán a su vez, numerosos trabajos escritos a modo de explicación o reseñas de los trabajos de Freud y de Lacan como por ejemplo los de Kristeva, Rodrigues de Souza y Birman, Gerber, Prado, Delprèstitto, Venturini, Mbembé, Zafiropoulos entre otros.

Capítulo 1. Aproximación a algunos aspectos de la identidad uruguaya.

Con el presente trabajo se pretende responder la siguiente interrogante desde el punto de vista del psicoanálisis y desde la antropología ¿Cómo se constituye la identidad uruguaya en la actualidad?

La diversidad entre los seres vivos es enorme si consideramos el aspecto biológico, genético y fenotípico; no obstante, debajo de esa diversidad subyace una uniformidad a nivel bioquímico (Nelson y Cox, 2015). Todas las formas de vida, están constituidas por una serie de compuestos simples que hacen a su arquitectura primaria, sin embargo, la expresión de los genes y la variabilidad que ellos portan -que a su vez es transmisible y heredable-, permite que los seres vivos sean muy diferentes unos de otros incluso dentro de una misma especie.

Las diferencias fenotípicas entre los seres humanos (a pesar de ser todos de una misma especie), han provocado un sinnúmero de conflictos, dominaciones de unos grupos sobre otros a lo largo de la historia, discriminación, marginación, xenofobia, opresión y muchas otras situaciones de desigualdad (Freud, 1929; Bromberger et al., 1989).

La población uruguaya actual, así como la de toda latinoamérica, se constituye mediante un aporte desigual de genes nativos (población original), europeos y africanos que llegaron durante la época colonial (Sans, 2000; Figueiro et al., 2022). Recordemos que el territorio de lo que hoy conocemos como nuestro país, estaba habitado por diferentes poblaciones nativas que conformaban un grupo muy heterogéneo, con lenguas diferentes, quienes habían llegado en diferentes momentos históricos y provenientes de distintos lugares de nuestro continente (López Mazz, 2018).

Por otro lado, a partir del siglo XVI irrumpen los conquistadores europeos y posteriormente un importante ingreso de africanos que llegaban en condición de esclavos para el trabajo en minas, plantaciones, saladeros, y establecimientos rurales, así como para el trabajo doméstico (Vidart y Pi Hugarte, 1969; Borucki 2012).

Durante los siglos XIX y XX, el territorio uruguayo, ya constituido como una república independiente, recibe diferentes oleadas de migrantes europeos y de Medio Oriente, que llegaban buscando un mejor pasar en el “nuevo mundo” dada la situación convulsionada en sus lugares de origen. Llegan entonces cientos de italianos, vascos, gallegos, asturianos, armenios, judíos, rusos, sirios, libaneses y de muchos otros lugares. La población uruguaya se multiplicó por 32 en el período entre 1825 y 1950 debido a la inmigración, lo cual llevó al antropólogo Darcy Ribeiro a acuñar el término “pueblo trasplantado” para referirse a nuestro Uruguay (Arocena y Aguiar, 2007; Taks, 2006)

Las diferencias fenotípicas, han devenido en la construcción de clasificaciones y jerarquias a nivel cultural y social, que a priori parecen innecesarias, pero sin embargo, resultan necesarias para forjar una identidad grupal, es decir, que tanto desde el punto de vista antropológico como desde una visión psicoanalítica, la construcción de un “nosotros” implica la exclusión en ese conjunto, de otros que necesariamente quedarán por fuera. Estas categorías son por ejemplo, el concepto de raza y etnicidad que posteriormente han devenido en conductas como el racismo, la xenofobia y la discriminación.

Es interesante como la antropología que en un principio estudiaba a las “etnias o grupos diferentes”, posteriormente comenzó a cambiar su objeto de estudio, haciéndolo cada vez más específico. Ya no se estudiaban las sociedades primitivas sino a los grupos sociales modernos y las especificidades dentro de ellos. Surgen así diversas antropologías: política, rural, de las creencias, feminista, del cuerpo, etc. Pero al mismo tiempo los sujetos de conocimiento también fueron cambiando, comenzaron a aparecer antropólogos nativos, analizando sus propias comunidades “no hegemónicas”. Esto supuso un cambio a nivel teórico y epistemológico, dado que ahora el foco no estaba puesto en el objeto que era diferente (el otro), sino en el sujeto. Surge entonces la pregunta ¿quién es el otro ahora?, y algunos concluyeron que es el sujeto quien desde lo técnico y metodológico y de manera consciente construye la distinción, construye lo extraño (Boivin et al., 2004).

Para la Antropología, las teorías desarrolladas durante los siglos XIX y XX, se han constituido como modelos sobre la alteridad, lo distinto, lo diverso. Modelos que han servido como “vehículos para la interacción, para las prácticas que desarrollamos, para la comunicación, para marcar anticipadamente una relación entre el “nosotros y los otros” (Boivin et al., 2004 p12).

El discurso hegemónico indica que somos europeos, blancos, y así nos ven incluso en otros países, como un pedacito de Europa en América. Sin embargo, se ha propuesto desde el discurso, el término poscolonialidad como forma de referirse a un periodo histórico en el que la ocupación y dominación territorial de una nación sobre otra parecen haberse superado. Pero en la realidad, debe entenderse que los patrones de explotación, dominio y control no han desaparecido sino que han sido modificados, han sufrido mutaciones y transformaciones. Si bien las naciones independientes expresan en sus cartas magnas su soberanía, “la colonialidad sigue siendo un fenómeno determinante en la lógica de las relaciones sociales” (Martínez, 2010 p24). Podemos afirmar que la poscolonialidad constituye una “estructura mental e ideológica que prefigura la visión de mundo de los sujetos” (Mignolo, 2001 en Martínez, 2010 p 24)

1.1 Los conceptos de raza y etnicidad

Muchas veces los conceptos de raza y etnicidad pueden llegar a confundirse y generar sensaciones que no son las esperadas. Según Sans y colegas (2011), el término raza hace referencia a una categoría taxonómica que permite agrupar individuos dentro de una misma especie. Estos individuos si bien comparten la mayor parte de su acervo genético (dado que son de la misma especie), difieren en algunos de esos genes, lo que les otorga características particulares a nivel biológico (Dobzhansky, 1955 en Sans et al., 2011). Sin embargo, dichos criterios muchas veces se contraponen con criterios sociales como los propuestos por Wagley (1971) quien define “raza social como el sistema clasificatorio utilizado por una sociedad determinada para agrupar individuos en base a criterios biológicos reales o imaginarios”. En este sentido, el grupo mayoritario o dominante es quien incluye en una u otra categoría racial a las poblaciones que considera diferentes (Wagley, 1971 en Sans et al., 2011 p 168).

Otros autores, remarcan la importancia de compartir un sistema de creencias, los valores y la autoadscripción al momento de definir etnicidad (Spencer, 2006), mientras que el percibirse diferentes así como la percepción de otros grupos como diferentes, hace también a este concepto (Giddens, 1992 en Sans et al., 2011). La discusión acerca de la diferenciación entre los términos de raza y grupo étnico viene de tiempo atrás (Huxley y Haddon, 1936; Montagu, 1942 en Sans et al., 2011). Montagu (1942), destaca el término etnicidad en contraposición al de raza, para describir los diferentes grupos humanos. Sin embargo, aún hoy los términos suelen usarse indistintamente como equivalentes.

Para Achille Mbembe, desde el poder concentrado en la Europa de los siglos XV al XIX lo que hubo fue una construcción de lo negro, una invención racial de “lo negro”, esta invención o fabricación occidental y capitalista de “lo negro” derivó en la evolución del fenómeno social llamado racismo (Mbembe, 2016).

1.2 La etnohistoria y su visión acerca de los grupos diferentes

Resulta curioso que el término étnico sea utilizado sólo para analizar las poblaciones o las manifestaciones culturales de determinados grupos, generalmente los que están en cierta condición frente a otra sociedad que resulta hegemónica y que probablemente entre ambas existan situaciones de conflicto (Lorandi, 2012). La autora expone que no existen menciones a grupos étnicos europeos, como que ellos no fueran parte de alguna etnia en particular, ni siquiera a los criollos hijos de españoles nacidos en América se los denomina como una etnia. Por lo tanto, es de esperar que la etnohistoria, se encargue para el caso del continente americano “de los indios y sólo los indios, al menos desde la práctica” (Lorandi, 2012 p20). Cuando se menciona el término étnico en la literatura, sabemos que sólo se refiere a las poblaciones latinoamericanas, africanas o asiáticas, pero nunca a las

poblaciones europeas. Esto responde a que existe una noción de jerarquía, de poder, de dominio de unos sobre otros, con una función “necesaria” para poder forjar una identidad grupal, tal como se mencionó previamente.

Entonces, es factible “considerar a la etnohistoria como una disciplina que se ocupa de la sociedad indígena mediante un maridaje entre paradigmas teóricos y metodológicos de la antropología y de la historia” (Lorandi, 2012 p21).

En muchos de los casos, las posibilidades de reconstruir la historia de las comunidades nativas, se ha dificultado por diversos factores, por esa razón, la información etnológica o etnohistórica puede complementar en algunos casos lo que conocemos acerca de los distintos grupos (Ottonello y Lorandi, 1987). Para muchas comunidades nativas de la región de la cuenca del Plata, los procesos de desestructuración y/o aniquilamiento de las poblaciones aborígenes no hacen posible conocer en profundidad los sistemas sociales e ideológicos de las mismas (Ottonello y Lorandi, 1987).

1.3 El país sin indios

Una característica particular de nuestra nación durante las décadas de los 60’ y 70’, fue que en el imaginario colectivo de sus habitantes existiera la noción del Uruguay como “un país sin indios”, o “la Suiza de América” (López Mazz, 2018), o un trozo de Europa trasplantado en América (Arocena y Aguiar, 2007; Cabrera, 2016). De hecho, a nivel escolar, apenas se mencionan algunos de los grupos indígenas en las clases de historia, sin mayor detalle o descripción (López Mazz, 2018). El territorio que desde 1825 surge como nación independiente fue disputado en varias ocasiones por las potencias ibéricas. Españoles y portugueses tenían un especial interés en el Río de la Plata y de forma efímera también los ingleses participaron de dicha disputa, logrando en cierta forma calar hondo a nivel ideológico al momento de luchar por la independencia (Cabrera, 2016). Un territorio que podría haberse anexado a las provincias argentinas, o haber continuado siendo parte del Brasil (mientras éramos la provincia Cisplatina), comienza a luchar para transformarse en una nación independiente. Ya como territorio autónomo, son conocidos los hechos acaecidos en 1831, que contribuyeron a romper aún más los lazos con la América indígena. El exterminio masivo de los pocos nativos que quedaban en nuestro país, siendo emboscados, llevados mediante engaño a un punto donde fueron masacrados, es considerado por muchos como un verdadero etnocidio (Klein, 2007; Figueiro, 2012).

Uruguay se transforma de este modo, en el primer país de América en “solucionar” el problema indígena, y a partir de allí, comienza a borrarse de la memoria colectiva, el pasado original de nuestra nación, de tal modo que se impone la creencia de que somos un país de europeos migrantes. Incluso, los pocos nativos sobrevivientes (mujeres y niños charrúas) que fueron repartidos entre familias blancas, también negaron sus raíces, o al menos

ocultaron su condición (Klein, 2007), procurando un mejor posicionamiento en la “emergente sociedad patricia” (Cabrera, 2016 p213). Posteriormente, desde la historiografía, la plástica y aún desde la literatura de la época, con figuras nacionales como Francisco Bauzá, Juan Manuel Blanes y Juan Zorrilla de San Martín “surge la exaltación de un origen que deja afuera a los pueblos originarios y exalta hasta grados de admiración superlativos, lo europeo” (Cabrera, 2016 p213).

Hay una negación explícita desde el discurso de un pasado diverso, mestizo y una exaltación de los rasgos europeos y blancos.

1.4 ¿Quiénes habitaban el territorio antes de la llegada de los europeos?

¿Qué nos ha quedado de aquella diversidad?

Se han identificado al menos tres episodios de dispersión humana que han aportado biológica, histórica y culturalmente a las raíces indígenas de nuestro país (López Mazz, 2018). Un primer grupo, fundacional, habría llegado hace 13.000 años (Suárez y López Mazz, 2003) cuyos descendientes serían nuestros charrúas y guenoas/minuanes en tiempos históricos (López Mazz y Bracco, 2010). Un segundo grupo de origen amazónico y lengua arawak, quienes habrían arribado al territorio hace unos 2000 años, asentándose en la cuenca del Río Uruguay, conocidos como los chanás del valle del río mencionado (Acosta y Lara, 1955 en López Mazz, 2018) y por último, otro grupo de origen amazónico, cuya lengua es el guaraní, habría llegado poco antes del siglo XVI (Acosta y Lara, 1978; Baeza y Bosh, 1973 en López Mazz, 2018; Klein, 2007). En resumen, los charrúas y guenoas/minuanes serían los representantes más antiguos, posteriormente llegarían los chanás y por último los guaraníes que llegaron prácticamente al mismo tiempo que los europeos.

Tal era la diversidad étnica en nuestro territorio a la llegada de los europeos.

La visión oficial de la historia nacional plasmada en el libro del Centenario de 1925 (López Campaña y Castells Carafi, 1925) manifiesta que las poblaciones indígenas que habitaron nuestro territorio fueron exterminadas y no dejaron descendencia. Esa visión sigue estando vigente en el imaginario de muchos uruguayos, a pesar de que existen muchas referencias de que luego de los episodios que culminaron con la matanza en Salsipuedes se dio el reparto de muchos indígenas e incluso algunos caciques que lograron escapar dejaron descendencia que ha sido identificada en la población actual (Cabrera, 1983; Padrón, 1986; Acosta y Lara 1981 en Figueiro et al., 2022).

Es sabido que Fructuoso Rivera, primer presidente constitucional de nuestro país, trajo desde las Misiones Jesuíticas entre 8.000 y 15.000 indígenas que en su mayoría eran Guaraníes aunque no se descarta que hubiese representantes de otras etnias (Curbelo y Barreto, 2010). Estos grupos se asentaron en la actual Bella Unión en el norte del país. Por

otra parte la presencia de Chanás y Guenoas hasta el siglo XVIII también está documentada (Cabrera, 1992), por lo tanto es poco probable que no hayan quedado descendientes de aquellas poblaciones presentes hasta avanzado el siglo XIX.

