



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY



Tesis para optar por el título de Doctor en Psicología

**Cuerpo y alteridad en relatos de sujetos migrantes provenientes de
América del Sur y el Caribe residentes en la ciudad de Montevideo**

Verónica Pérez Horvath

Directora de tesis: Prof. Tit. Dra. ANA MARÍA FERNÁNDEZ CARABALLO

Codirectora de tesis: Prof. Dra. OFELIA ROS

Programa de Doctorado en Psicología, Facultad de Psicología, Universidad de la República

Montevideo, Uruguay

Octubre de 2023

*Para Emiliano, Olivia, Caetano
y Martina, que sus piecitos viajeros
los lleven a conocer el mundo entero*

Agradecimientos

Agradezco a mi directora de Tesis, la Profesora Ana María Fernandez Caraballo, in memoriam, por la confianza en mi trabajo y la inabalable fe de que yo sería capaz de concluir este trabajo, lamento profundamente que no pueda presente en el final de este proceso.

A la Profesora Ofelia Ros, co-directora de esta tesis, por la calidez, por el respeto y la infinita paciencia, este trabajo no hubiera sido posible sin su lectura crítica y su profunda comprensión de los objetivos de esta tesis.

A la Profesora Ana Hounie, cuya lectura rigurosa fue indispensable para la elaboración del proyecto de investigación y la planificación de las entrevistas.

A la Profesora Pilar Uriarte agradezco, además, por su invalorable apoyo durante la realización del trabajo etnográfico y la concretización de las entrevistas, sus agudas observaciones sobre el proceso migratorio contribuyeron enormemente al desarrollo de esta tesis.

Al Profesor y amigo entrañable Daniel Etcheverry, in memoriam, ojalá hubiera podido estar presente en la conclusión de este trabajo.

A la directora del Instituto de Psicología Clínica, Profesora Irene Barros, su gran apoyo y disponibilidad me permitió disponer del tiempo necesario para concluir este trabajo, y en su nombre, a todos los colegas del Instituto de Psicología Clínica, por el incentivo, el cuidado y la presencia.

Al Profesor Mauricio Nihil Olivera, y en su nombre, a todo el equipo del Observatorio de Medios, por la valiosa interlocución sostenida durante los últimos años.

A Sofía Minchili y Fernando García, compañeros de equipo de investigación, de alguna forma son parte también de esta tesis.

A Lauren Predebon, por el enorme apoyo, no solo para la concretización de las entrevistas, sus palabras de aliento fueron fundamentales a lo largo de todo este proceso.

A los migrantes que generosamente se dispusieron a contar sus historias.

A Ana Costa, su escucha clínica y su trabajo escrito fueron pilares fundamentales en la elaboración de esta tesis.

A mi padre, por su apoyo incondicional en todos los momentos de este recorrido. A mi madre, artífice de mi deseo de saber.

Resumen

El presente estudio propone explorar los procesos de construcción de la alteridad en relatos de sujetos migrantes provenientes de América Latina y el Caribe residentes en Montevideo; proponemos el cuerpo como locus de alteridad privilegiado de la experiencia migratoria y organizamos nuestro estudio en torno a las experiencias de extrañamiento corporal que surgieron como dato para resaltar en el análisis de los relatos. La referencia al cuerpo extraño y cambiante es examinada a la luz de la noción freudiana de *Unheimlich* y tomada como índice del esfuerzo psíquico de elaboración de los múltiples cambios que introduce la migración. Evidenciamos por esta vía la necesidad de producción de nuevas marcas corporales que permiten al migrante inscribir su cuerpo en la experiencia migratoria; llamamos, de forma propositiva, *cuerpo migrante* a esta estructura *ad hoc*, diferente al cuerpo anterior a la migración, pero también distinto del del otro de la experiencia migratoria. El cuerpo migrante oficia, discursivamente, como cuerpo que inscribe una diferencia tanto con relación al lugar de origen como al contexto migratorio, lo que devela la alternancia entre el deseo de alterización y la resistencia a esa misma alterización. La tesis explora también la relación entre el cuerpo migrante y la resignificación de los discursos identitarios y las narrativas sobre racialidad y género a partir de la experiencia migratoria.

Palabras clave: cuerpo; extrañamiento; construcción de la alteridad; experiencia migratoria

Abstract

The present study explores the processes of construction of otherness in stories of migrant subjects from Latin America and the Caribbean living in Montevideo, Uruguay; We propose the body is a privileged locus of otherness in the migratory experience and we organize our study around the experiences of bodily oddness that emerged as data in the analysis of the interviews. The reference to a strange and changing body is examined in the light of Freudian notion of *Unheimlich* and taken as a sign of the psychic effort the migrant has to endure to face the multiple changes that migration introduces. In this way, we emphasize the need for the production of new body references that allow migrants to inscribe their body in the migratory experience; We purposefully named this ad hoc structure *migrant body*, different from the body they had before migration, but also different from the body of the other subject, the national in the migratory experience. The migrant body stands for a difference, that is established both in relation to the place of origin and the migratory context, which reveals the alternation between the desire for change and the resistance to be changed into a different person. The thesis also explores the relationship between the migrant body and the resignification of identity discourses and narratives about raciality and gender as a result of the migratory experience.

Keywords: body; *Unheimlich*; construction of otherness; migration experience

Tabla de contenido

Agradecimientos.....	iii
Resumen.....	v
Abstract.....	vi
Tabla de contenido.....	vii
Introducción.....	1
Escenario actual de las migraciones en el Uruguay.....	3
Diseño metodológico.....	7
Orden expositivo de los capítulos.....	10
Capítulo 1. El cuerpo <i>Unheimlich</i>: un punto de partida.....	16
1.1. Cuerpos extraños.....	18
1.1.1. <i>Metamorfosis, vacas sagradas y la ira de un dios.....</i>	<i>21</i>
1.1.2. <i>El relato de transformación corporal como antropogénesis.....</i>	<i>27</i>
1.1.3. <i>Metamorfosis e inscripción de la diferencia en el sujeto moderno: el ejemplo de Kafka</i>	<i>30</i>
1.2. Las entrevistas tomadas como relatos.....	37
1.3. Categorías de la extrañeza.....	41
1.3.1. <i>Freud y lo Unheimlich. Lo que sale a la luz.....</i>	<i>43</i>
1.3.2. <i>Lacan, lo Unheimlich y el (no) objeto de la angustia.....</i>	<i>50</i>
1.3.3. <i>Un malentendido Unheimlich.....</i>	<i>53</i>

1.3.4. <i>Julia Kristeva y la inquietante extranjería</i>	57
1.4. Extrañamientos.....	64
1.5. Del cuerpo extraño al cuerpo migrante: un punto de partida para la lectura de los relatos.....	68
Capítulo 2. Pensar el cuerpo	71
2.1. Del nacimiento del cuerpo a partir de la invención del alma.....	73
2.1.1. <i>Descartes o la utopía de ser sin cuerpo</i>	77
2.1.2. <i>Foucault y los cuerpos utópicos</i>	80
2.2. El cuerpo de la histeria y el descubrimiento del inconsciente.....	83
2.2.1. <i>Lacan y el cuerpo real, simbólico e imaginario</i>	88
2.2.2 <i>El cuerpo es un regalo del lenguaje</i>	89
2.2.3. <i>Un paso más: pensar el cuerpo desde una dimensión colectiva</i>	95
2.3. Los relatos migrantes como construcciones de cuerpo.....	105
2.3.1. <i>Lo extraño en el cuerpo, en el cuerpo todo extraño</i>	106
2.3.2. <i>Del cuerpo extraño al cuerpo migrante</i>	123
Capítulo 3. Cuerpo, pertenencia simbólica y discursos identitarios	126
3.1. Migración, identidad y cambio: una tríada clásica a problematizar	128
3.1.1. <i>La identidad: un concepto paradójico</i>	133
3.1.2. <i>Los significantes de la pertenencia</i>	136
3.1.3. <i>La identificación con el extranjero</i>	143
3.1.4. <i>El signifiante migrante</i>	148
3.2. La noción de identidad cultural para las ciencias sociales.....	156

3.2.1. <i>Freud y el problema de la identidad nacional</i>	159
3.2.2. <i>Acerca de la pertenencia simbólica</i>	166
3.3. Una comunidad de goce.....	175
3.4. La construcción de la diferencia en los relatos migrantes.....	180
3.4.1. <i>La imagen colectiva del cuerpo como legado cultural</i>	187
Capítulo 4. Identificaciones del sujeto: marcas, huellas, pasajes	190
4.1. ¿Qué es <i>identificación</i> ?.....	191
4.2. La identificación con el padre y el acceso a la cultura.....	193
4.3. Lacan y la identificación.....	198
4.4. El cuerpo y la marca.....	204
4.4.1 <i>Marcas corporales e identificación en la experiencia migratoria</i>	210
4.5. Marca corporal, identificación y sujeto en la migración.....	216
4.5.1 <i>Yolanda: «Mi raíz está en todo de mí»</i>	221
4.5.2 <i>Reinscripción de marcas corporales y cuerpo migrante</i>	228
Capítulo 5. Imaginarios raciales y cuerpo migrante	230
5.1. La racialidad en el borde de los discursos.....	230
5.1.1. <i>¿Qué color tiene un país?</i>	231
5.2. El concepto de raza desde el punto de vista de las ciencias sociales.....	234
5.3. Racialidad: el otro como problema de fondo.....	239
5.4. Psicoanálisis y segregación: un debate al presente.....	242
5.4.1. <i>¿Qué escucha para el sufrimiento racial?</i>	248
5.5. Los aportes de Fanon en la comprensión de los cuerpos colonizados.....	251

5.6. <i>Je suis martiniquaise</i> . A propósito de la novela de Mayotte Capécia.....	253
5.7. Racialidad y colonialidad. Otra lectura a los cuerpos migrantes.....	262
5.7.1 <i>Racialidad, alterización y cuerpo migrante</i>	274
Capítulo 6. Cuerpo, género y reinención de la intimidad en los relatos migrantes..	276
6.1. ¿Cómo hablarle a ese otro extraño?.....	276
6.2. Los límites del cuerpo.....	287
6.3. Los migrantes frente a los discursos de género del otro país, trazando otros cuerpos y otras identidades.....	292
6.4. El Otro del sexo, lugar de la alteridad.....	305
6.6. La construcción de la intimidad.....	319
Consideraciones finales: Cuerpo y alteridad en relatos migrantes.....	328
Referencias bibliográficas.....	342

Introducción

El estudio que aquí presentamos consiste en una exploración acerca de los procesos de construcción de la alteridad en sujetos migrantes, provenientes de América Latina y el Caribe, residentes en Montevideo. A través del análisis de los relatos de migrantes, buscamos explorar diferentes formas de construcción de la alteridad en la experiencia migratoria, tomando el cuerpo como referencia central, en tanto locus de alteridad privilegiado de la experiencia migratoria.

El interés por este tema surgió a partir de la escucha de relatos de sujetos migrantes tanto en la práctica del psicoanálisis clínico como en el trabajo en territorio con sujetos migrantes. En los relatos de estos sujetos era posible encontrar la referencia sutil, aunque directa en otras oportunidades, a una corporeidad otra —la propia y también, y, sobre todo, la del otro— vivida en algunos momentos como extraña, ajena e, inclusive, perturbadora. Este extrañamiento vinculado al cuerpo podía ser escuchado a través de diferentes alusiones al cambio, la mutación, la transformación o la pérdida, que hacían que ese cuerpo se percibiera como otro distinto al que se tenía antes de la migración. Ese otro cuerpo, distinto del cuerpo de antes de la migración, pero distinto también al cuerpo del otro de la cultura de llegada, parecía ofrecerse como metáfora de una nueva posición subjetiva relativa a la experiencia migratoria. El objetivo de esta tesis fue explorar, a través de relatos de migrantes, estos dos tipos de corporeidad, que definimos como *cuerpo extraño* y *cuerpo migrante*, iluminando las zonas de pasaje entre ambos y sus relaciones con los procesos de construcción de la alteridad en la experiencia migratoria.

El concepto psicoanalítico de *Unheimlich*, propuesto por Freud en 1919, proporcionó una referencia esencial para investigar la vivencia de extrañamiento con el cuerpo que

reconocimos como el elemento principal a explorar en la experiencia migratoria. Como sugiere Kristeva (1991), a partir de la formulación del concepto de *Unheimlich*, Freud «desaloja la inquietante extranjería de la exterioridad a la que la fija el miedo, para sustituirla en el interior no de lo familiar en tanto que propio, sino de un familiar tachado de extraño» (p. 222). El extrañamiento pasa a ser, desde ese momento, índice de una división, la que opera en un sujeto, en función de la existencia del inconsciente. La exploración de los procesos de alterización y diferenciación del sujeto a través del cuerpo supuso, por otro lado, confrontarnos con la dificultad inherente de definir lo que es un cuerpo desde el punto de vista psicoanalítico. Una indicación de Lacan, expuesta en *Radiofonía*, en el año 1977, propone al cuerpo como «todo lo que puede llevar la marca apropiada para ordenarlo en una serie de significantes» (Lacan, 1993, p. 12). Esto nos confronta, en primer lugar, con la idea de que solo hay cuerpo allí donde se produce la inscripción de marcas psíquicas y, por otro lado, que no hay producción signifiicante que no pase, necesariamente, antes, por el registro de marcas en el cuerpo. En la medida en que estas marcas psíquicas son introducidas, primero por el Otro, lo que inaugura todo el registro de la erogeneidad fundamental para la vida del sujeto, el cuerpo se constituye, necesariamente, en un reservorio de marcas a partir de las cuales el sujeto podrá historizarse y reinventarse en diferentes momentos de su vida. La experiencia migratoria supone el encuentro con distintos registros de la alteridad, que incluyen al otro, su cuerpo, su lengua, sus pertenencias simbólicas y sus imágenes, entre otros; transitar los cambios, a veces profundos, que supone la migración implica dejarse atravesar por ese extraño, para poder dar lugar a la inscripción de lo nuevo. Cuerpo extraño y cuerpo migrante son, por lo tanto, dos tiempos diferentes en el proceso de construcción de la alteridad, en el marco de la experiencia migratoria.

La exploración de estas dos categorías, cuerpo extraño y cuerpo migrante, que proponemos como constructos teóricos aptos para investigar los procesos de alterización que se producen en el marco de la experiencia migratoria, constituyen el objetivo central de esta tesis doctoral.

Escenario actual de las migraciones en el Uruguay

A lo largo de la historia de Uruguay como nación, este ha pasado por diferentes etapas en lo que respecta a la recepción de migrantes en su territorio. La primera etapa de la construcción del Uruguay, que recorre en los siglos XVIII y XIX, estuvo caracterizada, como es bien conocido, por la llegada de migrantes provenientes de la Península Ibérica (gallegos, asturianos, catalanes y vascos) e Italia (Vidart y Pi Hugarte, 1969). El ingreso de africanos, traídos en condición de esclavos, constituyó, hasta mediados del siglo XVIII, un aporte importantísimo a la composición poblacional de América Latina, incluido Uruguay. La característica más relevante de este primer período de poblamiento del país fue, entonces, su carácter de «pueblo trasplantado», concepto propuesto por Ribeiro (1985) para referirse a la política de sustitución de los pueblos nativos por poblaciones de origen europeo, que caracterizó los modos de asentamiento históricos en el Río de la Plata. Este carácter de pueblo trasplantado dejó como saldo un contraste entre la configuración sociocultural de Uruguay y Argentina, y la de otros países de América Latina, no solo por la composición genética de la población del primero, más caucásica, sino también por la construcción del paisaje ciudadano, que buscaba recrear el entorno europeo (Ribeiro, 1985). Esta configuración sociocultural se articula, igualmente, con narrativas que, desde el origen del país como nación, han construido la imagen del Uruguay como un país blanco, homogéneo y «casi» europeo, con el objetivo político de invisibilizar las diferencias étnicas existentes (González, 2001). Hacia fines del siglo XIX y durante el XX

llegaron inmigrantes judíos, armenios, libaneses y del este europeo, debido a los sucesos de la guerra mundial. Por otro lado, el aporte de los países fronterizos, Brasil y Argentina, como también, aunque en menor grado, de Chile y Perú, han constituido una contribución constante y continua durante toda la historia del país. A partir de la década de 1960, sin embargo, comenzó a registrarse una fuerte emigración, que se agudizó durante el período de facto y continuó en aumento hasta la crisis económica del año 2000, cuando alcanzó un récord (Koolhaas y Nathan, 2013). La llegada de migrantes provenientes de América Central y el Caribe a partir de 2010 constituye, en ese sentido, un capítulo relativamente reciente de la historia del Uruguay, que puede ser entendido como el resultado combinado de tres fenómenos históricos: a) la profundización de la crisis social y económica en todos los países al sur del Ecuador. Esta crisis debe ser comprendida como uno de los efectos más extendidos de la aplicación de políticas neoliberales que generan desigualdad y desempleo, agravadas por el proceso de globalización que viene produciéndose, a lo largo de los últimos años, a escala planetaria (Bauman, 2016); b) la relativa estabilidad política, social y económica del Uruguay, con índices de violencia algo más bajos que en otros países de América Latina y un Estado de derecho que garantiza el cumplimiento de los acuerdos internacionales en materia de derechos humanos, y, por último, c) la promulgación, el 17 de enero de 2008, de la Ley n.º 18.250, llamada Ley de Migración, una de las legislaciones más flexibles de América latina en esta materia. La citada normativa facilitó el acceso a documentación, trabajo y asistencia social, médica y ciudadana a los extranjeros radicados en el Uruguay. A partir de su entrada en vigor, la llegada de migrantes provenientes de los que fueron llamados, en la época, «nuevos orígenes», República Dominicana, Venezuela y Cuba, comenzó a aumentar de forma gradual y alcanzó, hacia el año 2015, a sobrepasar el número, siempre alto, de personas que emigraban del Uruguay (Koolhaas, Prieto y Robaina, 2017). La presencia de esta

población migrante en el país introduce, en la dinámica poblacional, un aumento de la heterogeneidad, que ha repercutido en los ámbitos social, económico y jurídico, así como en las costumbres, al introducir elementos nuevos en la culinaria, la música, la lengua y los discursos identitarios que circulan en la sociedad uruguaya. Por otro lado, es necesario reconocer que no solo destinos migratorios han variado a lo largo de las últimas décadas, sino que a nivel regional y también mundial las formas en que se produce la migración se han transformado notoriamente con relación a décadas anteriores. Estos cambios son resultado de los cambios geopolíticos, sociales y económicos, que a su vez han producido cambios en la percepción del espacio, la relación con el lugar y la concepción de la trayectoria vital influidos por los procesos contemporáneos de globalización. En una palabra, la migración contemporánea reviste características notoriamente diferentes a las migraciones de décadas anteriores.

El actual escenario migratorio del Uruguay ha constituido, además, un estímulo para diversas investigaciones y estudios, sobre todo, en el campo de las ciencias sociales, así como para proyectos de carácter interdisciplinar e interinstitucional, investigativos y de extensión universitaria en diversas áreas. De algunas de estas iniciativas hemos formado parte a lo largo de los últimos años. Comienza a haber, por lo tanto, una importante producción académica sobre temas migratorios en el Uruguay, en especial, en el campo de las ciencias sociales, así como una multiplicación de las prácticas de recepción y abordaje de la población migrante en áreas tan diversas como psicología, derecho y trabajo social, y en ámbitos tan variados como escuelas, comunidades barriales y centros de salud. A pesar de ello, en lo que respecta a la investigación en psicoanálisis, existe, de momento, una escasa producción académica en el Uruguay, a diferencia de otros países de América

Latina donde la articulación entre psicoanálisis y migración, cada vez más frecuente, se constituye como un aporte fundamental para el estudio de la temática.

Los temas y las preocupaciones abordados por este campo de estudios, que definimos como una articulación entre psicoanálisis y migración, también han cambiado a lo largo del tiempo. En la década de 1980, Grinberg y Grinberg exploraron la migración y el exilio en sujetos latinoamericanos con énfasis en la problemática del duelo y la pérdida de la identidad, desde un enfoque fundamentalmente psicopatológico. En los últimos años, los trabajos de Venturini (2006) y Lara (2019) constituyen un ejemplo de abordaje psicoanalítico de la experiencia migratoria que explora los efectos subjetivantes del proceso en lugar de centrarse en el carácter psicopatológico de estos efectos. Otros estudios, como el de Pestre (2012), y Rosa (2016) se han propuesto pensar desde el psicoanálisis el efecto de las políticas públicas, a menudo violentas desde el punto de vista simbólico, sobre la subjetividad de los migrantes. Estos estudios han subrayado el hecho de que el cambio de país, de cultura o de lengua, no es en sí mismo desencadenante de sufrimiento o de formaciones psicopatológicas, pudiendo ser, por el contrario, un proceso enriquecedor de la subjetividad. Los efectos traumáticos de la migración deben ser atribuidos, por el contrario, a las violencias sucesivas a las que son sometidos los sujetos, bajo la forma de la persecución política, la guerra, la inseguridad social vivida en los países de origen, y que son, en muchos casos, el motivo fundamental para migrar. Por otro lado, es necesario reconocer también el efecto traumático y desubjetivante de las políticas migratorias en los países de recepción, lo cual, asociado a la xenofobia y a la exclusión social, constituyen la causa fundamental del sufrimiento psíquico del migrante. Nos referimos, de esta forma, a lo que Rosa (2016) define como la dimensión sociopolítica del sufrimiento psíquico.

Diseño metodológico

En esta tesis se propone un estudio cualitativo, de tipo exploratorio, que articula, en tiempos diferentes, dos recursos distintos para la obtención de datos: por un lado, la observación participante y, por otro, la realización de entrevistas en profundidad. La primera se llevó a cabo en diversos escenarios en los que intervenían migrantes, en particular, la organización no gubernamental (ONG) Idas y Vueltas, donde trabajé durante un año como voluntaria. Durante todo este período, que transcurrió entre 2017 y 2019, privilegiamos la observación etnográfica, que se caracteriza por la producción de conocimiento a partir de la interrelación del investigador con los sujetos investigados y el uso, principalmente, como recurso, de la observación directa, las conversaciones informales y formales, y las entrevistas no directivas, entre otros recursos (Eckert y Rocha, 2008). Esta labor nos permitió conocer la situación de los migrantes en la ciudad de Montevideo, realizar una serie de entrevistas exploratorias, delimitar el objeto de estudio y definir la población con la que se iba a trabajar. El proceso de entrevistas comenzó en el año 2019 y se extendió hasta diciembre de 2022. Se obtuvo el relato de nueve migrantes (cinco mujeres y cuatro hombres), provenientes de Venezuela, Cuba, El Salvador y Brasil. Todas las entrevistas fueron registradas en audio, previo consentimiento informado. Según la disponibilidad de los entrevistados, en algunos casos, se realizó apenas una entrevista, mientras que, en otros, se llegó a efectuar hasta tres, en diferentes días. La duración de cada una varió también, en función de las posibilidades de los entrevistados, y algunos encuentros se extendieron por hasta tres horas. En total, se contabilizaron 18 entrevistas, que representaron 25 horas de grabación. Se solicitó a los involucrados que, en la medida de lo posible, eligieran el lugar donde se sentían más cómodos para hablar; esto implicó una diversidad de escenarios para realizar las entrevistas, que fueron en general, plazas,

cafés o restaurantes de Montevideo, y, en dos oportunidades, un local de comida rápida en un centro comercial. En función de la pandemia de covid-19, algunas entrevistas debieron ser realizadas en el edificio de la Facultad de Psicología y, en ocasiones, fue necesario recurrir a la aplicación Zoom, por motivos de seguridad sanitaria.

Se dispuso de una guía de preguntas de carácter flexible, que fue utilizada apenas como marco de referencia y no constituyó en ningún momento un cuestionario; de esta forma, los entrevistados tuvieron la libertad de elegir el orden de los temas para trabajar en cada sesión. Los participantes fueron seleccionados a partir de contactos con instituciones y sugerencias de otros investigadores; el único criterio de exclusión propuesto fue que se tratara de inmigrantes provenientes de América Latina, mayores de edad, residentes en Montevideo, que hubieran llegado hace por lo menos dos años, y que no tuvieran más de cinco años de residencia en el país. Se priorizó, en todos los casos, la historia de vida del migrante, las características de la experiencia migratoria y, sobre todo, su interés por participar en la investigación; es decir, que la población fue seleccionada de forma intencional y no con criterios estadísticos. Ni la población seleccionada, como tampoco los resultados de la investigación, buscan ser representativos del grupo de migrantes latinoamericanos y caribeños en Uruguay, sino constituir un grupo de relatos a través de los cuales bordear la inscripción de la experiencia migrante en el cuerpo.

Para establecer el recorte de los fragmentos por exponer y analizar, utilizamos la lógica del pensamiento por casos, propuesta por Passeron y Revel (2005). Ello implica un modo de articular los datos de una investigación que enfatiza la excepcionalidad de la producción subjetiva más que las generalidades, lo que posibilita la emergencia de preguntas que problematicen la teoría y los presupuestos del tema elegido. Quiere decir que, en este estudio, buscamos exponer diferentes casos de producciones discursivas a propósito de la

corporalidad en la experiencia migratoria y no arribar a conclusiones generales. El objetivo de las entrevistas fue explorar los fenómenos de extrañamiento asociados al encuentro con lo diferente en la experiencia migratoria, en general, y relativas al cuerpo, en particular. Para el análisis de los relatos, nos apoyamos en el análisis de discurso propuesto por Foucault, complementado por la teoría de Jacques Lacan. Este enfoque supuso ordenar el material de las entrevistas como conjuntos de enunciados entramados en una red compleja de significaciones con sus propias reglas y estructura. Entendemos que estas producciones discursivas surgidas en las entrevistas estuvieron enmarcadas también en una variedad de discursos, de carácter sociohistórico, como, por ejemplo, aquellos sobre género y raza, que incidieron en la forma de atravesar la experiencia migratoria. En esta tesis se dedicó, a cada uno de esos dos temas, un capítulo específico.

En el marco de esta investigación, optamos por presentar los fragmentos de material para ser analizado como si fueran relatos; de esta forma, destacamos el carácter no clínico de las entrevistas realizadas. Trabajamos con ellas de la misma forma que Freud lo hacía con textos de literatura, mitos, tradiciones o cuentos populares. Esto nos permitió, además, establecer una genealogía entre los relatos de migrantes y las grandes narrativas de viajes y aventuras. Por otro lado, nos pareció que los textos literarios de distintas épocas, que utilizaban como recurso expresivo la imagen de la transformación corporal y la metamorfosis, guardaban, en estructura y estilo, interesantes resonancias con los relatos de los migrantes entrevistados. A lo largo de la tesis, el lector encontrará, como recurso de pensamiento, una continua intertextualidad entre los relatos de migrantes y textos de Homero, Ovidio, Sófocles, María de Francia, Esquilo, Kafka, Duras y Migdal, entre otros; también, con aquellos de pensadores atravesados por historias de migración, como

Todorov, Derrida y Freud, cuyos testimonios tomamos, asimismo, como si fueran relatos de migrantes.

Orden expositivo de los capítulos

La tesis no sigue el orden clásico de presentación de los distintos componentes (introducción, marco teórico, antecedentes, objetivos, metodología y análisis de resultados), sino que se despliega en seis capítulos, en los que se aborda, desde distintas aristas, el tema de la construcción de la alteridad a partir del cuerpo en la experiencia migratoria.

En el primer capítulo, titulado «El cuerpo *Unheimlich*: un punto de partida», se introduce la primera de las dos categorías fundamentales sobre las cuales se apoya esta tesis, el cuerpo extraño. Bajo la noción de cuerpo extraño, reunimos toda una serie de referencias sutiles, directas, a veces, a una corporeidad otra —la propia y también, y, sobre todo, la del otro— vivida en algunos momentos como extraña, ajena e, inclusive, perturbadora, que puede ser escuchada a través de diferentes alusiones al cambio, la mutación, la transformación o la pérdida, que hacen que ese cuerpo se perciba como otro distinto al de antes de la migración. Como forma de explorar la noción de cuerpo mutable, cambiante o en transformación, propusimos analizar una serie de relatos de la literatura universal, en los que se recurre a la metamorfosis y la transformación corporal como figuras metafóricas para hablar del cambio de los protagonistas. Acompañamos a Del Canto Nieto (2007) en su análisis de textos de Ovidio, en la *Metamorfosis*; la metamorfosis de Circe, en la *Odisea*, de Homero, y la transformación corporal propuesta por Kafka en *La metamorfosis* y *Preparativos para una boda en el campo*. Incluimos en la serie el *lais* de María de Francia *Bisclavret*, escrito en el siglo XII, con el cual Agamben ejemplifica la visión medieval

acerca de la transformación corporal y las historias de antropogénesis (Agamben, 2021). En la segunda parte del capítulo, abordamos el concepto de *Unheimlich*, propuesto por Freud (1919/1999), y la figura de *inquietante extranjería* propuesta por Kristeva (1994). Arribamos así a la definición de *extraño*, que luego utilizamos a lo largo de toda la tesis, como un sentimiento de conmoción, sorpresa o choque en el encuentro del yo con una alteridad que le resulta incongruente. Se trata de un extrañamiento que retorna sobre el propio sujeto y genera incertidumbre, embarazo e indeterminación. Para finalizar, proponemos el análisis de algunos fragmentos de relatos de migrantes, para ofrecer al lector un primer ejemplo de análisis de los efectos del extrañamiento que produce el encuentro con una corporeidad distinta a la del origen.

En el segundo capítulo, titulado «Pensar el cuerpo», se presenta un breve recorrido por las concepciones griegas, pasando por Platón, Aristóteles y el estoicismo, para luego llegar a Descartes, de quien se destaca su enorme influencia sobre los modos contemporáneos de concebir el cuerpo y, por lo tanto, investigarlo. Acompañamos las proposiciones de Foucault, en *El cuerpo utópico*, de que las teorías filosóficas que separan el alma del cuerpo buscan en última instancia borrar este último, librarse de las limitaciones que el mismo impone (Foucault, 2007). En nuestro recorrido, reconocimos la importancia del descubrimiento moderno de que la sociedad incide no solo sobre los modos singulares de pensar el cuerpo, sino también produciendo los cuerpos necesarios para su reproducción. Abordaremos los planteamientos acerca de la incidencia de las representaciones colectivas sobre el cuerpo, propuestos por Mauss en la década de 1950 (Mauss, 1926/1979), las referencias de De Certeau al cuerpo como una simbolización sociohistórica (1997), para culminar en las más que actuales proposiciones de Judith Butler (2022), acerca de la manera en que la norma social materializa en los cuerpos de los sujetos, último término de

un debate, que ha sido, a lo largo de la historia, fundamental y determinante para los modos occidentales de pensar y de habitar el cuerpo. Finalizamos el recorrido de este capítulo con el abordaje de la especificidad del modo psicoanalítico de pensar el cuerpo, desvinculado del orgánico y atento a la posición del inconsciente. La distinción, a partir de Lacan, entre cuerpo real, simbólico e imaginario se nos presentó como un ordenador importante para pensar las experiencias de corporeidad que explorábamos en los relatos (Víctora, 2016). Al final de este recorrido teórico, presentamos una serie de fragmentos de relatos de migrantes, en los que se exploran las metáforas de cambio corporal y las referencias al extrañamiento frente al cuerpo propio y el del otro, que son entendidas, en este capítulo, como formas de subjetivar los cambios producidos por la migración. Se proponen, también, hipótesis acerca de los destinos pulsionales y la recomposición de la imagen del cuerpo como parte del proceso de construcción del cuerpo migrante.

En el tercer capítulo, titulado «Cuerpo, pertenencia simbólica y discursos identitarios», el lector encontrará una problematización del concepto de identidad a través de los aportes de Descombes (2013), Hall (2019) y Bromberger, Centilivres y Collomb (1989), que definen la identidad como una construcción ficcional, situacional y posicional, en todo caso, nunca como una esencia o algo que permanezca incambiado. La distinción de Descombes (2013) entre identidad asignada e identidad reivindicada nos permitirá analizar las paradojas del concepto, sobre todo, en su uso por parte del Estado y las políticas públicas.

Acompañaremos aquí a Hassoun (1996) y Douville (2021), quienes plantean la diferencia entre significantes que enriquecen al sujeto y aquellos que lo alienan; posición que hicimos dialogar con la noción de Derrida de la identidad como trastorno (Derrida, 2009). En la secuencia, tomamos como ejemplo los modos de construir la identidad en el propio Sigmund Freud, a través de un recorrido por cartas, entrevistas y otros textos personales

del fundador del psicoanálisis. En la segunda mitad del capítulo, abordamos la noción de pertenencia simbólica (Lacan, 1996) y marca cultural (Hassoun, 1998). Por último, nos servimos de los aportes de Mauss (1979), De Certeau (1997) y Butler (2002, 2007) para proponer la dimensión colectiva del cuerpo, también como una pertenencia que el sujeto lleva consigo en el momento de migrar. Los relatos de migrantes de este capítulo servirán, en parte, para confirmar las hipótesis propuestas y responder interrogantes sobre la relación entre cuerpo, identidad y cultura.

El cuarto capítulo fue titulado «Identificaciones del sujeto: marcas, huellas, pasajes». En continuidad con la discusión realizada en el anterior, se profundiza en la noción de identificación a partir, sobre todo, de Freud (1921/1999) y Lacan (1961-1962). En particular, la noción de rasgo unario, de marca o huella psíquica, serán articuladas con los procesos de construcción de la memoria y de identificaciones en la experiencia migratoria. Trabajaremos con diferentes relatos de migrantes y también con dos de estos provenientes de la ficción: el primero, clásico, la *Odisea*, de Homero, y el segundo, contemporáneo, el texto de la uruguaya Alicia Migdal, *Muchachas de verano en días de marzo*.

El quinto capítulo de esta tesis se denomina «Imaginarios raciales y cuerpo migrante» y comienza problematizando la poca o nula referencia, en los relatos de migrantes, al tema de la racialidad. Antes que comprender esta ausencia como una señal de poca relevancia, nos apoyamos en Quijano y Mignolo (2017) para pensar los efectos de naturalización de la racialidad, que nos afecta a todos sin distinción, en un contexto latinoamericano. Optamos, de esta forma, por abordar el tema, en su relación esencial con el escenario poscolonial, en el que los latinoamericanos nos encontramos insertos, y nos apoyamos en los aportes de Fanon (2009), Quijano (2017), Mignolo (2017), Hall (2019) y Mbembe (2010). Se presenta también una discusión acerca de las dificultades específicas del psicoanálisis para abordar

el tema de la racialidad fundada en el color de la piel, de donde se desprende la poca producción bibliográfica sobre el tema. En el capítulo se recorren algunos de los casos trabajados por Fanon (2009) en su libro *Piel negra, máscaras blancas*, lo cual nos permitió no solo explorar la incidencia de la racialidad en la subjetividad, sino también construir un modelo a partir del cual pensar la incidencia real en el cuerpo de los significantes, como forma de materialización de la idea de un cuerpo colectivo. El primero de los dos relatos de migrantes trabajados presenta la relación entre identificación y racialidad en el contexto migratorio; el segundo ofrece un ejemplo de resignificación de una experiencia racial, que nos permitió articular, de forma ejemplar, lo que entendemos por cuerpo migrante.

En el sexto capítulo, titulado «Los discursos sobre el sexo-género y el cuerpo migrante», reflexionamos acerca del motivo por el que el encuentro con el Otro sexo se presenta, en los relatos de migrantes, como una de las causas más importantes de extrañamiento.

Intentamos responder esa pregunta retomando la definición freudiana de lo que quiere decir *cuerpo sexuado* y de qué manera la cultura incide en la forma de pensar sus límites.

Las dos fuentes de extrañamiento mencionadas, el sexo del Otro y la intimidad, terminaron confluyendo en un último gran motivo de extrañamiento, que surgió en el campo de lo que podríamos llamar «las citas», es decir, en los relatos donde se describían los intentos de búsqueda de pareja. Para pensar este tema, fue necesario introducir algunas consideraciones relacionadas con el significado del género, lo que llevamos adelante a partir de la revisión de algunos conceptos de Judith Butler, que nos permitió también pensar la relación entre el género y el cuerpo sexual del psicoanálisis (Butler, 2022). El otro gran tema que atravesó este capítulo fue el de las transformaciones operadas en la imagen de sí y en el modo de pensar las diferencias entre los cuerpos, a partir del encuentro con otras versiones de la norma sexo-genérica (Butler, 2022). Nuestra intención, con este

recorrido, fue señalar el modo en que los migrantes pudieron resignificar los viejos discursos sobre sexo y género y cómo esta resignificación participó, en cada caso, en la construcción del cuerpo migrante.

El último capítulo incluye las consideraciones finales, los límites y los alcances de esta tesis doctoral.

Capítulo 1. El cuerpo *Unheimlich*: un punto de partida

En este primer capítulo de la tesis plantearemos la pregunta fundamental a partir de la cual iniciamos nuestro trabajo de investigación. Esta surge a partir del retorno, en el relato de sujetos migrantes, de una misma cuestión: el sentimiento de que el cuerpo había cambiado en algún sentido y se le presentaba al sujeto como distinto al que se tenía antes de la migración. Esta extrañeza con relación al cuerpo —el propio y también, y sobre todo, el del otro— podía ser escuchada a través de diferentes alusiones al cambio, la mutación, la transformación o la pérdida, que hacen que ese cuerpo se perciba como otro distinto. A partir de este extrañamiento, comenzamos a construir dos categorías principales.

El capítulo se encuentra dividido en dos partes; en la primera, exploramos la figura del cuerpo que cambia, el cuerpo alterizado, y, en la segunda, trabajamos la noción de extraño a partir de los aportes de Freud (1919/1999), Lacan (2007) y Kristeva (1991). Para explorar la referencia al cuerpo extraño, primer punto de nuestro recorrido, buscamos resonancias entre los relatos migrantes y los de metamorfosis o transformación corporal presentes en la literatura. Para ello, nos apoyamos en Del Canto Nieto (2007), quien, desde el campo de la filología, propone un recorrido por la figura de la metamorfosis en la obra literaria y señala cuatro elementos comunes a todos estos relatos: la conservación de la consciencia humana por debajo de la forma animal; la imposibilidad de articular un lenguaje humano; la redención, como movimiento de salida, y la presencia de fuerzas externas, como causa última de la transformación. Siguiendo la sugerencia del autor, proponemos una lectura de la metamorfosis en tres obras fundamentales de la literatura: el mito de Io, en *Metamorfosis*, de Ovidio, la metamorfosis en la *Odisea* y *La metamorfosis* de Kafka (Ovidio, 2019; Homero, 2006; Kafka, 2000). Agregamos, a este conjunto, el análisis de

Bisclavret, de María de Francia, comentado por Agamben en su libro *La aventura* (2021). Encontramos, en todas estas obras, una asociación entre la transformación corporal y la pérdida del origen (la ruptura con el grupo de pertenencia o la familia), así como un temor a olvidar y ser olvidado, a no ser reconocido como el que se era. Si bien en las obras griegas la metamorfosis es vivida como un castigo provocado por una potencia externa, en el texto de María de Francia la transformación, sin dejo de amargura, constituye parte de una aventura maravillosa que dejará enseñanzas para el personaje. En el caso de Kafka, la metamorfosis es vivida de forma indiferente, como una suerte de revelación de lo que es el sujeto para el otro. En este texto, encontramos una mirada mucho más contemporánea de la transformación, que expresa el deseo de individuación, de diferencia y de ruptura respecto al origen. De esta manera, conseguimos establecer una articulación entre la figura del cuerpo que cambia en los relatos de migrantes y los de metamorfosis, en tanto ambos expresan la resistencia a la alterización al mismo tiempo que el deseo de diferencia y ruptura con el origen.