Los datos censales del INE (2012) indican que el 4.5% de la población uruguaya reconoce al menos tener ancestros indígenas, sin embargo, teniendo en cuenta los datos de ancestría materna los valores ascienden al 34% a 37% en el total del país, alcanzando máximos que superan el 60% en los departamentos del norte (INE, 2012; Bonilla et al., 2004; 2015; Sans et al., 2015a). Los avances en las técnicas moleculares han posibilitado en los últimos años cuantificaciones cada vez más confiables (Figueiro et al., 2022)

1.5 La genética y la posibilidad de determinar ancestría.

Los estudios genéticos para determinar el origen de las poblaciones en nuestro país, se vieron en cierta forma retrasados debido a la aparente homogeneidad de la población y la aceptación de que somos un país descendiente de europeos. En los años 70, se utilizaba el análisis de grupos sanguíneos para comparar las poblaciones uruguayas con algunas europeas como las de España o Italia (Oyhenart-Perera, 1976 en Sans et al., 2021). Las investigaciones posteriores comenzaron en Montevideo, en primera instancia observando características morfológicas que permitían visualizar rasgos no europeos (la mancha mongólica en niños, la presencia de diente en pala, entre otras). Luego el análisis de marcadores sanguíneos permitió cuantificar los orígenes, obteniéndose para Montevideo, un aporte estimado de 7% de origen africano, un 1% de origen indígena y el restante 92%, europeo (Sans et al., 1997).

En la actualidad, se analizan marcadores genéticos basados en el ADN nuclear (herencia biparental), ADN mitocondrial (herencia materna) y cromosoma Y (herencia paterna) cuyos resultados son cada vez más precisos y confiables gracias a las posibilidades que brindan las técnicas moleculares (Mut, 2019; Figueiro et al., 2022).

El modo de herencia del ADN mitocondrial permite la reconstrucción de la historia evolutiva de las poblaciones (Howell, 1999). Sumado al alto número de copias, su modo de herencia y la elevada tasa de sustitución hacen del ADNmt un marcador ideal para estudios de afinidades poblacionales y movimientos migratorios.

La evolución de la variación del ADNmt en diversas poblaciones del mundo, indica que todos los genomas humanos contemporáneos convergen en un linaje ancestral africano, hace unos 200.000 años atrás, período que coincide con el origen de los humanos modernos en el mismo continente, y la subsecuente migración hacia Eurasia y posteriormente América (Vigilant et al., 1991; Cann et al., 1987).

1.6 La población afrouruguaya

La llegada de africanos al actual territorio uruguayo, es casi tan antigua como la propia llegada de los europeos, dado que desde la fundación de la Colonia del Sacramento en 1680 ya habría comenzado su introducción (Isola, 1975). De todos modos, el aporte realmente significativo ocurre a partir de 1743 cuando se regulariza el ingreso de esclavos al territorio (Sans et al., 1997; Sans et al., 2011). Las poblaciones africanas ingresadas, tendrían como destino el trabajo doméstico y algunos oficios en las zonas urbanas del sur del territorio mayoritariamente, debido a que en esta zona de Sudamérica no había un gran desarrollo de la minería ni grandes plantaciones (Vidart y Pi Hugarte, 1969).

Borucki (2012) afirma que se ha estudiado más a la servidumbre urbana que a la población negra en el medio rural (Borucki, 2012). Cabe mencionar la situación que surge en los departamentos del norte del país, dado que en Brasil la abolición de la esclavitud fue tardía en comparación a Uruguay (1888 y 1842 respectivamente), este hecho favoreció la llegada de negros fugados que intentaban establecerse y ampararse en las leyes abolicionistas uruguayas (Sans et al., 2002; Sans et al., 2011), así como otros que pasaban a trabajar en estancias y saladeros (López Mazz et al., 2020).

La historiografía uruguaya ha invisibilizado la presencia afro en nuestro territorio y su legado cultural y social. Cuando los gobiernos basileño y británico estaban abocados a cortar el tráfico bajo la política antiesclavista de la época, arribaron a nuestras tierras esclavos provenientes de Mozambique y Angola, en barcos portugueses que sólo traían lastre, supuestamente. Muchos de estos esclavos que llegaron a Montevideo, tenían como destino Río de Janeiro, y desembarcaron acá disfrazados de “colonos” con el fin de “evadir la legislación antiesclavista uruguaya” (Borucki, 2010 p.120). Se decía que estos “colonos” venían de forma voluntaria desde sus lugares de origen a trabajar a cambio de una paga. Sin embargo, estas prácticas fueron denunciadas como una forma de encubrir el comercio de esclavos que tenía como destino final el Brasil (Borucki, 2010).

El mayor tráfico se daba desde las excolonias portuguesas hacia Montevideo, dado que era el puerto extranjero más cercano a Río de Janeiro (Borucki, 2010). También se tiene registro de ingreso de esclavos desde Brasil (tanto desde Río como desde Salvador de Bahía), provenientes del Golfo de Benín (Borucki, 2012).

1.7 Ancestría africana en la población uruguaya actual

Los datos proporcionados por el INE indican que los departamentos con mayor porcentaje de población afrodescendiente son: Rivera (17.3%), Artigas (17.1%) y Cerro Largo (10.9%), seguidos por otros departamentos norteros como Tacuarembò y Salto (ambos 9.9%) mientras que Montevideo presenta un 9% (Cabella et al., 2013; Olaza, 2015).

Tanto en nuestro país como en el resto de América, el aporte africano y amerindio es

mucho mayor si se considera la vía materna (Hsieh y Sutton 1992 en Sans et al., 2002). Asimismo, la contribución paterna europea es mayor cuando se consideran marcadores de cromosoma Y (Sans et al., 2002). Los datos históricos, los archivos parroquiales y los datos genéticos, apuntan a la existencia de apareamientos direccionales entre varones europeos y mujeres africanas y amerindias, lo cual denota desigualdad no solo en lo que respecta al género entre estas poblaciones, sino también en cuanto a la dominación de los blancos sobre los no blancos (Sans et al., 2002; Mut, 2019).

La presencia afro en Uruguay resulta más notoria en parte debido a que las mujeres afrodescendientes inician más tempranamente la maternidad, por lo tanto tienen más hijos que la media para otros grupos étnicos ya que un alto porcentaje comienza su trayectoria reproductiva durante la adolescencia. (Cabella et al., 2013 p16). A su vez, los datos censales mencionados previamente respecto a autoadscripción africana, rondan el 8%.

La población afrouruguaya mantiene, como herencia de su condición histórica de esclavitud, situaciones de falta de reconocimiento, dificultades para el ascenso social, trabajos precarizados, altos índices de rezago escolar y marginalidad en cuanto al acceso a la vivienda (Olaza, 2014; Olaza, 2015).

1.8 Avances en relación a ésta temática en Uruguay

En los últimos años distintos organismos públicos han avanzado en el diseño e implementación de políticas públicas y acciones afirmativas dirigidas a la población afrodescendiente. Se han promovido acciones en este sentido a nivel educativo y laboral, así como también, acciones con perspectiva étnicoracial en las áreas de la salud y la vivienda (Olaza, 2015).

La puesta en marcha del Consejo Nacional de Equidad Racial y la construcción colectiva del Plan Nacional de Equidad Racial y Afrodescendencia 2019-2021, contribuyen a la garantía y promoción de los derechos económicos, culturales, sociales y ambientales de las personas afrodescendientes en Uruguay.

La desestructuración del racismo y la promoción de la equidad racial, son desafíos que asume el estado uruguayo con el objetivo de construir ciudadanías de plena inclusión, en un país libre de racismo y discriminación hacia la población afrodescendiente. En este aspecto, mantenemos como sociedad una deuda histórica con nosotros mismos “en términos de producción de salud social, en especial con aquellas personas y colectivos ubicados en la zona de desigualdad persistente, porque la raza se vincula con la posición y la familia con y en la que se nace” (Silva y Olaza, 2019 p. 58).

Han habido avances en relación a estos temas, se ha legislado al respecto y se promueve la no discriminación y segregación. Sin embargo, las personas afrodescendientes continúan cargando con su pasado en todo sentido, desde cómo son vistos por los demás

debido a su color de piel hasta los propios relatos discriminatorios de los blancos y los procesos de exclusión que se siguen dando en cuanto a oportunidades laborales, educativas, de acceso a la vivienda entre otros.

Al analizar algunos datos estadísticos podemos observar que la población afrodescendiente accede a trabajos menos reconocidos, con una enorme carga horaria, mayor exposición a riesgos, trabajos menos remunerados, en definitiva, situaciones laborales precarizadas. Asimismo, muchas veces son trabajos que no están amparados en la seguridad social, lo que lleva a que deban trabajar muchos más años para posteriormente acceder a un retiro remunerado. De la misma manera, el acceso a la educación para la población afro también resulta ser menor en términos de porcentaje en relación a la población blanca (Olaza, 2019).

García (2015), sostiene que “para fines del siglo XIX, la sociedad afro-rioplatense continuaba su camino por hacer valer sus derechos de ciudadanía, denunciar los abusos y organizarse por medio de asociaciones que les permitían la recreación, socialización y protección de sus miembros” (2015 p163). No debemos olvidar que los grupos afro rioplatenses a pesar de ser sumamente heterogéneos, han logrado la participación en diferentes ámbitos sociales y culturales así como políticos en la medida que han tenido acceso, y esto les ha permitido crear “estrategias convenientes y posibles para alcanzar una ciudadanía digna y de no sumisión” (García, 2015 p163).

1.9 Las oleadas migratorias durante los siglos XIX y XX

En el libro *Multiculturalismo en Uruguay* de Arocena y Aguiar (2007), se menciona que un rasgo distintivo de la identidad uruguaya lo constituyen la homogeneidad racial y la cultura altamente europeizada, algo que contrasta enormemente con lo que hemos expuesto previamente acerca del carácter altamente mestizo de la población de nuestro país y los enormes aportes genéticos indígenas y africanos que aparecen de forma probada en toda la población.

Un dato importante que nos permite ver el gran aporte europeo en nuestros genes, se corresponde con la cantidad de migrantes llegados desde España e Italia así como desde otros orígenes en Europa y el Medio Oriente. Se estima que “en el último cuarto del siglo XIX la mitad de los montevideanos y la mayoría absoluta de su población económicamente activa era extranjera” (Arocena y Aguiar, 2007 p11), mientras que si consideramos la población total del país, algo así como la tercera parte habían nacido fuera de fronteras.

Las decisiones políticas de la época impulsadas por Batlle y Ordóñez contribuyeron a conformar una identidad nacional que elimina toda simbología o carácter religioso e identitario de los lugares de origen, se promovió la laicidad, la igualdad social y la

asimilación cultural, en un proyecto que fue defendido “como mesocrático en el que los extremos y las diferencias tendían a amalgamarse en un gris de escaso brillo” (Arocena y Aguiar, 2007 p11).

1.10 Asimilación a una cultura diferente

Balibar y Wallerstein (1998) manifiestan que “una formación social, sólo se reproduce como nación en la medida en que se instituye al individuo como *homo nationalis*, (...) a través de una red de mecanismos y prácticas cotidianas...” (1998, p 144 y 145). Los autores plantean como problema, que en las naciones modernas persisten situaciones de conflictos de clase y en muchos casos, las diferencias étnicas atentan contra la paz y la conformación de una identidad nacional sólida (Balibar y Wallerstein, 1998). Tal vez podemos vincular esto con el narcisismo de las pequeñas diferencias mencionado por Freud en el malestar en la cultura (Freud, 1929; Bromberger et al., 1989), donde las diferencias entre sociedades emparentadas, provocan situaciones de conflicto.

Uruguay posee una larga tradición en materia de brindar refugio y asilo a extranjeros por razones que pueden ser muy variadas, desde perseguidos políticos hasta víctimas de racismo y persecución religiosa (Gros Espiell, 1995; García Ferreira, 2007; Mangana, 2014).

Las oleadas migratorias que llegan al territorio uruguayo a partir del siglo XIX provienen de distintos países de Europa y Asia. Su disposición a asimilarse a la cultura local ha sido más o menos variada, encontrando comunidades que viven prácticamente aisladas geográficamente y son en general autosuficientes, muy endogámicas y con fuertes convicciones religiosas, hasta otras colectividades que poseen un mayor grado de apertura demostrando una mayor asimilación cultural (Pi Hugarte, 2004; Arocena, 2009).

Existen comunidades que manifiestan cierta voluntad de asimilación, sin embargo, la población local muestra cierto hermetismo e incluso hostilidad en su trato hacia los inmigrantes, muchas veces movidos por estereotipos y prejuicios que llevan incluso al rechazo (Pi Hugarte, 2004). Uruguay no ha sido diferente en este sentido, de hecho así sucedió con los migrantes españoles, los italianos y también los sirio-libaneses (Pi Hugarte, 2004) quienes se establecieron como vendedores ambulantes y posteriormente como comerciantes. Con el tiempo esta mejora en las condiciones llevó a la posibilidad de brindar a los hijos cierto nivel educativo que en algunos casos permitió incluso formar profesionales universitarios (Mangana, 2013).

Por otra parte, la integración a la vida política de los países receptores, también constituyó un importante medio para la integración de los migrantes a las comunidades locales. Sin embargo, estas formas de asimilación y la acción muchas veces inconsciente de tratar de adaptarse lo máximo posible a la nueva sociedad, hizo que se perdieran rasgos culturales propios como el uso de la lengua árabe, que prácticamente no se transmitió a los

hijos, dado que si ellos hablaban la lengua local no serían objeto de estigmatización (Mangana, 2013). En este punto podemos poner en cuestión si para un extranjero o hijo de migrantes el hecho de hablar la lengua de la localidad receptora, los exime de ser estigmatizados o si en realidad la estigmatización pasa por otros muchos factores más allá de la lengua, por ejemplo el color de la piel, la fe que profesan, etc. El escritor artiguense Fabian Severo (2010) respecto a este punto, señala justamente la cuestión de la incompreensión basada en la lengua, y las tensiones generadas entre él y los suyos con respecto a las jerarquías y a las instituciones (la maestra y la escuela por ejemplo). En este caso el uso del portuñol y su estigmatización en la zona fronteriza entre Uruguay y Brasil, dado que no se trata ni del español ni del portugués sino de una lengua que es mucho más que la simple mezcla de las dos anteriores.

Esta situación descrita en el párrafo anterior, puede concebirse como de desarraigo, de desenraizamiento, al estilo de lo que describe el filósofo Todorov (2008). En el texto "*El hombre desplazado*", se mencionan sueños, vivencias, experiencias, y una marcada doble relación entre el autor como migrante búlgaro, que si bien se desarraiga de sus orígenes, en realidad en lo que refiere a sus sueños, a su inconsciente, permanece siendo extranjero a pesar de tener un dominio casi total de la nueva cultura (la francesa) de la que es parte hace 18 años.

Todorov manifiesta que durante los días previos y a lo largo de su estadía en Bulgaria, experimenta esa sensación extraña de no ser de un lugar ni del otro, o en todo caso, tener una doble locación. Expresa los temores vividos en sus sueños recurrentes en los que se observa a sí mismo sin poder regresar a la Francia de sus sueños. Sin embargo, al despertar, cae complacido a la realidad ya que aún está en París, aún no ha viajado. Esta serie de sueños recurrentes lo acompañan hasta la llegada a su Bulgaria natal, y allí, estando en la ciudad de Sofía, se siente nuevamente en casa, pero esta vez, de visita (Todorov, 2008).

Este texto pone de relieve esa dualidad entre el extranjero que se encuentra en otra tierra, pero sin embargo es tal su arraigo a la nueva cultura, que tampoco se siente nativo en su lugar natal, pasando a ser un extranjero también en su propia tierra. En este sentido, me parece sumamente interesante el trabajo de Fabián Severo (2010) en el que mediante la poesía logra transmitir la experiencia del desarraigo, mezclada con situaciones de pobreza y vulnerabilidad en la zona fronteriza del departamento de Artigas, entre Uruguay y Brasil tal como se mencionó unas líneas más arriba.

En este punto, encuentro una coincidencia entre ambos autores en lo que refiere a la dualidad en relación a la lengua. La condición bilingüe de ambos, provoca esa sensación de ser parte de dos locaciones a la vez, aunque al mismo tiempo hay una sensación de extranjería tanto en una locación (la natal) como en la otra (la adoptada posteriormente).

Para el caso de los libaneses, el hecho de encontrar rasgos característicos en la región receptora también contribuyó a la asimilación, tal es el caso de la religión para los libaneses cristianos, no siendo tan sencillo para los palestinos musulmanes ubicados en las ciudades fronterizas de Chuy (Uruguay) y Chui (Brasil). Allí, llegaron en los años 70 varias familias procedentes de Palestina (en su mayoría) Jordania, Líbano y Siria que rápidamente se asimilaron a la “cultura fronteriza” vinculada con el comercio y la venta ambulante de productos (Arocena y Aguiar, 2007). Las generaciones más adultas de estas comunidades, recuerdan con nostalgia e intentan mantener vivas las tradiciones y costumbres de sus lugares de origen, sin embargo, los más jóvenes van perdiendo de a poco los vínculos con la religión, la lengua, y van ganando terreno en ellos otras costumbres más locales influidas por ejemplo por el carnaval, la participación popular en diferentes ámbitos, entre otras. (Arocena y Aguiar, 2007; Mangana, 2013).

1.11 Los conceptos de cultura, raza y racismo

Hemos escuchado en los últimos años voces que promueven la libre circulación de capitales, al tiempo que otras voces (o tal vez las mismas) solicitan se restrinja la circulación de las personas (Caggiano, 2008). Para muchos, los flujos migratorios son definidos como amenazantes, peligrosos, y se busca ejercer sobre ellos un control eficaz que permita “mantenerlos a raya” o al menos controlados. Según el autor, el control se da mediante varios mecanismos, donde los principales son: “el racismo, el fundamentalismo cultural y la restricción de la ciudadanía” (Caggiano, 2008 p31). Estos mecanismos, promueven la jerarquización social, la exclusión y el rechazo del “otro” (Venturini, 2006).

Varias críticas ha recibido el racismo desde la mitad del siglo XX en adelante. Sucesos como la derrota del nazismo en Europa, los procesos de descolonización llevados adelante en América, Asia y África (Quijano, 1992), movimientos que reivindican los derechos de los afroamericanos en los Estados Unidos y otras situaciones que determinaron procesos de lucha y resistencias en otras partes del mundo, se constituyen como fenómenos relevantes que prometen poner fin a las políticas racistas, los comportamientos xenófobos y las teorías que eventualmente los sustentan (Caggiano, 2008).

Para Caggiano, el hecho de que persistan las críticas hacia el racismo (entendido como objeto), da cuenta de que permanece “ese objeto”. A este respecto menciona:

“...la persistencia del objeto no significa hablar de la persistencia de las razas en tanto fundamento del racismo sino de la persistencia del racismo como fenómeno social que apunta a postular las razas. En última instancia se trata de la persistencia de la racialización que, en tanto proceso cognitivo y valorativo sostenido por y sostenedor de relaciones de

poder, construye el “dato” biológico de la existencia de las razas que da sustento al racismo.” (Caggiano, 2008 p34)

Un concepto clave para la antropología, desarrollado muy tempranamente es el de cultura, que además habilitó uno de los contrapuntos más interesantes a nivel teórico y político con el concepto de raza. Para la antropología, el análisis debía hacerse en dos dimensiones, por un lado la existencia de las razas desde una concepción biológica y por otro lado la concepción de la cultura como espacio donde se producen los fenómenos de discriminación y prejuicios (Boas, 1965 y 1966; Lévi-Strauss, 1976 en Caggiano, 2008). En este sentido, el interés puesto en mostrar una distancia entre el hecho físico/biológico de la existencia de las razas y los atributos sociales y psicológicos de los grupos y sus miembros, comete el error de exponer de forma intacta la existencia de las razas en su dimensión física/biológica (Caggiano, 2008).

La cultura, constituye todo aquello que nos diferencia del resto de los animales, todo lo referente a la vida en sociedad de los humanos, los lazos intrínsecos entre las personas, el parentesco, la familia, la comunidad, el estado, y más aún, las formas de regulación de las personas dentro de esas estructuras (Morales Gómez, 1980).

La cultura puede definirse como aquello que un grupo humano hace en su totalidad, y aquellas acciones que están penalizadas o sancionadas para ese grupo en particular. Cada grupo social, cada etnia, presenta prohibiciones, sanciones morales, formas de comportamiento reguladas, que son llevadas adelante por todos los miembros de la comunidad, pero que pueden diferir de las formas de comportamiento de otros grupos humanos (Lázaro, 2010). Cada grupo humano determina a partir de la cultura lo que se puede hacer y lo que no, lo que está permitido o prohibido. La prohibición del incesto se constituye como la regla común a todos los grupos humanos, y es un principio de organización y estructuración del todo más que una mera prohibición en un ámbito particular (Lázaro, 2010).

Respecto a esto, Lévy Strauss manifiesta:

En verdad nos equivocaríamos si concibiéramos lo que puede ser una organización social elemental sin darle como base la prohibición del incesto. Pues aquella opera sólo una reconstrucción de las condiciones biológicas del acoplamiento y de la procreación. Ella no permite a las familias perpetuarse sino encerradas en una red artificial de prohibiciones y de obligaciones. Sólo así se puede pasar de la naturaleza a la cultura, de la condición animal a la condición humana, únicamente por ello se puede captar su articulación. (Lévi-Strauss, C., 1985: 78).

En relación a la prohibición del incesto, que resulta ser un nodo importante en el

concepto de cultura, podemos vincularlo con las concepciones de tabú trabajadas por Freud y “nos da una idea de hasta qué punto el psiquismo individual primitivo está vertebrado por las normas del todo social” (Lázaro, 2010 p346).

Interesa entonces mencionar la noción de racialidad, que implica la presencia de fenómenos y procesos que pueden pensarse sólo desde la existencia del opuesto, dichos procesos o fenómenos, existen porque existen contrarios presupuestos en la naturaleza misma de su ser surgiendo entonces una dinámica de contradicción (Manzano-García, 2017). En algunos contextos, pensar al negro como categoría racial, no tiene sentido si no se piensa en el blanco como categoría preexistente y opuesta.

En el mismo sentido, podemos considerar la extranjería como concepto psicoanalítico, donde por ejemplo el exotismo como admiración por lo exótico, lo diferente, y la xenofobia, entendida como el rechazo a lo distinto, ambos términos opuestos entre sí, coexisten en un mismo individuo (Sierra et al., 2021)

1.12 Los nuevos migrantes y la realidad actual

En los últimos años hemos sido conscientes de la llegada de muchos extranjeros a nuestro país. Algunos se establecen como inmigrantes, otros solicitan la permanencia como refugiados, otros solamente están de paso hacia un destino final diferente. La mayoría de los extranjeros provienen de la región, y generalmente si se trata de argentinos, las similitudes culturales, religiosas y lingüísticas nos llevan a siquiera darnos cuenta que se trata de extranjeros. Sin embargo, cuando presentan un acento diferente o un color de piel distinto o directamente hablan otra lengua, ahí somos más conscientes de que no son “de los nuestros”.

En una nota de prensa en el año 2016, el diario EL PAÍS publica una noticia un tanto sensacionalista en la que relata el arribo de dos africanos que venían de forma irregular en un barco de carga y llegaron a la ciudad de Colonia del Sacramento. A partir del análisis de dicha nota realizado por Pilar Uriarte (2016) en el título se expresa “Vienen de África”, dato que surge seguramente a partir de conjeturas realizadas en base al color de la piel. Posteriormente se menciona que provienen de Tanzania, y como “rasgos civilizados” de estos jóvenes se menciona que “comen galletas” y “nombran a tres jugadores de fútbol”. Sin dudas que se trata de una narrativa totalmente unidireccional y sesgada de la situación. Expresar que solamente saben decir tres nombres (en español), constituye una visión sumamente reduccionista, ¿cuánto más sabrán decir y podrán comunicar estos jóvenes en su propia lengua?

Otra forma de narrar la situación podría ser “sólo comprendemos tres palabras dentro de lo que dicen”. En este caso puntual, queda en evidencia cómo proyectamos sobre ellos un exotismo hasta exagerado. Estos jóvenes, no difieren de los jóvenes uruguayos,

dado que aquí también tenemos gente pobre, vulnerable, que se gana la vida limpiando vidrios en las esquinas o de otras tantas formas precarias. Al final, estos jóvenes que se llaman Abu y Saidí vienen de Tanzania, hablan inglés y swahili (al igual que otros 80 millones de personas en el mundo) y comentan que acá en Uruguay “es bueno”, mostrando cierta expectativa. Sin embargo, ni su lengua, ni su inclusión en programas llevados adelante desde la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Fhce) y el Centro de Lenguas Extranjeras (Celex), ni el trabajo conjunto realizado con algunas ONG resultan ser noticia en este caso (Uriarte, 2016).

Por esto es que considero que la condición de mestizos de la población uruguaya, el saber que además de blancos europeos tenemos genes africanos y nativos, nos hace combatir con nosotros mismos y considerar a las minorías como personas a quienes rechazar sólo por su condición de distintos (aunque en el fondo no lo sean tanto). La explicitación en los últimos años de la presencia indígena en los genes de toda la población (más allá de rasgos fenotípicos) pone de manifiesto estas situaciones de rechazo que se dan en todos los niveles desde lo cotidiano hasta en los ámbitos académicos, políticos y sociales. En esta discusión radica la relevancia de este trabajo.

Capítulo 2. Una visión desde el psicoanálisis

2.1 El concepto de alteridad y la noción del otro

En el apartado anterior, hemos expuesto como desde el discurso se nos ha querido imponer que somos europeos y blancos, de modo que todo lo demás, todo lo diferente resulta ser cuanto menos extraño, lejano, sospechoso o ajeno.

El texto de Boivin y colegas (2004), plantea el concepto de alteridad como “un tipo particular de diferenciación” vinculado con la “experiencia de lo extraño” (p19), que podrá asociarse con cualquier cosa novedosa (plantas, animales, paisajes, etc.) pero más aún si se trata de otros humanos, con nuevas costumbres, con lenguas diferentes, rituales y ceremonias desconocidas. El hecho de ser personas con características tan diferentes, proporciona la “experiencia de lo ajeno, de lo extraño” (Boivin et al., 2004 p19).

En este sentido, hay un término que propone Freud (1919) y es el concepto de “lo ominoso”. Una primera aproximación que aparece en el texto del autor es “lo ominoso es aquella variedad de lo terrorífico que se remonta a lo consabido de antiguo, a lo familiar desde hace largo tiempo” (Freud, 1992 p1). En dicho texto, se hace un recorrido en relación al concepto alemán de “*heimlich*” y su antónimo “*unheimlich*” en diferentes lenguas. Es curioso notar cómo en las lenguas romances (francés, español, italiano) el término puede

traducirse como siniestro, lúgubre, inquietante o sospechoso. Para el caso del griego, la palabra *xeno*, que sugiere extraño, extranjero, para las lenguas semíticas como el hebreo o el árabe, se acerca a lo demoníaco o espeluznante, mientras que en el inglés, se puede interpretar como el lugar sombrío, inconfortable, incómodo (Freud, 1992). Si analizamos estos términos, podríamos llegar a relacionar palabras tan disímiles como “extranjero” con “terrorífico” o incluso “demoníaco”, y en cualquiera de los casos todas esas palabras nos remiten a algo que si bien es familiar, o puede remontarse a lo consabido, resulta provocador de sensaciones que no son tan cómodas. En este punto, lo discursivo, lo que proviene del lenguaje, puede ayudarnos a entender la dimensión de lo que estamos hablando. Lo extraño puede ser al mismo tiempo familiar, pero puede resultar digno de miedo (terrorífico) o puede requerir una intervención de tipo espiritual para eliminarlo (cuando se lo cataloga de demoníaco).