En la segunda parte del capítulo, abordamos la figura del cuerpo extraño, a través del concepto de *Unheimlich*, propuesto por Freud (1919/ 1999), y la figura de la inquietante extrañeza propuesta por Kristeva (1991). Mediante la introducción de este concepto, Freud retira lo *Unheimlich* del afuera, donde lo había ubicado el análisis literario, para situarlo dentro: lo extraño es lo reprimido que retorna bajo un manto de extrañeza. Lacan (1986), por su parte, sitúa lo *Unheimlich* en la misma vía que la angustia, es decir, como reacción a la aparición, en la experiencia del sujeto, de un objeto parcial que reenvía a su propia castración. Kristeva (1991) toma el *Unheimlich* freudiano y lo transforma en un concepto para pensar la extranjería: lo propone como una prueba del encuentro del yo con una alteridad que lo conmociona. Por último, incluiremos un breve comentario acerca de la

noción de cuerpo abyecto, a partir de los aportes de Butler (2002; 2007) y Kristeva (2004), sobre todo, para establecer la diferencia con la noción de cuerpo extraño que utilizamos en esta tesis.

Al final del capítulo, proponemos el análisis de un primer relato de migrantes, a través del que presentaremos, de forma articulada, la noción de extrañamiento, tal como la vamos a utilizar en el contexto de esta tesis.

1.1. Cuerpos extraños

En los relatos de sujetos en situación de migración nos fue posible encontrar la referencia sutil, aunque directa en otras oportunidades, a una corporalidad otra —la propia, y también y, sobre todo, la del otro— vivida en algunos momentos como extraña, ajena e, inclusive, perturbadora. Este extrañamiento vinculado al cuerpo puede ser escuchado a través de diferentes alusiones al cambio, la mutación, la transformación o la pérdida, que hacen que ese cuerpo se perciba como otro distinto del que se tenía antes de la migración. A continuación, expondremos algunos fragmentos de relatos de migrantes, recogidos durante las entrevistas exploratorias, que podrán ayudar al lector de esta tesis a comprender el tipo de extrañamiento al que nos estamos refiriendo.

Belén¹ nació en Angola y vive en Montevideo desde hace poco más de un año. En su relato, se entremezclan las singularidades de su viaje con el dolor que siente por la pérdida de su embarazo a término a los pocos meses de su llegada a Uruguay. Para intentar dar cuenta de ese real —el niño muerto—, se sirve de una explicación cultural: sucedía que no había guardado suficiente tiempo de reposo durante los nueve meses de embarazo. Su vida de migrante en Montevideo le exigía ir y venir. «El cuerpo de las nigerianas es diferente,

¹ Los nombres de las personas y los lugares han sido sustituidos para proteger la identidad de los entrevistados.

no es como el de las uruguayas», dice. «Ustedes —añade, dirigiéndose a la entrevistadora— no precisan guardar reposo, pero nosotras sí precisamos descansar, y no al final, sino desde el primer día en que sabemos que estamos embarazadas—. En su relato, Belén se refiere a la existencia de otros cuerpos, diferentes del suyo de angolana, de un modo que resulta extraño para nuestro contexto. Porque, para los occidentales, que nos constituimos bajo el predominio de lo biomédico, todos los cuerpos funcionan igual biológicamente. Belén nos dice, en cambio, que los cuerpos no son iguales y que ella había perdido a su bebé porque fue obligada por las circunstancias a funcionar de un modo contrario a la naturaleza de su cuerpo, es decir, como si su cuerpo fuera otro. La conclusión a la que llega muestra una resistencia a la alterización —por medio de la reivindicación de que su cuerpo es diferente—, pero es también la aceptación, sin ningún extrañamiento, de otras formas de existencia del cuerpo femenino según otras lógicas. La pérdida del niño es la medida del sacrificio, que se inscribe como imposibilidad de traducción cultural de un cuerpo a otro, en el marco de una experiencia migratoria.

Úrsula nació en República Dominicana. Llegó al Uruguay hace veinte años, en una época en que había pocos migrantes de su región en el país. Por alguna razón, había sentido que, para ser aceptada por los uruguayos, debía parecerse a ellos. Habla de su proceso de transformación en uruguayo como si fuera una metamorfosis: «Para que me aceptaran, tuve que transformarme como la cucaracha de Kafka». El cambio al que se refiere Úrsula muestra, en el relato, la violencia impuesta sobre el cuerpo en el proceso de reconversión de una identidad. «Para que me aceptaran» introduce la presencia de un otro insensible a la diferencia que ella porta.

Carla, también dominicana, habla con disgusto de su cuerpo: ya no le gusta más mirarse en el espejo porque se ve mucho más delgada que cuando llegó al Uruguay. La explicación de

su adelgazamiento es su imposibilidad de comer. Convive con su esposo uruguayo y los hijos, ya adultos, de este hombre, pero siente que no puede comer la misma comida que ellos. Los sabores, las texturas, los modos de preparar el alimento le resultan extraños. Al marido de Carla no le importa que ella haya adelgazado, le dice que está bien, que en Uruguay los cuerpos delgados son atractivos. Pero para ella el atractivo estaba en las curvas que ha perdido. Carla parece querer diferenciarse de los uruguayos (encarnados en la figura de su esposo y los hijos) no comiendo lo que ellos comen; paradójicamente, esto la ha hecho adelgazar y tener un cuerpo más parecido al ideal del país donde vive. Su negativa a comer ¿expresa un deseo de ser otra o una resistencia a convertirse en otra? Estamos afirmando, entonces, que el cuerpo extraño tiene un doble sentido: por un lado, reivindica la conexión con el lugar de origen y, por otro, y en el mismo movimiento, construye una diferencia con ese origen y con el lugar de migración.

A continuación, intentaremos mostrar como estas referencias al cuerpo que cambia guardan relación con los relatos de metamorfosis, en que ambos constituyen un modo de hablar de la pérdida del origen, de la ruptura con el grupo de pertenencia, del miedo al olvido y a la pérdida de reconocimiento del otro. En la secuencia, abordaremos la noción de extrañamiento, concebida como un momento de pasaje, indeterminación o incertidumbre subjetiva, nos va a permitir esbozar la noción central que proponemos explorar: el cuerpo migrante. Por este entendemos, en el contexto de esta tesis, una construcción singular de cuerpo, un cuerpo *ad hoc*, producido en el marco de la experiencia migratoria, como resultado del encuentro con la corporeidad del otro y como reelaboración de la de origen del sujeto. Cuerpo extraño y cuerpo migrante son, en este sentido, tiempos distintos del proceso de alterización del sujeto en la experiencia migratoria.

1.1.1. Metamorfosis, vacas sagradas y la ira de un dios

El objetivo de este primer apartado es examinar algunos relatos de la literatura clásica y contemporánea en los que el cambio corporal aparece como figura central. Se trata de verificar, a través de ellos, la relación entre el relato de la transformación corporal y los mencionados procesos de identificación y desidentificación respecto a un origen.

Del Canto Nieto (2007), quien propone un interesante recorrido del tema de la metamorfosis desde la literatura griega hasta Kafka, señala la coincidencia de tres elementos fundamentales en todos los relatos de metamorfosis. El primero es que los personajes transformados conservan la consciencia humana por detrás de la forma animal y el segundo, que los personajes no pueden articular un lenguaje humano (p. 29). Por último, y esto hace a la intencionalidad del texto, todos los personajes alcanzan una salida del sufrimiento, es decir, una redención. Del Canto Nieto (2007) clasifica, a su vez, las metamorfosis, según la causa, divina o inexplicada, castigo o prueba, del cambio y establece un arco argumental que hilvana culpa, castigo, pago de una cuenta, salida del sufrimiento y libertad. La identificación o no del personaje con el animal transformado, es decir, su extrañamiento o no con la metamorfosis, es también examinada por el autor en función de la presencia o no de un deseo de transformación. Las consideraciones de Del Canto Nieto nos permiten aseverar que la metamorfosis, como figura literaria, expresa la caída, la probación y la redención espiritual de un personaje, a través de la pérdida de la forma del cuerpo.

Agamben (2021), quien también examina la transformación corporal en relatos medievales, señala su carácter de antropogénesis, la pérdida de la humanidad, representada, en especial, por la pérdida del lenguaje, es el argumento ideal para poder pensar la especificidad de lo humano. Se trata de una humanidad que no está garantizada de antemano, que se produce,

sobre todo, en el acto de la escritura, a través de la invención de una ficción acerca de sí mismo, verdadero sentido del género de aventuras. En este caso, la metamorfosis, como ejemplo paradigmático de aventura, es una transformación corporal que no surge como castigo, sino como experiencia de humanización y transformación de sí.

Haremos un breve recorrido por algunos de los relatos mencionados por estos autores, para mostrar cómo el recurso literario de la metamorfosis introduce también, en algunos casos, un elemento de modificación del origen y de la relación con la filiación que puede servirnos para pensar algunos elementos de los relatos migrantes.

El primer relato considerado es el pasaje de *Metamorfosis* de Ovidio, titulado «Io, Argos y Siringe» (Ovidio, 2019, 311-322). En este, el poeta romano recrea la metamorfosis sufrida por Io,² la doncella de Argos, sacerdotisa de Eros, e hija de Íñaco, al ser transformada en vaca por Zeus (Ovidio, 2019). El relato comienza describiendo cómo Zeus toma a la joven doncella como amante en contra de su voluntad. Luego, para salvarla de los celos de su esposa Hera, se ve obligado a transformarla en una bella vaca blanca. Hera, sospechando la treta de Zeus, reclama a tan especial animal como regalo y lo pone bajo la vigilancia de Argos. Recordemos que Argos es un ser mitológico, cuya cabeza está rodeada de cien ojos y que, por lo tanto, puede verla inclusive cuando está de espaldas y vigilarla de día y de noche, ya que le basta con cerrar la mitad de sus ojos para dormir, es una mirada que aprisiona. Se trata de una metamorfosis impuesta y que es vivida como una prisión.

Así describe Ovidio el momento en que Io se da cuenta de que es una vaca:

Ella quisiera tender los brazos hacia Argos en señal de súplica, pero no tenía brazos
que tender hacia Argos; y al intentar quejarse, su boca emitió un mugido [y se

² Hay varias versiones del mito de Io. En este estudio, consideramos las versiones de Grimal (1979) y Graves (1911). que son, por otro lado, las que más se aproximan al relato del poeta romano Ovidio.

asustó del sonido, aterrorizada por su propia voz]. Por fin se acercó a la ribera donde a menudo solía jugar, la ribera del Ínaco, y cuando vio los cuernos recién nacidos reflejados en el agua, se asustó y huyó de sí misma aterrorizada. (p. 315-316)

La joven no se reconoce en el espejo del agua que le devuelve una imagen desconocida. Es decir, que le resulta imposible identificarse con esta imagen, no le devuelve, de sí, nada. Hay una diferencia entre lo que está afuera y lo que está adentro, ya que, aún transformada en vaca, ella sigue pensándose con forma humana. El acto de la súplica, que en el mundo griego no puede ser recusado a ningún mortal, se ve aquí imposibilitado por la falta de los brazos, pero, sobre todo, por la ausencia de palabra. La degradación de la voz es el otro signo que anuncia la transformación deshumanizante. Es una voz extraña que ni el sujeto ni el Otro pueden reconocer, lo que imposibilita un lazo con lo humano. Bajo su nueva forma, Io no puede ser reconocida ni siquiera por su propio padre, precisa utilizar indicios para que se la reconozca por quién es internamente. Lo que Io hace es comportarse como antes: sigue mansa a su padre y sus hermanas, se deja acariciar por ellos y acepta la hierba que se le ofrece. Cuando su padre la alimenta, lame su mano en señal de agradecimiento y respeto, traducción animal del beso que, como hija, debe a su padre. Ovidio remarca: «Si pudiese hablar, pediría ayuda, diría su nombre y lo que le había sucedido. Las letras que su pata trazó en el polvo, en lugar de palabras, revelaron la triste metamorfosis» (p. 316). Es decir, que las letras escritas en el polvo son, ante el otro, las marcas a través de las que el sujeto se hace reconocer³. El padre, alertado por el comportamiento amoroso y escribiente de la vaca, reconoce a Io y en el acto se echa a llorar. Lo primero que lamenta es que no

³ Entendemos que el tema del reconocimiento de la filiación y el grupo de pertenencia es un elemento importante del mito, tal como lo sugiere la historia de las danades, descendientes de Io, y que Esquilo describe en su tragedia *Las suplicantes*. Los temas de la violencia sexual contra la mujer, la pertenencia y el origen serán parte importante también de esta tragedia. Las danades deberán, efectivamente, hacerse reconocer como griegas, a pesar de su apariencia siria. Nos referiremos a este texto en el «Capítulo 3», cuando abordemos el tema de las marcas simbólicas de pertenencia y las identidades nacionales.

tendrá ya ni el yerno ni los nietos esperados: «un marido del rebaño deberás tener ahora, y unos hijos del rebaño» (p. 317). En otras palabras, la transformación operada en el cuerpo de la hija ataca fundamentalmente los significantes de la filiación y los signos de pertenencia a una familia y a una generación. El cambio de la hija supone una suerte de extranjerización; es, además, un mal que no atañe solo a ella, sino que se extiende a su a sus descendientes, por la ruptura del pacto entre generaciones. Como podemos observar, Ovidio transforma sutilmente el mito en un drama familiar de desidentificación, es la línea generacional la que se ha roto, y la imposibilidad de cumplimiento del mandato familiar de tener hijos humanos amenaza a toda la estirpe. En este relato, la extranjerización se produce antes, como una especie de exilio anticipado, y el exilio real viene después. La diosa Hera, furiosa al ver que Io ha logrado liberarse de su carcelero Argos, hace que un tábano la persiga por el mundo entero (Graves, 2011). La vaca corre por todos lados, atraviesa parajes desconocidos, hasta llegar finalmente a Egipto, donde Zeus, con una caricia, le devuelve la forma humana y ella tendrá a su hijo, Épafo. Es decir, que Io va a recuperar la forma humana y alcanzar un destino glorioso (se transformará en reina de Egipto), pero su estirpe crecerá en el exilio y se completará, de esta forma, la segregación con respecto a su familia.

El otro ejemplo de metamorfosis que vamos a examinar lo encontramos en la *Odisea*, obra del poeta griego Homero (2006), escrita alrededor del siglo VIII a. C. Según se relata en el canto X de la *Odisea*, Ulises y sus marinos llegan a una isla desconocida, luego de haber sido atacados por unos gigantes que devoraron parte de la tripulación (Homero, 2006, p. 151-169). Ulises envía a sus marineros a explorar la isla, sin saber que se trata del hogar de la bruja Circe. Cuando los marineros llegan al palacio de la hechicera, se ven rodeados por lobos y leones muy mansos que mueven la cola como si fueran perros y los escoltan hasta

el interior de la vivienda. Esta conducta antinatural de las bestias maravilla a los marineros y no sospechan que se trata de hombres hechizados. Entran al palacio donde Circe les ofrece un banquete y se asegura de que beban el «perverso licor que olvidar les hiciera la patria» (p.158), para que no quieran más salir de la isla. Acto seguido, con una vara mágica, los transforma en cerdos y los encierra en una porqueriza. Como sugiere este pasaje, la transformación es solo exterior; por debajo del animal, continúan siendo humanos: «Ya tenían la cabeza y la voz y los pelos de cerdos, y aun la entera figura, guardando su mente de hombres» (Homero, 2006, p. 158). En este caso, la metamorfosis se acompaña del olvido del origen, lo que humaniza es la memoria. Como señala la filósofa Gagnebin (2006), la memoria es un tema nuclear en todo el relato de la *Odisea*; se trata de un tema que retorna varias veces, también acompañado del problema del reconocimiento del sujeto por sus pares tras una larga ausencia. A propósito de este asunto, es interesante señalar que hay otras maneras de cambio corporal en la *Odisea*, además de la metamorfosis; Ulises es, varias veces, transformado en otro, más joven, más bello, o bien, más viejo y más decrepito, de modo transitorio, por intervención de Palas Atenea. Describiremos la que más nos interesa, que es la transformación corporal de Ulises tras su llegada a Ítaca. A este cambio antecede una transformación del lugar, del territorio que rodea al héroe griego.

[...] Ulises divino que dormía en su propio país tras larguísima ausencia; pero no lo llegó a conocer, porque Palas Atenea, la nacida de Zeus, le echó en derredor densa nube para hacerle cambiar de figura [...] Extraño por eso mostrósele todo al señor de la tierra las sendas, el cómodo puerto, las abruptas roquedas, los árboles llenos de hojas. (Homero, 2006, p. 212)

Es decir, que Ulises, una vez llegado a Ítaca, no reconoce nada del lugar donde nació y del cual fue rey. Llega a un lugar extraño y no al hogar de antaño; solo cuando Palas Atenea levanta la nube, él se da cuenta de que está en Ítaca. Pero para poder volver a su casa sin peligro de que sus enemigos intenten asesinarlo, Atenea transforma el rostro de Ulises, haciendo que parezca viejo y cubriendo su cuerpo de andrajos como si fuera un mendigo. Podemos suponer que, en este caso, no se trata de una verdadera metamorfosis. Se trata más bien de un velo que la diosa impone al rostro del héroe para que no sea reconocido. Por eso, es solo la imagen del rostro lo que aparece distinto para los otros; encubre lo que ninguno de sus enemigos puede saber: que tras el andrajoso y envejecido visitante se esconde el otrora rey que ha vuelto a Ítaca sediento de venganza. Por otro lado, los cambios registrados por el otro, pero no por Ulises, pueden ser entendidos, también, como un recurso del poeta para señalar, de manera insistente, lo real del pasaje del tiempo. Han transcurrido veinte años desde que Ulises salió de Ítaca; por ese motivo, es como si hubiera llegado a otro lugar y como si él ya no fuera el mismo. Estos cambios no son tratados en el texto como algo natural, sino como producto de una contingencia, un acto mágico producido por obra de una deidad. Es ella, Palas Atenea, y no el tiempo, la que envejece el rostro del viajero y transforma el lugar añorado en uno desconocido. En otras palabras, la metamorfosis se presta, en estos ejemplos, como recurso para hablar del paso del tiempo, la resistencia al olvido y la necesidad de reconocimiento.

Nos gustaría señalar el énfasis que se hace en ambos relatos de la pérdida del reconocimiento y el miedo al olvido. En el caso de Circe, la transformación requiere, como expediente previo, que se olvide el origen y se pierda el deseo de retorno. Es este olvido o pérdida del origen lo que posibilita el cambio de forma. El agente de la transformación es,

en los dos casos de metamorfosis analizados, una entidad mitológica, que actúa por venganza, celos, castigo o mero capricho.

La redención, último elemento citado por Del Canto Nieto (2007), aparece en este relato de la *Odisea* como correlativo al retorno a la forma humana.

1.1.2. El relato de transformación corporal como antropogénesis

La comparación entre estos ejemplos de metamorfosis griega y otras narraciones de la Edad Media, bajo la forma de cuento popular, leyenda o relato de aventuras, nos muestra un cambio en el modo de percibir la vida y las variaciones a lo largo de la existencia.

Las princesas que se vuelven cisnes y los hombres que se tornan lobos, entre otros, constituyen el motivo de numerosos relatos populares que describen la pérdida de la forma humana y el proceso de su recuperación.

Tomaremos algunos aspectos de *Bisclavret*, considerado por Agamben en su libro *La aventura* (Agamben, 2021, p. 56-57). Bisclavret es un barón de Gran Bretaña, bello, noble, buen caballero y apreciado por todos, pero que esconde un gran secreto: de tiempo en tiempo se convierte en lobo (María de Francia, 2015). El motivo de esta transformación no es explicado en el cuento, se trata de una «maravilla», algo mágico que sucede con este sujeto. Nadie lo transformó. No es una metamorfosis impuesta por castigo por sus pecados por una divinidad. La conversión temporaria en lobo tampoco constituye el motivo central del cuento, es apenas un elemento maravilloso, parte de la vida del barón. El problema surge cuando su bella pero desleal esposa descubre su secreto. Presa del miedo, y no queriendo ya dormir a su lado, piensa enseguida en una forma de librarse de su marido. Es que esta oscilación entre lobo y hombre esconde una amenaza moral: hay algo allí que no es enteramente humano. La mujer pide ayuda a un antiguo pretendiente, quien roba a su

pedido las ropas que Bisclavret esconde en el bosque. Sin su vestimenta, el barón no puede volver a su forma humana y queda confinado al bosque, convertido en lobo. Nadie más vuelve a saber de él y su esposa se casa entonces con el antiguo pretendiente. Un día, la comitiva del rey pasa por esa región en una expedición de cacería. Se encuentran con el lobo y el monarca reconoce en él actitudes humanas: la bestia es mansa y se arrodilla, reconociendo su alto rango. El rey decide, entonces, no matarlo y, en cambio, se lo lleva a la corte, donde pasa a convivir con los seres humanos en perfecta armonía, sin que nadie desconfíe de su identidad. La verdad será revelada más adelante, a partir de un indicio muy significativo: el lobo se pone furioso cuando se encuentra con el amante de su esposa y en cuanto le es oportuno, durante una visita de la mujer al palacio, le arranca la nariz delante de todos. Ellos se preguntan, entonces, qué le habrá hecho esta pareja al lobo, de ordinario tan dócil y manso, para que demuestre tanta furia, de dónde viene ese odio tan intenso y particularizado hacia los dos. La furia del lobo funciona, en este caso, como el indicio que permite reconstruir su identidad. Un sabio consejero del rey concluye que este extraño lobo solo puede ser el antiguo marido de la mujer, desaparecido hace años. ¿Quién, sino él, podría odiarlos a ambos de esta forma? Le devuelven las ropas a Bisclavret y este retorna a su forma humana para ocupar un lugar de privilegio en la corte.

A pesar del sentido bastante diferente de esta transformación corporal, algunos elementos la emparentan con las metamorfosis abordadas antes. Está presente el tema del reconocimiento (que se produce a partir de los gestos humanos de la bestia) y el problema de la lealtad (el cambio es un medio de poner a prueba al otro, de revelar su fidelidad o infidelidad para con el héroe) y la redención del personaje, o sea, su retorno a la antigua forma, así como la reconquista de un lugar en que es valorado. Su condición mágica no se ha resuelto por medio de la aventura, lo que se resuelve es la pendencia moral, la mujer

desleal es castigada, el héroe mancillado es restituido a su lugar, el orden simbólico vuelve a su lugar. El elemento central del *lais* de María de Francia no es, entonces, la metamorfosis en sí, sino la pérdida de la humanidad y su recuperación, recuperación que implica la vuelta a una condición de sujeto de palabra, con un lugar en el Otro. Agamben (2021) destaca la forma en que este relato prototípico de aventura articula el deseo de transformación de sí, la transfiguración del ser (el devenir caballero, por ejemplo) e, incluso, el cambio corporal (de animal a humano) bajo la forma de una antropogénesis (p. 57). Hay, entonces, un elemento distinto del encontrado en las metamorfosis griegas: el deseo de aventura, relacionado con un modo de comprender la existencia como algo inventado, como una ficción que funde la narrativa con la vida. La aventura, para este autor, es la propia palabra: el aventurero es autor y producto de su propia aventura. Se trata de un deseo de ser otro, la transformación corporal es el medio, el camino o la prueba necesaria para esa realización. Para Agamben (2021), los relatos de aventura develan que en la Edad Media ser humano significa ficcionalizarse, construir una narrativa sobre sí; por lo tanto, se trata de una aventura deseada, convocada y no impuesta, como la aventura de Ulises. La transformación corporal de Bisclavret solo es un problema cuando resulta irreversible. La alterización, en este relato, es un recurso para restablecer o reordenar el pacto simbólico con el otro y al final de la jornada sobrevendrá la redención.

Encontramos un modo diferente de pensar el cambio corporal en los relatos: como forma de realización subjetiva y superación del héroe o como afirmación de su humanidad y condición de sujeto.

1.1.3. Metamorfosis e inscripción de la diferencia en el sujeto moderno: el ejemplo de Kafka

Por último, y retomando el recorrido que propone Del Canto Nieto (2007), nos vamos a referir brevemente a *La metamorfosis* de Kafka, donde la transformación corporal no obedece a principios míticos ni mágicos, sino que se ofrece como alegoría de la posición de extranjería de un sujeto respecto a su medio. Llovet recuerda, en su introducción a la obra del escritor checo, que, como señalaba Borges, el título en alemán, *Die Verwandlung*, no alude a una metamorfosis, sino a una transformación (Kafka, 2000).

En el relato de Kafka, el cambio aparece como un hecho consumado. No hay, en este caso, ni una causa explicable ni figura omnipotente responsable por la transformación, desencadenada, así, de cualquier elemento explicativo o narrativo, apenas preanunciada por la intranquilidad del sueño nocturno del personaje.

Al despertar Gregorio Samsa una mañana, tras un sueño intranquilo, encontróse en su cama convertido en un monstruoso insecto. Hallábase echado, sobre el duro caparazón de su espalda y, al alzar un poco la cabeza, vio la figura convexa de su vientre oscuro, surcado por curvadas callosidades, cuya prominencia apenas si podía aguantar la colcha, que estaba visiblemente a punto de escurrirse hasta el suelo. (Kafka, 2000, p. 3)

Gregorio no está asustado con su transformación, no se hace preguntas, no se horroriza. Es solo un cambio al que precisa ajustarse. Al borde del sueño, se pregunta, inclusive, si debe volver a dormir o dirigirse a su trabajo, enfrentando el pequeño inconveniente de su nueva forma. La falta de sorpresa o angustia del personaje y la duda (o el deseo) que lo asalta de permanecer durmiendo indican un sentido bastante diferente del cambio corporal, en

comparación con los ejemplos que vimos antes. La transformación de Gregorio, en este caso, no resulta desagradable para el personaje; le es, en todo caso, indiferente.

Del Canto Nieto sugiere que una de las claves para entender el sentido de la transformación corporal en Samsa puede ser encontrada en otra de las obras de Kafka, *Preparativos para una boda en el campo* (2003, citado por Del Canto Nieto, 2007). En este relato, el personaje Raban recuerda cómo, cuando era niño, fantaseaba que podía enviar su cuerpo vestido por la ciudad a cumplir los deberes cotidianos mientras él permanecía en su cama resguardado. Nada le importaba entonces de lo que le ocurriera en la calle, pues no era él, él no estaba allí. La vida transcurría afuera de él, en este cuerpo parecido a un avatar humano, mientras su verdadero yo permanecía protegido en su cuarto bajo la forma de un insignificante insecto, un «gran escarabajo, gusano o abejorro» (2023, citado por Del Canto Nieto, 2007). Si tomamos este relato como una referencia para entender *La metamorfosis*, podemos intuir que la transformación en insecto traduce el deseo de sustraerse de las obligaciones cotidianas impuestas por la vida burguesa o aun el deseo de abandonar ese tipo de comunidad humana. El deseo explícito de alterización pasa por la realización de su existencia como bicho raro, según la interesante proposición de Llovet (Kafka, 2000), denominación para ese que no encaja ni en el discurso familiar ni en el burgués de su tiempo. Esta es también la lectura que Walter Benjamin hace de las intenciones de Kafka: «Ser animal no significaba para él sino haber renunciado a una especie de pudor a la figura y a la sabiduría humanas» (Benjamin, 1971, p. 207).

A pesar de esta diferencia clara en la intención del texto, la transformación descrita por Kafka no deja de recorrer algunos tópicos presentes en las metamorfosis de Ovidio y también de Homero. Como bien señala Del Canto Nieto (2007), antes de que el personaje tenga clara noción de su nueva imagen, es la pérdida de la voz humana lo que alerta de que

algo no va bien. Como indica Kafka, la voz de Samsa aparece «mezclada con un doloroso e irreprimible pitido, en el cual las palabras, al principio claras, confundíanse luego, resonando de modo que no estaba uno seguro de haberlas oído» (Kafka, 2000, p. 6). Se trata de una voz indiscernible, un silbido indescifrable, que contrasta con la voz dulce, con poder invocador, de su madre. Asistimos, entonces, a una penosa degradación del lenguaje, puesto que el personaje no puede hacerse entender, y este es, como ya observamos, un elemento fundamental en los relatos de transformación corporal. Sostenemos que la insistencia en la pérdida de la voz, soporte sonoro de la palabra, que aparece, como pudimos ver, en todos los relatos mencionados, como el primer registro de la transformación corporal, preanuncia la pérdida de la humanidad y, por lo tanto, de la relación, con lo que, a partir de Lacan, llamamos Otro (Lacan, 1986). Como el autor señala en su seminario de 1960-1961, la voz es invocación del Otro y hacia el Otro. Luego de la pérdida de la voz, lo siguiente que aparece en los relatos es la pérdida de la mirada, ya que la transformación de la imagen impide el reconocimiento del Otro y lo que antes era bello solo suscita angustia y horror. Como en la *Metamorfosis* de Ovidio, la mirada del Otro que no reconoce es también el punto de inflexión a partir del cual Gregorio Samsa se descubre solo ante el mundo. La madre, al verlo por primera vez, oculta su rostro en el pecho para no verlo y el padre se tapa los ojos con las manos y llora, lo que ofrece al personaje, en espejo, una percepción del horror que genera su imagen (Kafka, 2000, p. 17).⁴ La escena, llena de detalles, sugiere que la transformación corporal del personaje implica un desafío al orden y las expectativas, presentes y futuras, de la familia. Como en el relato de Ovidio, la persona transformada queda fuera de las leyes del intercambio social y sexual, imposibilitada de cumplir con los deberes familiares. En el caso de Gregorio Samsa, personaje moderno, implica también ser liberado de la demanda absorbente del Otro, bajo

⁴ Recordemos que también un padre se horroriza y llora cuando descubre la metamorfosis de Io.

las formas del intercambio económico y laboral. Recordemos que de Gregorio Samsa se esperaba que asumiese su lugar de proveedor en la familia en el contexto burgués en el que se desarrolla la vida del personaje, posición que este acata, en apariencia, pero que, en el fondo, repele. Es decir, que el relato kafkiano incluye la dimensión inconsciente y refleja en una alegoría la división de un sujeto entre el deseo que lo habita y la oposición a ese deseo. El texto de Kafka introduce, además, una dimensión de crítica social, pues la transformación de Samsa interpela las lógicas y los lugares familiares y altera, de una vez por todas, la aparente armonía de la vida doméstica. Es lo insólito, extraño e inesperado, que emerge y suscita primero el horror. Luego todos se adaptan y, finalmente, Gregorio Samsa es abandonado y olvidado. En este sentido, resulta indudable que Kafka se esfuerza por mostrar las zonas oscuras que subyacen a la familia burguesa. Por ello, sugerimos interpretar la imagen kafkiana del hombre transformado en insecto como un acto de desidentificación, de separación, con relación, primero, a la familia y, en otra escala, al resto de la sociedad. Lo que intentamos señalar es que la transformación corporal a la que nos enfrenta Kafka no es obra de una potencia mitológica ni efecto de una realidad maravillosa, sino que expresa la búsqueda de alterización en sí misma, de ser otro, despojado de las expectativas familiares y sociales que pesan sobre él. Si bien los elementos con los que juega Kafka se parecen bastante a los de los relatos de metamorfosis que ya comentamos —el descubrimiento paulatino de la nueva forma, la conservación del pensamiento humano por debajo de la figura del animal, la ruptura de los lazos de filiación, la degradación de la voz que imposibilita que se instaure la dimensión invocante con la cual se enlaza al Otro, la imposibilidad total de la palabra, más allá de la escritura de algunos trazos en el suelo (en el caso de Samsa, lo que hace con las patas en el piso de su dormitorio)—, el énfasis está puesto en la asunción de una alteridad real. El develamiento de una verdad que subyace, corrosiva, en el interior de la casa, como la colcha que

descubre, al caer, al insecto sobre la cama. En el caso de Kafka, se trata no de una transformación impuesta por una potencia mitológica, sino la revelación de la verdad del personaje, su cara real. En este sentido, resulta difícil no relacionar esta posición del personaje con la de Kafka escritor en el ambiente de su época. A esto apunta Llovet en su introducción al texto de Kafka, cuando indica que *La metamorfosis* es una alegoría acerca del lugar, aislado y extraño, exigible al escritor contemporáneo (Kafka, 2000).

En este relato no hay redención, a no ser que entendamos como tal la muerte que surge como desligamiento absoluto de cualquier lazo libidinal. La transformación en insecto y la muerte revelan, entonces, lo que Gregorio es para su familia: un resto, un muerto en la medida en que ya no podrá cumplir con las expectativas burguesas que sobre él se depositan, en una economía cada vez más regida por el capital.

Vamos al punto principal que queremos destacar para cerrar este apartado: la transformación de Samsa solo resulta posible bajo una concepción de sujeto moderno, resguardado en el deseo de libertad e independencia con respecto a la tradición, es decir, que se vive a sí mismo como un individuo separable del resto. En la antigüedad, dejar de pertenecer al grupo familiar, a la filiación, a la patria, a la ley social solo podrá ser vivido como una imposición cruel del destino. Para el sujeto moderno, hacer valer su diferencia es un *motus* central. Como señala Kristeva (1991), en nuestra sociedad individualista, cada uno es «defensor de su diferencia, la cual es esencialmente subjetiva e irreductible. Es por eso que el extranjero de nuestros días prefiere, antes que pertenecer a un lugar, sostenerse en algún punto intermedio entre “fuga y origen”» (Kristeva, 1994, p. 12-13). Nada mejor, entonces, que la posición de extranjería para hacer valer esa diferencia, que se instala tanto respecto al lugar de pertenencia (origen) como al de migración (fuga).

Por lo tanto, el cuerpo extraño constituye la vía, en el relato de Kafka, a través de la cual instaurar esa extranjería, ese punto de fuga con relación al origen, distanciamiento necesario para poder hablar de la desidentificación de Gregorio respecto a su familia. Observemos la forma en que Kristeva describe la posición subjetiva del extranjero: «Yo hago lo que quieren, pero no soy “yo”, “yo” está en otra parte, “yo” no pertenece a nadie, “yo” no me pertenece... ¿Existe “yo”?» (Kristeva, 1991, p. 17). La alterización, para Kristeva, conlleva un borramiento del yo, que lo lleva al borde de su propia desaparición. ¿No es acaso esta la posición enunciativa de Raban en *Preparativos para una boda en el campo*, cuando fantasea con enviar a su cuerpo vestido a pasear por la ciudad mientras él permanece debajo de la colcha como un escarabajo?

Esta posición de extranjería es también la de Kafka escritor, en tanto hace de la literatura la marca de su diferencia:

[...] cuando mi organismo se dio cuenta de que el escribir era el enfoque más provechoso de mi ser, todos mis esfuerzos tendieron hacia allí y abandonaron todas las facultades relativas a los placeres del sexo, de la comida, de la bebida, de la reflexión filosófica, de la música. Yo iba adelgazando en todas esas direcciones. Era algo tan necesario, puesto que en conjunto mis fuerzas eran tan débiles, que solo unidas podían utilizarse para escribir. (Kafka, 2000)⁵

Es como escritor que Kafka encuentra, por lo tanto, su lugar aislado, su punto de extranjería, su búsqueda de alteridad radical respecto al tiempo que le tocó vivir. Para el autor, siempre frágil y enfermo desde niño, este distanciamiento pasaba fundamentalmente por el cuerpo. Este recorrido por su relato nos ha permitido identificar, entonces, un cierto modo de construcción de la diferencia, de alterización, que se sirve de la imagen de la

⁵ La cita corresponde a *Diarios*, de Kafka, transcrito por Llovet en su «Introducción» a *La Metamorfosis*, en la versión editada por Planeta (2000).

transformación corporal para enunciar su otredad. La elección del escritor, de transformar al personaje en un pequeñísimo insecto común (no una vaca, un cerdo o un lobo), nos parece apunta a la misma dirección: se trata de habitar la insignificancia y revelar así la verdadera forma de Samsa, que debería permanecer oculta a la mirada del otro. Este develamiento de una relación, familiar, subjetiva, social, que debía permanecer oculta, es lo que otorga al relato su cualidad de extraño. Según Freud, lo que debía permanecer oculto ha salido a la luz y generado un sentimiento que bordea la angustia, lo *Unheimlich*, en pleno sentido psicoanalítico (Freud, 1919/1999).

No encontramos en el relato de Ovidio ni en la *Odisea* de Homero esta referencia a lo extraño o inquietante. Se trata allí de la dimensión trágica del sujeto inerme ante las potencias superiores que toman su cuerpo y lo transforman a voluntad. El texto de Kafka revela, sin embargo, bajo la figura monstruosa del insecto, una verdad que no debía ser enunciada y que emerge, por lo tanto, como algo *Unheimlich*. En el caso de Gregorio, lo que surge como inquietante es el horror que se esconde tras la aparentemente apacible vida doméstica de la familia Samsa. La transformación corporal es la realización de este saber no enunciado en el contexto del relato. Podríamos resumir esta posición indicando que lo que devela la metamorfosis kafkiana, a diferencia de los textos clásicos analizados, es el conflicto inconsciente del sujeto, que, al mismo tiempo, teme (porque lo deshumaniza, lo separa) y desea la alterización (porque lo diferencia del otro).

El recorrido que realizamos nos permite plantear, entonces, que la metáfora de la transformación corporal sirve, en la literatura, a diferentes fines, además de los sugeridos por Del Canto Nieto (2007).

Proponemos que los relatos de metamorfosis y transformación corporal que analizamos pueden ser leídos como el testimonio de una prueba que debe atravesar el sujeto y

mediante la cual se va a develar una verdad o un destino del personaje. Este cambio implica, también, una ruptura con lo familiar, con el grupo de pertenencia. Identificamos en estos relatos una alteración del orden genealógico, que implica una ruptura con el origen, con el destino tal como estaba prefijado, con las expectativas y deberes familiares. Asimismo, señalamos los cambios producidos en la relación con el otro: la pérdida de la mirada y la voz con que se llama al otro, la posibilidad de tocarlo y abrazarlo, la imposibilidad del reconocimiento debido a la imagen trastocada. En definitiva, la metamorfosis, en cualquiera de los relatos consultados, supone la inscripción de una diferencia, de un antes y un después, entre el que se era y el que se es después de la transformación. Por último, entendemos que el relato kafkiano, nos ofrece un modelo para hablar del cambio corporal en clave contemporánea, lo que incluye considerarla, a la vez, como un esfuerzo de alterización y una resistencia a ella. El extrañamiento con ese cuerpo indica, por lo tanto, un momento de pasaje en el camino hacia una transformación que es tanto impredecible como necesaria. Esta será nuestra hipótesis de trabajo, a partir de la cual organizaremos esta tesis.

1.2. Las entrevistas tomadas como relatos

Si bien a lo largo de la exposición de esta tesis vamos a analizar, ocasionalmente, algunos textos provenientes de la literatura de ficción y no ficción (por ejemplo, entrevistas publicadas y testimonios de distintos pensadores), estos no serán la fuente principal de este trabajo doctoral. El objetivo central del estudio son los relatos de sujetos migrantes, producidos en el marco de las entrevistas de investigación realizadas durante la construcción de la tesis.