De acuerdo a Rodrigues de Souza y Birman (2014), lo extraño e inquietante refiere a aquello que atrae o seduce, y al mismo tiempo choca o aterroriza provocando incluso cierta repulsión. Freud propone dos caminos que eventualmente llegarán a un mismo resultado final para entender esto de lo ominoso, lo siniestro. Un camino es mediante el análisis de la lengua y el otro, la búsqueda de la elucidación de una esencia de lo “siniestro” a partir de la reunión de características particulares de cosas, personas y experiencias con el poder suficiente para despertar esta impresión en nosotros (Rodrigues de Souza y Birman, 2014).

Kristeva (1996), profundiza en el concepto de inquietante extrañeza propuesto por Freud en su trabajo de 1919. Estas palabras, que podrían traducirse respectivamente como “lo familiar y conocido versus lo tenebroso, lo oculto, lo secreto”, hacen notar como en lo familiar o conocido, resulta que está implícito este concepto de “inquietante extrañeza”, dado que aquello que es conocido o familiar, oculta algo tenebroso, secreto en sí mismo (Kristeva, 1996; Rodrigues de Souza y Birman, 2014). Entonces, en aquello que resulta familiar, existe algo que es tenebroso, que remite a un pasado que tal vez ha permanecido oculto en nosotros, pero que en definitiva conocemos, sabemos que es, aunque sólo permanezca en nuestro inconsciente (Freud, 1919 en Kristeva, 1996). Tal como se expuso en el primer capítulo, los estudios genéticos en las poblaciones actuales han determinado que los uruguayos tenemos una variedad de genes nativos y africanos mezclados con los de origen europeo. De esta forma, aquello que desde el discurso parece lejano o ajeno (el indio, el negro que no quiero ser) aparece oculto en el genoma.

Según Freud, el término *heimlich*, no resulta ser unívoco, sino que corresponde a dos círculos de interpretaciones que si bien no son opuestos entre sí, podríamos decir que son ajenos, dado que el propio término puede traducirse tal como se mencionó antes en lo familiar o conocido, pero también en lo clandestino, aquello que es confortable y por eso se

mantiene oculto (Freud, 1992). Freud hace un análisis literario podríamos decir de los cuentos de Hoffmann, donde en algunos personajes como el hombre de arena o la muñeca Olimpia aparece aquello de lo siniestro, lo ominoso, que puede asociarse para el caso del niño, con el padre temido. La angustia del niño ante la eventual pérdida de los ojos (a manos del Hombre de la arena) es una angustia que pervive en los adultos y puede asociarse al complejo de castración.

Para Freud, la magia, el animismo, la incertidumbre intelectual, resultan ser propicias a la inquietante extrañeza, y confluyen en lo que denomina “omnipotencia del pensamiento”, donde aparentemente:

en nuestro desarrollo individual todos atravesáramos una fase correspondiente a ese animismo de los primitivos, y que en ninguno de nosotros hubiera pasado sin dejar como secuela unos restos y huellas capaces de exteriorizarse; y es como si todo cuanto hoy nos parece «ominoso» cumpliera la condición de tocar estos restos de actividad animista e incitar su exteriorización (Freud, 1992 p240)

De la misma forma, aquellos exploradores europeos en los albores de la era de los descubrimientos y posteriormente los etnólogos y antropólogos, registraban con extrañeza a los humanos diferentes que encontraban en sus viajes y expediciones. Esa extrañeza observada en sus rituales y costumbres tan diferentes, en su vestimenta, en su color de piel, en sus comidas, probablemente encontraban algún tipo de conexión con esas huellas o restos de lo primitivo en ellos mismos.

Respecto a lo anterior, Kristeva manifiesta que para constituirse esta omnipotencia del pensamiento, es necesario que se invalide “tanto lo arbitrario de los signos como la autonomía de la realidad y los pone bajo el dominio de fantasmas que expresan deseos o temores infantiles” (Kristeva, 1996 p362)

En esta construcción de el otro, Kristeva afirma que ese otro, es mi propio inconsciente. La inquietante extrañeza constituye un tipo de angustia en el que "eso que angustia es algo reprimido que retorna" (Kristeva, 1996 p360). Entonces, quien construye el otro (que es lo extraño) es la propia represión y su permeabilidad. De hecho, lo extraño no es tal, sino que resulta familiar desde el inicio, desde la concepción del yo arcaico, narcisista, y simplemente “ha devenido extraño por el proceso de la represión” (1996, p361).

Extraño, en efecto, el encuentro con el otro, que percibimos por la vista, el oído, el olfato, pero no "encuadramos" por la conciencia. El otro nos deja separados, incoherentes; más aún, puede darnos el sentimiento de carecer de contacto con nuestras propias sensaciones, de rechazarlas o, al contrario, de rechazar nuestro juicio sobre ellas, sentimiento de ser "estúpidos", "engañados" (Kristeva, 1996 p363).

La autora expone las múltiples formas en las que la inquietante extrañeza actúa, dificultando su colocación en el lugar del otro. Menciona que “pierde los estribos” frente a aquel extranjero a quien rechaza pero con quien a la vez logra identificarse. Y entonces se cuestiona si realmente el extranjero provoca en nosotros todo esto, ¿es posible que suscite la muerte, al sexo femenino o a la pulsión maléfica desenfadada? La continua lucha contra el extranjero que rechazamos, es una lucha con nosotros mismos dado que combatimos contra nuestro propio inconsciente.

Kristeva (1996) enfatiza que Freud no habla de extranjeros, sino que nos permite hurgar y detectar la extranjería dentro de nosotros mismos. Tal como se mencionó al final del capítulo 1, considero que la condición de mestizos de la población uruguaya, el saber que además de blancos europeos tenemos genes africanos y nativos, nos hace combatir con nosotros mismos y considerar a las minorías como personas a quienes rechazar sólo por su condición de distintos (aunque en el fondo no lo sean tanto). La explicitación en los últimos años de la presencia indígena en los genes de toda la población (más allá de rasgos fenotípicos) rompe con un imaginario, que funda y agujerea la creencia en una “identidad nacional” homogénea y bien definida. asimismo considero que pone de manifiesto estas situaciones de rechazo que se dan en todos los niveles desde lo cotidiano hasta en los ámbitos académicos, políticos y sociales.

Siguiendo a Kristeva, es necesario reconocer lo extraño en nosotros, reconocer esa inquietante extrañeza. Si lo diferente está en nosotros, entonces somos todos extranjeros. En este sentido, hay una implicancia política en la ética psicoanalítica, que atraviesa a los gobiernos, los sistemas económicos y los mercados, donde la solidaridad humana está fundada en la conciencia de su inconsciente inquietante y mortífero, desde donde la “inquietante extrañeza (...) instala la diferencia en nosotros bajo su forma más desconcertante, y la da como condición última de nuestro ser con los otros” (p 368). Surge aquí el concepto de solidaridad, y se explicita que que está fundado en la conciencia de aquel inconsciente que contiene lo inquietante y lo extraño. Podríamos afirmar que cuando se hace consciente la inquietante extrañeza, entonces podemos llegar a ser solidarios con el otro, con el extranjero, con el rechazado.

2.2 Los conceptos de otredad y colonialidad

Bernat Prado (2021) en su reseña acerca de *La conquista de América* de Tzvetan Todorov expone que existen diferentes tipos de otredad y hace una distinción entre una otredad interna y una otredad externa. La primera, compuesta “por aquellos elementos de nuestra propia identidad que consideramos discordantes con aquello que creemos o

pretendemos ser” (2021, p429). El autor plantea que debido a que ninguna persona es homogénea ni plenamente conocida, es necesario aprender a conocer a ese “otro” interior y poder dialogar con él. La segunda, denominada otredad externa puede constituirse como individual o colectiva, en el primer caso podemos ejemplificarla con el padre o el maestro, contra quien tratamos de construirnos (Prado, 2021).

En relación a la construcción colectiva, podemos mencionar varios ejemplos: una cultura extranjera que puede generar en nosotros sentimientos de admiración (Quijano, 1992; Cabrera, 2016; Fanon, 2017), rechazo o temor. Los vínculos genéricos a la interna de una sociedad (los hombres para las mujeres y las mujeres para los hombres, o las relaciones entre pobres y ricos) o más hacia lo externo, las vinculaciones entre los autóctonos y los migrantes. Todorov, en su libro sobre la conquista de América (1987), describe este tipo de contacto, como un ejemplo de esta otredad externa colectiva, un contacto que resulta “exterior y lejano” (Prado, 2021). Para Todorov, la conquista de América es el único hecho histórico donde se halla ese sentimiento de “extrañeza radical”, debido a que los europeos eran conscientes de otros lugares como las indias, la propia África y el lejano Oriente, sin embargo, nuestra identidad se forja en parte desde que los conquistadores “descubrieron” (término sumamente controversial y discutible) este nuevo continente y de esa forma se da por completado el conocimiento del mundo (Prado, 2021).

En este contexto, Quijano (1992) expone acerca del concepto de colonización y destaca que las víctimas de aquel proceso llevado adelante por los europeos en lo que hoy conocemos como América Latina (así como en África y Asia), fueron y siguen siendo los dominados y explotados en esos continentes, mientras que los beneficiarios, quienes en aquel entonces concentraron toda la riqueza y el usufructo de los recursos, fueron las clases altas de la Europa Occidental. Actualmente, los beneficiarios continúan siendo los mismos, y se han sumado los descendientes de europeos de los nuevos países desarrollados como Canadá, Australia y los Estados Unidos (Quijano, 1992).

En términos políticos, la dominación de los europeos sobre los conquistados, se conoce como colonialismo, y éste se sugiere que fue derrotado primero en América (en el siglo XIX) y luego de la II Guerra Mundial en Asia y África. Sin embargo, esta estructuración del poder colonial, ha generado las conocidas discriminaciones sociales que fueron catalogadas de acuerdo a la época o a las poblaciones involucradas como raciales, étnicas, antropológicas o nacionales (Quijano, 1992).

Por tanto, de acuerdo al discurso de Quijano, las construcciones intersubjetivas que surgen de la dominación colonial, fueron asumidas como categorías significativas (científicas y objetivas), es decir, consideradas como fenómenos naturales sin tener en cuenta el contexto histórico de dominación y poder. Este fenómeno histórico, continúa sucediendo hoy en día en las sociedades clasistas, donde los dominados y explotados en

cuestiones laborales por ejemplo, siguen siendo los pertenecientes a determinadas etnias, “razas” u orígenes particulares (Quijano, 1992). En este sentido, si bien la colonización política ya terminó, la dominación de tipo colonial de Europa Occidental hacia el resto del mundo puede seguir considerándose como tal. Este es un aspecto sumamente importante a la hora de pensarnos como sujetos que formamos parte de una sociedad, donde convivimos con personas tan diferentes, tan extrañas, pero tan cercanas a la vez a nosotros. Cuanto de colonialismo y dominación existe aún en nosotros mismos, al punto de expresarlo de manera inconsciente en nuestras acciones y en nuestros discursos.

Por otra parte, es interesante considerar cómo la cultura europea, para las demás culturas resultó ser seductora, digna de admiración, por lo tanto aspirar a la europeización fue para muchos grupos humanos una meta a alcanzar, y de esa forma obtener poder, dominación, conocimiento, entre otros beneficios (Quijano, 1992; Cabrera, 2016; Fanon, 2017). Son conocidos los casos de blanqueamiento que llevaban adelante algunos mulatos o mestizos americanos, cuando se casaban con criollos para que su descendencia fuera cada vez más blanca y de esa forma quitarse paulatinamente el fenotipo “de color” como se solía decir. De hecho aún hoy subsiste esta tendencia al blanqueamiento por ejemplo en poblaciones migrantes provenientes del Caribe. De la misma manera, las mujeres indígenas que quedaron en nuestro territorio luego de las matanzas de Salsipuedes y otras, ocultaron sus raíces y adoptaron apellidos europeos (generalmente de sus patronos), como forma de ascenso social (Klein, 2007). algo similar comenta Fanon (1952) cuando menciona los esfuerzos de un martiniqués para adoptar el “correcto francés”, y dejar de ser el negro “que se come las erres” (Fanon, 2017).

Quijano menciona cómo de forma sumamente rápida, los europeos exterminaron las poblaciones nativas en América. Se estima que unos 35 millones de nativos en las regiones habitadas por los Aztecas, los Mayas, los Caribes y sin duda los Incas en Sudamérica, fueron masacrados en escasos 50 años. En otras zonas del planeta como Medio Oriente o en Asia, el exterminio no fue tan grave, sin embargo las diferentes culturas quedaron en condición de subalternidad respecto a Europa. En todo el mundo se ha visto en mayor o menor medida, la influencia del colonialismo en el arte, la cultura, las creencias, las formas de vida (Quijano, 1992).

De la misma manera que se mencionó más arriba, en la Europa occidental se concentró la producción del conocimiento, a tal punto que cualquier otro grupo social podía convertirse en “objeto” de estudio, mientras que la sociedad europea era entonces “sujeto”. Quijano expresa en relación a esto:

En primer término, en ese presupuesto, "sujeto" es una categoría referida al individuo aislado, porque se constituye en sí y ante sí mismo, en su discurso y en su capacidad

de reflexión. El "cogito, ergo sum" cartesiano, significa exactamente eso. En segundo término, "objeto" es una categoría referida a una entidad no solamente diferente al "sujeto/individuo", sino externo a él por su naturaleza. Tercero, el "objeto" es también idéntico a sí mismo, pues es constituido de "propiedades" que le otorgan esa identidad, lo "definen", esto es, lo deslindan y al mismo tiempo lo ubican respecto de los otros "objetos" (1992, p14)

De acuerdo a esto, desde la visión europea, hegemónica, queda omitida cualquier referencia a otro sujeto por fuera del contexto europeo. Cuando comienza a emerger la idea de occidente como tal, se admite una identidad en relación a las otras culturas diferentes, otras experiencias culturales, de modo que para la percepción europea u occidental en proceso de formación, las mencionadas diferencias se concibieron como desigualdades con un sentido jerárquico. Estas desigualdades, fueron naturalizadas para la sociedad europea, de modo que sólo ellos eran racionales y podían ser sujetos, mientras los demás, no son racionales, sólo pueden concebirse como "objetos de conocimiento o de prácticas de dominación" (Quijano, 1992 p16). Analizar esto resulta de sumo interés, debido a que hemos naturalizado estas cuestiones desde todos los ámbitos, como se ha explicitado antes. ¿Por qué estudiamos a pensadores europeos solamente? ¿Acaso no hay filósofos, escritores, historiadores de otras latitudes? La tradición religiosa judeo cristiana se impuso en América y en otros lugares colonizados, a pesar de que en el siglo XVI la hegemonía católica estaba siendo cuestionada en la propia Europa, sin embargo, los cambios sufridos en aquel entonces, demorarían varios siglos en llegar a estas latitudes, y de la misma forma, los cuestionamientos a nivel político, socioeconómico y religioso, recién comenzaron a levantar su voz hace relativamente poco tiempo.

Lo terrible de esto, es que la relación entre Europa y el resto de las culturas fue concebida como una relación sujeto/objeto, y se ha mantenido de esa forma. Respecto a esto, al inicio de este trabajo se menciona lo que expresa Lorandi (2012) en relación a la no existencia de estudios sobre etnias europeas, como si ellos no fuesen un grupo humano digno de ser investigado y analizado.

En el mismo sentido, Fanon (2017) expresa la enorme admiración de los inmigrantes antillanos y africanos que llegan a Francia, la nación que no sólo representa la metrópolis, sino el sitio de donde provienen los grandes pensadores, los médicos, los jefes de servicios. Entonces, en el imaginario de quien va a viajar a la metrópoli desde las excolonias, se genera un "embujamiento a distancia" (2017, p284), donde el pensar en un futuro en Francia, parece generar las llaves para el éxito o la solución a los problemas. Tal es la representación en el imaginario de quienes vivimos en los territorios antes colonizados cuando pensamos en el concepto de "madre patria" como España, Portugal, Francia o el

Reino Unido.

Existe una distinción que hace J. Laplanche entre “el otro” y “lo otro”. Esta distinción, refiere a “el otro”, entendido como otra persona, y “lo otro”, como lo inconsciente (Laplanche, 1996 en Delpréstitto et al., 2008). Para Freud, pueden considerarse dos corrientes, una que privilegia “el adentro” que es autosuficiente, denominado como “el estado narcisista primordial” y junto a esta corriente, otra que pone de manifiesto -aunque no tan claramente-, entendida como “el afuera” (Freud, S. 1905; 1914; 1921; 1925; 1950 en Delpréstitto et al, 2008). Podemos vincularlo con lo ominoso que se trató en apartados anteriores, donde el inconsciente vuelve a lo confortable, lo doméstico, lo conocido, lo familiar (Freud, 1992).

Freud, sostiene que el otro se constituye de forma regular, como modelo, como enemigo, como auxiliar y como objeto, y por esa razón, la psicología del individuo es una psicología social también (Freud, 1921).

2.3 Raza y racismo como partes fundamentales del inconsciente

Achille Mbembe (2016) considera que el mundo occidental ha logrado un invento que él denomina “lo negro” o “el negro”. Esta denominación de lo negro como una invención, da cuenta de la cosificación de los africanos y sus descendientes por parte de las potencias europeas a partir del siglo XV. El inicio de esta invención por parte del mundo europeo occidental comenzó en las Américas, en aquellas plantaciones de algodón, plátanos, café u otros cultivos, transformados en complejos socioeconómicos, culturales y políticos donde los esclavos fueron despojados de su propia humanidad y transformados en cosas. Para ello, fue necesario vaciarlos de su propio contenido, se les prohibió su lengua, su religión, cualquier manifestación cultural, y sus cuerpos fueron también violentados con el fin de hacerlos aptos para la producción (Mbembe, 2016).

El autor hace una comparación entre los inventos de tipo cartesiano como pueden ser el telescopio o el reloj, y esta invención de “el negro” o “lo negro” y expresa que la diferencia entre ambos tipos de invención radica en que en esta última, la tecnología está “elaborada al interior de la especie humana” (Mbembe, 2016 p204) lo que permite cosificar a un grupo particular de personas (los africanos y sus descendientes) transformándolos en máquinas de trabajo a largo plazo.

Posteriormente, este producto o invento, es completado con un nuevo componente, esta vez de tipo biológico: la raza, que a partir del siglo XIX “permite fundamentar científicamente la inferiorización de “el negro” (2016, p204). De esta forma, la concepción de raza se naturaliza y se instala en la lógica occidental, habilitando la jerarquización y la consideración de algunos grupos como superiores o inferiores respecto a otros. En gran medida, la concepción de raza se instala en el universo epistemológico occidental con el

cual fueron estructurados los estados nacionales y sus gobiernos, propiciado a través de “procesos de anulación de nombres, despojos de identidades, vaciamientos psíquicos, destrucción de lazos de parentesco, migración forzada y la animalización de “el negro” (Mbembe, 2016 p204).

Según esta concepción, a partir de la formación o invención de este producto (lo negro) y su derivado teórico (la raza), se logra alcanzar ciertas pulsiones, esto permite reconocer ciertas imágenes, existir en el imaginario. En este sentido, raza y racismo para el autor, constituyen “procesos fundamentales del inconsciente” (Mbembe, 2016 p205), son formas de reafirmar el poder y constituyen una “realidad especular y una fuerza pulsional” (2016, p205). Para que la raza pueda actuar como pulsión, afecto y espejo, según Mbembe, debe transformarse en imagen, en figura y sobre todo en una estructura imaginaria. La raza cobra fuerza cuando existe una conciencia racista, donde la realidad se asienta en la apariencia de las cosas, es decir, en el otro diferente que veo, en su aspecto.

Nuevamente la naturalización de aquello que vino impuesto, ha quedado en el inconsciente y se reproduce de manera natural. Repetimos estas concepciones de sujeto (blanco, europeo) y objeto (no blanco, extraño), se reafirma el poder y se constituye entonces la raza como una fuerza pulsional.

2.4 El estadio del espejo

Por compleja que resulte la lectura de Jacques Lacan, algunas de sus más brillantes concepciones arrojan luz en relación a la temática que estamos tratando en este trabajo. En esta mirada hacia la identidad uruguaya y su conformación desde los orígenes, que para nada es homogénea sino por el contrario sumamente diversa como se ha explicitado, la concepción del otro y la explicación de la imagen del yo en el “estadio del espejo”, nos permiten reflexionar acerca de quiénes somos, cómo nos vemos unos a otros y cómo el lugar del otro interpela y pone en duda nuestro propio lugar.

La teoría lacaniana del estadio del espejo, se basa en el niño entre los 6 y 18 meses de edad, momento en el que comienza a fundarse el yo a partir de la imagen especular observada, que es exterior a sí mismo, y que permite fundarlo desde afuera hacia adentro. La formación del yo, de acuerdo a Julien (1992) es exteroceptiva, “el estadio del espejo sólo es el paradigma, a través del cual el observador nomina en esa revelación lo que se realizó de otro modo: el nacimiento del yo” (Julien, 1992 p35). De este modo, es el otro quien funciona como espejo (Julien, 1992).

Incluso en edades tan tempranas como los 6 meses, siendo el bebé aún un lactante, la experiencia de ver su imagen en el espejo puede hacerle gatear o arrastrarse hasta él con el fin de obtener una imagen instantánea de sí mismo (Blasco, 1992). El ser humano en los

inicios de su vida resulta ser desvalido, carece de garras, de pelo, no tiene bien desarrollados la vista, ni el olfato, ni el oído, comparado con las crías de otros mamíferos resulta sumamente vulnerable. Por esa razón tenemos una infancia y adolescencia tan prolongadas y con una alta dependencia del mundo adulto. A partir de esta realidad, Lacan propone la noción de “cuerpo fragmentado” (Blasco, 1992 p9), que describe las dificultades de coordinación motriz que presenta el niño en esas etapas de la vida (Zafiroopoulos y Holland, 2018). Esta noción surge después de haber adoptado la imagen del espejo, dado que toda ruptura de esta imagen especular conduce a la fragmentación.

La reacción de júbilo del niño al observar su imagen en el espejo, responde, según Lacan a que la imagen observada no resulta ser un cuerpo fragmentado, sino un cuerpo completo. La incompletud percibida por el infante no se refleja en la imagen y esto trae la sensación de regocijo, de goce. Blasco señala, siguiendo a Lacan que “esa primera identificación ante el espejo es clave para la formación del yo, es literalmente originaria y fundadora de la serie de identificaciones que le seguirán luego e irán constituyendo el yo del ser humano” (Blasco, 1992 p9). No obstante esto, más allá de ser una primera identificación originaria y fundadora resulta ser “profundamente alienante” (1992, p10). El reconocimiento del niño no es en sí mismo sino en un otro que resulta ser su imagen, por otra parte, ese otro está afectado por la simetría del espejo y además ese otro no presenta las limitaciones motrices que si presenta el sujeto, entonces, para Lacan esa es la matriz del yo ideal.

A ese yo ideal, sólo podemos aproximarnos, del mismo modo que una curva asintótica se acerca al eje de las x en una gráfica y se uniría finalmente en el infinito, que resulta ser la muerte para el análisis psicológico (Blasco, 1992; Zafiroopoulos y Holland, 2018). En este sentido, el concepto de narcisismo de Freud puede corresponderse con esa imagen alienante donde confluyen el ideal del yo y el cuerpo sin fragmentar que fue explicado anteriormente. Esto es, cuando el otro es alguien a quien veo con buenos ojos, a quien amo al menos en parte. Sin embargo, por el contrario, si ese otro no es amado, no me gusta, surge lo que de acuerdo a Blasco menciona Lacan en *La agresividad en Psicoanálisis*, hay un deseo de agresión, y lo que está en la base de ese deseo es el temor al retorno a mi cuerpo fragmentado, entonces “en el momento en que ya no se sostiene la identificación con el otro, la imagen falla” (Blasco, 1992 p10). La agresión surge no por el hecho de que el otro sea diferente a mí, sino porque al no poder diferenciarlo de mi mismo, lo agredo para no confundirme.

En este análisis, Blasco concluye diciendo que el otro, que no es más que mi semejante, mi prójimo, pasa a ocupar el lugar de mi imagen en el espejo. Esto permite explicar el aspecto narcisista de cualquier identificación y a su vez introduce la cuestión de la alienación, ese otro, viene a ocupar el lugar de mi alienación, de mi desconocimiento. Desde ese lugar llegaré entonces “...de lo que el otro es, sabe y dice, pero yo desconozco,

lo que yo creeré ser, querré saber, y pensaré pensar, pensando pero sin ser, o siéndolo sin pensar” (Blasco, 1992 p 11).

Las propuestas de Freud, Lacan, Kristeva, Rodrigues de Souza, Birman y Blasco, que comentamos en este apartado, nos permiten pensar en los actuales modos de percibir al migrante, al negro y al indio, aquellos que se parecen a mí pero que no reconozco como siendo yo, y que me generan cercanía pero a la vez rechazo, amor y a la vez odio.

2.5 Freud y el malestar en la cultura

En ocasiones se ha dividido la obra de Freud en dos grandes áreas, por un lado los escritos sobre psicoanálisis como tal y por otro lado los escritos de índole social. Esta división, según Gerber (2006) no corresponde, dado que desconoce la existencia de una articulación entre la teoría psicoanalítica de la cultura y la psicología de la transferencia, sin embargo, en obras como *Psicología de las masas* y *Análisis del yo* queda claro que los fenómenos sociales tienen su paradigma en el psicoanálisis (Gerber, 2006).

Es interesante considerar que para Freud, “...el sujeto en la cultura no es ni individual ni colectivo; es el sujeto del inconsciente que se constituye por la inserción del cuerpo viviente en el campo del Otro, el universo del lenguaje” (Gerber, 2006 p39). En este sentido, el sujeto y la cultura, están estructurados en el lenguaje, que de la misma forma que establece el orden social, la moral y la religión, también logra generar una supuesta oposición entre el individuo y la sociedad (Gerber, 2006).

Entonces, la cultura se constituye como una organización colectiva expiatoria del asesinato primordial, el asesinato del padre. Esto se comprende dado que existe el lenguaje como una dimensión específica de lo humano. De esta forma, la cultura, permite saldar la deuda en relación a ese crimen (al menos de manera tentativa), crimen que es la “expresión mítica de una violencia constitutiva” (2006, p39).

Para Gerber, el verdadero motor de la historia resulta ser la imposibilidad de armonía entre los hombres. En la primera guerra mundial, los excesos cometidos, hacen que se diluya toda posible ilusión de equilibrio y pone al descubierto situaciones de violencia, terror, y esa falta de armonía (Gerber, 2006) comparable a los hechos que Mbembe menciona acerca de la invención occidental capitalista de lo negro (Mbembe, 2016).

Los estados modernos, surgen a partir de aquellos conflictos de intereses, disputas por territorio, dominación de unos sobre otros, lucha de clases, es decir, una historia concebida como una serie de anormalidades que posteriormente han devenido en algo “normal”, y donde se presenta a modo de ilusión una serie de atributos como el desarrollo del saber, el respeto a los derechos humanos, la moral y el deseo de paz mundial. En este sentido, bajo la visión freudiana que no concilia con esta ideología de progreso continuo y

búsqueda de la perfección para los estados, queda al desnudo la fragilidad de los estados y de esas creencias. Para Gerber, la verdadera historia es la que refiere a la movilidad de los pueblos, las invasiones, la relación entre los hombres y por ende “toda conquista de amor entre ellos” (Gerber, 2006 p41) donde además se consolida la agresión que se dirige hacia el exterior. Entonces, “siempre es posible ligar en el amor a una multitud de seres humanos, con tal que otros queden fuera para manifestarles la agresión” (2006, p41)

Esta agresión, da cuenta de una sociedad escindida de forma antagónica, que a su vez no puede ser integrada en el orden simbólico (Gerber, 2006). En este punto, podríamos mencionar los hechos ocurridos en 1831 en nuestro país donde en una aparente lucha por un ideal común, la independencia, los nativos fueron emboscados y masacrados. Una sociedad que buscaba la paz, la consolidación como nación independiente, fue capaz de utilizar bajo engaños (a modo de chivo expiatorio) a otro sector que quedó expuesto y que en definitiva, salió perdiendo. Sin embargo, en el discurso político de algunos sectores, aún hoy esos hechos son negados y la masacre de Salsipuedes es reducida a la muerte de unos pocos indios.