Considerar el texto de las entrevistas como relatos implica darles a los diferentes fragmentos discursivos el mismo estatuto de los relatos de viaje de la antigüedad, que eran ficciones literarias y, a la vez, observaciones agudas sobre personas y países lejanos. La propia palabra *relato* permite esta dualidad. Según el *Diccionario de la lengua española* (Real Academia Española [RAE], 2022), ese vocablo se refiere tanto a la construcción o narración breve, de carácter literario, como al conocimiento detallado que se da acerca de un hecho. Esta definición no excluye, por otra parte, la dimensión ideológica que puede incluir un relato, en tanto «reconstrucción discursiva de ciertos acontecimientos interpretados en favor de una ideología». Es decir, que los relatos de migrantes deben ser considerados como una construcción a medio camino entre la narración de un hecho y la ficción acerca de este, atravesada, a su vez, por los grandes discursos ideológicos que circulan por el lazo social. El hecho de que estos relatos aborden experiencias personales de los sujetos, su historia, sus vivencias, sus afectos, los emparenta también con su estructura en la clínica psicoanalítica. Se trata, en este caso, de narraciones que reconstruyen una historia vivida, entramada a partir de un elemento de ficción que es la propia condición de existencia del sujeto psíquico. Sigmund Freud, fundador del método psicoanalítico, parecía tener esto presente desde el comienzo, cuando enunció: «Resulta singular que los historiales clínicos por mí escritos se lean como unas novelas breves, y de ellos esté ausente, por así decir, el sello de seriedad que lleva estampado lo científico» (Freud, 1895/1999, p. 174).

Podríamos agregar, en este caso, que los relatos contruidos por Freud a partir del discurso, por momentos caótico y para nada lineal, de sus pacientes responden a un modo de ordenamiento que refleja las concepciones de su autor sobre la subjetividad y el inconsciente.

Como habremos de señalar en varios momentos a lo largo de esta tesis, los relatos contruidos por los migrantes —luego reordenados por la investigadora para su presentación escrita— son ficciones acerca de sí mismos. Surgidos en un marco transferencial, que emerge de la situación de entrevista, son relatos producidos para un otro, la investigadora, que, en este caso, encarna indefectiblemente al otro de la nueva cultura, diferente del país de migración. Es ante este, allí presente, que se producen y entretajan estos relatos acerca del cuerpo extraño. Pero también ante el otro de la propia cultura, el que quedó en el país de origen y ante el cual el sujeto precisa dar cuenta de los cambios producidos por la situación migratoria.

Esta estructura narrativa supone la presencia de un otro que no sabe sobre el contexto cultural del migrante y ante el cual es necesario dar a entender opacidades varias —la primera, aunque no la única, la de la lengua, ya que, aun tratándose del español, es siempre distinta en el dialecto y los modismos de cada región—. El problema de la traducción de una cultura a la otra supone, de entrada, la presencia de un intraducible diferente, que se suma a los que podríamos encontrar, vía de regla, en el encuentro analítico o en cualquier entrevista conducida entre sujetos que comparten el mismo contexto cultural.

Mientras la diferencia lexical, presente en todo encuentro entre dos sujetos de contextos distintos, constituye una opacidad para resolver mediante la explicación, la repetición o el parafraseo —que introduce nuevos significantes a través de los cuales se puede recubrir, mínimamente, la brecha de sentido que surge entre los hablantes—, la dimensión del gesto se presenta de una forma mucho más enigmática e insoluble.

Cuando proponemos la categoría de extraño en la exploración de estos primeros relatos, lo hacemos en más de un registro, pero, sobre todo, en uno: el de lo *Unheimlich*, que posee un rico recorrido dentro del psicoanálisis, pero también, por derivación, en el campo del

arte, la literatura y las artes plásticas (Freud, 1919/1999). Vamos a hacer un alto en la secuencia de los relatos, para profundizar en el concepto de extraño, presentar sus relaciones con la idea de extranjería y, finalmente, con la noción freudiana de *Unheimlich*, que será de capital importancia en todo el desarrollo que se sigue de esta tesis.

Dentro de cada relato, vamos a prestar particular atención a las formas discursivas que contienen alusiones, metáforas, comparaciones y figuras del lenguaje acerca del cuerpo extraño.

Cuando nos referimos a *figura*, lo hacemos considerando el sentido que Barthes (1993, p. 13) otorga a esta palabra. La figura no es apenas un recurso que dota expresividad al lenguaje, sino, ante todo, una estructura a través de la que uno se construye en un acto enunciativo. La figura, para Barthes, es performativa, en tanto devela el trabajo del narrador para constituirse en un lugar de palabra. Otro elemento que nos interesa de la noción barthesiana de figura es que esta muestra a un sujeto narrador que maneja códigos y referencias propias de su época, por lo tanto, un sujeto histórico. Tomar las referencias al cuerpo extraño como una figura nos permite, de este modo, explorarlas no como un caso típico, sino como un modo de producción discursiva presente en los relatos migrantes, relacionado con las diferentes formas de producir diferencia y alteridad. Esto quiere decir que, al hablar de cuerpo extraño, no estamos tipificando ningún modelo típico de construir la alteridad en los sujetos migrantes. Se trata, más bien, de figuras que se repiten en los relatos de migrantes analizados y que entendemos pueden ser exploradas para elaborar algunas hipótesis referentes a los modos de construcción de la alteridad en sujetos migrantes.

La figura del cuerpo extraño revela, por otro lado, un momento específico de este proceso, en tanto figura, captura, congela, escribe a través de una frase, palabra o imagen al sujeto en un instante pasajero, pero marcante de construcción de su alteridad (Barthes, 1993).

El siguiente pasaje, extraído de la obra de Barthes, nos permitirá explicitar la manera en que hacemos uso de la figura del cuerpo extraño en esta tesis:

[...] la palabra [figura] no debe entenderse en sentido retórico, sino más bien en sentido gimnástico o coreográfico; en suma, en el sentido griego: *φιγούρα* no es el «esquema»; es, de manera mucho más viva, el gesto del cuerpo sorprendido en acción, y no contemplado en reposo: el cuerpo de los atletas, de los oradores, de las estatuas: lo que es imposible inmovilizar del cuerpo tenso. (Barthes, 1993, p. 13)

El cuerpo extraño es, entonces, como en la fotografía, la expresión de un cuerpo indecible, de pasaje, nómada de la subjetividad del migrante. La referencia al cuerpo extraño puede ser tomada, de esta forma, como «la parte de un pliegue del lenguaje» (Barthes, 1993, p. 14), extraído, recortado del discurso, hasta componer una estructura que se repite en sus elementos, pero bajo una multiplicidad de combinatorias distintas.

1.3. Categorías de la extrañeza

Hemos estado utilizando la expresión *cuerpo extraño* para reunir aquello que, en los relatos de migrantes, aparece como referencia a una corporalidad propia, vivida como cambiante, mutable o alterada, lo que otorga al cuerpo cierto carácter de otredad. Si preferimos emplear la palabra *extraño* para denominar a este cuerpo otro, es porque el término adopta en castellano tres sentidos diferentes que nos interesa, en particular, evocar. El primer significado es «raro o singular»; el segundo, referido a un movimiento, «súbito, inesperado y sorprendente» y, por último, dicho de una persona o cosa, que esta es «ajena a la

naturaleza o condición de otra de la cual forma parte» o «que no tiene parte en algo» (RAE, 2022). La etimología de la palabra, consultada en el *Diccionario etimológico de la lengua española* (Corominas, 1987, p. 264), nos ofrece, por otro lado, que *extraño* proviene del latín *extraneus*, que significa exterior, extraño y extranjero. Se trata de una palabra formada por la partícula *extra*, que significa, a su vez, fuera. En griego, la palabra *exotikós*, precedida por la partícula *exo*, significa afuera y externo, y dio origen a la palabra *exótico* (Monlau, 2013). *Extra* en latín y *exo* en griego designan, entonces, un lugar, el de lo no propio, como condición ontológica: ser de afuera o estar afuera. La partícula *ex* dio origen al vocablo francés *étranger*, que generó la palabra *extranjero* en español. *Extranjero* designa, finalmente, tanto al natural de un país o conjunto de países «que no son el propio» (RAE, 2022). Se refiere también a un rasgo de esta persona, como, por ejemplo, su acento, y también contiene una designación de conjunto, lo extranjero, como lugar de alteridad.

A partir de estas acepciones, hemos dado con la expresión *cuerpo extraño*, con la que queremos evocar precisamente la idea del cuerpo propio como cuerpo de otro lugar o bien un estar fuera del propio cuerpo o en una exterioridad con relación a lo que es el cuerpo del otro.

Para sumar densidad teórica a la noción de *cuerpo extraño* y así poder utilizarla como indicadora de una cierta posición subjetiva del migrante respecto a la alteridad, nos interesa, desde ahora, relacionar esta figura con el concepto de *Unheimlich*, propuesto por Freud en el año 1919. El ensayo, inicialmente planteado por el autor como un texto acerca de un problema estético —el uso del horror como recurso literario—, contiene, además, importantes señalamientos acerca de la compulsión a la repetición, la represión, lo inconsciente, la angustia y su relación con el objeto. La obra inspiró el concepto de

inquietante extranjería propuesto por Julia Kristeva (1991) y también es relevante para construir la noción de *objeto a*, propuesto por Lacan (1986), en estrecha relación con la teoría de la angustia. En el siguiente apartado, vamos a recorrer algunos puntos que consideramos son fundamentales en este texto y que nos van a permitir avanzar en la noción de cuerpo extraño y su relación con lo que vamos a denominar, *a priori*, como *cuerpo migrante*.

1.3.1. Freud y lo *Unheimlich*. Lo que sale a la luz

Unheimlich, término que en español fue traducido como ominoso o como siniestro (en las versiones de Etcheverry y Ballesteros, respectivamente), es una palabra-concepto que Freud extrae, como ya lo señalamos, del campo de la estética. Lo *Unheimlich* designa, según ese autor, aquello que en la literatura fantástica «pertenece al orden de lo terrorífico, de lo que excita angustia y horror» (Freud, 1919/1999, p. 219). El interés de Freud por este ámbito, aparentemente ajeno al psicoanálisis, se debe a que espera encontrar, en este vocablo, una referencia para situar lo ominoso dentro de lo angustioso. Es, pues, la relación entre lo ominoso y la angustia lo que interesa a Freud y, por este motivo, el texto va mucho más allá de una indagación estética y permite realizar conjeturas bastante precisas acerca de lo inconsciente. Lacan toma de esta obra algunas indicaciones importantes para pensar la relación entre el *objeto a* y la angustia; Kristeva se sirve de la noción de *Unheimlich* para construir una proposición propia a respecto de la extranjería. Vamos a recorrer brevemente los usos que hacen del término estos tres autores, para luego situar de qué forma nos vamos a servir, en esta tesis, de este concepto tan polifacético.

Freud se deja llevar por la polisemia de la palabra *Unheimlich*, y sigue sus diversos usos en la lengua alemana e, inclusive, en otras. Dos definiciones, una de Jentsch y otra de

Schilling, serán fundamentales para el pasaje de la palabra al concepto en la obra freudiana. Para Jentsch, lo *Unheimlich* se produce debido a la incertidumbre intelectual que provoca lo novedoso, que genera, como traduce Freud de Jentsch, un estado en el que «uno no se orienta». ¿Con relación a qué? A su medio, señala Freud (1919/1999, p. 221), expresión suficientemente ambigua como para abarcar todo aquello que rodea al sujeto, desde el espacio físico hasta su realidad psíquica. Freud concuerda con esta hipótesis de Jentsch solo de forma parcial. Le parece insuficiente que la novedad pueda provocar, por sí sola, lo ominoso; lo nuevo, señala Freud, provoca temor y, en ocasiones, placer —el goce de lo nuevo, como lo denomina en *Más allá del principio del placer* (Freud, 1920/1999)—, pero no necesariamente un sentimiento *Unheimlich*. Algo debe, por lo tanto, sumarse a la incertidumbre intelectual, para provocar el sentimiento de ominoso. En cuanto a los aportes de Schelling, Freud adopta, de manera decidida, la siguiente definición: «*Unheimlich* es todo lo que, estando destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, ha salido a la luz» (Freud, 1919/ 1999, p. 225). Es evidente que esta definición interesa en particular a Freud, por la forma en que evoca la noción de retorno de lo reprimido. Es decir, que lo nuevo, que Jentsch destacaba como central, solo es nuevo en apariencia, se trata del retorno de lo reprimido, que la consciencia no registra como propio, aunque identifica allí una cierta familiaridad que resulta inquietante. ¿Cuál sería la diferencia con la angustia, que se desprende también ante la emergencia de lo reprimido? Freud está todavía, cuando escribe este texto, dentro de la primera teoría de la angustia, por la cual esta es apenas la traducción subjetiva del afecto que fue separado de la representación durante el proceso de represión, por lo que lo *Unheimlich* sería apenas una variedad de la angustia. Sin embargo, un elemento resulta, a nuestro modo de ver, distintivo en los ejemplos que Freud extrae, sobre todo, de Jentsch. Lo *Unheimlich* es, fundamentalmente, lo más íntimo del sujeto, su inconsciente, pero visto como si estuviera afuera, en el otro o en el entorno del sujeto.

Como es sabido, Freud acude a la etimología de la palabra y al uso de la lengua para mostrar en qué casos y circunstancias lo Heimlich deviene en *Unheimlich*. Fuera de esa transformación, para Freud, sustancial, el psicoanalista vienés no parece interesarse mucho más por el estatuto de lo Heimlich. Sin embargo, se trata de una expresión que, como veremos, no deja de ser enigmática.

Heimlich proviene del vocablo *Heim*, que, en alemán, significa casa, y reúne diversos sentidos que se le aproximan, como «lo perteneciente a la casa, lo no ajeno, familiar, doméstico, de confianza e íntimo, lo que recuerda al terruño» (Freud, 1919/1999, p. 222).

Algunos pasajes de la literatura recogidos por Freud ejemplifican este sentido: «¿Sigues sintiéndote Heimlich en la comarca donde los extraños merodean por tus bosques?» (p. 222); «Los propietarios protestantes no se sienten [...] Heimlich entre sus súbditos católicos» (p. 222). «Cuán Heimlich volvió a sentirse Ivo al atardecer, de regreso a su hogar» (p. 223); «Lo que viene de lejanas tierras [...] ciertamente no vive del todo Heimelig (como nativo, avecindado) con las gentes» (p. 223); «Tengo raíces que son bien Heimlich; estoy plantado hondo en este suelo» (p. 224)

La vecindad de la idea de Heimlich con el enraizamiento, la pertenencia y la sensación de hogar queda, en estos ejemplos, bastante clara. Es decir que, en alemán, el uso de la palabra *Heimlich* se acerca al sentimiento psíquico de lo íntimo, de la pertenencia a un lugar, al vínculo con lo nativo, con aquello que genera raíces en una localidad, donde uno puede estar en confianza y en lo propio. Este territorio propio, donde uno puede reconocer sus raíces, permite extender la metáfora y aproximar la idea de Heim al medio en el cual uno habita, es decir, la propia subjetividad. Esta idea está contenida, en última instancia, en la famosa aserción de Freud, en su texto *Una dificultad del psicoanálisis*, de que, a partir del descubrimiento del inconsciente, «el yo no es el amo en su propia casa», en que *casa* es

el conjunto de la subjetividad (Freud, 1917/1999, p. 135). La expresión exacta de Freud en alemán es, según consta en Gros, daß, das Ich nicht Herr sei in seinem eigenem Haus (Gros, 2017, p. 80)

Una búsqueda en el diccionario en línea *Word Reference* muestra que la relación entre *Haus* y *Heim* es similar a aquella entre *house* y *home* de la lengua inglesa: *Haus* refiere a la casa en tanto construcción y *Heim*, a la propia, la idea de hogar en español. Lo inconsciente se presenta, de esta forma, como lo que amenaza desde dentro, lo extraño en lo más íntimo de la subjetividad. *Heimlich*, al evocar la idea de recinto sagrado y privado, implica algo parecido a lo que en español podríamos entender como intimidad, esa «zona espiritual íntima y reservada de una persona y un grupo» (RAE, 2022). La idea de reservado, de algo oculto a la mirada, hace el término adquiera la connotación de inquietante, sobre todo, es necesario subrayarlo, cuando es el otro el que esconde algo. Los siguientes ejemplos lo atestiguan: «[...] en el momento en que las cosas ya no pueden ventilarse en público comienzan las maquinaciones Heimlich [...]» (p. 224); «Tan sigiloso, Heimlich, astuto y malicioso hacia los amos crueles [...] como franco, abierto, compasivo y servicial hacia el amigo en apuros» (p. 224).

Podríamos pensar, a partir de estas citas, que Heimlich es, en referencia a uno mismo, algo que alude al sentimiento de sosiego, intimidad y protección de un territorio propio que no sufre interrupciones del afuera. Sin embargo, cuando se trata del Heimlich del otro, se vuelve algo amenazante, pues ¿quién sabe lo que el otro trama en sigilo? La intimidad ajena, inaccesible es un lugar donde podrían producirse maquinaciones maliciosas e intenciones inconfesables y violentas. La ambigüedad de la palabra, que puede ser usada con diferente sentido según el lugar y el contexto, queda bien planteada en el siguiente ejemplo, tomado de Gutzkow:

—¿Heimlich? ¿Qué entiende usted por Heimlich?

—Pues... se me ocurre con ellos lo que con un manantial sumergido o un lago desecado. No se puede andarles encima sin tener la impresión de que en cualquier momento podría volver a surgir el agua.

—Ah, nosotros lo llamamos *Unheimlich*; ustedes lo llaman Heimlich. Pero... ¿en qué le encuentra usted a esta familia algo de disimulado o sospechoso? (Freud, 1919/1999, p. 223)

En este breve diálogo, *Heimlich* y *Unheimlich* resultan sinónimos cuando el sentido es disimulado o sospechoso, es decir, algo que se concibe a espaldas del sujeto o por fuera de su mirada. En este punto, *Heimlich* alcanza el sentido de su antónimo, *Unheimlich*, en tanto denota lo ajeno, lo no familiar, lo extraño.

El gesto freudiano va a ser devolver esta alteridad amenazante, del otro que maquina, trama y esconde cosas de nosotros y que está, aparentemente, afuera, a la interioridad que le pertenece. Este interior desconocido, que trama a la sombra sin que lleguemos a comprenderlo o a apropiarnos de él, es, en este sentido, idéntico a lo inconsciente. Por efecto de la represión, este interior irreconocible retorna como algo externo, y en apariencia, nuevo, aunque levemente familiar, para la consciencia.

La evidencia etimológica de que *Heimlich* se transforma en *Unheimlich* en los usos de la lengua permite a Freud escribir su definición: lo Heimlich deviene *Unheimlich*, es decir, lo que era antes familiar se transforma en no familiar. El sentimiento *Unheimlich* brota, entonces, cuando, en el seno de lo familiar, algo consabido de antiguo, que había permanecido hasta el momento invisible, se torna visible. Resumiendo, «lo ominoso no es efectivamente algo nuevo o ajeno, sino algo familiar de antiguo a la vida anímica, solo

enajenado de ella por el proceso de represión» (Freud, 1919/1999, p. 241). Hemos descrito, siguiendo Freud, el mecanismo que hace surgir lo *Unheimlich*, pero estamos lejos, todavía, de caracterizar este afecto. Al igual que la angustia, lo *Unheimlich* es un afecto difícil de circunscribir y acotar en una definición. En el ensayo de Freud, hay una gradación del afecto, desde el más vivo horror e, incluso, terror hasta la sensación sutil de algo inquietante, una leve desorientación o incertidumbre intelectual, como pretendía Jentsch, que puede adquirir, inclusive, la forma de un leve malestar. Las formas más extremas de lo siniestro, las que emparentan el sentimiento con lo terrorífico, son, en general, ajenas a la vida cotidiana, por lo menos, en lo que respecta al campo de la neurosis. La poesía y la ficción, en este caso, la literatura de horror, permiten mostrar el paroxismo de este sentimiento, amplificado por los recursos del poeta, que juega con las imágenes para extraer lo máximo de este afecto.

Freud ofrece una amplia cosecha de ejemplos provenientes de la literatura, sobre todo, de Hoffman, para situar qué es lo que suscita, en última instancia, el sentimiento de *Unheimlich*. En la obra literaria, por ejemplo, lo que lo desencadena es la visión de miembros seccionados, cabezas o manos cortadas, sin su cuerpo, pies que parecen moverse solos y, finalmente, los ojos extraídos de sus órbitas, como aquellos que el villano Copellio demanda en *El hombre de la arena* (Freud, 1919/1999, p. 229). Podríamos agregar, para continuar la secuencia propuesta por Freud, las voces desencarnadas, las miradas enajenantes, y las referencias canibalísticas a la devoración de partes del cuerpo. Se trata, evidentemente, de la emergencia del objeto parcial, en tanto parte separable del cuerpo. Estas imágenes de cuerpos seccionados, que Freud relaciona de forma directa con la experiencia de lo *Unheimlich*, permiten situar sus efectos de manera más precisa en el campo de lo imaginario. Este ensayo se refiere al mismo cuerpo que Jacques Lacan evoca

en el congreso del año 1949 y en el que se basa su formulación acerca de la imagen especular como matriz constitutiva del yo (Lacan, [1949] 1985). Lacan alude a este cuerpo fragmentado, al que la imagen especular ofrece, como una ortopedia, la ilusión de totalidad, pero que en los sueños y los síntomas histéricos se presenta bajo la imago del cuerpo desmembrado.

Aparece entonces bajo la forma de miembros desunidos y de esos órganos figurados en exoscopía, que adquieren alas y armas para las penetraciones intestinas, los cuales fijó para siempre por la pintura el visionario Jerónimo Bosco, en su ascensión durante el siglo decimoquinto al cenit imaginario del hombre moderno. Pero esa forma se muestra tangible en el plano orgánico mismo, en las líneas de fragilización que definen la anatomía fantasiosa, manifiesta en los síntomas de escisión esquizoide o de espasmo de la histeria. (Lacan, 1949/1985, p. 90)

Dentro de este predominio imaginario, podemos situar todavía la figura del doble amenazante, así como la presencia *Unheimlich* de lo muerto que no se distingue de lo vivo o lo humano que no se distingue de lo inhumano, que son, para Freud, vestigios de la ausencia en el inconsciente de una representación de la muerte. Para Lacan, se trata, más bien, de un efecto de estructura, ya que la agresividad del doble revela la constitución paranoica del yo, fundado en una imagen externa con la cual se identifica, pero que lo enajena.

La referencia a la angustia de castración, imágenes de pérdida corporal surgidas ante el temor a la retaliación del padre por los deseos incestuosos del niño, constituye, en Freud, la base de toda una ecuación simbólica que ubica al objeto fálico en una relación de continuidad con los otros objetos perdidos durante la constitución subjetiva: el pecho

materno y el objeto anal. Es sobre la base de esta pérdida anterior que la angustia de castración cobra valor y sentido para el psicoanálisis.

1.3.2. Lacan, lo Unheimlich y el (no) objeto de la angustia

La importancia dada al objeto parcial descontextualizado de la imagen del cuerpo como motor de la angustia aparece, retomada por Lacan, como un elemento clave para construir su noción de *objeto a*. Lacan había comenzado ya a esbozar la relevancia del objeto parcial en su seminario de 1960-1961, bajo la forma del *agalma*, objeto precioso y falante guardado en el cuerpo del otro, fundamento del amor y, por supuesto, de la transferencia (Lacan, 2011). En el seminario de 1962-1963 Lacan va a formular el *objeto a* y su relación con la angustia. A diferencia de los autores freudianos y posfreudianos, que proponen que este afecto está marcado por la falta de objeto, Lacan señala que la angustia «no es sin objeto» (Lacan, 2005, p. 101).

Esta expresión sitúa la relación entre la angustia y el aparecimiento de un objeto de una especie particular, no un objeto del mundo, no un objeto común: se trata de un objeto constituido en un tiempo anterior a la conformación del yo, en ese tiempo donde todavía hay indiferenciación entre el adentro y el afuera, entre el yo y el otro, entre el sujeto y el objeto que funda su división. Es un objeto sin representación simbólica y sin imagen. Este objeto imposible se presenta en la formulación lacaniana como soporte del fantasma, la fantasía fundamental del sujeto, que es inconsciente y se construye en torno a este objeto, al cual vela, envuelve. La angustia surge cuando este objeto sale de su encuadre fantasmático y el sujeto se depara con él sin velo ni red de significación ni imagen alguna para contenerlo, fuera del marco de referencia, en que el sujeto organiza su subjetividad y que sustenta su lazo con el Otro.

Lacan retoma el Heimlich freudiano a partir de la referencia heideggeriana al Heim, que, como señalamos antes, es el lugar en que se está en casa. En la lectura de Lacan, el Heim no remite, evidentemente, a ninguna casa material, sino a ese sitio en que el sujeto se orienta con relación al deseo del Otro (2005). Ese objeto que él es para el Otro, y que constituye el soporte del deseo, orienta al ser, es decir, nos dice lo que somos para el Otro. Es así que podemos entender la referencia de Lacan a que el Heim es la casa en el sentido de casa del zodiaco, es decir, ese lugar en el Otro donde está escrita la cifra del destino del sujeto, lo que lo orienta en el juego de la vida, con respecto a lo que se demanda del sujeto. Ese lugar, Heim, deviene *Unheimlich* cuando aparece allí, sin ningún velo, fuera de su marco, el *objeto a*, la cifra real de lo que somos para el otro. Este objeto que el sujeto no puede reconocer y, sobre todo, en el que no puede reconocerse, hace vacilar el entramado de las identificaciones imaginarias del sujeto, o sea, todo aquello que el sujeto creía ser con relación a ese lugar otro en el cual se constituye. Entonces, el momento *Unheimlich* es uno de vacilación subjetiva, en que se desarman los andamiajes de la ficción (simbólico-imaginaria) y queda expuesto el objeto que se es para el Otro, momento de desorientación, en que se pierde el punto de sustentación. Es el momento de la angustia.

Un ejemplo de la literatura psicoanalítica podría auxiliarnos a ilustrar este punto: un caso de Helen Deutsch, recordado por Safouan en su trabajo sobre la angustia (Safouan, 1988).

Se trata de un niño cuya madre tenía sumo interés en las gallinas. Pasaba el día visitando a sus gallinas y les palpaba el trasero para comprobar si tenían o no un huevo. La criatura, viendo ese deseo materno, se hacía la gallina y le pedía a ella que le palpase el trasero. Todo esto sucedía en un ambiente paradisíaco, el paraíso del niño. Pero un día su hermano mayor saltó sobre él, lo inmovilizó completamente, montó a caballo sobre él y empezó a gritarle: «¡Eres una gallina! ¡Eres una gallina!». Entonces el niño,

enfurecido, y pensando todo lo que se puede imaginar, gritó: «¡Yo no soy gallina! ¡Yo no soy gallina!». La fobia del niño data de ese día. (Safouan, p. 25)

Safouan centra su análisis en la diferencia, que genera el equívoco para el niño, entre hacer de cuenta (es decir, jugar a) que es una gallina para su Otro materno y *ser* una gallina de verdad, a partir del acto en el que su hermano lo ubica en el lugar de ese objeto. El niño pasa a estar, de esta manera, del otro lado en la escena del fantasma. Esta inversión de la escena es capital para poder situar el surgimiento de la angustia, y, por lo tanto, de lo *Unheimlich*, tal como lo describe Lacan en el siguiente comentario:

Lo único que quiero destacar hoy es que lo horrible, lo oscuro, lo inquietante, todo aquello con lo que traducimos, como podemos, en francés, el magistral *Unheimlich* del alemán, se presenta a través de ventanillas. Es enmarcado como se sitúa el campo de la angustia. Aquí vuelven a encontrarse ustedes con aquello con lo que he introducido en mi comentario, a saber, la relación de la escena con el mundo.

(Lacan, 2007, p. 86)

Entendemos que este comentario de Lacan es coherente con el modo en que Freud piensa la inversión entre realidad y fantasía en la experiencia *Unheimlich*:

A menudo se tiene un efecto ominoso cuando se borran los límites entre fantasía y realidad, cuando aparece frente a nosotros como real algo que habíamos tenido por fantástico, cuando un símbolo asume plena operación y el significado de lo simbolizado. (Freud, 1919, p. 244)

Vamos a comentar, a continuación, algunos ejemplos aportados por Freud y que caracterizan formas más leves de surgimiento de lo *Unheimlich*, más próximas a las formaciones del inconsciente que hacen parte de la vida cotidiana.

1.3.3. *Un malentendido Unheimlich*

Examinemos los dos ejemplos utilizados por Freud, que bien podrían haber sido incluidos en su *Psicopatología de la vida cotidiana*. Los plantea en primera persona, por tratarse de anécdotas personales. El primero es el siguiente: «Cuando uno se extravía en el bosque, acaso sorprendido por la niebla, y a pesar de todos los esfuerzos por hallar un camino demarcado o familiar, retorna repetidas veces a cierto sitio caracterizado por determinado aspecto» (Freud, 1919/1991, p. 237).

Es, claro está, una referencia a la compulsión a la repetición, el eterno retorno de lo mismo y su efecto *Unheimlich*. La oscuridad está presente también en este ejemplo: «Cuando uno anda por una habitación desconocida, oscura, en busca de la puerta o de la perilla de la luz, y por enésima vez tropieza con el mismo mueble» (Freud, 1919/1991, p. 237).

Ambas citas parecen dialogar con la definición de incertidumbre intelectual aportada por Jentsch —«Lo ominoso sería siempre, en verdad, algo dentro de lo cual uno no se orienta»— y también con la definición de Schelling de lo *Unheimlich* como aquello que «ha salido a la luz».

El ejemplo del mueble con el cual uno se choca nos permite circunscribir de forma mucho más precisa el significado de lo *Unheimlich*. No se trata de una mera reacción ante lo nuevo y lo diferente, sino de la aparición de lo familiar y conocido bajo una forma distinta, por ejemplo, en medio de la oscuridad. Esta, o bien la niebla que imposibilita ver, son significantes importantes en la literatura freudiana. Nos permitimos evocar, a este respecto, el diálogo entre un niño y su tía, por medio del cual Freud sitúa, en *Tres ensayos de teoría sexual*, la posición de desamparo infantil frente a la ausencia de la palabra: «Tía, hágame, tengo miedo porque está muy oscuro. Y la tía le dice ¿De qué te servirá?, de todos modos,

no puedes verme. A lo cual respondió el niño: No importa, hay más luz cuando alguien habla» (Freud, 1905/1999, p. 205).

La voz, en este precioso ejemplo, no tiene ningún efecto *Unheimlich*, sino todo lo contrario. Es el objeto familiar que orienta al sujeto ante la pérdida de la dimensión espacial y, por lo tanto, la perspectiva corporal, frente a la ausencia de la mirada. El mueble del ejemplo de Freud, con el que se golpea la pierna una y otra vez en la habitación oscura, no es un objeto tranquilizador. Si bien es un objeto familiar, conocido del sujeto, surge de modo intempestivo, como una alteridad contra la cual el cuerpo se choca. Es la oscuridad la que transforma este objeto, antes familiar, en uno extraño, de consistencia real, despojado de su función utilitaria y decorativa de mueble, y cuya presencia en medio del camino ha sido olvidada temporariamente. Sin embargo, no es la aparición en sí misma de este objeto conocido, que ha devenido en otro en la oscuridad, lo que provoca la sensación de extrañeza, sino el efecto de la repetición. Repetición que es, evidentemente, la marca registrada de la compulsión y por la cual el sujeto se hace golpear por el mueble una y otra vez. Esto es lo verdaderamente ominoso del ejemplo, porque si el sujeto pudiera orientarse en la habitación oscura anticipando la presencia del mueble contra el cual ya se ha chocado una vez, el efecto no se produciría.

El último ejemplo proviene de una experiencia del propio Freud, también asociada a la noción de compulsión a la repetición.

Cierta vez, en una calurosa tarde, yo deambulaba por las calles vacías, para mí desconocidas, de una pequeña ciudad italiana, fui a dar en un sector acerca de cuyo carácter no pude dudar mucho tiempo. Solo se veían mujeres pintarrajeadas que se asomaban por las ventanas de las casitas, y me apresuré a dejar la estrecha callejuela doblando en la primera esquina. Pero, tras vagar sin rumbo durante un

rato, de pronto me encontré de nuevo en la misma calle donde ya empezaba a llamar la atención, y mi apurado alejamiento solo tuvo por consecuencia que fuera a parar ahí por tercera vez tras un nuevo rodeo. Entonces se apoderó de mí un sentimiento que solo puedo calificar de ominoso, y sentí alegría cuando, renunciando a ulteriores viajes de descubrimiento, volví a hallar la *piazza* que poco antes había abandonado. (Freud, 1919/1999, pp. 236-237)

Resulta llamativo que, en los tres ejemplos citados por Freud, resalte la idea de perderse o extraviarse. El escenario de esta anécdota es una ciudad desconocida. Lo que despierta el sentimiento *Unheimlich* es el encuentro, una y otra vez, con las «mujeres pintarrajeadas» que se asoman por las ventanas de las casitas en una callejuela estrecha. Las referencias al atrapamiento en la estrechez de este lugar, en que las alusiones al sexo son bastante claras, hacen de este un ejemplo de extrema riqueza. Se trata de un acto fallido de Freud, que transcurre en una cierta dimensión onírica, como en las pesadillas. El paseante retorna una y otra vez a la escena incómoda, al lugar temido; en este caso, el sitio del malentendido por el cual el Otro podría tomarlo como objeto sexual. Efectivamente, Freud teme ser malinterpretado en su deseo, ya que su reiterada presencia en el lugar «comienza a llamar la atención» de las mujeres y parece que está yendo allí a propósito, para propiciar un encuentro. Si bien algo de la dimensión de la angustia está en juego en este episodio (Freud no sabe qué es lo que podría llegar a representar para ese Otro, que amenaza confundirlo con un *partenaire* sexual), no se trata, en esta oportunidad, de una reacción de angustia, sino de un sentimiento *Unheimlich*. Lo que torna ese acto fallido en algo *Unheimlich* es la consciencia de la compulsión a la repetición. Es inevitable evocar, frente a este episodio, a Freud investigador, que se adentra en la exploración del inconsciente y reencuentra una y

otra vez a su paso la sexualidad femenina bajo su forma más perturbadora: la de la transferencia o la de la pesadilla.

Estos ejemplos de *Unheimlich* se diferencian claramente de una crisis de angustia porque falta aquí, de modo crucial, la dimensión de la certeza. El niño que es ubicado en el lugar de una gallina por su hermano experimenta una certeza subjetiva que lo hace exclamar: ¡Yo no soy una gallina!

Lo que Freud experimenta, en estos actos fallidos, es un leve malestar, una breve desorientación, con relación a algo familiar que asoma, transfigurado, en medio de la oscuridad.

Como la angustia, el sentimiento de *Unheimlich* constituye también una señal para el yo, de la emergencia de lo reprimido, un estado en el cual la frontera entre realidad psíquica y realidad exterior se interceptan, adentro y afuera se difuminan. Lo mismo que antes, ahora. Lo mismo que adentro, afuera. Si bien esta inversión o indeterminación con relación a lo que está afuera o adentro está presente en muchos otros estados afectivos y psíquicos, Freud parece atribuir una importancia fundamental a la cualidad regresiva del yo como condición de la vivencia de *Unheimlich*.

[...] se trata de un retroceso a fases singulares de la historia del desarrollo del sentimiento yoico, de una regresión a épocas en que el yo no se había deslindado aún netamente del mundo exterior ni del otro. Creo que estos motivos contribuyen a la impresión de lo ominoso, si bien no resulta fácil aislar su significación. (Freud, 1919/1999, p. 237)

Evidentemente, Freud ensaya varias lecturas sobre lo ominoso: una que pone en relevancia el objeto parcial, presente en toda la secuencia de imágenes del horror y evocadoras de la

castración. Pero también sitúa claramente lo ominoso como una regresión del yo, en la cual este pierde su capacidad de discernir, al menos, de forma momentánea, entre lo que está afuera y lo que está adentro.

1.3.4. Julia Kristeva y la inquietante extranjería

Kristeva, quien parte de la noción de *Unheimlich* para definir lo que entiende por inquietante extranjería, separa angustia de *Unheimlich*, de forma bastante decidida, y señala que el elemento crucial en lo *Unheimlich* es la presencia de lo que llama «choque» (Kristeva, 1994).

Es en primer lugar, choque, sensación de insólito, sorpresa; incluso si la angustia se une a ella, la inquietante extranjería conserva esa parte de malestar que lleva al yo, más allá de la angustia, a la despersonalización. (Kristeva, 1994, p. 228)

Esto es porque, para la autora, la experiencia de *Unheimlich* requiere, necesariamente, «el impulso de un nuevo encuentro con un exterior inesperado [...] choque del otro [...] que viola los límites frágiles del yo incierto» (Kristeva, 1994, pp. 228-229). Esto quiere decir que sigue a Freud en la apreciación de que lo *Unheimlich* implica una cierta degradación del yo y parece tomar partido fuertemente por la posición de Jenstch y devolver a lo novedoso, en tanto alteridad o insólito, su capacidad de provocar la sensación de inquietante extranjería. El choque ante lo nuevo y la incertidumbre intelectual adquieren, así, una centralidad mayor en las teorizaciones de Kristeva; el fenómeno de desestructuración del yo parece interesarle más a la autora que los destinos del objeto parcial.

En suma, si la angustia se refiere a un objeto, la inquietante extranjería, por el

contrario, es una desestructuración del yo que puede perdurar como síntoma psicótico o puede inscribirse como apertura hacia lo nuevo, en un intento de adaptación a lo incongruente. (Kristeva, 1994, p. 228)

La inquietante extranjería es, entonces, para la autora, reacción al encuentro con otro yo, un yo extraño. A ese otro, indica, lo «percibimos mediante la vista, el oído y el olfato, pero no lo “enmarcamos” mediante la consciencia. El otro nos deja separados, incoherentes» (Kristeva, 1994, p. 227). El otro provoca, así, el sentimiento de que uno es estúpido y confuso, vago, brumoso, perdido. Es decir, que la autora resalta, con este concepto, la claudicación del yo ante un otro inesperada e insólitamente extraño.

De esta forma, la inquietante extranjería se convierte en una suerte *de prueba de alteridad* (Kristeva, 1994, p. 229). Nos parece posible entender esta noción, utilizada por la autora, tanto en el sentido de algo que testifica, señala, por sus efectos, el encuentro con la alteridad, como algo del orden del poner a prueba al propio yo, que lo deja al borde de la despersonalización.

La forma brutal y catastrófica que puede tomar el encuentro con el extranjero debe incluirse entre esas construcciones generalizadoras que parecen deducirse de la reflexión freudiana sobre la inquietante extranjería. Test de nuestra sorpresa y fuente de despersonalización, no podremos suprimir el síntoma que provoca el extranjero, sino simplemente volver sobre él, dilucidarlo, relacionarlo con nuestras despersonalizaciones esenciales y, solo así, apaciguarlo. (Kristeva, 1944, p. 230)

El otro es mi inconsciente, es decir, el retorno de todo aquello que rechazo en mí y que emerge de forma perturbadora en el encuentro con el extraño: podríamos decir que la inquietante extranjería es el correlato afectivo e intelectual de la hospitalidad, concepto

propuesto por Derrida para referirse a los modos de recepción del otro (Derrida, 2008). La inquietante extranjería es, según lo entendemos, el límite y la contracara de una hospitalidad siempre compleja y por construir.

El modo en que Kristeva considera el concepto freudiano de *Unheimlich* nos interesa, en particular, porque nos permite circunscribir un afecto y una operación psíquica en relación directa con el encuentro entre alteridades. El sentimiento de *Unheimlich* es, de esta forma, el índice y la prueba de esa confluencia, que, en el caso de esta tesis, vamos a explorar en el marco del encuentro entre el sujeto migrante y el otro, el extraño, el de la otra cultura.