En el análisis que realiza Gerber, una de estas formas de escisión presente en las sociedades puede ser la lucha de clases. En este sentido, cobra relevancia el siguiente fragmento:

Para ocultar esa escisión constitutiva, ese imposible, toda sociedad se organiza a partir de un fantasma ideológico-social que posibilita construir una visión de la sociedad presentada como si no estuviera dividida de una manera antagónica, como un conjunto en el cual la relación entre sus diferentes partes es orgánica y complementaria. El funcionamiento de la ideología religiosa es el modelo de este fantasma ideológico pues las creencias religiosas –como lo señala Freud– constituyen una “ilusión”, no necesariamente un error: son ideas que se derivan de un deseo y tienen por función satisfacerlo por medio de una escenificación fantasmal” (Gerber, 2006 p41)

Ante la pregunta de cómo conciliar ideológicamente las contradicciones en las sociedades divididas por estos antagonismos, es necesario presentar un elemento que sea exterior, extraño, que pueda ser acusado de romper el entramado del tejido social sano mediante la corrupción por ejemplo. De esta forma, el cuerpo extraño, concebido como “el Otro radical, toma el valor de fetiche, de objeto, que al mismo tiempo que desmiente, encarna la imposibilidad estructural de la sociedad” (Gerber, 2006 p42) y en esto se evidencia que no es tal ese universo perfecto, ideal, sino que las sociedades cojean, no van del todo bien.

En este punto cabe destacar el caso de Didi-Huberman en cuyo texto se analiza el

documental producido por Niki Giannari, acerca de la situación de muchos migrantes que pretenden cruzar la frontera entre Grecia y la actual Macedonia del Norte. Si bien la película y el texto refieren a una situación particular y acotada en el espacio y el tiempo, la mirada/visión de estos autores podría extrapolarse a cualquier situación actual de migrantes que recorren cientos de kilómetros en diferentes lugares, buscando un mejor pasar, escapando de alguna situación hostil en su país de origen o buscando un sueño o una meta que se propusieron y en su lugar natal no se vislumbra la posibilidad de alcanzarla. Estas personas, que en el texto y en el film se describen como “espectros que recorren Europa”¹, son tan extraños como familiares a la vez, son otros, un otro diferente a mi, pero que en definitiva también puedo ser yo. Esa figura de “inquietante extrañeza” que evoca Kristeva (1988) a partir de los textos de Freud.

Didi-Hubermann (2018) menciona que cuando una sociedad confunde a su vecino con el enemigo, o cuando consideramos peligroso al extranjero sólo por su condición de tal, entonces se pierde la cultura en un sentido antropológico (la capacidad de crear, hablar, reinventarse, imaginarse como sociedad), la capacidad de ser civilización (Didi-Hubermann, 2018). Estos migrantes que aparecen en la película de Giannari, y a quienes la cineasta se refiere en el título como espectros, resultan ser “nuestros propios espectros, nuestra propia obsesión tanto como nuestro propio destino” (Didi-Hubermann, 2018, p42)

La negatividad de esa sociedad antagónica, puede positivizarse mediante el señalamiento de un responsable externo. Ese otro que puede ser culpado de la falla, de romper el entramado social, resulta ser un objeto que señala la falta y al mismo tiempo niega su existencia. Para reforzar la idea de que el otro es el responsable de la falla, Gerber (2006) utiliza como ejemplo el complot judío que surge en el discurso ideológico nazista como “el intruso que pretende imponer desde el exterior el desorden, la descomposición, la corrupción” (Gerber, 2006 p42). Ese objeto constituido como “la causa positiva exterior de una negatividad interior” (2006, p42) es necesario que sea eliminado, con el fin de restaurar el orden, la identidad y la estabilidad. Tal fue el caso de la situación en Uruguay cuando se menciona que fue capaz de “solucionar” el problema indígena (Klein, 2007; Cabrera, 2016). En este punto, es claro lo que menciona el texto: “La exclusión, la segregación y, en el extremo, el exterminio del otro, son así indisociables de la existencia del grupo social” (Gerber, 2006 p42).

¹ Esta expresión alude al comentario de Marx en relación al comunismo en el Manifiesto Comunista. Engels, F., & Marx, K. (2004). *Manifiesto comunista* (Vol. 115). Ediciones Akal.

2.6 El odio como motor de la segregación

El texto de Cevasco y Zafirooulos (1996), trae a consideración algunos hechos ocurridos en la historia universal y los analiza a la luz de las teorías psicoanalíticas. En la década de los 90 en el África oriental se vivió un auténtico genocidio en el que una etnia mayormente ganadera, los Tutsi y otra etnia agricultora, los Hutus, quienes a pesar de compartir el mismo territorio, la misma lengua y religión, fueron dominados por niveles de agresión tan grandes que prácticamente una etnia exterminó a la otra. Esto surge a partir de la intervención colonialista europea en la zona durante el siglo XX, donde en sólo dos generaciones ambas etnias se consideraron distintas para posteriormente establecerse como razas enemigas (Cevasco y Zafirooulos, 1996).

En este caso, la etnia Tutsi fue vista como superior frente a la etnia Hutu. A su vez, los Tutsis fueron potenciados por los europeos, de modo que los Hutus los veían como aliados de los conquistadores, lo cual aumentó el odio y la segregación entre ambas etnias hermanas. En este caso, uno de los hermanos se transformó en enemigo dada su alineación con una potencia extranjera quien actuaría como un tercero. Esta historia real, puede compararse con el mito bíblico de Caín y Abel cuando presentan sus ofrendas ante el Señor. La preferencia de Dios por una de las ofrendas (la de Abel) motivó el fratricidio cometido por Cain, de la misma forma que ganaderos y agricultores rwandeses terminaron de la forma que ya sabemos. Según los autores, el mito bíblico pone de manifiesto la voluntad arbitraria del padre (comparable con las potencias europeas), la necesidad casi insaciable de ofrendas, que posteriormente se satisface con el sacrificio de Abel (comparable a la etnia masacrada), y la constitución maligna de Dios (Cevasco y Zafirooulos, 1996).

Podemos mencionar dos grandes mitos que contienen historias de odio, por un lado el mito bíblico recién comentado y por otro lado el mito freudiano de Tótem y tabú donde “uno pone en escena el odio asesino entre hermanos diferenciados por la mirada del Señor (...), el otro pone en escena el odio de los hijos ante un padre tiránico acaparador de todos los bienes, y de todas las mujeres” (Cevasco y Zafirooulos, 1996 p4).

Historias como el genocidio en Rwanda pueden multiplicarse a lo largo y ancho del planeta y atravesando diferentes momentos históricos. Las limpiezas étnicas llevadas adelante por los Otomanos hacia los Armenios o los Kurdos, el genocidio judío en la Alemania nazi, los conflictos en las repúblicas de la ex Yugoslavia y tantos otros, muestran el odio entre personas que pueden ser completamente iguales en cuanto a religión, lengua, color de piel, y puede llegar a valores superlativos, si se trata de personas con diferente color, lengua y creencias.

Cevasco y Zafirooulos (1996) consideran que para Freud, el odio constituye una

fuerza psíquica mucho mayor de lo que podemos imaginarnos, lo que se explica porque existe una conexión entre esta pasión con la pulsión de muerte (Cevasco y Zafirooulos, 1996). El odio constituye una pulsión primaria, lo que se odia primariamente es el mundo exterior, lo extranjero, aquello que es conductor de excitación. Entonces, al inicio no hay distinción entre el objeto y lo odiado “Sólo después, una vez que el objeto se manifiesta como fuente de placer es amado, pero entonces es incorporado al yo de tal modo que el yo-placer vuelve a situar como odioso todo aquello que le es extranjero” (Cevasco y Zafirooulos, 1996 p7). Esto deja en claro que existe una relación estrecha entre la pasión del odio y las formaciones yoicas y narcisistas que describe Freud (Cevasco y Zafirooulos, 1996).

De acuerdo a los autores Cevasco y Zafirooulos, en el texto freudiano *Moisés y la religión monoteísta*, se hace referencia a que muchas veces, la intolerancia hacia el prójimo, se da entre aquellas personas que guardan mayor similitud, es decir, que tienen un parentesco, una familiaridad. Existe entonces un odio al casi semejante, en este caso, es exactamente en lo más cercano, lo más próximo (aquel concepto de prójimo) donde el odio encuentra su objeto (Cevasco y Zafirooulos, 1996).

Otro ejemplo donde el odio llega a dimensiones exageradas es el caso de las guerras yugoslavas en los 90, cuando los soldados serbios o croatas utilizaban la violación como arma de guerra. En este caso, las víctimas eran mujeres musulmanas (probablemente bosnias) y la finalidad era la de engendrar en ellas hijos no musulmanes, como si la filiación religiosa pudiera transmitirse genéticamente (Cevasco y Zafirooulos, 1996). Vemos un ejemplo de dominación y odio hacia quienes en este caso solo difieren en las creencias religiosas, dado que en toda la ex Yugoslavia no hay mayores diferencias lingüísticas y étnicas. “El análisis de lo que podría ser el deseo del violador pone además en evidencia en el odio, la pasión mortífera del narcisismo” (1996, p12). Mediante la violación, la idea es golpear al enemigo en el punto más íntimo, en la descendencia.

2.7 La construcción de la identidad a partir de la extranjería

Muchas teorías acerca de la construcción de la identidad de los sujetos, afirman que ésta se construye dentro de la cultura en la que el sujeto crece, se desarrolla, se vincula; sin embargo, el texto de Venturini (2006) intenta demostrar que la identidad se construye a partir de la extranjería.

Para la etnopsiquiatría, una disciplina que permite analizar los sistemas terapéuticos propios de cada cultura, es importante mantener la homeostasis psíquica de los sujetos migrantes reafirmando sus creencias culturales (Nathan, 2001 en Venturini, 2006).

En el texto de Venturini, se menciona y se critica la posición de Nathan, quien afirma

que la cultura no constituye una marca de identidad solamente, sino que define al ser humano como tal (Nathan, 2001 en Venturini, 2006). Para la etnopsiquiatría entonces, el ser humano es en primera instancia un ser cultural, por lo tanto, la migración siempre conlleva un cambio de cultura, lo cual resulta ser catastrófico para la psiquis del individuo dado que no es posible reemplazar completamente la cultura de origen. Esta situación podría verse reflejada en la descendencia que dejan estos sujetos, es decir, los conflictos, los traumas y la pérdida de identidad sufridos por la situación de migración, eventualmente se transmiten a la descendencia, y esto podría provocar un “trauma transgeneracional” que posteriormente podría llegar a estigmatizar incluso a los hijos de los migrantes y categorizarlos como delincuentes, adictos, etc (Nathan, 2001 en Venturini, 2006 p63). Por esta razón, Venturini critica la postura de Nathan, quien en un momento propone la necesidad de favorecer los ghettos, con el fin de que las familias migrantes puedan conservar su sistema cultural sin necesidad de abandonarlo a otras costumbres (Nathan, 2001 en Venturini, 2006).

Venturini cuestiona estas posturas debido a que presentan una visión esencialista de la identidad, fundada en la cultura, ubicando a la migración en un cuadro psicopatológico que debe ser atendido mediante un tratamiento específico. De acuerdo a estas concepciones, a las poblaciones migrantes les corresponde un cuadro patológico “basado en el argumento de la pérdida de identidad” (Venturini, 2006 p64), proponiendo como solución, el retorno al origen o en su defecto la fabricación/creación/implementación de “un microclima ortopédico que reemplazaría de manera artificial la cultura de origen” (p64). En cuanto a esto, Venturini va a argumentar que desde una visión psicoanalítica, no todo puede reducirse a la dicotomía de “lo propio y lo ajeno”, “lo de acá y lo de allá”, o “lo autóctono y lo extranjero”. La autora trae algunos ejemplos que indican que no es tan sencillo el “volver al origen” que propone la etnopsiquiatría, dado que los extranjeros o los migrantes, en realidad adoptan una doble ciudadanía, al estilo de lo que se comentó en el caso de Todorov en sus regresos a Bulgaria o al martiniqués Fanon en la admirada París. Los ejemplos que presenta la autora, permiten analizar eventualmente una identificación que se construye desde la condición de extranjería, una identidad del extranjero, como en el ejemplo de Federico (Venturini, 2006). Este joven, alemán de nacimiento pero que ha vivido en Francia, Suiza y Argentina, no se siente alemán, de hecho se excluye de esa nacionalidad dado que considera que los alemanes tienen una cuestión extraña con la nacionalidad, y que, según él, los alemanes no se sienten orgullosos de serlo (tal como le sucede a él mismo) por esa razón se entiende que su forma de reconocimiento es al menos paradójica. De acuerdo a la autora, es necesario reconsiderar las teorías que ella critica, debido a que éstas, consideran estos movimientos en clave de “pérdida o recuperación de la cultura”, cuando de acuerdo al discurso de los propios migrantes esto no es tan así (Venturini, 2006 p65). En este sentido, la autora toma de Lacan la noción de que “el sujeto se constituye en el campo del Otro,

pero toma de él su indeterminación” (Venturini, 2006 p65). Entonces, explica que no hay petrificación del significante y es también por ello que “el sujeto puede ocupar diversos sitios, según el significante bajo el cual se le coloque” (Lacan, 1987 en Venturini, 2006 p65). Debido a que se trata de un punto de indeterminación en el Otro, el proceso de alineación/separación se produce en un acto único” (p65)

Venturini hace un análisis de la noción/la idea de origen, basándose en diferentes autores como Foucault, Lacan, Freud, Kelsen, Bálsamo y concluye que:

en psicoanálisis, de tal origen sólo podemos dar cuenta mitificándolo, porque en ese lugar hay una ausencia. En otras palabras, la única forma de abordarlo es generando una interpretación que, al modo de la verdad, tenga estructura de ficción. Se trata de una falta de identidad de origen acerca de la cual la significación es siempre construida en un segundo tiempo, a posteriori, y de manera suplementaria, inaugurando así el primer tiempo.” (Venturini, 2006 p67)

El texto de Bromberger, Centlivres y Collomb (1989), propone pensar la identidad en clave de contextos locales pero también globales. Estos autores son etnólogos y antropólogos, por lo tanto abordan las cuestiones de identidad desde ese punto de vista, sin embargo, sus aportes permiten pensar también en relación a lo que hemos expuesto a partir de la psicología y el psicoanálisis.