Entendemos que el choque, con esa otra cosa insólita, es un elemento inmanente a la experiencia migratoria, de lo cual esta tesis ofrecerá múltiples ejemplos. Sin embargo, en nuestro caso, no reduciremos el choque al encuentro con el otro, sino a todas las dimensiones de la experiencia migratoria, que es también táctil, espacial, sonora, gustativa y olfativa e implica la presencia constante de una alteridad que toca al cuerpo de forma significativa. Es decir, que, si bien tomamos como referencia la noción de inquietante extranjería, no vamos a relegar la dimensión del objeto otro, destacado por Freud y Lacan, que, entendemos, es otra forma de pensar la alteridad.

Esto es porque el extrañamiento que exploramos en los relatos migrantes guarda también, para nosotros, relación con ese objeto extraño del encuentro con el Otro, objeto parcial de la circulación pulsional, sin cuya presencia resulta imposible comprender la fascinación y la extrañeza que provoca la voz para el migrante o las formas de reconocimiento que se fundan en la mirada.

Otro elemento que extraemos directamente de la lectura de Kristeva es el reconocimiento de cierta temporalidad o secuencia en las reacciones psíquicas ante lo otro extranjero, implícita en el texto de la autora y a la que vamos a darle el máximo de significación.

El primer tiempo que recortamos de la exposición de la autora es el del choque, que provoca «el derrumbamiento de las defensas conscientes a partir de los conflictos que siente el yo frente a otro —el extraño— con quien mantiene un lazo conflictivo» (Kristeva, 1994, p. 229).

Este momento de desconcierto, de choque, que menciona Kristeva, nos parece que guarda relación con la definición de Lacan de embarazo (*l'embarras*) en el seminario de la angustia (2007).

Si bien el término *embarazo* puede resultar complejo de comprender, por la dificultad de traducirlo al español, el siguiente pasaje del seminario de Lacan, en 1962, nos parece bastante aproximado al sentido que queremos darle a la noción de choque en el contexto de esta tesis:

Embarazo implica un grado máximo de dificultad, porque refiere a ese tiempo en que uno ya no sabe qué hacer con uno mismo, busca detrás de qué esconderse. Se trata, ciertamente, de la experiencia de la barra. Una situación embarazosa es estar «embarrado», enlodado... en la barra, barrado, puestos como sujetos bajo la barra, es una dimensión intensa de la división subjetiva, más intensa que la del síntoma. En el *embarazo*, la división del sujeto es como una división contra sí mismo. Pues no encuentra tras qué parapetarse, es decir, cuando se pierde el parapeto, ya sea de la defensa narcisística, ya sea del significante fálico, o de los emblemas. Tras la pérdida del parapeto, aparece el embarazo de no hallar dónde parapetarse, situación

embarazosa de un sujeto a punto de caer, desfallecer. (2007, p. 19)

El embarazo supone, para Lacan, una máxima dificultad corporal, porque el significante fálico que sostiene la ilusión de completitud del cuerpo desfallece. Se trata de una descripción clínica absolutamente precisa del autor, que, entendemos, es articulable con la idea de choque que propone Kristeva. Ambas nociones se refieren a una falla de las defensas narcisísticas que deja al sujeto expuesto, sin parapeto, a una división subjetiva lacerante. Lo que parapeta la división subjetiva es, según Lacan, el significante fálico y los emblemas, las insignias fálicas que nos ofrece la cultura (el éxito, los logros, el reconocimiento social), que nos resguardan del encuentro con la castración.

Entendemos que la división subjetiva de la que se trata en la inquietante extranjería propuesta por Kristeva es la del yo confrontado con aquello que no resulta integrable, la castración. Por esa característica, tanto la mujer como el judío han pasado por innúmeros procesos de segregación y exclusión en la cultura occidental, en tanto imagen encarnada de la castración del Otro. Si la irrupción del otro se presenta, como propone Kristeva, como traumática, es porque ese otro nos confronta con nuestra propia división subjetiva, es decir, con la castración.

Es un tiempo que, según Kristeva, puede cristalizarse, perdurar como síntoma psicótico o permitir la apertura hacia lo nuevo y diferente «en un intento de adaptación a lo incongruente» (Kristeva, 1994, p. 228). Es decir, que el choque ante lo insólito da lugar a lo nuevo, en la medida en que el sujeto pase la prueba de la alteridad.

De esta forma, hemos situado la pertinencia de considerar lo *Unheimlich* y sus efectos sobre la corporalidad como una medida del encuentro con lo otro, con una alteridad (la propia, la del otro). El cuerpo extraño participa, así, de la noción de *Unheimlich*, en todos

los sentidos que le atribuimos. El cuerpo extraño es la referencia discursiva a este *Unheimlich* que nace del encuentro con lo otro.

A fin de articular todas estas referencias respecto de la alteridad en psicoanálisis, proponemos, y este es uno de los aportes de esta tesis, pensar el extrañamiento como un tiempo intermedio entre la vivencia de choque y la apertura hacia lo nuevo.

Entendemos que el extrañamiento es ya un modo de elaboración psíquica, de hacer pasar lo chocante, lo nuevo y lo insólito por la cadena asociativa, los pensamientos inconscientes y el cuerpo. El extrañamiento es, para nosotros, señal de la puesta en marcha de los mecanismos defensivos ante lo chocante, lo incongruente y lo insólito. Es decir, que no vamos a tomar como referencia la proposición de la autora de que la inquietante extranjería es «el índice de nuestras latencias psicóticas» (Kristeva, 1994, p. 227), porque lo que queremos afirmar es lo contrario. El extrañamiento, tal como lo concebimos, constituye ya una prueba de trabajo psíquico, un trabajo que, como el sueño o la fantasía, pone en juego el saber inconsciente, imprescindible para el procesamiento de lo chocante, lo incongruente y lo insólito.

Proponemos, en el contexto de esta tesis, que, para llegar a una nueva posición subjetiva que integre lo nuevo en la migración, es necesario pasar por un tiempo previo de extrañamiento o de lo que Freud llama momento *Unheimlich*, o de inquietante extranjería, como lo denomina Kristeva. Es la ausencia de este tiempo de extrañamiento lo que podría mantener al sujeto en esa etapa primera de choque traumático.

Esto nos lleva, entonces, al último concepto que proponemos en el marco de esta tesis, que es el de cuerpo migrante. Nos referimos, con esta expresión, a la emergencia de una nueva posición subjetiva, que, entendemos, no se produce sin cierta resignificación del cuerpo en

la experiencia migratoria. Se trata una construcción nueva, un cuerpo *ad hoc*, que no es ya el de antes de la migración ni tampoco es el del otro, nativo de la cultura dominante. Es un cuerpo en el que lo nuevo permite inscribir algo del orden de la diferencia.

Reunimos en la categoría de cuerpo migrante todos aquellos elementos, presentes en el relato del sujeto, que refieren a una forma novedosa de entender el cuerpo, luego de un momento anterior de extrañamiento y, por lo tanto, de indeterminación. De esta manera, nos resulta posible mantener el recorte específico de esta tesis, que es la presencia del cuerpo extraño y la emergencia de lo que llamamos cuerpo migrante como nueva forma de inscribir la propia diferencia en el marco de la experiencia migratoria.

Con esta formulación, cuerpo extraño y cuerpo migrante, no estamos intentando describir ningún tipo de estructura fija y definitiva de la subjetividad ni nada del orden de una composición identitaria del sujeto. Cuerpo extraño y cuerpo migrante son apenas figuras de lenguaje que traducen cierta forma de presentarse el cuerpo en los relatos que analizamos. Entendemos que estas figuras representan, en el relato del migrante, la alternancia entre diferentes posiciones, que no necesariamente son permanentes ni se cierran en cualquier tipo de determinación. Cuerpo extraño denomina, así, el momento de encuentro con esa alteridad, la respuesta al choque, la vivencia de lo insólito que pasa por el cuerpo. Cuerpo migrante es, por otro lado, la posición enunciativa en que el cuerpo se presenta como otro, nuevo, diferente al de antes de la migración y otro distinto con relación al de la otra cultura. Entre estas dos posiciones, que se alternan en el discurso, encontramos matices, variaciones y, a veces, cristalizaciones. Cuerpo migrante señala apenas ese momento, reconocible en los relatos de migrantes, en que algo nuevo ha surgido, un tercer movimiento dialéctico, que se sucede al primer tiempo de choque o sorpresa y al segundo tiempo de extrañamiento, que podríamos denominar de vacilación o indeterminación.

1.4. Extrañamientos

Comenzaremos por el relato de Caetano, que expondremos de forma casi integral, por ser una narración ejemplar acerca de los tipos de extrañamiento que nos interesa explorar en esta tesis.

Caetano nació en Brasil, en una ciudad nordestina, próxima a Salvador de Bahía, con un nombre de extraña e, incluso, divertida sonoridad, Tuca-Tuca.⁶ Llegó al Uruguay hace dos años porque quería estudiar en la universidad; en su país, los exámenes de ingreso son difíciles y las universidades privadas, muy caras.

La primera mención al cuerpo en este relato se relaciona con los efectos del clima del Uruguay sobre el organismo. Los problemas respiratorios, en particular, la sinusitis que el migrante padece con harta frecuencia, son explicados aquí como un efecto del encuentro del cuerpo con un clima frío y húmedo, al cual no se está habituado.

No es la primera vez, sin embargo, que Caetano experimenta este problema: «Empecé a tener sinusitis cuando salí de mi pueblo, Tuca-Tuca, para ir a estudiar a Salvador, cuando tenía 18 años».

Es decir, que la sinusitis aparece, en el relato, como la marca corporal de un cambio, asociado, primero, a la salida del núcleo familiar, y, luego, a la del país para asistir a una universidad. La referencia al clima, al frío, a la humedad, como adversidades incomprensibles, son constantes en este relato: Caetano, por ejemplo, nunca había experimentado el frío y queda perplejo ante el hecho de que pueda «estar frío al mismo tiempo que hace sol».

⁶ El nombre de la ciudad es ficticio.

Su relato lo muestra como un legítimo aventurero. Llega a la ciudad sin conocer a nadie y sin saber una sola palabra de español. Fue necesario que la casera de la pieza en la que vivía lo acompañara a la feria, cada semana, para saber cómo se llamaban los alimentos que deseaba comprar y cómo pedirlos. Caetano aprendió la lengua con esta señora y preguntando a sus compañeros de trabajo cómo se nombraban las cosas, también, escuchando música, buscando en los libros y diccionarios que le fueron prestando, hasta llegar a hablar, al cabo de dos años, un español sorprendentemente fluido. Sin embargo, casi no hay referencias, en este relato, a un extrañamiento con relación a las palabras que puedan decirse distintas en una lengua o la otra. Por el contrario, es la semejanza entre vocablos lo que le llama la atención. Encontrar dichos y palabras que se parecen a cómo se habla en Tuca-Tuca es, para él, sorprendente: allí, donde se esperaba una alteridad radical, surge la similitud y, con ella, el extrañamiento.

Lo que más extrañamiento le provoca son las propias personas, de las cuales afirma: «no son las mismas». Le sorprende la diferencia de la ropa, los pantalones y las camisas de manga larga, así como las medias y los zapatos cerrados que cubren, en Uruguay, durante el invierno, gran parte del cuerpo.

¿Qué me pareció extraño? Ah, cómo se visten, porque en El Salvador están todos... los hombres están en la calle trabajando, los que trabajan en las ferias, hasta el que va a la playa, está todo el mundo sin camisa. Está todo el mundo de bermuda sin camisa. La mayoría. Está todo el mundo casi desnudo en la calle, las mujeres siempre de bikini, short corto, camisa para afuera. La primera cosa que la mujer, no sé, una persona que es conservadora va a llegar [y va a decir] ah, pero acá es el mundo de la lujuria.

La mujer a la que se refiere es su novia uruguaya, a quien no se anima todavía a llevar a su

pueblo, porque cree que a ella le va a resultar chocante. Resulta singular, en el relato de Caetano, cómo, para hablar del extrañamiento, precisa mirar su tierra con los ojos de otra persona. Es su novia la que se va a impactar con la imagen lujuriosa de las personas parcialmente desnudas en la calle. O bien él mismo, cuando vuelva, se va a sorprender de cómo era todo allá. Las diferencias son, para él, tan grandes que su recuerdo, después de dos años, presenta cierto tinte de irrealidad, como si recordara a las personas de allá como entre sueños: «Yo ya ni me acuerdo bien cómo son, ¿viste? Hasta yo me voy a impactar [cuando vuelva], “¡pah! Era así y no me acordaba”, y tal vez empiece a percibir detalles».

Este sentimiento de irrealidad, como si el país de antes quedara en un sueño, nos hace recordar el testimonio luminoso de Todorov, en la introducción a su libro *El hombre desplazado* (Todorov, 2007b, p. 22). La sensación de irrealidad, de que el país de origen es un sueño, lejano, que atrapa, es documentada por el autor como una percepción común de los sujetos en exilio. Se trata, para Todorov, de una manera de mantener separadas dos identidades lingüísticas que, de permanecer en el mismo plano, provocarían confusión debido a la sobreposición de lugares, espacios, y a la incertidumbre con respecto a cuál es el interlocutor hacia el cual se dirige el sujeto.

La consistencia onírica del país de origen se relaciona, en todas estas situaciones, no con un olvido propiamente dicho, sino con un efecto represivo sobre las imágenes de la tierra natal, justificado, fue el caso de Caetano, por su contenido lujurioso, es decir, erótico. La referencia a los cuerpos, ahora vestidos, aparece, en este relato, como una metaforización de la censura psíquica, que opera, por algún motivo, sobre las imágenes del origen. Lo extraño, en este caso, no es lo que está afuera, no es solo el modo de vestir de los uruguayos, sino, sobre todo, las imágenes de la tierra de Caetano, lujuriosa y, en cierto modo, anómica, que emergen del recuerdo. El extrañamiento del origen preannuncia la

división subjetiva del migrante, situado entre dos mundos, acá y allá.

Pero examinemos un poco más la referencia a la ropa que tanto extrañamiento le provoca a Caetano, quien comenta que en Tuca-Tuca y en Salvador de Bahía usar calzado deportivo cerrado, camisa y pantalón largo queda reservado para las salidas especiales, como una fiesta, porque, incluso a los boliches, se va de chancletas. A Caetano le sorprende, fundamentalmente, que las personas acá estén de ropa en la playa: «¡Así, con campera, pantalón y champión en la playa, en la arena! No existe eso allá».

Caetano ha registrado también una diferencia en la paleta de colores que las personas visten, más colorido en el nordeste brasileño, más monocromático en el Uruguay. Señala que él para nada ha dejado de usar colores, a pesar de que llega para la entrevista vistiendo una campera negra (sí, es invierno y hace frío). «Yo uso todos los colores, pero por debajo del abrigo», señala, con su muy particular sentido del humor.

El modo de vestir de las personas, así como algunas comidas, como los ravioles, de origen italiano, le hacen afirmar: «Acá tengo una impresión que como ciudad es, para mí, ¿no? Es como una Europa. Europa pero latina». La ropa y la comida de origen europeo son el parámetro de lo que para él representa ser civilizado, significante que retorna, en este relato, para designar a las personas y costumbres del Uruguay.

[...] los uruguayos son mucho más civilizados, respetuosos, y con el respeto de que, si ves en la calle, no es, nadie te quita la libertad del momento. Además, es respetuoso hacia el otro, hasta con... en un momento, lo que me impresionó, por ejemplo, fue la salutación, que es con un beso, es más cordial, no sé, es más próximo.

Lo característico del modo de extrañamiento de Caetano, es que este transita, de la

corporeidad extraña de las personas en el nuevo país a la familiar del origen. Es como si la modalidad de estos objetos pulsionales, la voz, la mirada y la propia erogeneidad de los cuerpos que caracterizan el allá, se le hubieran vuelto, de repente, chocantes, incomprensibles y extraños y hubieran sucumbido a un poderoso esfuerzo represivo: «ya me he olvidado, incluso, de cómo era, cuando vaya para allá me voy a sorprender, “era así, tan diferente y yo no me acordaba”». Por ese motivo, el cuerpo que retorna, *Unheimlich*, irreal, como en el sueño, es el suyo propio, el del origen.

Sin duda deberíamos atribuir esta particularidad en la forma de extrañamiento en Caetano, al hecho de que, de todos los migrantes de la investigación, es el único nativo de otra lengua.

1.5. Del cuerpo extraño al cuerpo migrante: un punto de partida para la lectura de los relatos

La referencia, en las narraciones de migrantes, a una corporalidad otra, la propia, pero también la del otro, vivida como extraña, ajena e, inclusive, perturbadora, fue el comienzo de la pregunta de investigación que dio origen a esta tesis; el objetivo de este capítulo es introducir al lector en los desdoblamientos de esa pregunta. A partir de la intertextualidad con textos literarios acerca de la metamorfosis y las transformaciones corporales, pudimos encontrar un primer sentido para estas referencias al cambio corporal en los relatos de migrantes: en ambos tipos de narraciones se aludía a una cierta ruptura con el origen, a una fractura entre el sujeto y el grupo de pertenencia, que se expresaba a través del miedo a olvidar, a ser olvidado o a no ser más reconocido. Identificamos, de esta forma, lo que parecía constituir un cierto dilema en los relatos de migrantes, entre el deseo de diferenciarse y el de pertenecer, que se aplicaba no solo al contexto migratorio, sino al de

origen.

El miedo a confundirse con el otro, a dejar de ser lo que se era, se articulaba, así, en estas narraciones, con el deseo de inscribir una diferencia, de volverse otro. La idea de un cuerpo extraño, por otro lado, nos condujo a explorar la noción psicoanalítica de *Unheimlich*, concepto a partir de que Freud invierte la lógica de lo extraño como algo exterior al sujeto, para ubicarlo en lo más íntimo de la subjetividad. La referencia a la inquietante extranjería, propuesta por Kristeva, nos ofreció la posibilidad, por otro lado, no solo de articular la noción de *Unheimlich* con la temática de la migración, por la referencia a lo extranjero, presente en su obra, sino también a entender el concepto como una prueba de alteridad. A partir, también, de la lectura de Kristeva, nos pareció posible proponer una cierta temporalidad en los procesos de alterización que estábamos abordando: definimos un primer momento, que caracterizamos como choque, encuentro con lo incongruente e insólito; un segundo momento, que es el extrañamiento, primer esfuerzo de subjetivar lo insólito e incongruente a través de una extrañeza dirigida hacia sí mismo, y, por último, lo que vimos emerger en varios de los relatos de migrantes, como una nueva posición subjetiva, que denominamos, en el contexto de esta tesis, cuerpo migrante, que entendemos como una construcción singular de cuerpo, un cuerpo *ad hoc*, producido en el marco de la experiencia migratoria, como resultado del encuentro con la corporeidad del otro y como reelaboración de la de origen del sujeto. Cuerpo extraño y cuerpo migrante son, en este sentido, tiempos distintos del proceso de alterización del sujeto en la experiencia migratoria. El objetivo de esta tesis es explorar este cuerpo migrante, en tanto construcción discursiva que remite, según lo entendemos, a los modos de construir la alterización en la experiencia migratoria.

La exploración del relato de Caetano, que expusimos al final del capítulo, nos orientó con

relación a la función del extrañamiento en este proceso de subjetivación de la diferencia cultural: pudimos reconocer, al recorrer la narración, cómo el extrañamiento con el otro termina retornando hasta constituirse un extrañamiento con relación a sí mismo.

Capítulo 2. Pensar el cuerpo

En el capítulo anterior, partimos de la referencia al cuerpo extraño y planteamos una interrogación a propósito de cómo el migrante subjetiva el encuentro con la alteridad. Para eso, desarrollamos la noción de extrañamiento, a partir de la referencia freudiana a lo *Unheimlich*, que nos permitió situar lo extraño no solo como algo que convoca al sujeto desde el exterior, sino, sobre todo, como índice de la división subjetiva que lo habita. Una vez que ubicamos la referencia a lo extraño, se hace necesario, en este capítulo, preguntar qué entendemos por cuerpo en el marco de esta tesis. Este recorrido servirá como marco teórico para el análisis de los relatos migrantes que presentaremos al final del capítulo y, asimismo, como marco conceptual de todos los restantes. Comenzaremos con un breve recorrido por los modos más importantes de pensar el cuerpo en nuestra cultura. Acompañaremos a Vernant, reconocido estudioso del pensamiento griego, en su descripción de los *kolossoi*, como una puerta de entrada a la comprensión de lo que significaban, en el mundo antiguo, las nociones de psique y soma. Avanzaremos luego por el pensamiento de Platón y Aristóteles y buscaremos situar, en cada uno, los diferentes modos de pensar el cuerpo; argumentaremos, en este punto, que la visión platónica de un cuerpo radicalmente distinto del alma lo convierte en un estorbo, una prisión y una tumba, como plantea el autor, de la cual es necesario librarse para poder acceder al mundo de las ideas. Situamos esta proposición de Platón como ejemplo de lo que Foucault denomina una «utopía que borra el cuerpo» (Foucault, 2010). Proseguimos con los aportes de Aristóteles y los modos de pensar el cuerpo estoico, que entendemos como dos modos de tratar la dicotomía alma-cuerpo, fundamentalmente diferentes del planteo platónico. Sobre todo, en el pensamiento estoico, la afirmación de que todo es cuerpo va a romper con la dicotomía

alma-cuerpo y admitir, al mismo tiempo, otras formas de corporeidad diferentes a la materia de los cuerpos físicos. Avanzaremos luego hasta la filosofía de Descartes y analizaremos la importancia de la formulación «Pienso, luego existo» en todo el pensamiento posterior, como una de las utopías más potentes a través de las que Occidente ha podido pensar la existencia de un sujeto sin su cuerpo. En este punto, acompañaremos el texto de Foucault *El cuerpo utópico* y mostraremos cómo retoma la vieja pregunta de Platón y Descartes, desde una perspectiva contemporánea. Llegados a este punto, abordaremos el descubrimiento moderno de que la sociedad incide no solo en los modos singulares de pensar el cuerpo, sino produciendo los cuerpos necesarios para su reproducción. Seguiremos con los planteamientos de Mauss (1979) en la década de 1950, las referencias de De Certeau al cuerpo como una simbolización sociohistórica (De Certeau, 1997), para culminar en las proposiciones, más que actuales, de Judith Butler (2002; 2007) acerca de la forma en que la norma social materializa en los cuerpos de los sujetos, último término de un debate, que ha sido, a lo largo de la historia fundamental y determinante para los modos occidentales de pensar y de habitar el cuerpo.

Finalizaremos nuestro recorrido teórico con el abordaje de la especificidad del modo psicoanalítico de pensar el cuerpo, desvinculado del orgánico y atento a la posición del inconsciente. Trataremos la noción de pulsión, fundamental para definir eso que, en décadas posteriores, sería denominado cuerpo pulsional, e introduciremos los aportes de Lacan a la noción de pulsión, sobre todo, la relevancia dada a la voz y a la mirada como objetos pulsionales fundamentales para la constitución subjetiva (Freud, 1915/1999; Lacan, 1998; 2005). Comentaremos, en la secuencia, el uso, por parte de Lacan, de las referencias al cuerpo en tanto real, simbólico e imaginario. La referencia, constante, al lenguaje en la teoría lacaniana nos va a permitir resituar el cuerpo como un efecto del encuentro entre el

infans y el discurso del Otro. Para completar el recorrido teórico de este capítulo, vamos a acompañar a Lacan en su formulación del concepto de *lalangue* —palabra que surge de un malentendido—, a través del cual el autor explora los efectos traumáticos de esta primera lengua sobre el cuerpo.

Al término de este recorrido teórico, el lector se encontrará con una serie de fragmentos de relatos de migrantes, en los que se exploran las metáforas de cambio corporal y las referencias al extrañamiento frente al cuerpo propio y el del otro, como formas de subjetivar los cambios producidos por la migración. Se proponen también hipótesis acerca de los destinos pulsionales y de la recomposición de la imagen del cuerpo, como parte del proceso de construcción del cuerpo migrante.

2.1. Del nacimiento del cuerpo a partir de la invención del alma

Como señala Foucault, la filosofía constituye la forma cultural más característica a través de la que el pensamiento occidental se planteó e intentó responder a las grandes preguntas sobre la existencia del hombre (Foucault, 1994). Por este motivo, vamos a buscar allí el germen de la pregunta acerca de las relaciones entre esa extensión que es el cuerpo, con el alma, el pensamiento o la mente, según la tradición de que se trate. Nos interesa demostrar, a través de este recorrido, cómo toda la dificultad para definir lo que es un cuerpo deriva de esta separación, originada, por primera vez, en el pensamiento griego, entre cuerpo y alma. Es decir, que el cuerpo solo se convierte en problema filosófico cuando se lo nombra y se lo separa como un objeto aparte que puede ser investigado de forma aislada.

Según el citado autor, en la Grecia antigua no había una palabra para denominar al cuerpo: apenas el vocablo *soma*, que significa cadáver (Foucault, 2010, p. 16). Cuando el alma (psique) es exhalada con el último suspiro, deja atrás un resto que es el soma, objeto,

entonces, de ceremoniales y ritos funerarios. Podemos explorar la relación entre soma y psique en este tiempo cosmogónico de la historia griega, a través de la figura del kolosso, pequeño amuleto de piedra que se enterraba parcialmente en el suelo, apuntando hacia el cielo (Vernant, 1983, p. 322). El kolosso no estaba tallado ni incluía ninguna inscripción, era una piedra opaca, cuya función, como señala Vernant, era conducir al Hades a las almas errantes. Cuando la psique se perdía, por no haber sido el soma enterrado de forma correcta o por encontrarse el sujeto en otro país en el momento de la muerte, este dispositivo de piedra, que representaba la conexión entre vivos y muertos, atraía a la psique y esta se manifestaba encima del kolosso. Estos pequeños artefactos estaban hechos de piedra, ya que la muerte era entendida por los griegos como una petrificación. La piedra —fría, seca, opaca, ciega, inmóvil, yacente, rígida y sin sonido— contrastaba con el cuerpo —vivo, húmedo, caliente y vertical, que veía y producía sonido—. El kolosso era, entonces, sustituto del cuerpo muerto, su doble. Este ejemplo nos permite suponer que el cuerpo solo era nombrado cuando se lo separaba del alma, por lo que era, en tanto vivo, una unidad inseparable e indistinguible.

Ya Platón, alrededor del siglo 367 a. C., introduce la idea de cuerpo como un obstáculo para el alma en su acceso al mundo eterno de las ideas (Platón, 1988). El cuerpo (soma) es, por lo tanto, tumba (sema) que nos aprisiona y nos obliga a contemplar el mundo desde las pobres dotes perceptivas del cuerpo. De esta manera, Sócrates habla del cuerpo en *Fedro*: «Plenas y puras y serenas y felices las visiones en las que hemos sido iniciados y de las que, en su momento supremo, alcanzábamos el brillo más límpido, límpidos también nosotros, sin el estigma que es toda esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo, prisioneros en él como una ostra» (Platón, 1988, p. 353).

El cuerpo es, entonces, para Sócrates, un receptáculo limitante que impide al alma acceder, de forma límpida, al mundo de las ideas. Por ello, el filósofo acepta su condena a muerte como una suerte de liberación.

Para Aristóteles, mientras hay vida, el cuerpo y el alma se tocan, como una esfera de bronce cuando se apoya tangencialmente sobre una línea recta. Por este motivo, el alma «no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general» (Aristóteles, 2003, p. 85). Es decir, que el enlace entre el alma y el cuerpo se produce, en el individuo vivo, por medio del afecto, por cómo el alma es afectada por el cuerpo. Según Aristóteles, materia y forma se complementan, la forma determina la materia, porque las cosas solo existen cuando adquieren una forma. Por lo tanto, la forma del cuerpo, en tanto receptáculo, no es un obstáculo para Aristóteles, sino una condición de determinación. Si bien Aristóteles propone una complementariedad entre el cuerpo vivo y el alma, que no es necesariamente un obstáculo, su pensamiento, al igual que el de Platón, propone un dualismo mente-cuerpo.

En un intento por superar este dualismo presente en Aristóteles y Platón, el estoicismo propone pensar no en términos de causalidad, sino de interpenetración de los cuerpos.

Para los estoicos, solo los cuerpos pueden tener existencia, por lo tanto, todo lo que existe es cuerpo. Esto rompe con la oposición entre el logos (la razón) y el cuerpo, porque, en la medida en que estos dos cuerpos entran en contacto, se mezclan, se interpenetran. El logos, al mezclarse con el cuerpo, lo modifica. Esta modificación no cambia la naturaleza del segundo cuerpo ni crea otro, sino que produce un nuevo atributo. Por ejemplo, cuando se somete un metal al fuego y queda al rojo vivo, a lo que asistimos, según los estoicos, es una mezcla, en la que los dos cuerpos coexisten. El fuego no produce un nuevo cuerpo ni tampoco es que cambie la naturaleza o la cualidad del metal, sino que se le agrega algo

distinto, otro atributo, resultado del encuentro entre los dos cuerpos. Un ejemplo clásico, mencionado por Brehier (2011), es el siguiente:

Cuando el fuego calienta el hierro al rojo, por ejemplo, no hay que decir que el hierro ha dado al fuego una nueva cualidad, sino que el fuego ha penetrado en el hierro para coexistir con él en todas sus partes. Las modificaciones de las que hablamos son muy diferentes: no son realidades nuevas, propiedades, sino solamente atributos. Así, cuando el escalpelo corta la carne, el primer cuerpo produce sobre el segundo no una propiedad nueva, sino un atributo nuevo, el de ser cortada. El atributo no designa ninguna cualidad real... sino una manera de ser.

(Brehier, 2011, pp. 12-13)

El estoicismo propone, además, una teoría sobre otras cosas que, sin ser cuerpos, es decir, sin existir por sí mismas, inciden sobre los ellos, como el tiempo y el espacio, y que denomina incorpóreas (Brehier, 2011, p. 3).

En suma, los estoicos buscan superar el dualismo implícito en las teorías platónica y aristotélica. Como es posible observar, se trata, todavía, de discusiones aún inmersas en una visión cosmogónica del mundo. Habrá que esperar hasta el siglo XVII para que, con Descartes, se produzca un cambio de perspectiva sobre el cuerpo, en un gesto que abre el camino para el surgimiento de la medicina y la ciencia moderna, y, en su reverso, y como resistencia a esta tendencia a la objetificación del mundo, encontraremos también el psicoanálisis.

2.1.1. *Descartes o la utopía de ser sin cuerpo*

A partir de Descartes, filósofo francés nacido en 1596, nace una nueva forma de pensar la relación mente-cuerpo, que influye mucho, como ya se mencionó, en la medicina y la filosofía, así como en las conceptualizaciones psicoanalíticas. En este apartado, mencionaremos algunas consideraciones sobre el cuerpo planteadas por el autor y señalaremos la forma en que estas dialogan, en consonancia o no con la forma de pensar el cuerpo en la teoría psicoanalítica. No nos vamos a proponer en este apartado un recorrido exhaustivo de la obra de Descartes, lo que excedería los objetivos, apenas comentaremos algunos pasajes de sus *Meditaciones metafísicas* en que se menciona algo de lo que el cuerpo significa para este autor. En su séptima meditación, Descartes (1977) alude al cuerpo como si fuera una máquina que no puede pensar:

Si considero el cuerpo humano como una cierta máquina fabricada y compuesta de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel, y ello de modo tal que aun cuando no hubiera en él espíritu alguno, se movería igual que ahora lo hace cuando su movimiento no procede de la voluntad ni, por ende, del espíritu (p. 70)

La representación de cuerpo es, pues, la de una máquina compuesta de partes, unidas por los engranajes que son los huesos, los nervios, los músculos. No hay nada aquí que refiera a la forma externa, ni siquiera a la imagen de este cuerpo.

¿De qué cuerpo se habla aquí? Entendemos que en este pasaje se introduce una categoría existente hasta nuestros días y que podríamos denominar, según Assoun (1998), cuerpo orgánico.

Lo orgánico es el registro del instrumento (organon) en el sentido maquinal, lo que concierne en especial al órgano del cuerpo (accesoriamente, también designado

como soma). Lo orgánico (organikos) es lo que se refiere a los instrumentos o lo que es apto para servir y actuar como un instrumento. (Assoun, 1998, p. 16)

Es decir que, para Descartes, el cuerpo se mueve sin necesidad de un alma o pensamiento que lo comande. Esta idea de cuerpo no es exclusiva del filósofo francés. También en Hobbes encontramos esta asimilación del cuerpo a la máquina: «¿qué es en realidad el corazón sino un resorte; y los nervios que son, sino diversas fibras; y las articulaciones sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero?» (Hobbes, 2005, p. 3).

Estamos, en este tiempo histórico, en los comienzos del capitalismo y el trabajo asalariado: la idea del cuerpo como máquina, sin duda, crea el terreno, como propone Federici (2010), para el advenimiento de una nueva relación con el trabajo y también, por supuesto, sienta las bases para la futura revolución industrial. Como bien lo describe Federici en *Calibán y la bruja* (2010), para estos cambios, era necesario que el cuerpo dejara de funcionar con un modelo cosmogónico, abandonando el pensamiento mágico, para volverse una máquina. El cuerpo-máquina se ajusta, mucho mejor que el cosmogónico anterior, al disciplinamiento necesario para acceder al trabajo por horas, bajo el régimen del salario. Esta noción es, pues, determinante para la futura revolución industrial.

El interés de Hobbes (2005) es fundamentalmente político: el ser humano requiere de un Estado fuerte que controle a los individuos, cuyas pasiones «inducen a la parcialidad, el orgullo, la venganza y a cosas semejantes» (p. 137). Si bien Descartes se ocupa también de las pasiones en algunos momentos de su obra, el interés principal es aislar un principio racional, la mente, como vía de acceso al conocimiento y la verdad. El conocimiento racional se alcanza a través del pensamiento, única certeza posible para Descartes, fórmula que resume en su archiconocido aserto, *Cogito, ergo sum* (Pienso, luego existo). El cuerpo, y, sobre todo, los sentidos no conducen a ninguna certeza, porque el cuerpo no piensa y los

sentidos pueden engañarnos. La única certeza posible, según Descartes, es la de que uno piensa (Descartes, 1977). El cuerpo es, para el filósofo, un objeto, percibido y distinguido como claramente separado del ser que piensa y que nos distingue de los demás. Es porque tenemos un cuerpo que estamos separados del otro. Notemos la insistencia con la que el filósofo francés afirma *tengo un cuerpo* y no *soy un cuerpo*.

Y aunque acaso (o mejor, con toda seguridad, como diré enseguida) tengo un cuerpo al que estoy unido, con todo, puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo en cuanto que yo soy solo una cosa que piensa —y no extensa— y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en cuanto que él es solo una cosa extensa —y no pensante—, es cierto entonces que ese yo (es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy) es enteramente distinto de mi cuerpo y que puedo existir sin él. (Descartes, 1977, p. 66)

Tras separar de forma tajante el cuerpo de la mente, Descartes se ocupa, finalmente, de restablecer una cierta conexión entre ambos:

Me enseña también la naturaleza, mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etc., que no solo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él que es como si formásemos una sola cosa. (1977, p. 68)

Luego, Descartes vuelve a unir mente y cuerpo, aunque claramente diferenciados. El dolor, el hambre, la sed hacen que *yo* esté presente en mi cuerpo, pero la relación es de propiedad de uno sobre otro.

2.1.2. Foucault y los cuerpos utópicos

La separación entre el cuerpo y la mente propuesta por Descartes en su recorrido filosófico conlleva consecuencias profundas en el pensamiento occidental, que marcan los rumbos de la filosofía. Al formular la idea de un cuerpo-máquina, desacralizado y alejado de la razón, crea el cuerpo necesario para la revolución industrial y abre el camino para la medicina contemporánea. La teoría de Descartes aporta, como señala Federici (2010), los argumentos necesarios para desacralizar el cuerpo y abandonar el pensamiento cosmogónico, que habilita, también, a abrir los cadáveres, lo que será una acción decisiva en la formación de la medicina moderna. La forma en que el sujeto moderno, occidental, piensa su cuerpo es tributaria de todos estos movimientos históricos en el campo de la economía, la ciencia y el pensamiento filosófico. Esta incidencia del pensamiento filosófico —de Descartes, pero también de Platón y Aristóteles, tal vez algo menos el estoicismo— sobre la forma de percibir y, por lo tanto, de habitar el cuerpo, se debe, según afirma Foucault, a la importancia de la filosofía en el mundo occidental, como productora de saber sobre sí (Foucault, 1994). Un año después, en 1966, Foucault afirma que la filosofía fue también una de las más importantes constructoras de lo que él llama utopías que borran el alma (Foucault, 2010, p. 9). Señala el autor:

Mi cuerpo es el lugar irremediable al que estoy condenado. Después de todo, creo que es contra él y como para borrarlo por lo que se hicieron nacer todas esas utopías... La utopía es un lugar fuera de todos los lugares, pero un lugar donde tendré un cuerpo sin cuerpo, un cuerpo que será bello, límpido, transparente, luminoso, veloz, colosal en su potencia, infinito en su duración, desligado, invisible, protegido siempre, transfigurado, y es bien posible que la utopía primera, aquella que es la más inextirpable en el corazón de los hombres, sea precisamente

la utopía de un cuerpo incorpóreo. El país de las hadas... donde los cuerpos se transportan tan rápido como la luz... (Foucault, 2010, p. 8)

El cuerpo es, para Foucault, una presencia constante y familiar: «lo que nunca está bajo otro cielo, es el lugar absoluto, el pequeño fragmento de espacio con el cual, en sentido estricto, yo me corporizo». Pero el cuerpo, asimismo, presenta sus enigmas, no se deja reducir fácilmente al sentimiento de familiaridad:

Pero mi cuerpo, a decir verdad, no se deja someter con tanta facilidad. Después de todo, él mismo tiene sus recursos propios de lo fantástico; también él posee lugares sin lugar y lugares más profundos, más obstinados todavía que el alma, que la tumba, que el encanto de los magos. Tiene sus bodegas y sus desvanes, tiene sus estadias oscuras, sus playas luminosas. Mi cabeza, por ejemplo, mi cabeza: qué extraña caverna abierta sobre el mundo exterior por dos ventanas, dos aberturas, bien seguro estoy de eso, puesto que las veo en el espejo; y, además, puedo cerrar una u otra por separado. (Foucault, 2010, pp. 10-11).

Este pasaje nos resulta de particular interés, ya que el estilo de Foucault evoca el discurso de Descartes, que ya abordamos en las *Meditaciones metafísicas*, lo que propone un interesante diálogo temporal con este autor. A pesar de la semejanza, en este pasaje, entre el estilo del filósofo con el de su predecesor Descartes (el uso de la primera persona, la duda sobre la realidad de las percepciones, la búsqueda de una verdad a través del examen de sí), la experiencia de cuerpo que testimonia Foucault es fundamentalmente contemporánea. El cuerpo que Foucault hace emerger en el relato posee opacidades, profundidades e interioridades desconocidas, algunas, oscuras como recintos, otras, luminosas como playas. No se trata ya del cuerpo-máquina, relegado a la función operativa, sino del cuerpo como una alteridad extraña, casi ajena. La percepción no se

encuentra, en este ejemplo, al servicio de la razón, la constituye: el sujeto al que Foucault da voz conoce sus ojos por la experiencia especular, de mirarse desde afuera. Se trata de un cuerpo con huecos que traspasan de una interioridad a una exterioridad. Foucault se extraña por el hecho de tener dos ojos y, sin embargo, ver el mundo sin recortes: «Y, sin embargo, no hay más que una sola de esas aberturas, porque delante de mí no veo más que un solo paisaje, continuo, sin tabiques ni cortes» (p. 11). Y continúa:

Y en esa cabeza, ¿cómo ocurren las cosas? Y bien, las cosas vienen a alojarse en ella. Entran allí —y de eso estoy muy seguro, de que las cosas entran en mi cabeza cuando miro, porque el sol, cuando es demasiado fuerte y me deslumbra, va a desgarrar hasta el fondo de mi cerebro— y, sin embargo, esas cosas que entran en mi cabeza siguen estando realmente en el exterior, puesto que las veo delante de mí y, para alcanzarlas, a mi vez, debo avanzar... (Foucault, 2010, p. 11)

Es, al final, a través de esta experiencia de captación de lo exterior —que llega «hasta el fondo del cerebro» y continúa, sin embargo, estando allá afuera—, que se pone en cuestión al sujeto cartesiano dividido entre la verdad absoluta y el cuerpo falsario. Aquí la experiencia corporal informa acerca de una exterioridad que está, al mismo tiempo, afuera y adentro. El sol está adentro del cerebro, y la imagen de sus cavidades oculares están en el espejo, mientras él se observa mirándolas. La fuente del extrañamiento es, pues, el doble registro, interior y exterior, de lo percibido. Es por esta experiencia singular del cuerpo que captura al sujeto que se han sucedido, según Foucault, a lo largo de la historia, una serie de cuerpos utópicos que permiten trascender el mezquino cuerpo que habitamos, atado a sus coordenadas espaciotemporales.

Este interesantísimo texto de Foucault, escrito en primera persona, es engañosamente subjetivo: los cuerpos utópicos son también producciones históricas, en que cada sociedad

ha sabido proponer una variedad de fantasías corporales; Foucault menciona, entre otras cosas, los cuentos de hadas y las momias de Egipto. La filosofía de Platón, Aristóteles y Descartes, así como buena parte del discurso religioso acerca del alma, son formas de arreglárselas con ese cuerpo, a la vez familiar y extraño, y de hacerlo trascender, en otra cosa.

El problema de la relación entre el sujeto, su cuerpo y los modelos utópicos de cuerpo propuestos por la sociedad en la que vive es una articulación necesaria y relevante para esta tesis, puesto que, al escuchar el relato de los migrantes, no podemos evitar escuchar el cuerpo de la otra cultura, bajo la cual el sujeto en cuestión ha constituido el cuerpo propio.

Entendemos que algo de este deseo utópico de producir otro cuerpo está presente en la afirmación de De Certeau, que ya introdujimos, de que el cuerpo es un mito (De Certeau, 1982/1997).

2.2. El cuerpo de la histeria y el descubrimiento del inconsciente

Como es bien conocido, el descubrimiento del inconsciente por parte de Sigmund Freud surge a partir de los intentos de tornar inteligibles los síntomas corporales de sus pacientes histéricas. En 1893, Freud describe de esta forma el papel del trauma como agente provocador del síntoma: «debemos aseverar que el trauma psíquico, o bien el recuerdo de él, obra al modo de un cuerpo extraño que, aun mucho tiempo después de su intrusión, tiene que ser considerado como de eficacia presente» (Freud, 1895/1999, p. 32). De acuerdo con este principio, del carácter intrusivo y exterior del trauma, la terapéutica propuesta por Breuer y Freud tenía un sentido extractivo: una vez que la paciente hubiera relatado el episodio traumático, los síntomas y sus efectos se quitaban por medio de la hipnosis. Unos años más tarde, sin embargo, Freud habla de hacer consciente lo

inconsciente, llenar las lagunas del recuerdo y restituir los contenidos psíquicos reprimidos a la cadena asociativa. Una interesante lectura propuesta por Schneider (1996) interpreta este cambio introducido por Freud como un reflejo de su actitud hacia su propia extranjería: él mismo, en tanto judío, era un cuerpo extraño en una Viena antisemita. Su nuevo método clínico, el psicoanálisis, introduce, entonces, el reconocimiento y la reintegración de la alteridad en lugar de su expulsión. El cuerpo extraño pasa a ser, de esta manera, lo extranjero al psiquismo, una alteridad que acecha a la consciencia como una presencia amenazante.

El ejemplo de la histeria muestra, además, las incongruencias del cuerpo de la anatomofisiología: la histérica, como bien señala Foucault (2007), desafía a la neurología de la época, produciendo un cuerpo imposible con dolores que el saber médico no podía localizar. La pulsión surge, entonces, como ficción explicativa que busca dar cuenta de la intrincación entre la palabra y el cuerpo, que Aristóteles había buscado a través de los afectos y Descartes, a través de la necesidad, el hambre, la sed. Freud parte, como el filósofo francés, de esta referencia a la necesidad, pero enseguida la subvierte: la pulsión no se comporta como el instinto, va más allá de él, persiguiendo metas bizarras, inclusive contrarias a la sobrevivencia de la especie, en procura de objetos que en nada se relacionan con la satisfacción de una necesidad (Freud, 1915/1999).

Para Freud, oriundo de la medicina, el soma es punto de partida, ya que la pulsión es impulso que brota del *organum*. En toda la metapsicología freudiana, el cuerpo es mediador, para que algo se vuelva psíquico, es necesario que antes pase por el cuerpo, por los órganos de los sentidos, que reciben estímulos, cuyas huellas en lo psíquico dan lugar a las representaciones psíquicas. Es necesario advertir que, cuando Freud habla de pulsión, no se trata ya del organismo, sino de un «representante psíquico de los estímulos que

proviene del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal» (Freud, 1915/1999, p. 117). Freud considera su descubrimiento en términos de psique y soma, es decir, mucho más próximo a las discusiones filosóficas que al lenguaje de los órganos utilizado por la medicina. No se trata más del mismo cuerpo, aunque Freud no lo defina, el cuerpo que contornea la pulsión es un lugar, una superficie que recibe inscripciones, un cuerpo que, desde el comienzo, es cuerpo-aparato psíquico. Freud usa la analogía del aparato óptico para situar lo psíquico, esto es, un aparato que produce una representación de la cosa en un lugar distinto de aquel en el que se recibe el estímulo. No se trata de la cosa en sí, sino del registro de algo ausente. Las pulsiones, para adquirir estatuto psíquico, deben alcanzar representación psíquica y, para eso, deben enlazarse con palabras. Es interesante destacar que Freud no habla nunca de cuerpo pulsional, apenas de pulsiones, que, como él mismo señala, son «numerosas, brotan de múltiples fuentes orgánicas, al comienzo actúan con independencia unas de otras y solo después se reúnen en una síntesis más o menos acabada» (Freud, 1915, p. 121). No se trata aquí de ninguna totalidad: se trata de estímulos, zonas erógenas y objetos pulsionales que se suplantán unos a otros, en un funcionamiento vicariante y anómalo por naturaleza.

La pulsión en la infancia, parcial por naturaleza, va recortando, a partir del encuentro con el Otro, objetos de satisfacción; Freud destaca, fundamentalmente, dos, el oral y el anal (Freud, 1905/1999). Estos nacen, para el autor, de los primeros objetos de la necesidad del niño, indispensables para la sobrevivencia. La pulsión implica, de esta forma, una suerte de erotización de los cuidados maternos sobre el cuerpo del niño, ese cuerpo originalmente desamparado frente al mundo y que requiere obligatoriamente del otro para sobrevivir.

Lacan, a partir de la década de 1960, cuando se introduce la noción de inconsciente

estructurado como un lenguaje, define la idea freudiana de pulsión y la transforma en un efecto del encuentro entre el organismo y el Otro (Lacan, 1998; 2006). La pulsión ya no es, como lo propone Freud, un estímulo proveniente de una fuente somática, es marca, huella excavada del encuentro entre el cuerpo del infans y el Otro, encuentro que deja marcas en el cuerpo, que el infans intentará subjetivar a través de la creación de las teorías sexuales infantiles, propuestas por Freud en 1905.

Lacan propone dos nuevos objetos pulsionales, la mirada, con su efecto unificador sobre el cuerpo todavía fragmentado del recién nacido, y la voz, principio invocante, que encanta al niño, lo introduce en la dimensión del llamado y transforma su grito en un llamado al Otro (Lacan, 2005). Estos objetos pulsionales, que Lacan denomina *objetos otro*, *objetos a*, van a ser objetos circulantes, recortados por la demanda que el Otro materno, al encargarse de los cuidados del niño, introduce en la relación.

Podemos acordar en que esa demanda de la madre al niño, y luego del niño hacia la madre, es algo ya totalmente mediatizado por la cultura, por las representaciones acerca de lo que es un bebé y los cuidados que el niño requiere, que orientan e interdictan el deseo materno con relación a ese niño.

La noción de pulsión es, entonces, lo que introduce, en la teoría, la idea de un cuerpo que es algo más que el organismo biológico comprendido por la medicina. Se trata de un cuerpo relacional, modo singular a través del que cada individuo subjetiva las experiencias de placer y displacer surgidas en el encuentro con el Otro.

La expresión *cuerpo pulsional* emerge, sobre todo, en la literatura posfreudiana, para diferenciar el cuerpo anatomofisiológico de la medicina de aquel del que se ocupa el psicoanálisis, sin necesariamente negarlo. Así, Assoun se refiere a la «doble vida del

cuerpo», como si el cuerpo existiera en dos registros diferentes, el somático y el psíquico. Lo que establece el pasaje entre un cuerpo y otro es, para este autor, el inconsciente (Assoun, 1998, p. 18).

Leclaire (1976), por su parte, considera que es esta dualidad del cuerpo, real y simbólico, lo que lo torna viable como tal: «El cuerpo, si realmente nos interrogamos acerca de lo que es, solo camina con su doble. Y ese doble podemos decir que es todo lo que está dejado de lado por la trama» (Leclaire, 1976, parr. 16).

Más adelante, en *El yo y el ello* Freud propone la relación entre la imagen proyectada del cuerpo y la instancia que denomina *yo*: «El yo es, sobre todo, una esencia-cuerpo; no es solo una esencia-superficie, sino, él mismo, la proyección de una superficie» (1923/1999, p. 27).

Examinemos esta expresión, *esencia-cuerpo*. ¿Qué extraña materialidad podría tener este yo, del cual Freud ha afirmado, en diversas ocasiones, que no se correlaciona con ningún lugar anatómico definible y que, en todo caso, es un lugar topológico? Varios elementos se desprenden de esta afirmación: la primera, la más importante, es que implica una ruptura con el *yo pienso* cartesiano, ya que el yo es definido a partir del cuerpo. Sin embargo, no se trata del de la medicina, sino de un cuerpo-imagen, la superficie proyectada del cuerpo. Por otro lado, la idea del *yo-cuerpo* como proyección de una superficie inaugura la relación narcisística con el propio cuerpo como si fuera un objeto del mundo, que puede ser amado o dejado de amar, cuidado como si fuera otro, tomado, incluso, como objeto sexual. Esta esencia-cuerpo que es el yo se proyecta como una superficie, puede así ser totalizado y trascender la fragmentación de los órganos internos y el desorden de la vida pulsional.

El recorrido que realizamos muestra cómo hay, en la teoría freudiana, diferentes referencias al cuerpo; no es lo mismo el cuerpo orgánico de donde brota la pulsión, que el cuerpo de la histeria donde se produce el salto de lo psíquico a lo somático (sin daño real en el cuerpo), así como tampoco es el mismo cuerpo esta superficie proyectada a partir de la que se constituye el yo.

En este sentido, entendemos que la introducción, por Lacan, de los registros real, simbólico e imaginario ofrece cierto ordenamiento a la pluralidad de referencias freudianas a propósito del cuerpo.

2.2.1. Lacan y el cuerpo real, simbólico e imaginario

¿A qué se refiere Lacan con *cuerpo imaginario*? En primer lugar, es importante mencionar que, para Lacan, la imagen del cuerpo del otro afuera (el semejante o bien la propia imagen en el espejo) se le presenta al infans como una buena forma a partir de la cual construir su yo. En un acto de aprehensión imaginaria, que anticipa la capacidad motora del niño en etapas tempranas de la vida, la imagen totalizadora del cuerpo que está afuera (en el espejo o en el otro) forma al yo. El cuerpo que llamamos propio nace en este acto de identificación con la imagen que está afuera. Vemos cómo Lacan aprovecha, en este sentido, la referencia aristotélica de la forma que determina la materia. El yo es, entonces, materia transformada por la potencia de la imagen. Esta imagen, formadora del yo, tiene, además, la virtud de ofrecer al cuerpo una cierta consistencia, verse ya armado afuera le permite al sujeto un mejor dominio sobre su motilidad. Yo y cuerpo son, en este momento, una totalidad, pero solo desde el punto de vista imaginario. Se trata, y Lacan lo señala por todas las vías posibles, de una ilusión, provocada por la fascinación que conlleva la buena forma que el infans asume como propia porque le permite verse como un cuerpo integrado

cuando todavía no lo tiene. Esta potencia de la imagen provoca, asimismo, una serie de *impasses* con la imagen del semejante, que será, también, modelo, rival, otro intrusivo y objeto de amor narcisístico. La relación del yo con su imagen implica siempre algo de fragilidad; se trata de un acoplamiento siempre pasible de desencajarse. La imagen del otro siempre incluye algo de perturbador, de amenazante para esta construcción que es la imagen del cuerpo propio. El hecho de que, además de imagen, este otro cuerpo tenga movimiento, gestos, sonidos, olor conlleva que el otro transborde, rápidamente, la fijeza de la imagen especular y se vuelva amenazante. Es por la palabra del otro que esa imagen adquiere cierta estabilidad y permite al sujeto concebirse, a partir de ella, como uno entre otros. El cuerpo, separado, ocupando un lugar determinado en el espacio, es, entonces, como ya señalamos antes, materia significativa necesaria, aunque no suficiente, para unarizar⁷ al sujeto. Esta unarización solo es posible gracias al lenguaje: basta que el Otro confirme, frente al espejo, el vínculo entre el niño y su imagen en el espejo, para que se produzca un abrochamiento entre lo simbólico y lo imaginario, necesario para que el sujeto no quede prisionero de la eterna confusión con la imagen del otro afuera.

2.2.2 El cuerpo es un regalo del lenguaje

Si bien la teoría del espejo es la primera elaboración lacaniana acerca del cuerpo, e inaugura todo el campo de lo imaginario, en sucesivos aportes, el autor señala que el primer cuerpo del infans es aquel proporcionado por el lenguaje. El lenguaje, como afirma Lacan en 1953, tiene cierta materialidad: «la palabra en efecto es un don de lenguaje y el lenguaje no es inmaterial. Es cuerpo sutil, pero cuerpo»⁸ (Lacan, 1988, p. 289). Es decir,

⁷ Utilizamos aquí la palabra *unarizar* para referirnos al hecho de que el cuerpo, imaginariamente unificado a partir de su buena forma, ofrece la materia necesaria para que, desde lo simbólico, nos identifiquemos como uno en medio de otros muchos. De esta forma, evitamos hablar de individuo que responde a una concepción social, no exenta de elementos ideológicos, datada

⁸ Esta referencia, dará más tarde pie para una articulación entre la teoría de Lacan a propósito de la materialidad del lenguaje con la teoría estoica de pensar la relación cuerpo lenguaje.

que la palabra es el medio humano por excelencia; toda la estructura del lenguaje antecede al sujeto, inclusive, antes de nacer. Es solo por el lenguaje que tenemos un cuerpo, clara referencia al cuerpo ya no como imaginario, sino a uno eminentemente simbólico, en tanto cuerpo de significantes. Pero, al igual que señalamos que lo imaginario no recubría totalmente el cuerpo (los agujeros del cuerpo, la pulsión, los objetos, por ejemplo, quedan fuera de la imagen), tampoco lo simbólico lo reviste por completo. El significante es implantado en el cuerpo, a modo de una parasitación, y, de este modo, se produce su desnaturalización o, como lo llama Lacan, su mortificación. El sujeto debe pagar un precio por su entrada en el lenguaje y esto implica la pérdida del cuerpo real, metaforizada a través de un objeto parcial que cae como resto y que Lacan va denominando de diferente forma: la libra de carne que paga la boda, el *objeto a*, la lamela, la envoltura placentaria que rodea al sujeto, y así por delante. Se trata, para Lacan, de conceptualizar, de dar un nombre, y después formalizar mediante una letra, eso del cuerpo que va a pérdida con la introducción del lenguaje. A partir de lo expuesto hasta el momento, podemos afirmar que el cuerpo, en tanto entidad real, escapa completamente a cualquier posible definición que lo totalice.

Nos referimos, entonces, a que hay algo que, desde el punto de vista de lo imaginario, queda fuera, en tanto no especularizable, y, desde la perspectiva simbólica, carece de inscripción psíquica. Eso que no puede ser simbolizado ni recubierto por imágenes corresponde a lo que Lacan entiende como *cuerpo real*. No se trata, sin duda, del cuerpo anatomofisiológico, que es uno poblado de imágenes, con bellos dibujos en los manuales de medicina, un cuerpo codificado, lleno de nombres técnicos y referencias en varias lenguas.

¿Por qué el cuerpo es un regalo del lenguaje? Como señala Lacan en *Radiofonía* (2012), para decir que tenemos un cuerpo precisamos de toda la estructura del lenguaje: solo el ser hablante puede decir que tiene un cuerpo, no hay cuerpo por fuera de las estructuras del lenguaje que nos permiten hablar de él. En otras palabras, nadie podría tener un cuerpo si no dispusiera del lenguaje para nombrar y significar cada una de sus partes y funciones (Lacan, 2012, p. 431).

Este primer cuerpo se inscribe, por lo tanto, en el encuentro entre el niño y su otro materno, que nombra, organiza y orienta lo que de ese cuerpo podrá ser decible o indecible, a partir de las referencias que su época, su cultura y su lengua le proporcionan.

El lenguaje permite tener un cuerpo, pero es al precio de lo que Lacan (2010) llama una desnaturalización: «Desde el momento en que el ser humano habla, estamos perdidos, se acabó esa perfección, armónica, de la copulación, que por otra parte es imposible ver en ningún lugar en la naturaleza» (p. 34).

Si el cuerpo, con sus síntomas bizarros, nos resulta siempre un poco extraño, impropio, es por causa de esta disarmonía que heredamos junto con el lenguaje. Por este motivo, Lacan habla del cuerpo como aquello que nace del malentendido.

El cuerpo no hace aparición en lo real, sino como malentendido. Seamos aquí radicales: vuestro cuerpo es el fruto de un linaje, y buena parte de vuestras desgracias se deben a que ya nadaba este en el malentendido tanto como podía. Nadaba simplemente por la sencilla razón de que serhablaba a cual mejor. Eso es lo que les transmitió «dándoles vida», como dicen. Eso heredan. Y ello explica vuestro malestar en su pellejo, cuando es el caso. El malentendido ya es de antes. En tanto que, ya antes del hermoso legado, forman parte o, más bien, dan parte del

farfullar de vuestros ascendientes. (Lacan, inédito)

Es decir, que armamos el cuerpo con los significantes que nos llegan del Otro (nuestro legado) y como respuesta al deseo enigmático de ese Otro, lo cual, debido a la multivocidad del significante, solo puede culminar en un malentendido.

Afirmar que el cuerpo nada en el malentendido es también dar un estatuto de cuerpo a las manifestaciones del inconsciente, esto es, a los equívocos de la lengua, los lapsus, olvidos y actos fallidos.

En este punto, es necesario introducir uno de los conceptos más importantes para entender la relación entre cuerpo y lenguaje según la propone Lacan. Se trata de *lalangue*, que es esta primera lengua en la que nadamos desde el nacimiento, lengua que habita, más que ninguna otra, el malentendido. *Lalangue* es una expresión utilizada por Lacan a partir del año 1971 y que surge de una anécdota bastante curiosa, más precisamente, de un equívoco. Lacan intentaba, en el marco de su seminario, realizar una crítica a Laplanche, autor del *Diccionario de psicoanálisis*, cuando comete un lapsus y dice «diccionario de filosofía». Trata, luego, de hacer un chiste con eso: «Vean el lapsus, esto bien vale un Lalande». A lo que alguien de la audiencia, que parece no haber oído bien, le pregunta: «¿Lalangue?» (Lacan, 2012b, pp. 22-24). A partir de ese momento, Lacan decide escribir la palabra toda junta, *lalangue*, y distingue, de esta forma, la *lengua* del diccionario, de *lalangue*, en cuanto lengua que concierne al inconsciente de cada uno. *Lalangue* será, en adelante, esta lengua materna que introduce el malentendido en el cuerpo del infans: la respuesta a este malentendido es la producción del cuerpo propio; el cuerpo es la traducción subjetiva del malentendido introducido en el cuerpo por *lalangue*.

Lalangue se constituye como la vía privilegiada a través de la cual los significantes se implantan en el cuerpo, proceso que coincide con la fundación del inconsciente. Por cuenta del malentendido que esta lalangue introduce en el cuerpo, sus efectos son, para el ser hablante, traumáticos. Cuando hablamos de *trauma*, nos referimos no a un hecho contingente, sino a un efecto de estructura: esta palabra, que en francés se aproxima al vocablo *trou*, agujero, remite a la dimensión más real del lenguaje, incapaz de decirlo todo, de significarlo todo, y crea efectos de intraducibilidad que retornan, en la neurosis, como síntomas en el cuerpo.

Esto implica una relectura de las consideraciones freudianas ya expuestas: Freud consideraba que lo inconsciente se constituye a partir de percepciones que vienen de afuera o del interior del propio cuerpo y que son registradas como inconsciente, en sentido amplio, antes de acceder a la palabra, y, por lo tanto, a la consciencia (Freud, 1915/1999, pp. 207-212). La diferencia fundamental entre Freud y Lacan es que este último se refiere no al organismo, soporte de la percepción (supuesto, para Freud, previo al inconsciente), sino a un cuerpo que surge, igual que el inconsciente, como efecto de lalangue.

Estos conceptos que Lacan introduce en el psicoanálisis nos permiten pensar en un cuerpo afectado por el lenguaje. Se trata, en este caso, de una afectación constituyente, pues, sin ella, no hay cuerpo para el ser hablante.

Por otro lado, al proponer que tanto inconsciente como cuerpo surgen de ese malentendido que es lalangue, escuchar las formaciones del inconsciente es también escuchar ese sutil cuerpo del lenguaje que habitamos y nos habita, en tanto seres hablantes que somos.

La introducción del concepto de lalangue permite, igualmente, resignificar la idea de pulsión en psicoanálisis, de la que Lacan señala que se trata de un eco del decir del Otro en

el cuerpo (Lacan, 2006, p.18). Esto retira definitivamente a la pulsión del campo de lo orgánico, donde la había hecho nacer Freud. La pulsión es la marca del otro en el cuerpo, lo cual sitúa, a su vez, a las teorías sexuales infantiles como un intento de subjetivar dichas marcas por la vía de la ficción, es decir, por la producción de un saber sobre el cuerpo a partir de las experiencias de placer y displacer introducidas en el cuerpo por la presencia del Otro. En este sentido, nos animamos a afirmar que, en la medida en que el cuerpo surge de este encuentro con el otro, toda teoría o elaboración acerca del cuerpo es, en el fondo, una teoría sexual.

Finalmente, nos gustaría comentar una brevísima referencia que Lacan hace en *Radiofonía*, en el año 1977, a propósito del cuerpo. Allí lo define como «todo lo que puede llevar la marca apropiada para ordenarlo en una serie de significantes» (Lacan, 1993, p. 12). Esto nos confronta, en primer lugar, con la idea de que solo hay cuerpo allí donde se produce la inscripción de marcas psíquicas y, por otro lado, que no hay producción significativa que no pase, primero, por el registro de marcas en el cuerpo. En la medida en que estas marcas psíquicas son introducidas, antes por el Otro, lo que inaugura todo el registro de la erogeneidad fundamental para la vida del sujeto, el cuerpo se constituye en un reservorio de marcas a partir de las cuales el sujeto podrá historizarse y reinventarse en diferentes momentos de su vida.

A partir de lo expuesto, arribamos a la idea de que el cuerpo consiste en un singular ensamblaje entre real, simbólico e imaginario. En la medida en que tanto lo real del cuerpo como su imagen y las palabras que sirven para denominarlo van cambiando a lo largo de la vida, el cuerpo no puede ser tomado como una estructura fija, sino como una entidad que se reinventa a partir de un delicado equilibrio entre los tres registros.

Entendemos que el cuerpo, como estructura, al mismo tiempo, real, simbólica e imaginaria,

requiere procesos de reinención a partir de las diferentes circunstancias a las que la vida nos enfrenta. La experiencia migratoria es uno de esos tiempos en los que real, simbólico e imaginario se desacomodan, ya que la lengua no reviste los mismos significados, el cuerpo, su movimiento y su goce pasan a significar cosas diferentes, por lo cual es necesario un redireccionamiento pulsional que permita al sujeto construir lazos con el otro, a partir de una nueva posición subjetiva. Es precisamente este estatuto real, simbólico e imaginario del cuerpo lo que nos autoriza a utilizar la expresión *cuerpo migrante*, para hablar de esos procesos de reinscripción y reimaginización del cuerpo afectado por la otra lengua y la otra cultura.

2.2.3. Un paso más: pensar el cuerpo desde una dimensión colectiva

Cuando propusimos la figura del cuerpo migrante, como un modo particular de subjetivar la experiencia migratoria, enfatizamos su carácter singularizante: es decir, que, en tanto figura discursiva, expresa el esfuerzo del sujeto por situar su diferencia con relación a dos registros, el de la nueva cultura, pero también el del origen. Esta proposición supone que hay una tensión entre el cuerpo que el sujeto ve emerger como figura en el contexto migratorio y el cuerpo del origen, del cual porta marcas y emblemas. El hecho de que esta otra corporeidad genere extrañamiento es indicativo de que la experiencia migratoria pone en circulación distintos cuerpos. Es necesario, asimismo, suponer que hay imágenes, representaciones, acerca del cuerpo que funcionan de modo colectivo, y que, de alguna manera, regulan y modelizan los cuerpos singulares. Hablamos así de un bagaje al mismo tiempo imaginario y simbólico acerca del cuerpo que el migrante lleva consigo, solo para encontrar, en la experiencia migratoria, otras formas, imágenes y significantes, que dan consistencia a un cuerpo otro que no es el suyo.

La idea de que las representaciones sociales sobre el cuerpo propuestas por la colectividad incidan sobre los modos de vivir y experimentar el cuerpo fue propuesta, por primera vez, por Mauss (1979) en el año 1924, en un texto titulado *Efectos físicos ocasionados en el individuo por la idea de la muerte sugerida por la colectividad*. En este, el autor examina los casos de enfermedad y muerte provocados por la creencia, compartida por el grupo, en la magia o el poder de las fuerzas sobrenaturales sobre la vida de los individuos. Mauss observa que son las representaciones colectivas sobre la muerte y la enfermedad las que afectan el cuerpo físico, lo que puede, eventualmente, conducir a la muerte. Los ingredientes necesarios para que estas representaciones alcancen tal grado de efecto sobre el cuerpo incluyen la creencia compartida en la magia y la distinción cultural de los objetos del mundo entre sagrados y profanos. Estos elementos integrarán el trípode que Levi-Strauss (1958/1968), años más tarde, identifica como necesarios para que opere la *eficacia simbólica*, es decir, para que el cuerpo pueda ser manipulado a través de símbolos, como lo haría un chamán.

El poder de la creencia, es decir, del conjunto de principios compartidos por una comunidad, sobre la contracción o cura de las enfermedades, fue también, como sabemos, un tema examinado por Freud, de forma muy temprana, en su texto *Tratamiento psíquico tratamiento del alma*, de 1890, 34 años antes de la publicación de Marcel Mauss (Freud, 1890/1999). Freud aborda, en este instigador y a la vez enigmático texto, los efectos de la creencia y los sentimientos comunitarios sobre los recursos de un sujeto para enfrentar la adversidad en tiempos, por ejemplo, de epidemias o guerras. No es nuestro objetivo, aquí, profundizar sobre el alcance de estas ideas expuestas tanto por el fundador del psicoanálisis como por los de la antropología estructural. Lo que nos interesa destacar es lo que estos fenómenos de enfermedad y cura, descritos por los autores, revelan sobre la

relación entre los símbolos y el cuerpo: las representaciones colectivas sobre el cuerpo, la enfermedad y la muerte pueden transformar el cuerpo de los individuos. Son construcciones colectivas compartidas y que inciden fuertemente sobre la forma de pensar el cuerpo y la de experimentarlo.

Otro modo de hablar de este cuerpo, que llamamos *social*, es como lo hace Michel de Certeau. El autor sostiene que este cuerpo se construye, en cada sociedad, de modo distinto, a partir de elementos reales dispersos y fragmentarios.

Cada sociedad tiene —su cuerpo— igual que su lengua, constituida por un sistema más o menos refinado de opciones entre un conjunto innumerable de posibilidades fonéticas, léxicas y sintácticas. Al igual que la lengua, este cuerpo está sometido a una administración social. Obedece a reglas, rituales de interacción y escenificaciones cotidianas. Tiene igualmente sus desbordamientos relativos a estas reglas. (Vigarello, 1997, 11-18).

Para De Certeau, el cuerpo es una construcción sociohistórica, lo que equivale a decir que el cuerpo es un mito. Decir que el cuerpo es un mito supone, así lo entendemos, atribuirle a ese cuerpo un carácter narrativo, y es, asimismo, hablar de un cuerpo cuyo origen se pierde en la bruma del tiempo. Remite, para nosotros, al cuerpo de los héroes de guerra, los padres fundadores, los pioneros, en fin, los antepasados muertos. Es justamente porque se trata del cuerpo del faltante —el cuerpo del ausente, como lo describe De Certeau en *Historia y psicoanálisis* (2007)— que existen tantas variedades de cuerpos como sociedades en la historia, tantas como permita el repertorio social de los símbolos. La historia está construida a partir de estos simulacros de cuerpos que, a lo largo de las épocas, han tenido sobre los seres humanos una función reguladora o modeladora.

Estos simulacros corporales exorcizan la perturbadora incógnita del cuerpo y le reemplazan con imágenes de una objetivación ficticia, a la vez que, por la selección de la que resultan, por la fascinación que ejercen, por la autoridad «científica» que presentan, adquieren un alcance canónico. Estas producciones de la historia serían ficciones reguladoras. (De Certeau, 1997, pp. 11-18)

La palabra *simulacro* sugiere algo que está hecho a imagen y semejanza de otra cosa, pero tiene también una fuerte asociación con lo sagrado, de donde se desprende el valor de autoridad de estos «simulacros con valor normativo» que son los cuerpos de los muertos para una comunidad.

[...] Este cuerpo, tan estrechamente controlado, es paradójicamente la zona opaca y la referencia invisible de la sociedad que lo especifica... Esta se consagra a codificarlo sin poder conocerlo. Esta lucha nocturna de una sociedad con su cuerpo está hecha de amor y de odio: de amor, para ese otro que la sustenta, y de odio represivo, para imponer el orden de una identidad. (pp. 11-18)

El cuerpo es, entonces, lo más invisibilizado de una sociedad; esta ignora precisamente el simulacro, es decir, la ficción reguladora que el cuerpo representa, y que no tiene nada de natural. Finalmente, de Certeau (2007), en su libro *Historia y psicoanálisis*, define ese cuerpo histórico, sobre el que se construye la ficción reguladora de los cuerpos en una sociedad, como una alteridad, un otro: «En resumen, el cuerpo es lo otro que hace hablar, pero a quien no podemos hacer hablar. Debemos regresar a ese cuerpo —nación, pueblo, entorno— cuyo camino dejó los vestigios con los cuales el historiador fabrica una metáfora de lo ausente» (p. 122).

El vestigio, en este caso, es lo que queda del cuerpo del otro. Así lo propone De Certeau, al

utilizar como ejemplo a Robinson Crusoe, en la novela de Defoe. El vestigio, en este caso, es la huella de un pie desnudo en la arena, que despierta en el personaje la necesidad de reconstruir, en un pensamiento que alterna entre el sueño y la alucinación, el cuerpo de este ausente (el futuro Viernes) que se le presenta bajo la forma de un deseo ambivalente: él quiere someterlo y el otro quiere devorarlo (De Certeau, 2007, p. 121-122.)

Vemos, en estos ejemplos, que el cuerpo es, al mismo tiempo, el objeto de la historia en torno al que se organizan los pueblos y las naciones, pero también el otro cuyo cuerpo adivinamos por vestigios y reconstituimos a partir de nuestras coordenadas de lo que es un cuerpo. El cuerpo extraño es, en esta metáfora, el del otro ausente, es decir, un cuerpo perdido, que solo puede retornar en el sueño o en el lapsus o bajo la forma de una ficción.

Decir, como propone De Certeau, que ese cuerpo que se erige en modelo de una cultura está muerto o perdido de entrada, es situar este cuerpo en lo real. La metáfora utilizada por De Certeau es lo suficientemente ambigua como para que podamos vislumbrar allí el cuerpo del padre muerto en la ficción histórica creada por Freud *Tótem y tabú* o aun en *Moisés y la religión monoteísta*; ambos textos sitúan al padre como símbolo, a partir del cual es posible fundar el lazo social entre los hermanos.

Nos parece, finalmente, que es posible establecer una relación entre la noción de cuerpos utópicos de Foucault y la noción de cuerpo como un mito propuesto por De Certeau. Para este autor, la construcción histórica de cuerpos se produce a partir de una ausencia: la del cuerpo original, o cuerpo real, cuerpo del otro imposible de recuperar, a no ser por medio del mito. Para Foucault, por otro lado, la producción de cuerpos utópicos se relaciona con cierto deseo de trascendencia, de ir más allá del recinto al cual estamos confinados, y que es el cuerpo de cada uno. Ambas perspectivas nos permiten, articuladamente, pensar el cuerpo como una ficción orientada por el deseo.

Continuando con nuestro recorrido, que intenta situar teóricamente este cuerpo que se erige en imagen modélica para una sociedad, nos interesa mencionar los estudios, mucho más recientes, de Judith Butler. La autora, que retoma la problemática del cuerpo bajo nuevas e interesantes premisas, propone, como hipótesis central, que el sexo, y no solo el género, son materializaciones de la norma social (2002, p. 18). Esta norma de género se inscribe en los cuerpos por medio de una serie de actos performativos a lo largo de toda la vida del sujeto, lo cual nos permite, nuevamente, referirnos a la importancia de este cuerpo que funciona como modelo y norma (Butler, 2002). Además, para Butler, la norma no solo materializa los géneros, sino que produce el deseo y el erotismo. Este punto resulta de extrema importancia en el marco de esta tesis, pues entendemos que no es posible pensar el cuerpo migrante sin la referencia a cierta reinscripción de la erogeneidad del cuerpo, es decir, de su registro pulsional. Abordaremos este aspecto con mayor detenimiento en el último capítulo de esta tesis.

La idea de que ese cuerpo colectivo implica también la referencia a cierto modo colectivo de funcionamiento pulsional ya había sido propuesta por Elias (1990) en *La sociedad de los individuos*.

El autor sostiene una posición que dialoga con la del psicoanálisis: la maleabilidad y variabilidad de lo que llama «funciones de autodirección del ser humano que están dirigidas hacia otros seres y objetos» —la psique, para Elias— se debe a la poca fijeza del instinto en la especie humana, es decir, al carácter pulsional de sus determinaciones (Elias, 1990, p. 53). Esta falta de efectividad, podríamos decir, del instinto, precisa ser reemplazada por un «modelado sociogenético de las funciones psíquicas» (p. 53). Este modelado implica la fuerte regulación de los impulsos y necesidades individuales, en línea con la proposición freudiana del superyó como fuerza reguladora y, al mismo tiempo,

enlazante de los sujetos en una cultura; es por medio de esta regulación de ese equipamiento salvaje y caótico, no regulado ni determinado por el instinto, con el que nacemos que la sociedad producirá individuos diferenciados unos de otros. Se trata de una regulación y de una humanización que depende, enteramente, de los lazos con otros, al igual que lo plantea Freud. Elias, por su parte, enfatiza el hecho de que esta autodirección individual, regulada en el lazo con el otro, es decir, la psique, es no solo lo que enlaza al otro, sino, al mismo tiempo, lo que limita esa autodirección (p. 75).

Elias (1990) parece adjudicar a esta misma maleabilidad psíquica de los individuos, diferentes unos a otros, la enorme variabilidad de las sociedades humanas entre sí; esta variabilidad se refiere a la necesidad que la sociedad tiene de armonizar las necesidades y deseos de los individuos entre sí para que puedan trabajar juntos, lo cual impone un límite a la «autodirección» individual. (p. 75). Es decir, que Elias, como Freud, considera que la preservación del conjunto social se produce en virtud de cierta renuncia a las prerrogativas individuales. Las prerrogativas individuales, no se deben, para Elias (1990), a que exista un yo natural, previo a la entrada a la sociedad en la que nacemos, sino que es un producto del «modelado sociogenético de las funciones psíquicas» mencionado anteriormente (p. 54). Es decir, que ese individuo, que resultó individualizado gracias a un prolongado modelado de sus impulsos y necesidades, en la relación con el otro, deberá enfrentar, una vez adulto, las restricciones que la propia sociedad impone a sus modos singulares de funcionamiento, agregamos, pulsional. Esto genera en el individuo un sentimiento de rebeldía, de enojo contra la cultura que lo formó pero que le impide, paradójicamente, realizar aquello para lo cual fue creado. Esto lleva a la hipótesis central de Elias (1990), que podría resumirse, como él mismo lo propone, en la siguiente idea: «La sociedad no es únicamente lo igualador y lo tipificador, sino también lo individualizador» (p. 80). Es por este motivo,

continúa Elias, que los seres humanos somos, al mismo tiempo, individuos (distintos a otros en términos de psique) y específicos de la sociedad en la que nacemos y por la cual fuimos modelados al calor de determinado contexto relacional (p. 82). Esta lectura de Elias nos permite pensar desde otro punto de vista la particular oscilación que encontramos en nuestros relatos de migrantes, entre el deseo de pertenencia y el de diferenciación.

Contribuye, al mismo tiempo, a una lectura más amplia de la noción freudiana de renuncia pulsional, introducida en *El malestar en la cultura*. Por un lado, la relación con los otros, mediada por el contexto social, interviene sobre el entramado pulsional del niño, ayudando a entretejerlo, únicamente para pedirle, más tarde, que el individuo le ponga límites. De esta forma, se produce una regulación, una armonización, para utilizar el término empleado por Elias, de las necesidades y deseos de todos los individuos, léase aquí, en términos freudianos, de su modalidad pulsional, para que pueda actuar en sintonía con otros individuos que son parte de la sociedad. Es decir, que la maleabilidad y el relajamiento de la posición instintual de la cría humana, que precisa ser fuertemente modelizada a través del encuentro, cuerpo a cuerpo, con el otro de los cuidados es el factor determinante de la variabilidad y, por lo tanto, de la enorme diversidad entre una sociedad y otra. Esta diversidad se expresa también en función de sus cambios internos, resultantes de procesos sociohistóricos, absolutamente diferentes de las sociedades animales, que, prefijadas por el instinto, pueden mantenerse exactamente iguales durante millones de años.

La problematización de Elias nos parece que dialoga profundamente con la perspectiva freudiana. En una palabra, cuando entendemos, siguiendo a Lacan, que el lazo amoroso con el otro se funda en el valor agalmático de ese objeto parcial perdido, objeto de la pulsión, que se busca invariablemente en el cuerpo del otro, estamos resaltando el carácter enlazante y circulante de la pulsión. Es este el sentido que atribuimos a la proposición de

Costa (2001) de que son los bordes corporales, esos por donde circula la pulsión, lo que nos pone en relación con el semejante:

[...] a oralidade, o olhar, a analidade: tudo isso sao bordas corporais que contém ossa relacao tanto com os semelhantes, quanto com os discursos. Sao esas bordas corporais que insistentemente precisamos refazer, elas nao estao feitas, construidas de uma vez para sempre. O corpo, neste sentido —o corpo todo— ele nao tem apoio na forma como o percebemos, ele tem apoio nas bordas. (Costa, 2001, p. 38)

La apoyatura del cuerpo en los agujeros y bordes corporales, definidos, trazados y recortados en el encuentro, fundamental, con el cuerpo del Otro materno producen espacios transicionales que aseguran, según afirma Costa, las condiciones para la circulación social (p. 40). De esta forma, se produce un lazo que es, para la autora, la propia expresión de la pulsión, que «afeta aos individuos por ele ligados, nao sendo, portanto, uma expressão interna, exclusivamente individual. Nesse sentido, a expressão da pulsão é fundamentalmente cultural» (p. 37). Destacamos la precisión del comentario de Costa: la pulsión es singular, pero sus modos de expresión son culturales, más aún, son el fundamento de la cultura.