El concepto de identidad, a pesar de entenderse desde la individualidad, no puede dejar de pensarse en clave de grupo, de conformación social, y tal como se comentó en apartados anteriores, los países que lograron su independencia tras los procesos de descolonización (en América en el siglo XIX y en África y Asia en la segunda mitad del siglo XX) comenzaron a generar sentimientos de identidad nacional, a partir de la mezcla entre la etnicidad (concebida como una abstracción del etnólogo en su práctica científica y su vínculo con el otro) pero también sazónada con las relaciones culturales con los conquistadores, los esclavos y el vínculo con otros pueblos cercanos. En este sentido, el vínculo entre los conquistados, los esclavos y los conquistadores es el que promueve los nacionalismos y la necesidad de emancipación. Es en el contacto con el otro, con ese otro tan diferente que surgen los sentimientos de independencia.

Los autores exponen que existen dos formas de plantear la identidad, mediante dos niveles en los que el grupo puede pensar la alteridad: un primer nivel, donde se reconoce a lo ajeno, y en ese reconocimiento surge la identificación colectiva; y un segundo nivel, cuyo valor operativo es mayor, denominado como el "falso extranjero", en este caso representado por los pueblos cercanos al grupo en cuestión, con quienes la vinculación se da mediante intercambios económicos, matrimoniales, incluso con algunas relaciones de tipo hostil, que

permiten fundar y consolidar la identificación social (Bromberger et al., 1989). Este concepto que traen los autores, puede compararse con el propuesto por Freud del *narcisismo de las pequeñas diferencias*, donde sostiene que en las comunidades vecinas, e incluso si están emparentadas, se generan relaciones de combate y aun se desdeñan entre sí (Freud, 1929). Incluso recuerda al ejemplo mencionado anteriormente entre la relación de los Tutsis y Hutus en Rwanda y el mito bíblico de Caín y Abel (Cevasco y Zafiroopoulos, 1996)

Los autores mencionan el lugar que ocupa la territorialidad para la identificación de los diferentes grupos sociales. La identidad remite a la noción de grupo social territorializado, donde por el contrario, aquellos grupos que no tienen territorio, serán catalogados como grupos sociales pero por defecto. De hecho, en la actualidad existen grupos étnicos con lenguas propias, autogobierno y creencias pero que no constituyen estados nacionales dado que carecen de territorio y de reconocimiento internacional.

Pensar la identidad desde lo local, de un grupo en particular, parece ser más sencillo que pensarla en términos de globalidad, es decir en relación a otros. A su vez, la localidad puede jugar un papel de “señuelo científico” para etnólogos y antropólogos que durante años estudiaron aquellas comunidades que resultaban más o menos extrañas.

Podemos considerar otra postura que introduce la noción de localidad como lugar de negociación de una tensión entre dos sistemas de representación y afirmación identitaria: por una parte organizado en torno a la diferenciación, la pluralidad y la diversidad, que sería el productor de la “identidad construida” y por otra parte, organizada en torno a la singularidad y la integración, que vendría a operar como productora de “identidad impuesta”, en beneficio de las diferentes estructuras de poder (Bromberger et al., 1989). En este punto, tenemos por un lado esa identidad construida sobre la base de lo diverso, y por otro lado la identidad impuesta desde el discurso, desde lo que nos han hecho creer, desde lo que se dice a pesar de que no sea del todo correcto, desde lo que impone el poder hegemónico.

Freud se refiere a las causas del odio a los judíos, que “operan desde el inconsciente de los pueblos” (Sender, 2011). El hecho de ser el pueblo elegido, ha traído históricamente la desdicha para los propios judíos, que cargan con ese favoritismo que de acuerdo a Freud, sólo fue impuesto por el líder Moisés. Tal como menciona Prado (2021) ya considerado en apartados anteriores, las construcciones que pueden hacer los otros acerca de un pueblo pueden ir desde la admiración hasta el odio más acérrimo. En este caso, la condición de pueblo escogido, ha despertado en muchos el odio y el sentimiento antisemita. De la misma forma podemos considerar las relaciones entre nuestra población blanca o caucásica, para con los afrodescendientes o los indígenas.

Por momentos parece que olvidamos nuestra propia genealogía, cuando vemos al extranjero como a un enemigo, omitimos que nuestras raíces son también mestizas y somos

hijos de migrantes también (Siganevich, 2019). Nuestras sociedades se han transformado en verdaderos ecosistemas, con interrelaciones y vínculos simbióticos entre unos y otros, con diferencias y similitudes sustanciales entre los individuos (Ruiz, 2003). Cañedo (1999) menciona que los movimientos migratorios, han contribuido a la desterritorialización de las culturas. Aquella noción de cultura referida a objetos, costumbres, pinturas asociadas a determinados grupos de personas en un territorio definido, hoy se confunde, se intercepta. De hecho, las tecnologías nuevas como la televisión, el internet y tantas otras invenciones humanas modernas, habilitan los procesos de desterritorialización de las culturas (Cañedo, 1999)

Probablemente, aquel a quien denominamos inmigrante resulta ser un personaje imaginario, que intensifica su realidad en vez de desmentirla. Según Ruiz (2003) los inmigrantes existen, sin embargo “aquello que hace de alguien un inmigrante no es una cualidad, sino un atributo, y un atributo que se le aplica desde fuera, como un estigma y un principio negativo” (2003, p3). Es importante destacar que en la forma como vemos al inmigrante, le damos un lugar secundario, es un extranjero, y además un intruso, dado que no fue invitado a venir. Probablemente ocupe los peores puestos de trabajo, resida en la periferia de las ciudades y sea pobre. No será catalogado como trabajador calificado, dado que no viene de Japón ni de los Estados Unidos o Canadá, ni de la Europa Occidental, seguramente provenga de los países del tercer mundo, incluso, según sea su origen, pueden ser tratados como de una categoría inferior en cuanto a su educación o al “grado de civilización” (Ruiz, 2003).

3. Conclusiones

Considero importante que podamos asumir que los uruguayos somos mestizos, tal como menciona Tabaré Cardozo en la canción que se transcribe al inicio de este trabajo; somos hijos del tambor africano, del mate indígena, y también de los gallegos y tanos que llegaron en los barcos. Desde el deporte se nos habla de una “garra charrúa” como sinónimo de valentía, tenacidad, entereza y entrega (Faccio, 2006; San Román, 2005; Almada, 2013).

A veces nos cuesta quitar los estigmas, y se escuchan frases de personalidades importantes del ámbito público como: “los resultados académicos del departamento de Colonia son mejores por una cuestión genética”, poniendo al componente europeo en un grado de superioridad respecto a otros grupos. La Diaria (8 de Setiembre de 2021) [Comunicado de prensa]

Las desigualdades en estos aspectos son notorias, y son históricas, así como fue desigual el trato a los africanos esclavizados y a los indígenas despojados de sus tierras, de su lengua y de sus bienes, aun hoy sigue siendo desigual el trato a los migrantes y a los

propios uruguayos de piel oscura o de características diferentes.

De esta forma se ha construido la identidad nacional uruguaya, una identidad que ya no puede considerarse como compacta y definitiva, sino como algo continuamente abierto, que puede renegociarse, que posee una composición fragmentaria (Cañedo, 1999)

Seguimos viendo con “inquietante extrañeza” al diferente, lo vemos como fantasma o espectro que deambula, cuando en realidad esa extrañeza también está en mí, también aparece en mis genes y en ocasiones hasta en mi fenotipo.

He realizado en este trabajo un recorrido que incluye algunos aspectos biológicos del ser humano, históricos y por cierto psíquicos. Los uruguayos de hoy somos el resultado de las mezclas producidas a partir de los movimientos migratorios ocurridos en el poblamiento de América, dado que la heterogeneidad era importante ya desde los inicios. Luego se sumó el aporte europeo, el aporte africano y las posteriores migraciones desde diferentes lugares hacia el nuevo mundo.

Paralelamente, los uruguayos somos el resultado de los discursos. Cómo nos concebimos a nosotros mismos depende de las imposiciones hegemónicas, de los discursos de poder, de los fenómenos sociales que han devenido en potenciar las diferencias generando brechas enormes entre unos y otros.

Es posible pensar la cuestión del otro, del extranjero a partir de las ideas propuestas por Freud en su extensa obra, de Lacan y de muchos otros autores de quienes hemos tomado referencias a lo largo del trabajo. Algunos conceptos que hemos desarrollado como el de inquietante extrañeza, lo atractivo y a la vez repudiable que tiene en sí mismo aquello que es diferente a mí, nos permite analizar y reflexionar acerca de mí mismo y mi relación con los demás.

El otro, a quien vemos como diferente y lejano, muchas veces termina siendo mi propio inconsciente, el espejo en el cual logro identificarme, donde me veo tal como soy y dónde puedo identificar la extranjería en mi propio interior. Ese otro es tan igual a mí, que al no poder diferenciarlo, lo agredo.

Lamentablemente, a pesar de estar en el siglo XXI y aparentemente haber superado las cuestiones de dominación vinculadas a la época colonial, permanecen en los discursos y en el propio inconsciente reminiscencias de un pasado de dominio, de diferenciación, de estratos clasistas que incluso pueden concluir en episodios de violencia y segregación, falta de oportunidades, inequidades en el acceso a diversos bienes o servicios.

Este trabajo monográfico demandó mucho tiempo y mucha lectura. No fue fácil integrar los conceptos provenientes de las ciencias sociales, la antropología biológica y su sustento en la genética con el psicoanálisis. Considero que desde el psicoanálisis es posible reflexionar acerca de quiénes somos, cómo nos percibimos y cómo vemos al otro.

Confieso que me costó muchísimo poder articular las dos visiones acerca de un mismo tema. De hecho, aun no estoy seguro de haber logrado una articulación medianamente razonable. Considero importantes los avances que se han hecho en los últimos 40 años en relación a la visibilización del problema indígena y afro en nuestro país, a lo que la genética ha contribuido enormemente para al menos mostrar alternativas al discurso hegemónico con el que crecimos y que aún hoy se sostiene de forma acérrima.

Asimismo, desde el psicoanálisis podemos pensar y reconfigurar nuestras propias ideas acerca del tema, cómo nos sentimos, quienes somos y quienes son nuestros semejantes.

En relación a las preguntas planteadas al inicio, considero que los uruguayos somos una mezcla perfecta, para nada puros étnicamente, con un color gris en su más amplio concepto (para nada blanco ni negro), tampoco somos diferentes al resto de Latinoamérica, por si en algún momento nos creímos ser una porción de Europa trasplantada. Si bien hablamos un español rioplatense, también bailamos al ritmo del tambor africano y bebemos la infusión de las hojas de yerba mate tal como hacían los nativos. Nuestra identidad se construye de forma dinámica en relación con los otros, con los otros históricos y actuales, con los semejantes y los más diferentes, desde la diversidad y desde lo común.

Tal como se mencionó al inicio del trabajo, las diferenciaciones entre los grupos resultan necesarias para forjar una identidad grupal, es decir, que tanto desde el punto de vista antropológico como desde una visión psicoanalítica, la construcción de un “nosotros” implica la exclusión en ese conjunto, de otros que necesariamente quedarán por fuera, lo cual es terrible, si se piensa friamente, sin embargo, es necesario para pensarse en relación al resto.

Las decisiones tomadas en el pasado, las historias de dominación de unos pueblos sobre otros que parecen haberse superado bajo el discurso de poscolonialidad, constituyen simplemente formas de prefigurar la visión de los sujetos, mediante una estructura mental e ideológica.

En este sentido, las formas de ver a los otros sujetos, son simplemente una construcción impuesta desde el discurso hegemónico de la Europa occidental de los siglos XV al XIX. Para el caso particular de Uruguay, desde el discurso oficial, transmitido además mediante la educación formal, se relativizó la presencia de los grupos indígenas y otras minorías frente a la hegemonía blanca europea. Importa en este punto como la genética pudo arrojar luz a estas cuestiones, permitiendo visibilizar la presencia nativa y afro en la población uruguaya.

Se evidencia entonces aquello siniestro, lúgubre, lo ominoso, que está presente, oculto en nuestros genes, y a veces sale a la luz en nuestro fenotipo, o en algunas costumbres particulares.

Intentando responder a las preguntas ¿quién es el otro? o ¿quién es mi prójimo?, lo expuesto sobre el estadio del espejo puede resultar significativo, dado que la conformación del yo surge a partir de la imagen de mi mismo. El otro, que no es más que mi semejante, mi prójimo, pasa a ocupar el lugar de mi imagen en el espejo. Habilita la explicación del aspecto narcisista de cualquier identificación y permite introducir la cuestión de la alienación, ese otro, viene a ocupar el lugar de mi alienación, de mi desconocimiento.

Entiendo que aún quedan muchas interrogantes por responder, y la intención de este trabajo final es despertar el interés para continuar profundizando en la temática. ¿Somos ciudadanos globales hoy en día? ¿Podemos identificarnos con el otro más allá de su color de piel o su creencia religiosa? ¿Qué desafíos supone o cómo nos interpela el hecho de que los extranjeros ocupen lugares preponderantes en la sociedad uruguaya?

La realidad actual nos desafía a repensar los discursos y a replantearnos la cuestión de la territorialización. Son tantos los movimientos, las mezclas, la interculturalidad, que puede ser más o menos fácil o difícil identificarse con una u otra cultura.