Es por esta vía que la autora propone la idea de un cuerpo colectivo, léase aquí *colectivo* en el sentido de *colectivizable*, gracias a estos bordes corporales que le permiten funcionar como un «principio de circulación social» (p. 38).

El recorrido que realizamos aquí esperamos haya podido transmitir al lector el valor bastante específico y en todo sentido fundamental que estamos dando a la noción de pulsión en el contexto de esta tesis. Entendemos que la experiencia migratoria supone el encuentro con otras formas de corporeidad, diferentemente orientadas y que exigen al

sujeto, muchas veces, la reinscripción de lo bordes corporales, en presencia de un otro que funciona de acuerdo con otras lógicas significantes y otros modos de circulación social. Proponemos que la construcción del cuerpo migrante no puede ser comprendida por fuera de todo este trabajo de trazado y rectificación de los bordes corporales del sujeto, en el encuentro con la alteridad en la experiencia migratoria. Sin embargo, es necesario indicar ya aquí, que la necesidad de reinscribir los bordes pulsionales —en tanto cuerpo simbólico, sujeto a inscripciones y reinscripciones— no recubre la totalidad de lo que entendemos, en esta tesis, como el trabajo psíquico de construir este cuerpo migrante. Si es posible hablar de un cuerpo colectivo, este precisa ser percibido, al mismo tiempo, como un cuerpo de imágenes. La idea, propuesta por Melman (2015), de que el migrante se enfrenta, en su travesía, a una pérdida de la comunidad de imagen nos sirve de fundamento para justificar la importancia que damos a la imagen del cuerpo en el contexto de esta tesis. El siguiente pasaje que transcribimos, de la conferencia del año 1990, pronunciada por el autor, nos permite exponer lo que considera comunidad de imagen, en tanto identidad imaginaria:

[...] il est évident que si, dans ma propre rue, dans ma propre maison, dans mon village —je vous parlais tout à l'heure de cette communauté d'image—, mon identité imaginaire se trouve déjà mise en cause par le fait que les images qui me sont proposées sont différentes des miennes, ne sont pas les miennes et que d'autre part, la langue qui est parlée ou les coutumes qui me sont proposées et qui viennent co-exister avec les miennes, sont différentes des miennes, il va s'en produire un phénomène partagé d'incertitude quant au bien-fondé de l'identité symbolique. Aussi bien chez le migrant que chez celui, je ne sais pas si le nom a déjà été inventé, le nom de celui qui reçoit le migrant ; il faudra lui inventer un nom s'il n'a pas été encore été inventé. Sur le champ, je n'en trouve pas d'adéquat (Melman,

2015).

Es decir, que, para Melman (2015), la ruptura con la comunidad de imágenes, que daba consistencia a lo imaginario, y la introducción de otras imágenes distintas genera un grado de incertidumbre —léase, de extrañamiento— que retorna como una duda sobre la «identidad simbólica». Esta identidad simbólica que describe el autor tiene un sentido aproximado a lo que Lacan denominaba como «pertenencia simbólica» del sujeto, que permite al sujeto situarse con relación a una genealogía (1981, p. 291). En los próximos dos capítulos de esta tesis trabajaremos en profundidad sobre este último punto, referente a la pertenencia simbólica y el campo de las identidades e identificaciones.

En este capítulo nos interesa, fundamentalmente, mostrar al lector los modos en que nos vamos a servir del extrañamiento corporal para poder hablar de los cambios a nivel pulsional y de imagen del cuerpo que el migrante precisa atravesar en el curso de su experiencia migratoria.

2.3. Los relatos migrantes como construcciones de cuerpo

La exposición de relatos, en este apartado, tiene como objetivo situar al lector, con relación a los diferentes modos de extrañamiento que el cuerpo suscita en la experiencia migratoria. No podremos evitar, en esta parte de la exposición, una cierta sobreposición de registros y una cierta heterogeneidad de las referencias al cuerpo; esto se debe a las múltiples formas en que el cuerpo aparece mencionado en los relatos de migrantes. A medida que vayamos avanzando, iremos proponiendo un cierto ordenamiento de estas referencias que nos permita responder mejor a la pregunta más importante de este capítulo: ¿Cuál es el cuerpo que el migrante siente como extraño y en qué registro, real, simbólico o imaginario, debemos situarlo?

2.3.1. Lo extraño en el cuerpo, en el cuerpo todo extraño

Cecilia nació en Mérida, región montañosa de Venezuela, y vive hace dos años en Uruguay. La joven, de unos 25 años, posee una gestualidad muy viva: mueve las manos al hablar, toma objetos y los dispone sobre la mesa para explicar situaciones y lugares, golpea la mesa para agregar dramatismo a su mensaje. Ante esta vitalidad del gesto de Cecilia, no sorprende que lo que más le extrañe en la corporalidad de los uruguayos sean los gestos que no logra interpretar: «¿Qué me llama la atención? Un gesto que hacen mucho, que es este, morderse los labios de abajo. Me llama la atención, ¿por qué lo harán?», comenta, riéndose.

Por mi parte, como investigadora uruguaya, no consigo nunca entender de qué gesto se trata. Aparece una opacidad en la transmisión del relato, que intento esclarecer pidiéndole más referencias: «¿Lo hacen muchas personas? ¿Cuándo lo hacen?». A lo que me responde: «¿Muchas personas? Todos lo hacen, usted lo hace, todos lo hacen». Me resulta difícil saber de qué forma preguntar acerca de este gesto que, al parecer, todos los uruguayos hacemos y que no tengo la menor idea de cuál es. Cecilia agrega, para mayor dificultad, el siguiente dato: «Quizás se me ha pegado también a mí. También porque lo hago mucho».

Detengámonos un poco más en este pasaje, ya que resulta paradigmático de aquello que tratamos de elucidar en esta tesis. Lo extraño del cuerpo aparece, en este relato, bajo la forma de un objeto singular, efímero, el gesto, primero visto en el otro, y luego, inmediatamente, *pegado* al cuerpo propio hasta el punto de que resulta ya indiscernible saber si es de ella o si es del otro.

Este ejemplo nos dice qué es lo extraño aquí: este objeto del otro que aparece como acoplado al propio cuerpo, sin que el sujeto del relato pueda ya saber de quién proviene. En este pasaje, se confunde, como puede observarse, lo extraño en el cuerpo del otro con lo extraño que resurge, de modo inquietante, en el propio cuerpo.

Cecilia sigue aludiendo, en su relato, a gestos extraños de los uruguayos que, de algún modo, la inquietan: «Ustedes [los uruguayos] utilizan este gesto. Todo el tiempo».

Nuevamente, se le pregunta: «¿Cuál es el gesto?». Y Cecilia entonces duda. Luego repite y confirma: «Sí. Utilizan este gesto, todo el tiempo. Y hacen esto».

Los gestos son sutiles, aéreos, a diferencia de la palabra, que puede escribirse; el gesto es, como la voz, efímero y no capturable. Es fundamentalmente imitativo, es decir, responde, como ninguna otra cosa, a la mimesis que la imagen del cuerpo del otro provoca en el sujeto. Cecilia continúa:

[Lo] *mío* es mover la mano, es mover la cara para hablar, los gestos de mi cabeza, usted se dará cuenta. Esos son *míos*. El venezolano es mucho de mover las manos para expresar, en general, porque concuerdan mucho las palabras con los gestos que hacen con las manos. También yo hablo mucho. El uruguayo es más callado, mucho más callado.

«[Lo] *mío* es mover la cara y las manos al hablar» resulta ser, finalmente, una particularidad del otro, el venezolano, en sentido genérico, grupo en el cual ella se incluye. El uruguayo queda definido, en este contexto, por oposición a esa característica y a una particularidad del habla: «es mucho más callado».

El cuerpo extraño al que alude Cecilia se presentifica como pequeños gestos, sin ningún sentido, aquí o allá, como restos del cuerpo sin significación que aluden a un origen

distinto. Son gestos que primero generan extrañamiento, luego se pegan y, finalmente, se hacen propios sin dejar de ser extraños. Este gesto extraño, que domina la escena en este relato, es la puerta de entrada para comprender un proceso: el extrañamiento, que comienza como un momento de incertidumbre, de vacilación, ante eso nuevo que transita entre un cuerpo y otro. Son rasgos que vienen de un origen desconocido y se pegan en el contacto con los uruguayos. Entre los gestos del uruguayo y los del venezolano, aparecen algunos solo *míos*, que marcan una diferencia, una singularidad del hablante con relación a otros y a aquel que escucha.

El gesto extraño, intraducible, de Cecilia, que se le ha pegado, tiene el mismo estatuto que las interjecciones o las frases hechas que evoca en el relato:

El *ta* no se me ha pegado para nada, pero el *pah* se me ha pegado por mi jefe, porque mi jefe está hablando y está resolviendo un problema o algo, o se sorprende de algo, y dice ¡¡¡pah!!! Y cuando habla conmigo, dice “¡pah, sí, no puede ser!

La interjección, como el gesto, no está en el diccionario, es particular de cada grupo humano. Para reproducir estas expresiones, que le resultan extrañas, Cecilia cambia la voz, utiliza un registro más grave que imita la voz del jefe o la de los uruguayos, según quién sea el portavoz de la frase. La dimensión de la voz, su prosodia, entonación y vibración, aparece, en este contexto, como un real extraño tanto para quien produce el relato como para quien lo escucha.

En el caso de Julio, cubano de 40 años que vive en el Uruguay hace cinco años, la voz extraña es, por el contrario, aquella con la que evoca al cubano de su contexto de origen. Si bien Julio afirma, al comienzo del relato, que no ha podido abandonar nunca el *cubaneo*, es decir, que habla y se mueve todavía como un cubano, cuando incorpora al relato la voz de

ese cubano, este habla con una voz extraña a la del relato: es más aguda, con una prosodia diferente.

[...] algunas palabras que uno le cambia el significado, por ejemplo, para decir «oye, hay problemas con las cosas, oye [no se entiende], esto está en llamas [la voz cambia visiblemente, no solo la prosodia, sino el tono de voz, mucho más agudo, parece otra]» y ahí ellos saben que yo soy cubano, *estar en llamas* es que esto está malísimo, y así pasa con un sinnúmero de palabras que no aparecen en ningún diccionario, solamente en la jerga de la calle del cubano, por eso te decía el *cubaneo*.

La presencia de estas voces extrañas en el relato son ya un indicativo de algo que va más allá de la diferencia lexical y que introducen un paréntesis, un espacio de excepción, creado para traer a escena lo insólito del otro.

Esto se produce nuevamente cuando Julio habla de sus familiares en Cuba: «Y, a veces, sin querer, se te va, dicen en mi casa que se me va el acento uruguayo [...], me dice mi papá: “Oye, déjate de esa bobería, mijito, que tú eres cubano, de estar hablando uruguayo, que tú no eres uruguayo”».

La expresión *se te va*, que en la jerga cubana quiere decir *aquello que escapa*, resuena de forma muy significativa en el relato de Julio, que hace ya cinco años se fue de su país. Él es el que siempre se va y el nuevo acento, que se le escapa, es el signo de este ir y venir. La voz del padre, en este pasaje, evoca el ritmo, el tono y toda la presencia del cubaneo, que Julio, según relata, va perdiendo. En el reclamo paterno, ante el cambio de acento en el hijo, podemos entrever la deuda de filiación y pertenencia, transmitida como una pérdida.

Lara (2019), sirviéndose del concepto de pulsión invocante propuesta por Lacan, propone que la voz es algo que viene del cuerpo y hace lazo social. La autora propone, por lo tanto, que el acento de una nación debe ser entendido como algo que se encuentra entre lo psíquico y lo social: «Así, el acento sería la voz homogeneizada a través del canon nacional, el cual se le ha incorporado, hecho cuerpo, en la voz nacionalizada como acento del habla». Acompañando a Lara (2019), podríamos señalar que las críticas del padre de Julio al acento extraño de su hijo sitúan esta ruptura de la homogeneidad de la voz como una transgresión. Es interesante señalar como se trata de un cambio que solo es percibido por el migrante cuando reencuentra a sus otros, en visitas o videollamadas a familiares o amigos que permanecieron en el país (p. 250).

Elegimos estos dos fragmentos del relato para comenzar nuestra exposición, porque en ellos resulta posible reunir varios de los elementos que vamos a utilizar para componer la imagen del cuerpo extraño: las referencias al cambio, al verse o ser visto como distinto, el extrañamiento con relación a los aspectos de sí que han cambiado, así como el apareamiento del gesto, la voz y la prosodia extraña, elementos sutiles y en el límite de lo perceptible, que Barthes categorizaría como en el borde de la alucinación:

Esta fonética, ¿seré yo el único en percibirla? ¿Quizás oigo voces en la voz? Pero la verdad de la voz ¿no reside en la alucinación? ¿Acaso el espacio de la voz no es un espacio infinito? (Barthes, 1986, p. 267).

La idea de la voz como un espacio infinito, abierto, que nos propone Barthes (1986) parece remitir a esa cualidad de la voz de dejar oír en ella otras voces, al igual que el gesto evoca otro gesto en la captura identificatoria que el migrante experimenta, no sin cierto goce, en el nuevo contexto.

Esta misma temática de la sonoridad, de la exuberancia de la propia voz, convertida en otra y extraña, gracias a los poderes de la migración, implican en el relato de Caetano, modos distintos de llamar al otro, de ocupar el espacio sonoro en las calles de la ciudad.

Allá en Bahía cada uno habla gritando, todos hablan muy gritando. Les gusta hablar alto, y acá no, acá da para dialogar bien, si está tu amigo pasando por la esquina, no sé si le vas a gritar [...] Allá, es [onomatopeya de grito], uno es capaz de correr atrás del ómnibus, trescientos metros, sacudiendo las manos y gritando, hasta que [el amigo] te vea. No sé, son cosas así.

Acá y *allá* son los dos significantes que ordenan, en el relato de Caetano, dos territorios alternantes, que busca diferenciar, pero que, por momentos, parecen superponerse, como si los habitara al mismo tiempo: «allá yo estoy», dice, en algunos momentos, inclusive, cuando afirma que casi no recuerda su *allá*. *Allá* y *acá* representan también dos formas de corporeidad distintas, dos modos de usar el cuerpo, que se corresponden con modos diferentes de construir la intimidad. La voz que se derrama, los cuerpos que se muestran o se esconden a la mirada del otro señalan registros de la pulsión que recortan, acá o allá, cuerpos diferentes. La referencia a la voz que grita, que vocifera, para llamar al otro, nos orienta con relación al valor que este objeto pulsional, invocante, tiene para Caetano, y la forma en que se enlaza con una corporeidad radicalmente otra. Este modo diferente de usar la voz en el llamado al otro representa, para él, una fuente constante de malentendido.

Mi novia me dice que yo le hablo mal. Pero no es eso, es que yo hablo de la forma que se habla *allá*. Pero, para ella, eso es hablar mal. [...] Me cuesta mucho traducir esta diferencia de entonación. No sé cómo explicarle que no es por lastimar, es que *allá* hablamos así. A veces me canso de explicar, no sé cómo hablarle a las personas. Es muy difícil.

Para Caetano, explicar la diferencia en el uso de la voz es particularmente difícil. Es el único momento en el relato, en el que, para poder explicarlo, solicita hablar en portugués:

Allá, cuando te llaman, y estoy haciendo algo, digo: «Ta bom moço, ja vou já, daqui a pouco vou ai». Hablo así. Y en portugués es normal. Pero cuando digo acá: «Pará, pará, ya voy en un ratito, ¿ta?», me dice mi novia que le hablo mal.

El ejemplo es notable para transmitir la idea de que la traducción a la que se enfrenta el migrante no solo introduce la dimensión arbitraria del significante; se trata de la imposibilidad de traducir modos pulsionales ajenos al entorno que se inscriben dentro de una experiencia de la corporeidad, absolutamente distinta. Es decir, que no se trata apenas de la traducción de un término para denominar un objeto común, cotidiano, sino de la traducción de todo un modo de aproximación libidinal al otro, que se encuentra, de repente, con un cuerpo, cuyos límites, sonidos y modos de invocación son distintos.

Nuevamente, en este punto, el extrañamiento de Caetano se dirige mucho más hacia los propios objetos internos que hacia el afuera, es decir, el campo del pequeño otro. Después de dos años en Uruguay, descubre que esa voz, más grave, más baja, con frases más cortas, es ahora también su voz; lo nota cuando escucha sus propias grabaciones de audio en el teléfono celular. El extrañamiento es siempre doble, la voz de *acá*, extraña del otro, que ahora está incorporada como su propia voz. También la voz, familiar, del nordestino, la suya, que está ahora situada en ese territorio onírico que llama *allá*.

La necesidad de cambiar está enunciada desde el inicio hasta el fin del relato: cambiar la voz con que se responde al llamado del Otro, hablar más breve, más bajo, más educado, ser menos confianzudo, hacer menos bromas, esconder los colores de la ropa bajo la campera negra, vestirse con pantalones para salir, aunque sea verano, usar championes en la playa, todos estos pequeños cambios con los que Caetano registra y se acomoda a ese otro cuerpo

que le propone la nueva cultura y que obedece a un registro pulsional que no es el suyo.

Citaremos ahora el relato de Joaquín, quien también lo comienza hablando de una enfermedad respiratoria:

Recuerdo que me enfermé, pasé enfermo un buen tiempo, como tres semanas, hablando un poco de este tema más corporal [...] tenía como un pequeño foco, una pequeña infección. [Un amigo médico] me dijo: «Tomate estos antibióticos y paracetamol», pero decidí no tomarlo, me dije: «me la voy a bancar», y por eso me llevó como tres semanas recuperarme.

En este fragmento, resulta llamativo el uso de la expresión *me la voy a bancar*, tan característicamente uruguaya, para hablar de su decisión de soportar, sin apoyo de la medicación, su afección respiratoria. Su justificación es que la sinusitis es para él una vieja conocida.

Nací con sinusitis, entonces yo me pasaba yendo al otorrinolaringólogo, hasta los 18 años, cuando me operaron, y después ya no fui más. [...] Decidí no tomarlo porque realmente este antibiótico ya lo conozco y ya casi no me hace efecto porque lo tomé tantas veces cuando era chico, entonces dije: «Me lo voy a bancar». Tardé como dos semanas más, pero esa fue la última vez que me enfermé.

Encontramos en este relato, como en el de Caetano, el mismo anudamiento significativo entre la salida del país de origen y la sinusitis al llegar. En el caso de Joaquín, se introduce un tercer término, el nacimiento, lo cual evoca, para el que escucha, una referencia poética al nacimiento como una migración y a la migración como un nuevo nacimiento.

El problema de los trastornos respiratorio en el migrante abre un interesante campo de

indagación acerca de los procesos psicosomáticos en juego en la migración que va más allá de los objetivos de esta tesis. Apenas señalamos, en este contexto, su valor poético, en tanto metáfora del encuentro con lo otro, con el medio extraño, tal como la escritora Amelie Nothomb lo señala en la siguiente afirmación: «Mi exilio de la humedad se tradujo inmediatamente en el descubrimiento del asma, que nunca había padecido anteriormente y que se convertiría en fiel compañera de toda una vida. Vivir en el extranjero era una enfermedad respiratoria» (Nothomb, 2019, p. 314).⁹

Volviendo a Joaquín, su encuentro con el frío no fue fortuito ni inesperado. Antes de llegar al Uruguay, lo emocionaba pensar en vivir en un país con un clima totalmente diferente del suyo. Nacido en El Salvador, «eligió» venir al Uruguay, junto con su pareja, para estudiar. Le interesaban algunos cursos que eran dictados aquí y, además, el hecho de que fuera un país absolutamente nuevo para él y su pareja, lo cual hacía la migración, como él mismo declara, más emocionante. Esta identificación con el extranjero forma parte de las pertenencias simbólicas de Joaquín, ya que proviene de una familia de viajeros, en un país fuertemente marcado por la emigración. Abordaremos este punto en el próximo capítulo, cuando tratemos más específicamente el lugar de los significantes de la nacionalidad en los procesos identificatorios del sujeto. De momento, queríamos apenas mostrar cómo, en el relato de Joaquín, ese pequeño foco infeccioso, que decide sobrellevar sin medicación, se ofrece como buena metáfora de su posición subjetiva ante la migración; nos referimos a la forma de soportar lo extraño, asimilando, como él lo ha hecho, los modos de hablar del montevideano, sus costumbres y hasta su mate, que lleva con él inclusive cuando viaja, a cambio de la emoción y la aventura que supone el cambio de país. Es decir, que resistir el foco infeccioso sin medicación está, para el relato, en la misma lógica que su deseo de

⁹ Amelie Nothomb se refiere a su migración del clima húmedo de su país natal, Japón, al clima árido del desierto de Gobi, en China. La migración implicó, simultáneamente, la substitución de la tierna niñera japonesa de la infancia por una rígida institutriz francesa.

identificarse con el extranjero. Si admitimos esta lectura, podríamos considerar este ejemplo como un caso de incidencia del significante sobre el cuerpo, a través del cual el sujeto subjetiva su experiencia de encuentro con el nuevo lugar.

Al igual que en el relato de Caetano, el clima constituye una alteridad, un adversario para ser reconocido y enfrentado. Joaquín pasó el primer invierno enfermo y utilizando, sin saberlo, ropa totalmente inadecuada para la estación. Tuvo noticia de eso solo al año siguiente, cuando una compañera de trabajo le enseñó cómo debía vestirse: «En mi país, nunca baja de los 25 grados, nunca había tenido que preocuparme por el frío [...] mi amiga me enseñó qué ropa tenía que vestir y, a partir de ese momento, los inviernos fueron menos duros». El proceso de aprendizaje de como vestirse contra el frío es relatado por Joaquín como un verdadero arte: usar capas sobre capas de ropa, envolverse en bufandas, utilizar una campera abrigada. Al principio le daba la sensación de que demoraba horas en envolverse y desenvolverse, menciona.

Para Joaquín, venir al Uruguay significó también adelgazar, lo que atribuye a dos cosas: haberse convertido en un caminante y la ausencia del maíz en la culinaria uruguaya.

Hay un ingrediente mínimo, factor común que hay en la comida centroamericana, que es el maíz, y entonces no hay mucho maíz en Uruguay. Y el maíz realmente es potente, te llena, es complemento o es el plato principal, o sea, está presente en el plato normalmente, sea desayuno, almuerzo o cena. Entonces ese maíz que realmente es un nutriente muy fuerte, muy arraigado culturalmente y muy utilizado, al haberlo sustraído también, implicó que bajara de peso, para mí. Al tiempo logré recuperar. Pero me debo haber tardado más de un año y medio en volver a mi peso.

Como podemos observar, en el relato, el maíz aparece como una marca cultural

imprescindible en el plato, su ausencia es vivida como una pérdida, cuya consecuencia es un cambio corporal.

En el caso de Cecilia, venezolana proveniente de la región montañosa de Mérida, la experiencia migratoria no supuso un cambio con relación al clima, sino, por el contrario, un factor de identificación con el país. Al igual que Joaquín, hace referencia a haber adelgazado mucho en los primeros tiempos, aunque por motivos diferentes: «Tenía tanto miedo, al principio, de que no nos alcanzara [a ella y a su pareja] para comer [...] no comía casi nada para que no le faltara a él la comida». Era la angustia, por anticipación, de que el alimento pudiera llegar a faltar, lo que la hizo dejar de comer. Luego se dio cuenta de que se trataba de un sacrificio innecesario, ya que nunca estuvieron, ella y su pareja, en una situación tan grave como para no tener qué comer.

La renuncia al objeto oral, que no se come para que no falte, se inscribe, en este relato, como un modelo para la serie de pequeños sacrificios o renunciaciones pulsionales, en nombre del dios anónimo de la migración, que, en el caso de Cecilia, como en el de varios otros migrantes, pudimos observar.

La temática del sacrificio, en psicoanálisis, recorre un arco argumental, desde la oferta al Otro de los equivalentes simbólicos de los objetos pulsionales, en el proceso de constitución subjetiva, hasta la renuncia pulsional como medio de acceder a la cultura. En Lacan, la noción de sacrificio remite a la entrega de la libra de carne como precio por la entrada del sujeto en el lenguaje. Desde una lectura más antropológica, el sacrificio implica el ofrecimiento de un cuerpo o parte de este, para sellar el pacto simbólico con el dios. Es decir, que, en todos estos ejemplos, el sacrificio constituye un modo de garantizar un lugar en el Otro. Retomaremos este tema al abordar, más adelante en este capítulo, el relato de Sofía y, en el siguiente, el de Yolanda.

Nos gustaría comentar un elemento más del relato de Cecilia, que nos llamó la atención por su particularidad. Cecilia refiere, en una parte del relato, que su cuerpo cambia según el lugar de la ciudad en donde se encuentre.

Me gusta la rambla, capaz que porque soy de la montaña. Yo estoy a 5000 metros sobre el nivel del mar, entonces yo estoy en el puro frío y me encanta el frío igual. Me encanta, me siento tranquila, y eso que cuando yo bajaba al principio a la rambla los dedos se me hinchaban, los pies, yo por veces retenía líquido. No estoy acostumbrada demasiado a estar al nivel del mar, en Venezuela [para estar al nivel del mar] hay que ir hasta la playa. No, no podía cerrar los dedos cuando bajaba a la rambla. Después me fui acostumbrando. Pero sí, estaba superalta y no sé, como que retenía líquido, porque era demasiado raro, como que yo estaba en la rambla y se me ponían gordos los dedos de la mano y los pies se me hinchaban Al principio, después no. cuando llegaba a la rambla, cuando subía, así, cerca de 18 de Julio, se me quitaba. Es algo raro.

En este curioso relato, el cuerpo aparece situado en un lugar incierto, ni aquí ni allá. «Yo estoy a 5000 metros, y luego bajo a la rambla y estoy al nivel del mar» establece el marco espacial del relato, un lugar imposible, una heterotopia en sentido foucaultiano. Lo que resulta extraño, *Unheimlich*, para Cecilia, es estar a nivel del mar sin haber precisado bajar de la montaña, ya que *ir a la playa* significa, en su contexto de origen, *bajar de la montaña*. Más extraño todavía resulta que su cuerpo reaccione al significante *bajar* como si ella hubiera acabado de bajar realmente de la montaña. Al leer el relato de Cecilia, resuena en nosotros el siguiente comentario de Sayad (1996), a propósito de la nostalgia del migrante que busca la «imposible ubicuidad: el sueño de estar aquí y allá al mismo tiempo y constantemente, y que se alimenta de esa duplicidad entre dos existencias

simultáneas vividas en dos registros diferentes, el de la realidad y el del deseo» (pp. 10-11). Se trata, nuevamente, de la incidencia del significante en el cuerpo, como forma de procesar la experiencia de atopía, propia de la situación de migración.

En el relato de Laura, los primeros cambios que registra en el cuerpo son también, como en Caetano, referentes a la ropa: «Cuando llegué, me di cuenta de que nada de lo que había traído [de Cuba] lo podía usar y tuve que deshacerme de todo. Soy una persona que no me gusta llamar la atención, por lo cual tuve que cambiar toda la ropa». La ropa de invierno constituyó, para Laura, un desafío: «Nunca en mi vida yo había usado botas. No sabía caminar, me caía todo el tiempo, luego me acostumbré». Refiere también haberse sentido desconcertada con el sol; tras un paseo por la ciudad, en una tarde que para ella era fría, retornó a su casa y notó que su rostro estaba ardiendo, con quemaduras de sol. «No podía entender —señala— como podía hacer frío y el sol quemar al mismo tiempo».

Laura también relata haber venido al Uruguay sin ningún equipaje emocional, dispuesta a dejarlo todo, a cambio de una nueva vida, en la que quizás la mirada no tenga lugar: «No me gusta llamar la atención». Reencontramos, en este relato, las metáforas de la migración como un nuevo nacimiento: aprender a vestirse, aprender a caminar. La marca en el cuerpo, la quemadura en el rostro, en este caso, está ubicada en el relato, dentro de una lógica de adquisición de nuevas marcas que le permitan construir su posición subjetiva en el nuevo lugar.

En el caso de Julio, la experiencia de cambio corporal tampoco tuvo el carácter de una pérdida, sino que está referido como adquisición de nuevas marcas.

Cuando llegué, yo era super, super delgado. Yo cuando me vine para acá estaba en unos 68 kilos, super delgadito. Estaba en la 30, 32, en este momento estoy casi en

36, peso casi 200 libras, que soy alto y no se nota tanto, pero son cosas que entonces, el color de la piel te ha cambiado, porque te has cuidado, el sol no te incide, mi trabajo, que también es un trabajo de oficina, que no sé lo que es aguantar sol.

En esta narración hay varias las referencias al cambio corporal, todas ellas traducen una mejora en las condiciones de vida: se alimenta mejor y no tiene que trabajar al sol. Un elemento de este relato, sin embargo, nos llama la atención y es el uso alternante de distintos sistemas de medición para hablar del peso y la talla del cuerpo. Esta alternancia acompaña el relato de la transformación corporal, como si los parámetros estuvieran, todavía, en construcción. Como en el relato de Cecilia, el cuerpo de Julio parece funcionar, algunas veces, como si todavía estuviera allá, es decir, registrando el peso y la talla, literalmente con dos pesos y dos medidas. En un relato que se destaca, en el caso de Julio, por la referencia a la ganancia y el enriquecimiento que le aportó la migración, la referencia, que ya mencionamos, a la culpa frente a su familia porque se le escapa el acento uruguayo resulta particularmente significativa. Se trata de un migrante que ha alcanzado, desde el punto de vista de su inserción social, una serie de insignias fálicas que certifican su pertenencia al lugar (tiene un empleo público, se posgraduó, ejerce la profesión que estudió, consiguió formar una pareja en Uruguay). El tema de la culpa, sin embargo, no siempre aparece referido de forma directa, en primera persona, sino con relación al cubano genérico, expresado en tercera persona, que se siente culpable por haber alcanzado aquello a lo que sus familiares en Cuba no han podido acceder. El cambio corporal que se describe contiene los elementos de esta transformación positiva y, asimismo, culpógena de sí, ya que implica cierta ruptura con la filiación; estar más nutrido y más blanco constituye una confirmación, para la familia, de que la separación valió la pena, pero también muestra la

culpa por la desidentificación que esto supone.

Por último, vamos a incluir aquí, por entero, el relato de Sofía, ya que contiene aspectos diferenciales, no contemplados en los otros, aunque fundamentales para pensar el cuerpo en la migración.

Sofía llegó hace dos años al Uruguay. En Cuba, se desempeñaba como profesional con una formación extensa en su campo de trabajo, dentro de un área que exigía tareas de responsabilidad y coordinación de equipos. Toma la decisión de migrar, afectada por un duelo familiar. Su hermano, que vivía en Estados Unidos, es asesinado en medio de una disputa entre dos bandas rivales, durante una visita ocasional al país de su novia, centroamericana. Además del dolor por la pérdida, Sofía y su familia deben enfrentar una precarización importante de su situación económica, ya que este hermano enviaba remesas de dinero a sus padres, ya mayores. Sofía recuerda haber pensado: «Ahora no tengo a nadie afuera que me ayude, no tengo ningún familiar. Entonces, la que tengo que migrar soy yo». Asume, entonces, el lugar de su hermano como proveedor de la familia y viaja al Uruguay. Sofía debe cambiar drásticamente de rubro de trabajo: ya no coordina equipos, sino que cuida a una anciana por la noche y durante el día realiza tareas de limpieza en una casa de familia. Sofía recuerda con nostalgia y arrepentimiento la ciudad donde vivía, llena de parques, y el reconocimiento profesional con que contaba. En Montevideo, solo trabaja y los parques no son como los de su ciudad. El cuerpo, en su relato, está aquejado de un dolor demasiado real, un dolor que se asocia a la fragmentación y la despersonalización que la habitan desde que llegó a Montevideo.

Me duele todo. Las manos las tengo siempre inflamadas de limpiar tanto, lavar el piso, y la tendinitis, de aquí, de aquí, de aquí, de aquí, de aquí, de aquí [señala sus manos y brazos en diferentes partes].

Las lesiones, que impresionan como heridas por esfuerzo repetitivo, se suman a la incertidumbre con relación al futuro, a la sensación de pérdida por las personas que dejó y al sentimiento de impotencia por la profesión a la que debió renunciar.

Esa es una incertidumbre inmensa. Eso es la peor de las torturas. Porque tú dices: «Bueno, ¿y hasta cuándo yo voy a poder resistir este ritmo? Este sistema de vida, hasta cuándo uno lo puede resistir». Y me aterra, porque si me quedo, no me quedo yo. Me quedo yo, se quedan mis dos hijos, se quedan. [...] y esto, ¿hasta cuándo? ¿Esto va a ser para siempre? No, no puede ser. No puede ser. No me he podido, yo invertí, tiempo, energía, no sé qué en tanta desesperanza. Tienes que construirte corazas para poder pararte, para poder seguir, para poder continuar.

El dolor de Sofía parece no tener fin, las lesiones del cuerpo se corresponden, en el discurso, con la detención del tiempo en un momento que podríamos caracterizar como traumático: ¿Esto va a ser para siempre?

Un elemento que se destaca, en este relato, es la ausencia total de cualquier referencia al extrañamiento; en su lugar, la certeza de un cuerpo roto, la sensación de que se queda, la eternización en el tiempo del duelo, la cristalización del deseo, la imposibilidad de pensar.

Sofía continúa:

Yo he llegado a mi casa... yo tengo una fuerza, que yo misma me miro al espejo y digo que la verdad que tengo una fuerza impresionante. Yo he temblado. He temblado, este mi cuerpo. Yo me he sentado y he temblado de tan agotada que estoy. De tan agotada que estoy yo. Es decir, agotamiento físico, total. [...] el cuerpo está... el cuerpo ha tocado fondo varias veces. En esa manera de estar totalmente sin energía. Quedar sin energía, completa y absolutamente. Después, ver

a mi hija, ver a mi hijo, el deseo de estar juntos de vuelta me hace retomar otra vez el proceso.

El tipo de relación que establece con la familia para la que realiza tareas domésticas es bastante llamativo: «Ellos no hacen nada, ni siquiera lavan el vaso que usaron. Los lunes, cuando vuelvo del fin de semana, en la casa hay que hacer todo porque ellos no hicieron nada. Yo lo entiendo, es lo que ellos pagan y es lo que yo tengo que darles». Resulta llamativo el hecho de que Sofía, a pesar de tener una formación universitaria e inclusive posuniversitaria, que le permitiría acceder a trabajos menos esforzados, ha continuado durante tanto tiempo vinculada a un tipo de relación empleador-empleada en la cual ella es valorada fundamentalmente por la entrega dolorosa de su cuerpo.

Sofía siente, de alguna forma, que no vale la pena intentar otra cosa, porque las oportunidades no van a surgir: precisa contactos oficiales que no tiene, las ayudas exigen siempre algo a cambio, lo cual acabaría comprometiendo su libertad, que no quiere perder. Ella habla, en su relato, como si las lógicas para el acceso al empleo y el vínculo entre empleadores y empleados fueran exactamente iguales en Cuba que en Uruguay. El ejercicio de hablar durante las entrevistas tuvo un efecto singular en ella. Le fue permitiendo interrogarse acerca de su certeza inicial y comenzar a entrever diferencias entre ambas naciones: «En mi cabeza, para mí, era todo lo mismo. Ahora me doy cuenta de que lo que estoy viendo del país es lo que está en mi cabeza».

Se produce, entonces, por primera vez, el extrañamiento con relación a ella misma, a su propio proceso de pensamiento. Reconoce que no sabe bien cómo funciona el país donde vive, porque, para ella, Uruguay era una suerte de Cuba afuera de Cuba. Era como si nunca hubiera salido. Unas semanas después, cuando volvemos a reunirnos para seguir hablando de este tema, reflexiona:

¿Qué le ocurre al cuerpo con esta experiencia de migración? Te puedo decir que yo cuando llegué aquí, como no estaba revalidada¹⁰, yo engaveté el hecho de que fuera profesional. Y lo engaveté bien engavetado. Y tiene que ver con todo el tema de la autoestima, del autoconcepto [...] Porque si tú, para ponerte a limpiar o a cuidar una familia, te siguen reconociendo como un profesional, como una persona que tiene un número de saberes, tú te desestructuras, te viene la depresión, la ansiedad, porque hay un shock, porque la realidad que te circunda no te apoya con tu ejercicio cotidiano. Ahora, estoy en este proceso de autorreconocimiento y me doy cuenta de que, muy de a poco, me autovalido, me reconozco como profesional, pero no me ocurre al mismo tiempo que a los demás. A las migrantes, no sé si esta es una experiencia que otras comparten, pero me da la sensación de que, a nosotras, las cubanas, venezolanas, no somos tan reconocidas desde el punto de vista profesional. Se pasa mucho trabajo para que te respeten.

En este pasaje del relato, Sofia consigue expresar el punto más crucial de su experiencia subjetiva, vivida como un choque con la realidad, que no la reconoce, no la ve desde el lugar de profesional que constituía, para ella, un elemento de identificación muy importante. La dificultad de mirarse en el espejo, la sensación de fragmentación y la imposibilidad de sostenerse de pie parecen aludir a esta imposibilidad de encontrar en el Otro un reconocimiento profesional como el que recibía en su país de origen. Se trata, en este sentido, de un derrumbamiento del ideal del yo, que tiene una serie de efectos en el cuerpo, sobre todo, el de despersonalización, como si habitara un cuerpo extraño.

2.3.2. Del cuerpo extraño al cuerpo migrante

En este segundo capítulo de la tesis, trabajamos uno de los tres conceptos centrales de esta

¹⁰ Sofia se refiere a la revalidación de su título universitario para poder ejercer su profesión en Uruguay.

investigación, que es el cuerpo. Recorrimos, a través de la filosofía, algunas de las formas que entendemos han sido más representativas de pensar el cuerpo y que son también las que han incidido no solo sobre los modos de experimentar el cuerpo en el marco de la sociedad individualista, sino también de investigarlo. El desarrollo de algunas de las propuestas fundamentales de Freud y Lacan a propósito del cuerpo nos permitió, por otro lado, mostrar al lector la perspectiva teórica a partir de la cual el cuerpo va a ser pensado en el contexto de esta tesis. Presentamos los tres registros fundamentales a partir de los que el cuerpo puede ser pensado en psicoanálisis: el de lo simbólico, que reúne las referencias a la incidencia del significante en el cuerpo, y a lo pulsional, en tanto forma de escritura del cuerpo resultante del encuentro con su otro. Por otro lado, el cuerpo imaginario, que supone la constitución del yo en tanto cuerpo partir de la imagen especular y determina modos de relación con el otro, marcados por el narcisismo, la fascinación ambivalente por la imagen del otro. Finalmente, el cuerpo real, ese que escapa al tratamiento por la imagen y la palabra y que vemos emerger en la crisis de angustia y los estados profundos de despersonalización. De esta forma, construimos la noción, esta vez metodológica, de que abordar el cuerpo en psicoanálisis implica escuchar lo que el sujeto tiene para decir sobre él, sin otra vía de acceso a la subjetividad que esa, la de la palabra implicada en un encuentro que tiene siempre dimensión transferencial. El análisis de los relatos nos ofreció, de primera mano, la constatación de que los migrantes establecen una asociación espontánea entre cambio migratorio y cambio corporal. Esto sugiere, por un lado, que el cambio corporal funciona como metáfora para subjetivar los cambios migratorios, inclusive y sobre todo, en los casos en que el cambio corporal es expresión de la incidencia del significante sobre el cuerpo. Observamos que los cambios corporales son tomados, en muchos de los relatos, como nuevas marcas, que sustituyen las anteriores o inscriben otras, en un proceso que permite subjetivar las pérdidas y ganancias que supone una migración.

Por último, el caso de Sofía nos mostró cómo la angustia y la sensación de fragmentación corporal pueden ser asociadas a una posición subjetiva en que predomina la certeza de que todo es y será lo mismo. El agujereamiento de esta certeza, a lo largo de la propia construcción del relato, dio lugar, por primera vez en el discurso de la migrante, al extrañamiento con relación al lugar donde se encuentra y a su propia posición subjetiva ante la migración.

En cada relato, fuimos, finalmente, destacando los modos de presentación de los objetos pulsionales: la voz, la mirada, el objeto de la satisfacción oral y las insignias fálicas que aparecen, en el contexto migratorio, enrarecidas y cambiadas y requieren del migrante un constante reposicionamiento con relación a sus propios modos de funcionamiento pulsional, anteriores a la migración.

Capítulo 3. Cuerpo, pertenencia simbólica y discursos identitarios

Desde la realización de las primeras entrevistas, nos confrontamos con una dificultad que parecía insoluble. Muchos de los entrevistados, en lugar de responder en primera persona a las preguntas y temáticas planteadas por la entrevistadora, respondían en nombre de lo que parecía ser un sujeto universal: el cubano, el venezolano, el salvadoreño o el brasileño. Al comienzo, no podíamos comprender el motivo de esta preferencia y lo atribuíamos al temor o la vergüenza o bien a la resistencia a hablar en primera persona de temas que, con frecuencia, resultaban movilizadores. Luego comenzamos a identificar una lógica en la forma en que lo universal aparecía en los relatos: en muchas ocasiones, los migrantes, luego de hablar extensamente sobre el modo de ser del sujeto típico de su país, se excluían del discurso, diciendo, por ejemplo: «ah, pero yo no soy así, yo estoy hablando de lo que pasa con la mayoría de los venezolanos, pero yo no soy así», «yo soy la excepción a la regla», «muchos cubanos son así, pero yo no». Finalmente, concluimos que esta forma de formular lo universal, para luego, inmediatamente, excluirse de la categoría conformaba el mismo tipo de construcción de la alteridad que mencionamos en los capítulos anteriores: parecía tratarse, para el migrante, de sostener la diferencia, tanto con relación al origen como con relación al país de migración. Entendimos, por otro lado, que era necesario distinguir las denominaciones, relacionadas con clasificaciones locales y regionales, en ocasiones mucho más relevantes para el migrante que la referencia a la nacionalidad, de lo que parecía ser un conjunto de tradiciones, modos de hablar, la culinaria, las danzas, el sentimiento religioso que el migrante vinculaba con su país, es decir, el *ethos*.

Este ethos, y esta es la hipótesis que vamos a trabajar en este capítulo, incluye también una cierta forma de corporeidad que remite a lo que describimos en el capítulo anterior, bajo el nombre de *cuero colectivo*. En la primera parte del capítulo, vamos a discutir la noción de identidad nacional, para lo cual vamos a apoyarnos en la distinción de Descombes entre identidad asignada e identidad reivindicada. Esta distinción nos va a llevar a discutir el problema de la asignación de identidades, en su doble incidencia política y subjetiva. Acompañaremos a Hassoun (1996) y Douville (2021), quienes plantean una diferencia entre significantes que enriquecen al sujeto y significantes que lo alienan, generando adhesión. Los aportes de Derrida (2009) en este sentido serán fundamentales para poder comprender la incidencia subjetiva de los cambios administrativos y políticos que imponen y recusan identidades a los sujetos. En busca de una definición operativa de identidad a partir de las ciencias sociales, recurrimos a los trabajos de Bromberger, Centilivres y Collomb (1989) y a los aportes de Hall (2019) que definen la identidad como una construcción ficcional, situacional y posicional, en todo caso, nunca como una esencia o algo que permanezca fijo e incambiado. Encontramos amplias convergencias entre esta noción de identidad nacional y lo que parecía ser la noción de identidad nacional manejada por Freud (1939/1999) y que reconstruimos a partir de su correspondencia, discursos y entrevistas realizadas a lo largo de su vida, y, sobre todo, a partir de su última obra, *Moisés y la religión monoteísta*. Acompañamos en este punto a Fucks (2000), quien afirma que existe en Freud una noción de identidad, que es entendida como un devenir. Por otro lado, consideramos distinguir la noción de identidad nacional, que es del orden de una identificación al significante, de lo que Lacan (1996) llama pertenencia simbólica (la ley, la religión, las tradiciones, entre otras cosas) y que se relaciona con lo que Hassoun (1996) denomina marca cultural o, inclusive, transmisión. La idea, por otro lado, de una identidad imaginaria, sostenida en lo que Melman (2015) denomina comunidad de imagen, nos

pareció igualmente atractiva: es a partir de esta noción que proponemos, en este capítulo, que la corporeidad puede ser entendida como una pertenencia, construida a partir de una comunidad de imagen, que el sujeto porta cuando atraviesa una frontera, en un contexto de migración. Para sostener este concepto, nos serviremos también de los aportes de Mauss (1979), de De Certeau (1997) y de Butler (2002), tres autores que abordan, desde diferentes aristas, el tema de los cuerpos modélicos o cuerpos normativos a partir de los cuales se conforman los cuerpos ideales para que una sociedad pueda tener continuidad. Los relatos migrantes de este capítulo servirán, en parte, para explorar las hipótesis propuestas y formular interrogantes sobre la relación entre cuerpo, identidad y cultura.

3.1. Migración y cambio

Constituye casi un lugar común afirmar que la migración supone cambio. Cambio, primeramente, del entorno físico en que se vive, que, por ser un entorno humano, nunca es apenas físico, nunca es naturaleza virgen, sino que es, en sí mismo, la materialización, a través de innúmeros actos cotidianos, del conjunto de pensamientos, imágenes, símbolos, signos, creencias, mitos que constituyen el tesoro simbólico y material de una comunidad. La segunda afirmación, un poco menos obvia, consiste en señalar que los cambios en el entorno material y simbólico del sujeto conllevan, o al menos demandan, una transformación de que el sujeto *es*. Decimos que esta afirmación es un poco menos obvia, porque supone afirmar, primero, que el entorno en el cual un sujeto vive, y que lo anida desde que nació, no solo lo determina de varias maneras, sino que es parte integral de ese sujeto. Es decir, que, si se cambia drásticamente de entorno —lo que implica no solo el entorno simbólico, sino todos los vínculos con personas conocidas y que el sujeto pase a habitar otros símbolos, otras imágenes, otra lengua, otras leyes—, se cambia, de alguna manera, lo que el sujeto es, es decir, lo que podríamos llamar, un poco apresuradamente, la

identidad del sujeto. En este capítulo deberemos interrogar la presunta obviedad de estas dos afirmaciones. Vamos a comenzar nuestro recorrido presentando el relato de Josefina. Josefina no había querido nunca dejar Venezuela, pero precisa hacerlo porque su salud se lo exige. Padece una enfermedad que requiere medicación continua y, debido a la agudización de la crisis social y económica de su país, no puede ya comprarla. Ha llegado al punto de vender joyas, herencia de la familia, para poder pagar por los remedios. Se trataba de un sacrificio inútil: una semana después, estaban tan caros que, de nuevo, no puede pagarlos. Entonces decide que es hora de salir de su país. Vende el apartamento para comprar la mitad de un pasaje con el cual viaja a Ecuador, donde la recibe un amigo. Allí comienza su viaje migratorio, que la llevará a recorrer ese país, Perú, Chile, Argentina y, finalmente, Uruguay. Luego de este periplo, Josefina siente que todo ha cambiado en ella.

[Cambié] En mi forma de ser, internamente, creo que mi espontaneidad se ha visto un poco afectada. Porque se ve mal ser tan espontáneo aquí. Se ve mal, lamentablemente, porque no están acostumbrados [a] que yo diga lo que pienso así nomás y eso, veo que ha chocado eso. Entonces, trato de ser un poquito más reservada en algunas cosas, un poquito, lo intento. Pero ya no siento el deseo de abrirme con todo el mundo, porque la gente no se abre conmigo, no todos se abren conmigo, y eso es lo que noto que ha cambiado mucho. Sí. Pero digamos que estoy encontrando un equilibrio. No es que me siento mal porque ahora estoy así. Es como que es un equilibrio. Que, bueno, también me hace falta un poco. Estoy tratando de aprender un poco del uruguayo a tomarme el tiempo de conocer a alguien. Tampoco es tan malo. Tampoco es tan malo ni tan bueno, es como que [estoy] tratando de encontrar un equilibrio. No es que [vaya a ser] tan uruguayo. No al extremo de que diga «¡ay no!» [este no, ni volverme] tampoco tan paranoico [con

relación al otro], pero sí me estoy tomando un poquito más de tiempo. No puedo dejar de ser yo tampoco. No puedo dejar de ser yo tanto. Sí, te vas modificando con el tiempo y la vivencia. Pero sigo siendo yo en la forma de pensar; bueno, es un pensar cada día más amplio. Es que después de salir de tu país, nada más es igual. Todo cambia. Absolutamente todo. Tus maneras, tus formas, tu comida, tu visión de la vida. Todo te cambia. Y es otro, otro, otra cosa. Opuesta, incluso. Pero, bien, llega un momento en que convives y te das cuenta que, bueno [...] puedo capaz aprender otras cosas, y esto lo puedo adaptar, me gusta y ya. O esto ya va, esto es demasiado. Pero puedo modificar un poquito más a mí. Y ahí vamos.

En este relato de Josefina, las referencias al cambio son variadas: «cambiar a mí», «cambiar lo que yo soy», «cambiar internamente», «cambiar tus maneras, tus formas, tu comida, tu visión de la vida». En algunos momentos, incluyen la idea de pérdida: «perder mi espontaneidad»; en otros, la de crecimiento: «ampliar mi modo de pensar», «tener un pensamiento cada día más amplio». En el relato, se alterna entre la percepción de cambio y la resistencia a ese cambio, expresado en el temor a cambiar todavía más. Así, expresiones como cambiar «pero no tanto», «no tanto que vaya a volverme uruguayo», «no puedo dejar de ser yo tanto» reconocen un cambio y también interponen un límite a la extensión de este.

Cuando piensa en los suyos, en su familia que ha quedado en Venezuela, le asusta la idea de comportarse con ellos de forma distinta (léase, más fríamente), como si fuera otra: «No, [a ellos] no los voy a tratar diferente. Sería demasiado para ellos también, sería demasiado».

Volverse uruguayo es, en este sentido, un anatema: para Josefina, los uruguayos son fríos, cerrados, para adentro, desconfiados ante lo nuevo, paranoicos, lo planifican todo. No se

tocan: «con suerte, un beso». Los venezolanos son, por el contrario, abiertos, cálidos, espontáneos, para afuera, receptivos con el extranjero y con todo lo nuevo, hablan sin pensar y hacen amigos en cualquier lado, hasta en el ómnibus. Tratar a los suyos diferente es, pues, tratarlos con frialdad, pues es esta la marca con la cual identifica *ser uruguayo*. Cambiar es vivido, en este sentido, como un acto de desafiliación al origen y a la familia.

«¿Por qué [los uruguayos] son así? ¿De dónde viene tanta desconfianza?», se pregunta, y ensaya algunas respuestas: es el frío lo que provoca que los uruguayos sean para adentro; es decir, que la necesidad de encerrarse o cubrirse para proteger el cuerpo contra el frío se transforma en una cualidad moral, ser cerrados. O, tal vez, es la variabilidad de las estaciones, ya que, en Venezuela, el clima es el mismo casi todo el año. Sin embargo, existen regiones frías, cerca de las montañas, donde las personas son más reservadas pero cálidas y abiertas con el extranjero. En otra parte del relato, el carácter de los uruguayos es explicado por los avatares de la Historia. Josefina esboza la teoría de que la desconfianza de los uruguayos es consecuencia de la *guerra*, palabra con la que denomina el período de la dictadura uruguaya (1973 y 1985). Josefina intenta, de esta forma, situar, en un origen desconocido, aquel accidente que provocó el desvío que hace a los uruguayos ser uruguayos. Porque la manera de ser del uruguayo solo puede ser un accidente de la Historia, un desvío de la normalidad, cálida, de los venezolanos. Venezolano y uruguayo se convierten, por lo tanto, en significantes de la pertenencia a dos naciones de las cuales es parte. Son también dos categorías descriptivas de un ethos, en que lo físico y lo moral se entrelazan. Son, al mismo tiempo dos corporeidades, la venezolana, espontánea, abierta, cálida, y la uruguaya, para adentro, desconfiada, cerrada, fría. Estas dos corporeidades surgen, para Josefina, a partir de la experiencia migratoria. Nunca había venido al Uruguay, nunca antes había vivido en un país extranjero, nunca antes había sido necesario

decir, al identificarse ante alguien, la frase «soy venezolana». La experiencia migratoria constituye el evento, el contexto en el cual el significante *nacionalidad* hace cuerpo y el sujeto corre el riesgo de ver reducida toda referencia identificatoria a una sola palabra que habla por sí sola. Solo desde una posición de extranjería, tanto con relación al origen como al otro país, es posible para el sujeto analizar, comparar, extraer rasgos comunes, universalizar temperamentos y modos de ser e interrogar el enigma del origen.

Josefina acepta, al final de su relato, el hecho de haberse transformado. No es uruguaya, es verdad, y nunca lo será. Pero tampoco es la misma venezolana que salió hace dos años de su país. La corporeidad también es otra: un poco menos para afuera, un poco más para adentro. Esta nueva corporeidad le llega a Josefina, como una suerte de solución de compromiso. Se pone límites, se restringe, se cierra una corporeidad para que no le caiga mal al otro, pero tampoco tanto como para ser confundida con el otro. Este tipo de construcción discursiva, que presenta a Josefina como parte de una corporeidad nueva, diferente de lo que era antes, pero jamás igual a la del uruguayo, es lo que, en el marco de esta tesis, denominamos *cuerpo migrante*. Se construye a partir de dos espejos contrastantes: el cuerpo del origen y el del otro. La nueva corporeidad contiene las marcas del encuentro entre ambos.

Los significantes *uruguayo* y *venezolano* ordenan, además, dos orígenes distintos. Porque ¿qué son, en definitiva, las palabras *uruguayo* y *venezolano*, sino significantes que hablan de la filiación y funcionan, en el relato de Josefina, como pares en oposición, que se reenvían uno al otro para tornar el mundo inteligible, a partir de la experiencia de la migración?

3.1.1. La identidad: un concepto paradójico

Hablar de identidad no resulta una tarea simple, se trata de un término que refiere a diferentes significaciones. Esta diversidad de sentidos autoriza, a su vez, a que el concepto sea considerado, tanto en la lengua como en los diferentes campos disciplinares, bajo distintas perspectivas.

Examinemos primero la definición en un diccionario, en este caso, el de la RAE (2022), según el cual identidad es:

1. Cualidad de idéntico.
2. Conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás.
3. Conciencia que una persona o colectividad tiene de ser ella misma y distinta a las demás.
4. Hecho de ser alguien o algo el mismo que se supone o se busca.
5. Igualdad algebraica que se verifica siempre, cualquiera que sea el valor de sus variables.

Si tomamos en cuenta la segunda y la tercera acepción, vemos que la noción de identidad se relaciona tanto con la producción de lo mismo como de lo distinto. Para que un grupo pueda definir una identidad común, es necesario un afuera del cual puedan decirse diferentes. Sin este exterior, la idea de identidad en tanto característica única y distintiva, sería inconcebible. Aquí radica la paradoja insoluble de la identidad.

La primera y la segunda acepción se refieren a la identidad como algo que hace de dos

cosas una y, en este sentido, borra la diferencia. La última acepción se relaciona con el significado algebraico del término y define lo que se mantiene igual aun cuando puedan cambiar los elementos o variables que componen la ecuación.

Para ayudarnos a ordenar estos usos distintos de la palabra *identidad*, vamos a tomar algunas aseveraciones de Descombes (2013) en el campo de la filosofía. El autor propone distinguir tres usos del vocablo: el primero, para referirse a la cualidad que hace que una cosa sea idéntica a sí misma o que de dos cosas pueda hacerse una sola; la segunda, que expresa la identidad como reivindicación identitaria, y la tercera, posición intermedia entre las otras dos, que remite a una noción jurídica del término.

La primera noción es ejemplificada por el autor de la siguiente forma: cuando leemos, en una guía turística, que tal o cual barrio o localidad posee una identidad propia, se refiere, por lo general, al carácter único y pintoresco de ese lugar, su encanto particular, su singularidad (Descombes, 2013, p. 13-14). A menudo, esta referencia viene acompañada por la idea de que esta identidad podría llegar a perderse, por ejemplo, por el aumento de la urbanización o la tendencia a la modernización de los edificios, todo lo cual podría hacer del barrio algo distinto de lo que es. O sea, que esta identidad refiere a una singularidad distintiva que puede ser perdida y, por lo tanto, requiere ser conservada. Según Descombes (2013), el término *identidad* adquiere mayor complejidad utilizado en primera persona, como el sentido de una reivindicación identitaria. Se habla, entonces, de *mi* identidad o *nuestra* identidad (pp. 14-15). ¿Por qué esta identidad resultaría compleja de abordar? Porque, como lo señala Descombes (2013), a partir de la lectura de Sen (2010), existen múltiples identidades de las cuales un sujeto participa y de grupalidades que podrían reclamarlo como miembro; se trataría apenas de saber cuál de estas identidades el sujeto elige, en cada momento, hacer prevalecer. Por último, la identidad en sentido jurídico o

administrativo se refiere al uso del término en la construcción de categorías preestablecidas, como la edad, el nombre, el estado civil, que constituye una forma intermedia entre las otras dos (Descombes, 2013, p. 16).

Podríamos aplicar este pensamiento para analizar el relato de Josefina, en el que se despliegan múltiples identidades: mujer, migrante, venezolana, maracucha, caribeña, extranjera residente en Uruguay, artista plástica, cuidadora de niños, activista en organizaciones sociales por causas humanitarias. Cada una de estas identidades puede funcionar de forma independiente de las otras y generar grupalidades con sus propios reclamos identitarios. Algunas pertenecen a situaciones de las que ella ya no forma parte, otras identidades estaban antes y son mantenidas en el contexto de la migración, otras son exclusivas de esa condición. Algunas son transitorias y otras un poco más permanentes. En el relato de Josefina, elaborado en el marco de una entrevista de investigación, realizada en el Uruguay, por una entrevistadora uruguaya, acerca de la construcción de la alteridad y el cuerpo en sujetos migrantes, la identidad *venezolana* prevalece sobre todas las demás.

Entendemos que esta prevalencia de la identidad nacional sobre otras es un elemento que adquiere centralidad en un contexto como el migratorio, en que se produce el encuentro con otras nacionalidades. Por ejemplo, en el relato de Josefina, todas las veces que nombra a su pareja, lo hace considerando su origen geográfico: es *el africano*. Este modo de identificar a su pareja es contextual, ya que el relato aborda las experiencias de Josefina en tanto migrante venezolana en Montevideo. Tal vez en otro contexto, por ejemplo, una entrevista a Josefina en tanto artista plástica implicaría el manejo de otro tipo de categorías de identificación. Diferente sería si la entrevista fuera realizada en tanto artista plástica venezolana residente en Montevideo. Lo que estamos destacando sugiere, por supuesto, un cierto sesgo metodológico de esta investigación —como de cualquier investigación que se

proponga escuchar a sujetos en tanto migrantes. Sin embargo, no parece aventurado afirmar que nombrarse por el lugar de origen puede llegar a presentarse como un modo característico de identificarse y ser identificado un sujeto dentro de un contexto migratorio. ¿Por qué la distinción que establece Descombes (2013) nos parece relevante? Porque el hecho de que un sujeto o grupo de sujetos se autoidentifique como parte de un grupo no es para nada igual a que este agrupamiento sea propuesto por un otro afuera, que identifica, nombra y agrupa a determinados sujetos según una serie de rasgos elegidos, arbitrariamente, desde afuera. Esto incide en la diferencia entre una atribución de identidad establecida desde afuera, en tercera persona, y una reivindicación identitaria sostenida por un individuo o un grupo en primera persona; en algunos casos, estas identidades asignadas desde afuera pueden constituir un ataque a las reivindicaciones identitarias de un grupo. La imposición de significantes y denominaciones desde afuera puede conformar, por lo tanto, una estrategia política para desarticular los modos identitarios de cohesión de un grupo. Este problema del uso de la categoría *identidad*, sugerido en el trabajo de Descombes (2013), es lo que vamos a intentar desarrollar en el próximo apartado, a partir de los aportes de Hassoun y Douville.

3.1.2. Los significantes de la pertenencia

Existen dos escenarios donde, nos parece, el uso de denominaciones asignadas desde afuera puede tener un efecto alienante sobre los sujetos: el contexto poscolonial, que afecta todavía a diversos países del mundo, en África, Oriente Medio y América Latina, y el migratorio.

Hassoun (1996), desde una perspectiva psicoanalítica, se expresa de la siguiente forma acerca la imposición de significantes y denominaciones que podrían alienar al sujeto bajo un significante que amenaza su identidad simbólica:

Estas marcas de identificación simbólica suscitarán reacciones de afirmación crispada de una identidad que llegará a ocupar todo el escenario del discurso únicamente en la medida en que el otro se presente como atacando al sujeto, al reducirlo a su sola pertenencia: reducido a ser solo un «youpin» (judío), «bicot» (árabe), «macaroni» (italiano), «espingouin» (español), el sujeto se someterá a las insignias que el otro le adosa y a las cuales se alienará. (Hassoun, 1994, p. 95)

Es decir que, como señala Hassoun, algunos términos con los cuales se identifica al migrante son marcas de identificación potencialmente alienantes, que pueden generar un adosamiento a las insignias y denominaciones propuesta por el otro. La afirmación exagerada de esta identidad impuesta es una forma de expresión de esta alienación.

Las marcas culturales, pueden adquirir entonces un doble valor: pueden ser subjetivantes, en tanto posesión simbólica de un sujeto que lo conecta con su herencia familiar y cultural, pero pueden ser también alienantes cuando se inscriben en el registro de la pasión. En esto radica la distinción que Hassoun (19996) entre identidad e identificación:

La identidad remite a un conjunto de imágenes externas o internas que hacen, por ejemplo, que un individuo pueda dar a ver y a escuchar, sin discontinuidad, la apariencia de su particularismo. La identificación es mucho más singular. El sujeto se identifica con algunas referencias que hace suyas sin necesidad de ostentación. Este proceso es el que llamamos simbolización. En ese sentido, la dimensión imaginaria de la identidad no le es ajena. Es llamativo cómo, cuando se le dice a

alguien: «No sos nada, la cultura que heredaste no es nada y estás reducido (o yo te reduzco) a esa nada», el sujeto se ve condenado de pronto a exhibir sus emblemas imaginarios. (pp. 92-93)

Es decir, que cuando las identificaciones simbólicas de un sujeto resultan amenazadas, la identidad pasa a ser reivindicada de forma pasional.

Podemos encontrar algunos ejemplos de este tipo de ataques a las identificaciones en el relato de Cecilia. Ella describe que, en una oportunidad, un cliente del restaurante en el que trabajaba, y en el que era muy reconocida por su buen desempeño, dijo en voz alta, dirigiéndose a los otros clientes: «Ustedes no pueden tomar en serio a una persona que viene de un país en donde hay una ciudad que se llama Carabobo».

El comentario, aunque evidentemente mordaz y agresivo, es, en sí mismo, un juego de palabras bastante banal. Sin embargo, causó en Cecilia una reacción absolutamente visceral: todavía, al relatarlo durante la entrevista, se la veía corporalmente afectada por esta frase. Se trata de un relato que vuelve más de una vez a lo largo de las distintas entrevistas, siempre contado con el mismo enojo. La indignación de Cecilia resulta un elemento para analizar, en la medida en que ella no es originaria de esta ciudad. Resulta difícil saber qué la enojó más, si la aseveración de que ella no debía ser tomada en serio o la insinuación de que era una cara-de-bobo, a lo que el «chiste» parecía apuntar. Si el juego de palabras provoca una reacción tan cercana a la injuria, es porque este nombre, *carabobo*, pasa a denominarla, y, al hacerlo, ella es reducida a esta palabra: ella *es* una cara-de-bobo. Es decir que, de significante (que designa a un lugar del mundo, entre muchos otros), se transforma en signo: ella se vuelve cara-de-bobo y, como tal, no debe ser tomada en serio por nadie. Creemos innecesario destacar la importancia que el rostro tiene para el reconocimiento del sujeto, una importancia que Le Breton (1995) nombra como del

orden de lo sagrado, cualquier agresión al rostro es, por lo tanto, fuertemente simbólica en cualquier cultura humana. Carabobo es un significante de la pertenencia, que otro ha transformado en signo para efectuar, a partir de allí, una exclusión. Este ejemplo permite ilustrar lo que entendemos por reducción del sujeto a un significante del origen y cómo, a través de la reivindicación identitaria el sujeto busca librarse de la designación ofensiva: «Yo le dije que estaba aquí para trabajar, que no porque yo viniera de Venezuela él podía faltarme el respeto. Que había otros restaurantes en la ciudad y que, si a él le molestaba mi presencia, que se fuera a otro lado». Se trata, como vemos, de un pequeño y sutil ejemplo de desapropiación perpetrado por un nacional sobre un sujeto migrante, que siente ser denigrado en lo que podría considerarse una referencia identitaria.

Douville, psicoanalista francés que registra un extenso trabajo con sujetos refugiados de África y Oriente Medio en contexto europeo, refiere los efectos extensivos que este tipo de ataques, cuando son masivos y continuos, pueden tener sobre el cuerpo de los sujetos. Se trata, como señala el autor, de sujetos que intentan decir, cuando se encuentran frente al analista, las palabras excluidas y los significantes de la filiación que fueron atacados por las violencias de la historia (Douville, 2004, p. 180).

Al igual que Hassoun, también refiere a los nombres que son utilizados para desacreditar la filiación étnica o cultural del otro, destacando los efectos de melancolización que produce y que se viven en el cuerpo.

La Historia ha entrado en su cuerpo y en su discurso, en su ritmo vital hasta saturar el sueño con insomnio, hasta desgastar la motricidad del cuerpo. Esta es una de las razones imperativas por las que no podemos limitar a nadie a una filiación cultural, ninguno de estos hombres se ha reducido a un espécimen folclórico del afgano de las montañas, del sudanés de los desiertos, etc. Esto no impide que todos —ellos y

también nosotros— entremos en una comunidad, pero una comunidad que no es fija, es decir, una comunidad que está en movimiento. Por cierto, no es una comunidad asignada. (p. 24)

Esto da a entender que, en casos extremos, cuando estos significantes provienen de un Otro que no permite ningún tipo de inscripción de la singularidad y la diferencia —Douville se refiere al invasor, al colonizador, pero nosotros podríamos extender esta referencia a los nativos de un país donde se producen discursos xenófobos— entonces no son significantes que subjetivan, sino que, por el contrario, alienan.

Nos interesa destacar dos elementos de la aseveración de Douville: por un lado, la referencia a estos significantes de la Historia que entran en el cuerpo y provocan un efecto de desvitalización, de deslibidinización, podríamos decir, del cuerpo. De esta desvitalización se sale, como propone Douville (2021), y esto es lo que nos resulta interesante, por la vía del extrañamiento:

Lo que salva al sujeto del trauma no es poder recuperar una identidad perdida, sino inventar algo de extrañeza, una extrañeza frente a sí mismo, frente a sus determinaciones, a su cultura, a su historia. Esa extrañeza es habitable porque está destinada a convertirse. Con esa extrañeza, la novedad de lo que va a ocurrir, la novedad de lo que va a ser, iluminará el sonido del sueño humano. (p. 23)

El lector podrá reconducir esta consideración de Douville, acerca de la necesidad del extrañamiento para poder subjetivar los aspectos traumáticos de la desapropiación, al análisis que propusimos, en el capítulo anterior, del relato de Sofía.

En otro orden de cosas, y para situar efectos no tan traumáticos, pero no menos importantes, de este cuadro poscolonial al que se refiere Douville, nos remitimos a las

formulaciones ya clásicas de Fanon, que muestran los efectos de esta colonialidad sobre los modos de percibir y llevar el cuerpo. El autor describe, dentro de su campo de análisis — las Antillas francesas en la década del cincuenta— los cambios en el modo de caminar y de entonar la voz del martiniqués que tenía la oportunidad de viajar a Francia o convivir, lado a lado, con un francés, como un ejemplo de mistificación del sujeto colonizado (pp. 50-51).

Es importante señalar que Fanon no toma este falseamiento como una mera alienación, sino como un acto de resistencia de los martiniquenses frente al colonizador. Parecerse, identificarse con él, constituía, para Fanon (2009), la única salida posible a un sistema que los invisibilizaba e infantilizaba por medio de innúmeros pequeños actos de la vida cotidiana (p. 66). Por ejemplo, en la Martinica de la década del cincuenta, existía un modo prefabricado de dirigirse al martiniqués, utilizando una prosodia específica y modismos que lo infantilizaban, en la presunción de que este no tenía capacidad de comprender el francés, la lengua del colonizador, a pesar de ser hablantes nativos de esa lengua (p. 58). En este caso, la comunidad asignada, como la llama Douville, tiene la fijeza que le impone un sistema colonial que se funda en la producción constante de subalternidades y opera, como señala el autor, através de la privación de memoria y de lengua (Douville, 2004, p. 180).

Los efectos de privación de memoria y de lengua ya habían sido abordados de forma extremadamente aguda por el filósofo Derrida, en su texto titulado *El monolingüismo del otro* (Derrida, 2009). A través de una anécdota personal, que funciona como columna vertebral, el autor describe lo que considera un «trastorno de la identidad» (Derrida, p. 28). Derrida, que se autodeclara franco-magrebí, señala la forma problemática en la que están articuladas estas dos referencias nacionales, a partir de un guion que las une y las separa. Derrida se asigna esta nacionalidad, porque nació en la región de África que se llama

Magreb, pero con ciudadanía francesa, ya que su país era, en ese entonces, una colonia de Francia. El autor es, por lo tanto, francófono de nacimiento como parte de su educación escolar, aunque solo muchos años después pasó a residir en Francia. Derrida descubre, a lo largo de sus años de formación, que el guión que une *franco* y *magrebí* refleja una condición mutable y transitoria: durante décadas de su vida, por decisión del poder político, Francia había retirado la ciudadanía francesa a los magrebíes, que quedaron, durante varias décadas, sin pertenencia a ninguna ciudadanía. Es decir, que, durante un tiempo, no fue ni magrebí ni francés (ni ninguna otra cosa), sin que él tuviera conciencia de esta condición. Esta anécdota le permite realizar una nueva lectura acerca de lo que significa ser franco-magrebí: «Ser franco-magrebí, serlo como yo [moi] no es principalmente —sobre todo, no lo es— un añadido o una riqueza de identidades, atributos, nombres. Antes bien, delataría, en principio, un trastorno de la identidad» (27-28).

Es decir, que, para el autor, queda perfectamente delimitada la diferencia entre la nacionalidad como un atributo que añade riqueza a la identidad y como efecto de un silenciamiento de la lengua y la cultura. El guion significa, entonces, una identidad impuesta por el otro, por el colonizador, en este caso, lo cual descaracteriza, para el filósofo, el estatuto de esta identidad, que él denomina un trastorno; podríamos decir, en otras palabras, que la unión entre franco y magrebí es un síntoma que enmascara una relación de dominación, que se produce a partir del borrado de la identidad anterior, únicamente magrebí. Lo que Derrida destaca, en esta oportunidad, son los efectos perturbadores de la imposición de la lengua y las palabras del otro. El autor va a problematizar esta figura del otro como impositor de la lengua, señalando que es una condición bajo la cual todos los sujetos hablantes, sin excepción, nacemos (p. 36). Todos llegamos al mundo con el imperativo de adquirir una lengua que no es propia, es del otro, y

que, sin embargo, será la única lengua que, como seres hablantes, tendremos a disposición. Aunque hablemos muchas lenguas, siempre será la lengua del otro. Precisamos hablar la lengua del otro para ser recibidos por la cultura humana, para recibir hospitalidad, y esta lengua impone sus propias reglas y condiciones de enunciación. Ahora, cuando se trata del extranjero en sentido político, es decir, aquel que se presenta en otra ciudad u otro país, solicitando asilo, pidiendo hospitalidad, la relación con la lengua del otro se presenta de forma radicalmente distinta. El extranjero precisa pedir la hospitalidad, señala Derrida, «en la lengua del otro». Esto implica una posición en la cual la única lengua válida es la del otro, lo cual borra la lengua que trae el extranjero. *Lengua*, en este caso, no se refiere únicamente al idioma del otro, sino también a sus estructuras jurídicas, su ley y su costumbre.

3.1.3. La identificación con el extranjero

En el capítulo primero de esta tesis, situamos la cuestión del extranjero a partir de la lectura de Kristeva; de esa forma, propusimos la extranjería como un efecto necesario de nuestra relación con el inconsciente. En este apartado, vamos a considerar la cuestión del extranjero como figura política y lo haremos a partir del recorrido de dos obras, *Edipo en Colono*, de Sófocles, y *Las suplicantes*, de Esquilo. Articularemos su lectura con algunos conceptos propuestos por Derrida en su libro *La hospitalidad*. Hablar de los efectos del inconsciente en la política y de los de la política en el inconsciente, se hace particularmente necesario cuando abordamos la figura del extranjero, ya que como propone Koltai, este tiene siempre doble ciudadanía: es al mismo tiempo un personaje del inconsciente y una figura de la polis (Koltai, 2000).

El siguiente pasaje de la obra de Sófocles puede ayudarnos a ejemplificar el punto que estamos tratando de exponer. Edipo, el eterno extranjero, había desafiado el logos de la ciudad al descifrar el enigma de la esfinge. Por esta hazaña, la ciudad de Tebas le ofrecía la mano de la reina, en un terrible equívoco, porque resulta ser esta la madre desconocida del futuro rey. Por esta infracción imperdonable, los dioses arremeten contra la ciudad, lanzando sobre ella todo tipo de calamidades. Edipo, al ser descubierta su verdad, se arranca los ojos. *Edipo en Colono* comienza donde termina *Edipo rey*: el personaje, viejo, devastado y ciego, parte para el exilio acompañado de su hija Antígona, que le sirve de guía. Juntos llegan a una ciudad desconocida. Lo que sigue son las palabras de Edipo a su hija:

Hija mía, si me encontrases un sitio en el que me pudiera sentar, ya junto a algún bosque consagrado a los dioses, ya en otra parte, condúceme allí, haz reposar allí a tu padre, a fin de saber a donde estamos. Extranjeros, debemos interrogar a los ciudadanos y hacer lo que nos indiquen. (Sófocles, p. 5)

La deducción de Edipo, de que estando en un lugar sagrado estará protegido de la ley de los hombres, es, como se verá más adelante, errónea. Inmediatamente, llega un ciudadano de Colono a advertirle que ha transgredido una norma religiosa, pues se trata de un lugar prohibido para los mortales. Es decir, que la llegada de Edipo a Colono ya está marcada por un malentendido potencialmente letal. Como le indica su hija Antígona, que lo acompaña: «Desgraciado padre, extranjero en una tierra extraña; tened valor de evitar lo que el ciudadano odia y de respetar lo que ama» (p. 13). Más adelante, cuando los ciudadanos de Colono descubren la verdadera identidad de Edipo, es decir, que este viene de causar, con sus actos, el derrumbe de Tebas, los coloneses le dicen, sin pérdida de tiempo: «Salid de esta tierra que habitamos y no atraigáis sobre nuestra ciudad nuevas

desgracias» (p. 16). Es de esta forma que queda establecido el conflicto sobre el cual se desarrollará la tragedia: recibir al extranjero, brindar hospitalidad, es una obligación divina. Ya proteger a la ciudad de un potencial enemigo es un deber de los gobernantes de la polis.

Edipo es, en todos los sentidos, el extranjero derridiano, aquel que con sus preguntas y sus actos impíos puede derrumbar el logos de la polis. Es por este motivo que Derrida se va a servir del texto de Sófocles *Edipo en Colono* para mostrar la amenaza que representa el extranjero para la polis griega, de lo cual se desprende la necesidad de que se atenga a las normas de hospitalidad del lugar al que llega, es decir, que supedite su lengua a la del otro.

Se trata del mismo problema que aborda la obra de Esquilo *Las suplicantes* (Esquilo, 1996). En esta, el padre Danao les recuerda a sus hijas, las danaides, recién llegadas a una tierra extranjera, lo siguiente: «No olvides ceder —eres una pobre extranjera fugitiva—, que no está bien al débil hablar con osadía» (Esquilo, 1996, p. 122).

Las danaides constituyen un grupo de cincuenta mujeres (y sus cincuenta esclavas) que huyen de Egipto porque no quieren ser obligadas a casarse con sus primos egipcios; la huida se produce «antes que algún día, usurpadas por ellos sus primas, suban a unas camas que no los aceptan, lo cual no es lícito» (p. 116). Se trata entonces de mujeres, vírgenes e insumisas, que reivindican el derecho a decidir sobre sus cuerpos, y lo hacen a partir de una referencia simbólica: su alegada descendencia de la vaca sagrada Io: «Ya que somos semilla de una madre en extremo augusta, que escapemos del lecho del varón, ¡horror!, ¡horror! —sin boda e insumisas a su yugo» (p. 120).

Esta no aceptación del varón egipcio se articula con el deseo de ser recibidas por la tierra de sus ancestros, como puede verificarse en el siguiente diálogo entre las danaides y el rey de la polis a la que acuden:

Rey: ¿De qué país es esa comitiva que no parece griega, fastuosa, con bárbaros vestidos y múltiples adornos, a quien estoy hablando? No es vestimenta propia de mujeres de Argos ni de otro lugar griego.

Corifeo: Breve es mi respuesta y fácil de entender. Nos preciamos de ser de raza argiva, semilla de aquella fértil vaca. Confirmaré con razones que todo esto es verdad.

Rey: Difícil me resulta, oh, extranjeras, creer lo que os oigo decir, que sois de nuestra estirpe argiva. Pues sois sobremanera parecidas a las mujeres libias y, en modo alguno, a las que aquí residen. (Esquilo, 1996, p.123)

Entonces, no solo las danaides exigen su derecho a no casarse con los hijos de Egipto — potestad de decidir sobre su cuerpo—, sino que, además, solicitan ser aceptadas con base en una filiación puramente simbólica y matrilineal. Se reconoce aquí un modo diferente de pensar la filiación, que no se establece por la vía del cuerpo, sino por la del mito; no por la vía del padre, sino por la de la madre. Es una madre mítica la que se reivindica como ascendiente del grupo. Es decir, que el pedido va más allá de la nacionalidad definida por la sangre o el suelo, las dos formas clásicas de definir la nacionalidad que perduran hasta el día de hoy en nuestros sistemas jurídicos. Como se sabe, para los griegos, el conocimiento de su cultura era fundamental: un individuo era griego si asumía su cultura. De esta forma, las danaides argumentan, por el conocimiento de los mitos, y no por sus cuerpos, en todo diferentes a los de las mujeres griegas, su ancestralidad.