5. Referencias Bibliográficas:

- Almada, N. (2013). FÚTBOL, GARRA Y RELATO NACIONAL. *Letras Internacionales*, (173-7).
- Arocena, F., & Aguiar, S. (2007). *Multiculturalismo en Uruguay: ensayo y entrevistas a once comunidades culturales*. Ediciones Trilce.
- Arocena, F. (2009). La contribución de los inmigrantes en Uruguay. *Papeles del CEIC*, (2).
- Balibar, E., & Wallerstein, I. (1998). *Raza, nación y clase*. Iepala.
- Blasco, J. M. (1992). El estadio del espejo: Introducción a la teoría del yo en Lacan.
- Boivin, M., Rosato, A., & Arribas, V. (2004). Constructores de otredad. *Buenos Aires: Antropofagia*.
- Bonilla, C., Bertoni, B., González, S., Cardoso, H., Brum-Zorrilla, N., y Sans, M. (2004). Substantial Native American female contribution to the population of Tacuarembó, Uruguay, reveals past episodes of sex-biased gene flow. *American Journal of Human Biology*, 16(3), 289–297. <https://doi.org/10.1002/ajhb.20025>
- Bonilla, C., Bertoni, B., Hidalgo, P. C., Artagaveytia, N., Ackermann, E., Barreto, I., ... & Kittles, R. A. (2015). Breast cancer risk and genetic ancestry: a case–control study in Uruguay. *BMC women's health*, 15(1), 1-10.
- Borucki, A. (2010). Apuntes sobre el tráfico ilegal de esclavos hacia Brazil y Uruguay: los “colonos” africanos de Montevideo (1832-1842). *História: questões & debates*, 52(1).
- Borucki, A. (2012). Uruguay, historia y afrodescendientes: apuntes tras una larga

invisibilidad. Álvarez López, Laura/Coll, Magdalena (edd.), *Una historia sin fronteras: léxico de origen africano en Uruguay y Brasil*, Stockholm, Acta Universitatis Stockholmiensis, 13-35.

- Bromberger, C., Centlivres, P., & Collomb, G. (1989). Entre le local et le global: les figures de l'identité. M. Ségalen (Éd.), *L'Autre et le semblable*, Paris, Presses du CNRS.
- Cabella, W., Nathan, M., & Tenenbaum, M. (2013). *La población afro-uruguaya en el Censo 2011*. INE
- Cabrera Pérez, L. (1992). El Indígena y la Conquista en la Cuenca de la Laguna Merín. Ediciones del Quinto Centenario: Estudios Antropológicos (pp. 97-122). Montevideo: Universidad de República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
- Cabrera Pérez, L. (2016). *ENTRE LA ARQUEOLOGÍA Y LA HISTORIA: REFLEXIONES SOBRE EL PASADO INDÍGENA DE LAS "TIERRAS BAJAS" DEL SUR DE BRASIL Y ESTE URUGUAYO*. *Tessituras: Revista de Antropología e Arqueología*, 4(1), 208.
- Caggiano, S. (2008). Racismo, fundamentalismo cultural y restricción de la ciudadanía: formas de regulación social frente a inmigrantes en Argentina. Novick, Susana (comp.). *Las migraciones en América Latina. Políticas, culturas y estrategias*. Buenos Aires, Catálogos-CLACSO.
- Cann R, Stoneking M, Wilson A. 1987. Mitochondrial DNA and human evolution. *Nature* 325 (6099): 31-36.
- Cañedo, M. (1999). Cultura e identidad desde la óptica antropológica: una revisión teórica. *Thémata*, 23, 181-184.
- Cevasco, R., & Zafiropoulos, M. (1996). Odio y segregación. Perspectiva psicoanalítica de una oscura pasión. *Ábaco*, (9/10), 99-110.
- Curbelo, C. y Barreto I. (2010). Misiones jesuíticas e indígenas misioneros en Uruguay. Conocimiento aplicado para la integración al turismo cultural regional. 4to. Congreso Latinoamericano de Investigación Turística). Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y Ministerio de Deporte y Turismo (CD ROM).
- Delpréstitto de Villalba, N., Gratadoux, E., & Schroeder, D. El lugar del otro en la teoría y la práctica psicoanalítica. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, p-120.
- Didi-Huberman, Georges; Giannari, Niki (2018) *Pasar cueste lo que cueste*. Barcelona: Shangrilá
- Faccio, F. (2006). El fútbol como espacio de producción de identidad.
- Fanon, F. (2017). "Piel negra, máscaras blancas". (1952). *Espacio Abierto*, 26(3),

273-303.

- Figueiro, G. (2012). *Continuidad temporal en la composición genética de las poblaciones indígenas del Uruguay. Avances de investigación*, 141.
- Figueiro, G., Mut, P., Ale, L., Flores-Gutiérrez, S., Greif, G., Hidalgo, P. C., ... & Sans, M. (2022). Filogeografía de mitogenomas indígenas de Uruguay. *Revista argentina de antropología biológica*, 24(1).
- Freud, S. 1921c. Psicología de las masas y análisis del yo. A.E, T.18, Bs. As, 1976
- Freud, S. (1929). El malestar en la cultura en Obras completas, Op. Cit.
- Freud, S. (1992). Lo ominoso (1919). Obras completas, 17, 215-251.
- García Martínez, Mónica Raquel (2015). La Propaganda, órgano de difusión de dos orillas. *Revista nuestraAmérica*, 3(6),149-165.
- García Ferreira, R. (2007). El caso Guatemala: Arévalo, Arbenz y la izquierda uruguaya, 1950-1971. *Mesoamérica*, 28(49), 25-58.
- Gerber, D. (2006). *El psicoanálisis en el malestar en la cultura*. Lazos.
- Gros Espiell, H. (1995). El derecho de asilo en América Latina. *Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, 4, 73-citation_lastpage.
- Howell N. 1999. Human mitochondrial disease: answering questions and question answers. *International review of cytology*.186:49-116.
- Isola, E. (1975). *La esclavitud en el Uruguay desde sus comienzos hasta su extinción, 1743-1852*. Comisión Nacional de Homenaje del Sesquicentenario de los Hechos Históricos de 1825.
- Julien, P. (1992). El retorno a Freud de Jacques Lacan; la aplicación al espejo. In *El retorno a Freud de Jacques Lacan; la aplicación al espejo* (pp. 225-p).
- Klein, F. (2007). El destino de los indígenas del Uruguay. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 15(1).
- Kristeva, Julia (1988) *Extranjeros para nosotros mismos*. Paris: Gallimard
- Kristeva, J., & Vericat, I. (1996). Freud: "heimlich/unheimlich", la inquietante extrañeza. *Debate feminista*, 13, 359-368.
- La Diaria (8 de Setiembre de 2021) [Comunicado de prensa] <https://ladiaria.com.uy/colonia/articulo/2021/9/directora-de-secundaria-dijo-que-mejor-es-resultados-educativos-de-colonia-se-explican-por-cuestiones-geneticas/> *Directora de Secundaria dijo que mejores resultados educativos de Colonia se explican por cuestiones genéticas*.
- Lázaro Fernández, J. I. (2010). Identidad cultural, capital y psiquismo: estudio de la identidad y el mercado: un diálogo con Freud, Lévy-Strauss y Polanyi. *Ene*, 8, 31.
- Lévi-Strauss, C. (1985): *La mirada alejada*. Madrid: Argos. Vergara. (Le regard éloigné, 1983)

- López Campaña, P. y Castells Carafi, R. (1925). *El Libro del Centenario: 1825-1925*. Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública, Agencia Publicidad Capurro & Co.
- López Mazz, José & Bracco, Diego (2010). *Minuanes. Montevideo: Linardi y Risso.*
- López Mazz, J. M. (2018). Sangre indígena en Uruguay. Ciudadanías post étnicas y Derechos Sociales. *Athenea digital*, 18(1), 181-201.
- Lopez Mazz, J. M., Suárez, C. M., Damboriarena, J. M. D., & García, C. T. (2020). Arqueología de la esclavitud africana en la frontera uruguayo-brasileña: el caso de la Estancia de los Correa (Rocha, Uruguay). *Arqueología*, 26(2), 181-201.
- Lorandi, A. M. (2012). ¿ETNOHISTORIA, ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA O SIMPLEMENTE HISTORIA? *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 20(1).
- Manzano-García, M. E. (2017). Raza y racialidad: colores y enfoques que matizan una realidad. *Santiago*, 131-138.
- Mangana, S. (2013). El Islam mestizo: una mirada desde la frontera uruguayo-brasilera. *Revista Brasileira de Historia das Religiões*
- Mangana, S. (2014). Cambio de paradigma en la cooperación uruguaya: la crisis humanitaria en Siria y el Programa de Reasentamiento de refugiados sirios en Uruguay. In VII Congreso del IRI/II Congreso del CoFEI/II Congreso de la FLAEI (La Plata, 2014)
- Martínez Andrade, L. (2010). Colonialidad, desarrollo y liberación: un alegato desde la exterioridad. *Polisemia*, 6(9), 23-34.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra: ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Ned ediciones.
- Morales Gómez, J. (1980). " Fundamentos epistemológicos, axiológicos y sistemáticos del concepto de cultura, desde la perspectiva de la antropología'. *Universitas Humanística*, 12(12).
- Mut, P (2019). Estudio de ancestría y linajes paternos en la población uruguaya a través del análisis de marcadores moleculares del cromosoma Y. Programa de desarrollo de las ciencias básicas (PEDECIBA)
- Nelson, D. L., & Cox, M. M. (2015). *Lehninger: principios de bioquímica*.
- Olaza, M. (2014). Políticas públicas y cultura política. Reflexiones posibles para des-naturalizar prejuicios, estereotipos y racismo. A. Grimson (Comp.), *Culturas políticas y políticas culturales*, 133-144.
- Olaza, M. (2015). Uruguay legisla acciones afirmativas para afrodescendientes. *CONTRA| RELATOS desde el Sur*, (12), 117-131.
- Olaza, Mónica (2019). Evaluación de una política pública por sus beneficiarios. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, (81),87-103.[fecha de Consulta 29 de Junio de 2022] . Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=495962127009>

- Ottonello, M. M., & Lorandi, A. M. (1987). *Introducción a la arqueología y etnología: diez mil años de historia argentina*. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Pi Hugarte, R. (2004). Asimilación cultural de los sirio-libaneses y sus descendientes en Uruguay. *Antropología social y cultural*.
- Prado, B. C. (2021). Una sinopsis de "La conquista de América. El problema del otro", de Tzvetan Todorov. *Cartaphilus. Revista de investigación y crítica estética*, (19).
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, 13(29), 11-20.
- Rodrigues de Souza, M., & Birman, J. (2014). Ética y estética de la alteridad en Horkheimer, Adorno y Freud: comentarios desde "elementos de lo anti-semitismo" y "lo ominoso". *Psicología & sociedade*, 26(2), 251-260.
- Ruiz, M. D. (2003). ¿Quién puede ser inmigrante en la ciudad. *Donosita: Tercera prensa*, 9-24.
- San Román, G. (2005). La garra charrúa: fútbol, indios e identidad en el Uruguay contemporáneo. *Bulletin hispanique*, 107(2), 633-655.
- Sans, M., Salzano, F. M., & Chakraborty, R. (1997). Historical genetics in Uruguay: estimates of biological origins and their problems. *Human biology*, 161-170.
- Sans, Mónica. 2000. "Admixture studies in Latin America: from the 20th to the 21st century". *Human Biology*, 72, 155-177.
- Sans, M., Weimer, T. A., Franco, M. H. L., Salzano, F. M., Bentancor, N., Alvarez, I., ... & Chakraborty, R. (2002). Unequal contributions of male and female gene pools from parental populations in the African descendants of the city of Melo, Uruguay. *American Journal of Physical Anthropology: The Official Publication of the American Association of Physical Anthropologists*, 118(1), 33-44.
- Sans, M., Barreto, I., & Figueiro, G. (2011). Más allá de la auto-adscripción: Ancestría africana oculta. *Herencia africana en el Uruguay*, 15-27.
- Sans, M., Mones, P., Figueiro, G., Barreto, I., Motti, J. M. B., Coble, M. D, Bravi, C.M., e Hidalgo, P. C. (2015a). The mitochondrial DNA history of a former native American village in northern Uruguay. *American Journal of Human Biology*, 27(3), 407–416. <https://doi.org/10.1002/ajhb.22667>
- Sans, M., Figueiro, G., Bonilla, C., Bertoni, B., Cappetta, M., Artagaveytia, N., ... & Hidalgo, P. C. (2021). Ancestría genética y estratificación social en Montevideo, Uruguay. *Revista argentina de antropología biológica*, 23(1), 9-10.
- Sender, T. (2011). Moisés e o monoteísmo e a noção de "povo eleito". *Cadernos de Psicanálise–CPRJ*, 33(24), 119-127.
- Severo, Fabián (2010) Noite nu Norte. Poemas en portugués. Montevideo: Ediciones

del Rincón.

- Sierra, N. (2021). Origen y enigma del mal. *EL LUGAR DEL PSICOANÁLISIS FRENTE A LOS IMPASSES DE LA CIVILIZACIÓN*, 36.
- Siganevich, P. G. S. (2019). Unos espectros recorren Europa. *AREA, Agenda de Reflexión en Arquitectura, Diseño y Urbanismo*, (25), 17.
- Silva, M. E., & Olaza, M. Salud mental y racialización. *Desigualdades persistentes, identidades obstinadas*, 47.
- Spencer, Stephen. 2006. Race and ethnicity: identity, culture and representation. Abingdon: Routledge.
- Suárez, Rafael y López Mazz, José (2003). Archaeology of Pleistocene/ Holocene transition in Uruguay. *Quaternary International*, 109-119, 65-76.
- Taks, J. (2006). Migraciones internacionales en Uruguay: de pueblo trasplantado a diáspora vinculada. *Theomai*, (14), 139-156.
- Todorov, T., & Salabert, J. (2008). *El hombre desplazado*. Taurus.
- Uriarte, Pilar (2016). Nada excepcional. La Diaria. Recuperado de: https://eva.fhce.udelar.edu.uy/pluginfile.php/101396/mod_resource/content/0/nada_excepcional_La_Diaria.pdf
- Venturini, S. (2006). La emergencia del sujeto en la migración. *Aesthetika. Revista Internacional de Estudio e Investigación Interdisciplinaria sobre Subjetividad, Política y Arte*, 2(2), 62-68.
- Vidart, D. y Pi Hugarte, R. (1969). El legado de los inmigrantes II. Montevideo: Colección Nuestra Tierra, 39
- Vigilant L, Stoneking M, Harpending H, Hawkes K, Wilson A. 1991. African population and the evolution of human mitochondrial DNA. *Science* 253 (5027): 1530-1507.
- Zafiroopoulos, M., & Holland, J. (2018). *Lacan and Lévi-Strauss or the return to Freud (1951–1957)*. Routledge.