En este relato de Esquilo, la referencia al cuerpo extraño y anómico, insumiso cuerpo femenino que vaga por el mundo en busca de lugar, está fuertemente indicada:

Difícil me resulta, oh, extranjeras, creer lo que os oigo decir: que sois de nuestra

estirpe argiva. Pues sois sobremanera parecidas a las mujeres libias y, en modo alguno, a las que aquí residen. Lo mismo podría el Nilo criar una tal planta como que es semejante a vuestro aspecto a los chipriotas que forjan con forma femenina varones artesanos.

Estas mujeres libias, que parecen, a los ojos de los griegos, hombres femeninos, en tanto no se ajustan al atuendo y el aspecto físico de las mujeres argivas, son también, como *Edipo en Colono*, un cuerpo extraño queriendo traspasar las fronteras de la polis y trayendo con ellas el riesgo de derrumbe de la ciudad. Puesto que, si los argivos no cumplen con la ley de hospitalidad, recibiendo a las suplicantes, Zeus va a lanzar un rayo sobre sus cabezas y destruirlo todo. Pero si acceden a darles hospitalidad a estas mujeres, serán llevados a trabar una guerra con los varones de Egipto, que vienen a reclamarlas. El extranjero constituye, de esta forma, una potencial amenaza para la polis griega.

La riqueza de este ejemplo es inigualable, ya que a través de él pueden ser abordados, de forma articulada, todos los problemas trabajados en este capítulo. En él podemos encontrar la diferencia entre la reivindicación identitaria de un grupo de mujeres, como argivas, y la designación del otro, como libias o extranjeras. También podemos identificar allí el dilema que la hospitalidad a estas mujeres implica, ya que pueden acarrear la ruina de la ciudad, trayendo la guerra. Por último, la condición de las danaides, pobres mujeres extranjeras, es digna de ser destacada: se trata de mujeres, vírgenes rebeldes, que se niegan al sexo y al casamiento, solicitantes de derecho a decidir sobre sus cuerpos, insumisas, por lo tanto, a la ley de la polis, cuestionadoras, además, del origen egipcio que les ha sido asignado. Se trata de extranjeras que buscan ser reconocidas por una marca simbólica, la ascendencia mítica, en este caso, y no por la sangre ni la apariencia de sus cuerpos. Su cuerpo anómico, insumiso, extrañamente familiar, de una femineidad inquietante y ambigua, que los griegos

no saben distinguir de los hombres femeninos, que son, para ellos, los varones artesanos de Chipre, es un cuerpo extraño en la polis, que desafía todas las categorías de asignación posibles y reivindica otras nuevas.

El relato de Josefina, que presentamos al comienzo de este capítulo, lleva la marca de esta insumisión, que la hace interrogar el origen, las costumbres y los pactos no dichos de la convivencia en el Uruguay.

A lo largo de este apartado, mostramos como el migrante, en tanto extranjero, corre el riesgo de resultar alienado por las asignaciones de identidad que le propone el otro, pero, también, es aquel que demuestra la insuficiencia y la inoperancia de todas estas asignaciones. El cuerpo del extranjero, situado en esta frontera, conceptual y geográfica, se presenta como un cuerpo extraño, anómico, no inteligible ante los ojos del otro.

3.1.4. *El significante migrante*

El término *migrante* describe, dentro de nuestra sociedad contemporánea, una de las categorías de alteridad más problemáticas y sujeta a continua revisión.

La dificultad para definir lo que es un migrante deriva de la previa para delimitar lo que significa migración. En primer lugar, debemos señalar que *migrante* refiere, simultáneamente, a una categoría jurídica y a una sociológica. En cuanto a su definición jurídica, no existe unanimidad: cada Estado nación define por ley, y de forma independiente, quiénes pueden ser migrantes y quienes no dentro de su territorio. La definición sociológica resulta bastante más difícil de adscribir.

Para Arango (1985), citado por Micolta (2005), la migración constituye un desplazamiento o cambio de residencia hacia algún lugar que represente cierta distancia y por un tiempo relativamente largo (Micolta, pp. 60-61). Pero ¿cuánto tiempo y a qué distancia debe estar

un sujeto para que se lo denomine migrante? Tizón (1993), citado también por Micolta (2005), señala, por su parte, que la migración supone un cambio de residencia con traspaso de una frontera o división geográfica-administrativa (Micola, 2005, p. 61). Implica, además y sobre todo, el traspaso de fronteras mucho más complejas que la delimitación geográfica, como la étnica, la religiosa, la lingüística, la de clase social y la de estatus ciudadano. De acuerdo con esta segunda definición, migrantes podríamos ser todos y cotidianamente, en la medida en que traspasemos cualquiera de estas fronteras variadas e imprecisas que plantea la definición de Tizón.

Por su parte, Sayad (2010) señala que la palabra *migrante* describe una categoría transitoria y cambiante: un sujeto puede ser migrante hoy y mañana dejar de serlo. Para este autor, inmigrante e inmigrado no constituyen categorías separadas: son las dos caras de la misma moneda, ya que uno siempre es inmigrante en un lugar e inmigrado en otro. Es por este motivo que Sayad va a definir al migrante como un sujeto eminentemente dividido: es un ausente en la sociedad de la que partió, pero todavía no está del todo presente en la sociedad de llegada. El migrante se sostiene, así, en un lugar simbólico, del todo impreciso, situado entre dos ausencias.

Retomando el tema de las clasificaciones, que es lo que nos interesa principalmente en este capítulo, es importante señalar que *migrante* es un término de uso reciente en la lengua española, y que su origen está profundamente ligado al nacimiento de los Estados nación y a las guerras políticas que ayudaron a constituirlos.

Si bien la palabra *migrar* existía en español desde 1499 —o sea, en un tiempo contemporáneo a la conquista de América—, *emigrar* (del latín, *emigrare*, mudar de casa) solo pasa a ser de uso popular en la lengua española hacia el año 1817 e *inmigrar*, recién

en 1844 (Corominas, 1984). Esto sugiere que solo adquirió la dimensión de uso actual en algún tiempo entre el surgimiento de los estados nacionales europeos y nuestros días.

Existen otras palabras de la lengua que recogen este sentido de movimiento de una persona con relación al lugar donde vive: *peregrino*, por ejemplo, aparece en el siglo XIII y proviene del latín *peregre*, en el extranjero.

El término *exilio*, de origen mucho más controvertido, parece provenir del latín *exsilire*, saltar fuera o ser obligado a saltar fuera. Solo se tornó sinónimo de *destierro* en la época de los romanos, probablemente por la homofonía la palabra *exsul*, desterrado, proscripto.

Curiosamente, *exsul* tiene, según Corominas, una segunda acepción, privado de razón, loco, lo que nos permite aventurar que remite también a la idea de estar fuera de sí mismo. La palabra *exilio* solo se tornó corriente en la lengua española a partir de 1939. El impasse político para este surgimiento lo constituye la Guerra Republicana en España: los españoles regresaban para refugiarse en los Pirineos tras la derrota republicana y también volvían los que habían huído a África para escapar de la Segunda Guerra Mundial (Gómez Molina, 1977, p. 9, citado en Hochman, 2018, p 4.).

O sea, que la palabra *exilio* entra en la lengua para denominar a los vencidos, en un contexto en que se produce la exacerbación de los nacionalismos. Otro tanto sucede con *refugiado*, cuyo origen etimológico es el reforzamiento de *fugere*, huir. Este breve recorrido por la etimología de las palabras nos sugiere la importancia de entender los sentidos que portan las categorías semánticas que utilizamos y la forma en que transmiten perspectivas históricas y políticas, en este caso, victimizadoras y evocadoras de un pasado hostil.

Benslama (2004) ha fundamentado su preferencia por el término *exilio* antes que

migración, para describir su trabajo clínico con sujetos desplazados: argumenta que la noción de exilio expresa, tanto para el judaísmo como para el islamismo, una experiencia mucho más ontológica que política (p. 24). Asimismo, la idea de exilio está profundamente arraigada a la historia del psicoanálisis, no solo por el exilio de Freud, sino por la forma diaspórica en que el psicoanálisis se diseminó tras la muerte de su fundador en 1939. Si bien concordamos, término a término, con la argumentación de Benslama, entendemos que, en un contexto latinoamericano, y sobre todo rioplatense, la palabra posee una fuerte asociación con los exilios provocados bajo el régimen dictatorial en Uruguay. Resulta imposible, en nuestro contexto, hablar de exilio sin aludir a ese momento histórico y absolutamente dramático que constituyó la dictadura militar; en nada evoca la intención del autor, de ofrecer al término un espacio ontológico de libertad. Es por este motivo que nos arriesgamos a mantener la palabra *migrante* tanto en nuestra tesis doctoral como en nuestros trabajos académicos, aun conociendo el riesgo de caer en la excesiva sociologización que este término evoca.

Por otro lado, ser migrante en países de Latinoamérica, donde la migración constituye un hecho cotidiano e integra el proyecto de vida más o menos cercano en el tiempo de muchos sujetos al mismo tiempo, implica la construcción de todo un imaginario con relación al afuera y al viaje migratorio como una suerte de rito de pasaje, que, más tarde o más temprano, el sujeto deberá atravesar. En varios de los relatos que recogimos en esta tesis, pudimos reconocer este tipo de narrativas en que el ser migrante estaba fuertemente investido, desde un lugar ideal que promueve la identificación del sujeto. Este es el caso específico de Joaquín, que proviene de una familia de migrantes, en el contexto de un país, El Salvador, donde, como él mismo lo describe, buena parte de los nacidos en el país viven en el exterior. La identificación con el lugar de migrante surge a propósito de la rapidez

con que Joaquín adquirió el acento montevideano.

El acento de El Salvador es bastante neutro... Es muy fácil que la gente lo pierda y es algo que siempre se critica del salvadoreño, pero, a la vez, también se entiende, sale un poco de que la neutralidad hace que también eso sea fácil... Somos seis millones de salvadoreños que viven en El Salvador. Y más de tres millones viven afuera de El Salvador. Entonces, la diáspora es muy grande, muy grande. Más de la mitad del país vive afuera. O sea, proporcionalmente hablando, más de la mitad vive afuera. Entonces, el tema diáspora se entiende. Muchos, obviamente, viven en Estados Unidos (EE. UU.). Esto de los orígenes no solo se limita a El Salvador, porque está esto de los chicanos, del acento chicano de muchos salvadoreños que han estado en EE. UU. «Ha estado un año y ya habla chicano», dicen; entonces, esto es que ha adoptado estos modismos gringos o mexicanos, o esa mezcla entre mexicano con estadounidense, y están hablando así, entonces, cuando vuelve el hermano lejano, se le hace burla que así se le llama, *hermano lejano*, se burla en ese aspecto. Cómo decir que, bueno, ya se te pegó esto, ya se te pegó el otro, ¿eh, eh? Y es algo que lo viví por muchos años, porque mucha gente se fue. [...] Es una constante, sí, el fenómeno en mi país es eso, como decimos, somos exportadores masivos de personas.

Joaquín describe a la perfección la facilidad con que se puede perder el acento, en un grupo que construye sus referencias identificadoras fuera de las fronteras del país. La expresión *hermano lejano* remite a esta forma de filiación singular que se construye afuera de la república.

Estábamos muy distribuidos hace un par de años. Mi hermana está en Panamá, pero ya está de vuelta en El Salvador. Mi otra hermana estuvo en Perú y ahora está en

Estados Unidos y mi hermano siempre estuvo en Estados Unidos, y tenemos alguna familia en otros estados, ahí, en Estados Unidos, valga la repetición. Y está una familia en México que nunca los he conocido. Bueno, conocí a uno, a un tío, pero sé que hay más familiares ahí que no los conozco.

Los propios padres de Joaquín fueron, en su debido tiempo, migrantes, y les transmitieron a los hijos la importancia de ser prudentes en el país de destino, de observar, estar atentos, para no chocar con la cultura del lugar. Por otro lado, podríamos señalar que la identificación de Joaquín es paradójal, en la medida en que define al salvadoreño como ese hermano lejano, que está siempre afuera, la rápida adquisición de rasgos de la cultura rioplatense, el acento, las expresiones populares, el uso del mate, que lleva consigo a todos lados, y el deseo de permanencia en el país, más allá del período de realización de la carrera, implica que, para él, estar en Uruguay es una forma de realizar *ser salvadoreño*; es decir, se ha transformado en el hermano lejano.

Este tipo de identificación paradójal ha sido mencionada por Soledad Venturini, psicoanalista con extenso un trabajo de investigación en el campo de las migraciones. Venturini (2006) presenta el ejemplo de un migrante alemán que dice no tener ninguna afinidad con su país de origen, y señala que los alemanes suelen, en general, tener una relación complicada con su nacionalidad (p. 65). Es decir, a la vez que se niega como alemán, se afirma como tal. Por otro lado, Venturini (2006) trae el ejemplo de un sujeto de origen francés, a quien los colegas argentinos llaman *el franchute*, denominación que él acepta porque entiende que es a partir de este nombre que ha construido un lugar en el país de migración (pp. 64-65).

La autora concluye:

Lo que estamos proponiendo... es que, en el mismo acto de alienación a su cultura, hay separación de la misma, porque la lectura de las marcas del otro supone una interpretación. Se trata de un sujeto que no se cristaliza en las marcas del otro, sino que se produce en la interpretación de ellas. (p. 65)

Concordamos plenamente con la apreciación de la autora, que es absolutamente coherente con el tono de los relatos migrantes que exploramos en esta tesis. Sin embargo, no podemos dejar de reflexionar, a partir de estos ejemplos citados por la autora, que sería difícil encontrar el mismo tipo de discurso y de relación con el nombre asignado en un sujeto latinoamericano residente en Francia. Entendemos que, cuando hablamos de identificaciones nacionales e imaginarios acerca de los países, resulta muy difícil no tomar en consideración aquello que Quijano (2000) describe como la jerarquía de las alteridades. Consideramos que no es lo mismo, en este sentido, ser un francés en Argentina que ser un argentino en Francia, donde los latinos son llamados, frecuentemente, *sudacas*, nombre peyorativo que difícilmente podría generar en un sujeto cualquier tipo de identificación enriquecedora. Citaremos un ejemplo que muestra la diferencia del contexto migratorio en América Latina, con esta misma referencia, propuesta por Venturini (2006), de una identificación con el extranjero.

Se trata del caso de Cecilia. En su relato se refiere a la existencia, bien al comienzo de su migración, de una identificación paradójica con el hecho de ser migrante. Por miedo a que fuera a faltar comida más adelante, dejó de comer, sin decirle nada a su pareja, que la veía adelgazar y no sabía lo que estaba pasando. Lo curioso es que Cecilia se impone pasar hambre sin que fuera realmente necesario en el momento que estaban viviendo. Más tarde, cuando un cliente del restaurante donde trabaja trató de insultarla, diciéndole que ella no podía quejarse de nada en el Uruguay, porque en Venezuela no tenía qué comer, Cecilia se

siente verdaderamente injuriada por este comentario: «Es un mal concepto que tienen las personas acerca de mi país. No todas las personas pasan hambre en Venezuela, yo nunca pasé hambre en mi país».

Entendemos que la autoimposición de pasar hambre constituye la corporificación de una representación del migrante como ser de necesidad, es decir, de la idea de que el migrante es aquel que pasó hambre en su país; curiosamente, la misma imagen que ella intenta, con fuerza, separar de sí misma: ella no pasó hambre en su país. ¿Por qué, entonces, imponerse pasar hambre en el país de migración? Hay algo en esta frase que parece referir a la justificación moral, socialmente aceptada, para migrar. Si uno pasa hambre en su país de origen, la migración está más que justificada, tanto para la sociedad de partida como para la de llegada. Ahora bien, para Cecilia, la justificación que ella se brinda para el hecho de migrar es la violencia urbana, creciente, en su país. Fue de hecho, cuando explotó una bomba lacrimógena sobre su cabeza que Cecilia decidió que era hora de partir.

Económicamente, no tenía problemas; tenían, ella y su familia, un muy buen pasar. La situación cambia cuando llega a Montevideo: es necesario, entonces, vivir en una pensión, limitar los gastos, dejar de comer. «Yo, si me pongo a pensar, estaba mucho mejor en Venezuela. Estaba casada, tenía la ayuda de mi familia, tenía un buen trabajo dentro de una profesional liberal, estaba bien», señala. En Montevideo, en cambio, está sola, trabaja como moza en un restaurante y tiene un presupuesto ajustado. «Sin embargo —indica—, yo, aunque mejorara la situación en mi país, yo ya no me vuelvo, estoy fascinada aquí, ya tengo una vida. Por la calle, ya me conoce todo el mundo, parezco una *miss*, saludando a las personas». Como puede observarse, ser migrante supone, para Cecilia, identificaciones paradójicas con ese lugar donde se ha construido una nueva vida, sola, y donde la necesidad es parte de la vida cotidiana. La referencia a la *miss* que camina por su pasarela

siendo saludada implica, por otro lado, la restitución, o al menos la fantasía de restitución, de algo que se asocia a la fascinación de la mirada. Es a partir de este tipo de referencias, que situamos del lado de toda una reorganización del movimiento pulsional, que entendemos que la migración precisa ser escuchada, también a partir de la ganancia pulsional que genera para el migrante la identificación con este significante, tan cargado de sentidos e imaginarios, como es *ser migrante*.

3.2. La noción de identidad cultural para las ciencias sociales

En los últimos siglos, la forma bajo la cual civilización occidental ha organizado fundamentalmente las identidades es a partir de la conformación de los Estados nación, delimitados a través de fronteras que son simbólicas. Como indica Hall (2019), la historia de la formación de los Estados nación es indisociable de la del capitalismo: ambos han promovido tanto «la proliferación de la diferencia como de la homogeneización del mundo en la igualdad» (p. 119).

Las identidades nacionales no son atributos con los que nacemos, sino que se forman y se transforman dentro de los discursos y de otros sistemas de representación. Sabemos lo que es ser inglés, británico, estadounidense o jamaicano, gracias a las formas en que la britanidad o la americanidad o cualquiera de estas identidades ha terminado por representarse como un conjunto de significados compartidos dentro de las culturas nacionales en las que se les da forma en diferentes momentos históricos. (Hall, 2019, p. 120)

La identidad a la que se refiere Hall no es una esencia fija e invariable a lo largo de la historia: «No queda asignada de una vez por todas por algo que se transmite en los genes que determinan el color de la piel, sino que se define y se transforma histórica y

culturalmente». Afirma, igualmente, que la identidad no es un origen: «No es un origen fijo al que estamos unidos por el arnés de la tradición, un origen al que podamos regresar de forma definitiva y absoluta». (p. 112-113).

Bromberger, Centilivres y Collomb (1989) señalan que, para un grupo, reivindicar la existencia de una identidad cultural resulta indispensable en tanto elemento de cohesión grupal, ya que un grupo solo puede reconocerse a través de lo que llaman un principio de unificación identitaria (p. 137). Sin embargo, para el investigador, resulta imposible reducir cualquier grupo o cultura particular a la simple suma de un número indefinido de rasgos, reproducidos de forma mecánica debido al sentimiento de pertenencia que reproducen. Esto se debe a que los rasgos elegidos por el conjunto social para sostener el principio de una identidad común son aquellos que permiten la diferenciación con respecto a otros grupos y solo funcionan con referencia a ellos. Es decir, que, en presencia de otros grupos u otras coyunturas sociales o políticas, aquello que se reivindica como identidad nacional puede cambiar. Podríamos poner un ejemplo banal, como la formación de un equipo de fútbol en una escuela o un barrio determinado; en este caso, el uso de un nombre para el grupo, así como emblemas, símbolos, colores, distintivos, solo tiene sentido en la medida en que existan otros grupos frente a los cuales haya que diferenciarse. Si no, se tratará simplemente del equipo de fútbol de la escuela tal, denominación necesaria en función de que existen otros equipos de otras escuelas. Es decir, que la autodefinición de un grupo tiene sentido dentro de un conjunto simbólico en que existen otros. En las sociedades tradicionales, es la figura del extranjero hostil la que permite el establecimiento de relaciones ficticias que fundan o confrontan la identificación local (Bromberger, Centilivres y Collomb, 1989, p. 141).

Los autores proponen, además, que

l'identité ethnique ne peut plus ainsi être considéré comme un donné, hors du temps et hors du monde, qui traduirait dans des représentations et dans des comportements —c'est-à dire, à travers des indicateurs culturels— une réalité ethnique objective, repérable dans un territoire ou dans un espace social, mais comme un projet, dans lequel les individus et les groupes sont en permanence engagés. (p. 140)

Es decir, que la identidad étnica está lejos de ser una esencia, no es una ontología, sino un ideal que el grupo forja como modelo hacia el cual debe tender cada miembro.

Los mecanismos por los cuales un grupo manipula de forma sutil ciertas diferencias para producir signos de distinción constituyen un importante capítulo en el análisis contemporáneo de la identidad nacional por parte de la antropología. Como observa Fabietti (2005), recordando a Barth (1969), esta manipulación «de prácticas y símbolos» que los grupos producen es un «intento por definirse a sí mismos y, de este modo, establecer, o suprimir, un límite en la confrontación con otros» (p. 14).

Oliven (2006) afirma que una de las formas de manipulación de las señales de distinción es tomar un elemento particular y hacerlo jugar como si fuera un todo, como el uso contextualizado y aislado de determinadas indumentarias que solo son enfatizadas en presencia de otros grupos. Un buen ejemplo en el campo de las migraciones podría ser la vestimenta o la comida típica en las fiestas conmemorativas de un determinado grupo nacional, en que se trata de evocar una determinada relación del grupo con el origen frente a otros grupos que no forman parte de esa tradición. Este uso contextualizado y aislado de los signos funciona en la práctica como una señal diacrítica. La noción de señal diacrítica proviene de la lingüística, y hace referencia al signo, por ejemplo, el acento, que ejerce un efecto diferencial entre dos palabras de igual grafía o bien anuncia una variante sonora entre dos letras que se escriben igual. Así, un detalle en la vestimenta, en el plato típico o

en el modo de bailar puede ser enfatizado para servir como señal diacrítica entre los diferentes orígenes nacionales.

Quiere decir que, para la antropología, la identidad no consiste apenas en un conjunto de características compartidas por un grupo social y transmitidas de generación en generación, sino que es una construcción inacabada, flexible, relacional, que se va resignificando según el contexto y que tiene en cuenta las características del interlocutor. El carácter relacional de la identidad es destacado por Cañedo (1999) como «una composición fragmentaria y continuamente renegociada, permanentemente abierta y, desde luego, lejos de la consistencia. En ese sentido, la identidad no se “tiene” o se “pierde”, más bien está siempre en reconstrucción» (p. 184).

3.2.1. Freud y el problema de la identidad nacional

Existen tres aportes sobre el tema de la identidad nacional en la obra de Freud que consideramos importante mencionar: la primera, del año 1917, es la referencia al narcisismo de las pequeñas diferencias. La identidad es entendida, en este artículo, como una suerte de pasión narcisística: se trata de la hostilidad hacia ese otro con el cual existen, en general, muchas semejanzas (Freud, 1999/1917, p. 195). Se trata de la pulsión agresiva que surge no con relación al otro extraño, sino a aquel que se me parece demasiado.

Luego, en *El malestar en la cultura*, Freud señala la necesidad de segregar a un enemigo, el otro afuera, para poder constituir un *nosotros* (Freud, 1930/1999). La tercera referencia importante se encuentra en *Moisés y la religión monoteísta* (Freud, 1939/1999). En este texto, la identidad nacional queda reducida a una ficción histórica; el mismo Freud opera, en su texto, una transformación del mito de origen del pueblo judío: al presentar a Moisés como un extranjero, remaneja el origen de su pueblo, reescribe su historia y muestra,

además, que la filiación es siempre simbólica. Estas tres referencias puntuales nos permiten señalar las amplias coincidencias entre la concepción de identidad nacional, en Freud, y la de identidad propuesta por las ciencias sociales décadas después: la identidad es algo cambiante y siempre en construcción, por lo tanto, más próxima a la ficción que al hecho empírico.

En la serie de entrevistas, trabajos autobiográficos y alocuciones realizadas por Freud a lo largo de la vida, es posible elucidar otros aspectos de la identidad nacional que tal vez no resulten tan explicitados en la obra. Es necesario señalar que las opiniones de Freud a este respecto estarán siempre mediatizadas por el hecho de haber sido judío en un contexto que reunía exacerbación nacionalista y creciente antisemitismo. Este hecho, que pone a Freud como testimonio privilegiado de los procesos de segregación y construcción identitaria de su época, hace que su vida pueda ser tomada como un ejemplo a partir del cual pensar la cuestión de la identidad nacional.

En su alocución a la sociedad B'nai B'rith, en el año 1926, Freud compara indirectamente la exaltación nacional con una especie de religión laica, cuyos efectos sentía en la piel por causa del antisemitismo creciente en Europa.

Lo que me ataba al judaísmo no era ni la fe ni el orgullo nacional; en efecto, siempre permanecí incrédulo y fui educado sin religión, aunque no sin respeto por los reclamos llamados «éticos» de la cultura humana. Y no bien sentí la inclinación hacia un sentimiento de exaltación nacional, me empeñé en sofocarlo por funesto e injusto, asustado por los ejemplos, que nos sirven de advertencia, de los pueblos bajo los cuales vivimos los judíos. (Freud, 1941, p. 263)

La necesidad de abrazar la identidad judía surge, para Freud, como un acto de resistencia ante las injusticias perpetradas contra lo que él denomina su pueblo. Así lo consigna en la entrevista que le realiza Vierek en 1926: «Mi lengua es el alemán. Mi cultura, mi realización, es alemana. Yo me considero un intelectual alemán, hasta que percibí el crecimiento del preconcepto antisemita en Alemania y en Austria. Desde entonces prefiero considerarme judío».

Es decir, que es por motivos políticos y éticos que Freud va a poner en primer lugar su identidad judía antes que la identidad nacional. Este ejemplo extremo pero eficaz nos permite mostrar el estatuto del significante de la pertenencia simbólica: funciona como una identificación, a partir de la cual el sujeto se reconoce, pero que puede resignificarse debido a circunstancias personales o históricas. Además de su valor simbólico, en cuanto significante de su origen, Freud entiende que hay un ethos particular de su pueblo, a partir de su historia de persecución, aislamiento y sufrimiento, que funciona para él como una pertenencia, transmitida a través de las generaciones y que forma parte de sus recursos simbólicos para enfrentar la vida. En su *Presentación autobiográfica*, publicada en 1925, Freud había mencionado que el antisemitismo lo había acompañado desde su época de estudiante como una suerte de preparación para la oposición que encontraría después, en su camino hacia el descubrimiento del inconsciente: «[...] esas primeras impresiones que recibí en la universidad tuvieron una consecuencia importante para mi tarea posterior, y fue la de familiarizarme desde temprano con el destino de encontrarme en la oposición y ser proscrito por la “compacta mayoría”» (Freud, 1925/1999, p. 9).

Sabemos, por su correspondencia con Fliess y por la serie de lo que se conoce como sus «sueños romanos» que Freud ya había sentido el rechazo ante lo semítico mucho antes que en la universidad (Freud, 1900/1999).

Como se recordará, Roma, símbolo del catolicismo y la civilización occidental, aparece, en los sueños y en los síntomas de Freud, siempre como un lugar de difícil acceso, velado, lejano, envuelto por la bruma, y deseado. La imagen de una Roma inaccesible, presente en sus sueños, alude a su identificación con la figura de Aníbal el cartaginés, héroe predilecto en los relatos de su infancia (Freud, 1900/1999). A propósito de esta identificación, Freud explica:

Cuando después, en los cursos superiores de la escuela media, empecé a comprender las consecuencias de pertenecer a una raza ajena al país, y los conatos antisemitas de mis compañeros me obligaron a tomar posición, la figura del guerrero semita se empinó todavía más a mis ojos. Aníbal y Roma simbolizaban para el adolescente la oposición entre la tenacidad del judaísmo y la organización de la Iglesia católica. (Freud, 1900/1999, p. 211)

En este interesante pasaje, Freud se reconoce como una raza ajena al país. Atribuye su tenacidad a la identificación con Aníbal, símbolo de la resistencia contra el Imperio romano, que le sirve de soporte, además, para enfrentar la herida narcisística que le provoca el sometimiento de su padre ante los soldados alemanes. Freud evoca así, entre las asociaciones de sus sueños romanos, el enojo que había sentido cuando su padre le contó que de joven había tenido que bajarse de la acera para dar paso a un católico que le había quitado el gorro. Habían arrojado a la calle el sombrero (símbolo del judaísmo) y le habían dicho: «¡Judío, bájate de la acera!» (p. 211) El niño Freud encuentra indignante la pasividad de su padre injuriado, y la comparación entre este y el padre de Aníbal —quien había hecho jurar a su hijo que se vengaría de los romanos— fue el comienzo de la identificación del pequeño Sigmund con el héroe cartaginés. La ilusión de tener un día una placa conmemorativa en la puerta de su casa, que anunciara que allí había vivido Freud, el

descubridor del secreto de los sueños, se presenta en una equivalencia directa con los sueños de Aníbal de conquistar Occidente. No sorprende así que el autor haya dedicado el libro *La interpretación de los sueños* a su padre, escrito durante el duelo por este: se trata de la obra a través de la cual Freud va a cambiar el mundo occidental, a hacer que este dé oídos y abrigo a ese extraño interior, lo inconsciente que nos habita. Este es el sentido de la identificación de Freud con Aníbal, como personaje de la polis, el extranjero enemigo del Imperio romano y como figura del ideal del yo en los pensamientos inconscientes del joven Freud.

Freud no va a dudar en atribuir a estas experiencias de xenofobia, vividas desde muy temprano, la capacidad de enfrentar las críticas y resistencias: «Así se preparaba en mí cierta independencia de juicio» (Freud, 1925/1999, p. 9). Coincidimos, entonces, con la proposición de Fuks (2000, p. 23) de que la afirmación del judaísmo constituyó, para Freud, una estrategia de resistencia que se extiende a toda su obra. Es decir, que la historia del pueblo judío, transmitida de generación en generación, alimentada por las propias experiencias de antisemitismo vividas durante la infancia, constituye para Freud parte de su pertenencia simbólica, un legado de resistencia e independencia que constituyeron elementos fundamentales para que pudiera descubrir el inconsciente e inventar el psicoanálisis.

Fuks (2000), quien realiza una original lectura de las relaciones entre Freud y el judaísmo, considera que el psicoanálisis fue la forma que Freud encontró para devenir judío. Es decir, que Freud toma las marcas inconscientes que la tradición judaica, en tanto legado de resistencia, exilio, nomadismo, desidentificación de las imágenes, y una ética muy específica con respecto a la alteridad, para construir el psicoanálisis. La hipótesis de Fuks (2000), sostenida con rigor a través de la comparación entre la noción de alteridad propia

del judaísmo y la que emerge de la teoría y la práctica psicoanalítica, es que el psicoanálisis, en su conjunto, es una forma que Freud tiene de resignificar su judeidad, enlazando, a su manera, elementos de su tradición para construir la obra. Como señala Fucks, la idea de que la identidad no es una esencia fija sino un devenir, una construcción, forma parte de la tradición del judaísmo. El pueblo judío no nace como tal, deviene judío a través de los hitos que describen los libros sagrados; ser judío no es, entonces, una esencia, sino un devenir continuo. Es en este mismo sentido que Fucks (2000) afirma que Freud deviene judío, a través de la construcción del psicoanálisis como una práctica y una teoría de lo no idéntico y de la producción constante de nuevos sentidos a partir de una escritura (p. 142).

Los efectos de este devenir judío pueden ser reencontrados en la forma que Freud (1939/1999) reescribe la historia de Moisés y, por lo tanto, del pueblo judío, en su último libro.

Como consta en la nota introductoria de Strachey, el título original de esta obra sería — según la biografía de Freud redactada por Jones— *El hombre moisés, una novela histórica* (Freud, 1939/1999, p. 4). Es decir, que Freud dudaba si darle a su texto el carácter de una novela o una reconstrucción histórica. Esta obra, cuya verosimilitud es puesta así en duda, de entrada, por el propio autor, contiene, según él mismo asevera, una verdad histórico-vivencial, que no resulta desautorizada por la falta de comprobación histórica del análisis propuesto (Freud, 1939/1999, p.124). Se trata, entonces, al igual que la construcción en el análisis o las teorías sexuales infantiles, de una ficción construida con fragmentos de una verdad psíquica.

La proposición de Freud es, como se recordará, que Moisés, el padre del judaísmo, no es judío sino egipcio. Fuks (2000) señala, a lo largo de su libro, y no sin razón, que la obra

constituye una respuesta al nacionalismo alemán, como si la intención de Freud al proponer la extranjería de Moisés fuera resaltar la paternidad simbólica en la formación de los colectivos, en lugar de los lazos biológicos. Efectivamente, afirmar una paternidad extranjera es dar relevancia a la filiación simbólica por encima de la paternidad biológica, lo cual puede ser leído como un intento de salida del cercamiento mortífero de las identificaciones imaginarias y las trampas de la identidad común como destino de una nación.

Al construir un nuevo origen (simbólico) para su pueblo y para sí mismo, Freud inscribe una diferencia, agrega algo, a la tradición tal como le fue transmitida. Asimismo, al posicionarse como un judío ateo, es decir, sin religión, se incluye en la tradición de sus ancestros, pero también se diferencia de ella. Freud elige, de esa tradición, lo que le sirve para construir sus identificaciones, deja, por ejemplo, la religión afuera y se identifica con rasgos como la perseverancia, la resistencia a la oposición, el respeto por la alteridad.

Tal construcción de Freud guarda relación, nos parece, con lo que Hassoun (1996) denomina perpetuación laica de la pertenencia (p. 93). En palabras del autor,

la cultura es una causa de deseo que tiende a hacernos mantener una identificación con tal o cual aspecto de la trayectoria de nuestros padres. Estos elementos que remiten, ya lo hemos dicho, a la lengua, a los hábitos familiares, a fidelidades históricas y, por último, al amor y a lo irracional que habita en cada uno de nosotros, pueden constituir un poderoso incentivo de perpetuación laica de la pertenencia (p. 93).

Este es el sentido que, según entendemos, Hassoun da a la idea de construcción de una transmisión —en que lo que se transmite es, fundamentalmente, la posibilidad de la

diferencia— que, nos parece, dialoga ampliamente con la consideración de Fuks de que, a expensas de Freud, la identidad en psicoanálisis es, en última instancia, un devenir.

3.2.2. Acerca de la pertenencia simbólica

A partir del recorrido propuesto, resulta claro que, tanto para el psicoanálisis como para la antropología social, la identidad, inclusive la cultural, no es nada parecido a una esencia; es, por el contrario, construcción, proyecto, devenir. Esto nos conduce a reconocer la tensión entre lo que un sujeto recibe como legado simbólico de la generación anterior y lo que a lo largo de su biografía construye como lugar para sí. Esta cuestión, que fue planteada por Hassoun en la década del noventa, pero ya había sido abordada en su momento, por Freud y Lacan, reviste, según entendemos, particular importancia en las situaciones de migración, en las que el sujeto debe construir una vida en un lugar distinto y en un tiempo diferente al que habitaron sus antecesores.

Para Hassoun (1996), se trata de un hecho de estructura que el sujeto desconozca profundamente qué es lo que lleva en su maleta de vida, de contrabando, cuando atraviesa una frontera cultural (p. 57). Es justamente este desconocimiento lo que posibilitará al sujeto reinventarse, aprovechando las marcas simbólicas que tiene a disposición, y reorganizándolas a su manera, eligiendo (la palabra es capciosa, pues no se trata de una elección consciente) lo que será su transmisión. La idea de Hassoun de que la transmisión es construida por el propio sujeto y no se trata de ninguna forma de imposición o transposición directa y totalizante de marcas de una generación a la otra deja abierto el camino para pensar la singularidad de los procesos y los modos siempre particulares de arreglárselas un sujeto con aquello que le fue legado.

Ese tesoro que cada uno se fabrica a partir de elementos brindados por los padres,

por el entorno, y que, remodelados por encuentros azarosos y por acontecimientos que pasaron desapercibidos se articulan a lo largo de los años en la experiencia cotidiana para desempeñar su función principal: ser fundante del sujeto y para el sujeto. (p. 121)

Esto nos plantea varios escenarios, que Hassoun recorre de forma más que interesante a través del análisis del relato de migrantes de ascendencia islámica en el continente europeo. Los sujetos de los que habla el autor quedan, muchas veces, atrapados entre la reproducción exacta de las tradiciones y pautas de conducta de sus padres y la imposibilidad absoluta de recibir cualquier aporte de la generación anterior. Para Hassoun, la única forma en que un sujeto puede construir una transmisión es que pueda hacer con ella algo diferente, modificarla de alguna manera, y este es el sentido último de la idea de apropiación.

La idea de que la pertenencia simbólica es algo que puede uno apropiarse o desconocer está ya presente en Lacan, según lo atestigua el siguiente comentario, en la clase del 19 de mayo de 1954, del seminario que impartía (Lacan, 1981). Lacan va a exponer un breve relato clínico, elucidativo de lo que entiende por pertenencia simbólica y los efectos que su desconocimiento puede provocar en el sujeto. El paciente al que se refiere presentaba una serie de síntomas corporales a raíz de los cuales estaba impedido de hacer un uso normal de su mano. Había pasado ya por varios analistas, los cuales, invariablemente, habían interpretado los síntomas como un resto de la represión infantil sobre sus actividades masturbatorias. Lo primero que va a decir Lacan sobre su paciente es que le sorprende el hecho de que estuviera totalmente alejado de su tradición islámica, por la cual sentía aversión, y que desconociera la ley del *Corán*. La sorpresa de Lacan contiene ya una indicación clínica muy precisa: es una idea sana que el analista no desconozca las

pertenencias simbólicas de un sujeto (Lacan, 1981, p. 228). Es decir, que Lacan ubica la tradición islámica como una pertenencia simbólica y su comentario preanuncia la idea de que el desconocimiento u olvido de esta pertenencia tiene que ver con el síntoma del cual el paciente se queja. Lacan continúa explicando que el paciente, durante su infancia, había escuchado decir que su padre —un funcionario estatal que había perdido su cargo por corrupción— merecía tener la mano cortada por ser ladrón. Se refiere aquí, directamente, a lo que conocemos como la ley del talión, es decir, ojo por ojo y diente por diente. Este castigo estaba lejos de ser algo que pudiera realmente ejecutarse, pues era una pena que no se aplicaba hacía siglos; sin embargo, señala Lacan, estaba inscrita en ese orden simbólico que funda las relaciones humanas, en lo que él llama ley (p. 228). Es decir, que la frase que el niño escucha dice que su padre se encuentra en deuda con el orden simbólico y la ley del grupo. El síntoma del paciente parece evocar, entonces, la deuda que su padre no pagó y que él debe, entonces, pagar en su lugar.

Lacan ya había abordado, después de Freud, esta necesidad, por otro lado, recurrente en la neurosis obsesiva, que tiene el hijo de pagar la deuda impaga del padre; el historial clínico del hombre de las ratas es ejemplar en este sentido. Este caso, analizado por Lacan (2009) en *El mito individual del neurótico*, aborda un conflicto identificatorio: la imposibilidad de identificarse con un padre amado pero deslegitimado, porque se ha puesto en duda su lugar como representante, para el niño, de la ley simbólica. El síntoma, para el hombre de las ratas, expresaba, de esta forma, el conflicto identificatorio: yo soy hijo de mi padre, soy como él, por lo tanto, porto una deuda. Si la pago, soy un hombre honesto, diferente de mi padre, mejor que él. Si no la pago, soy igual que mi padre, deshonesto. El síntoma se construye, entonces, encima de este conflicto insoluble que toca aspectos de la identificación con el padre, la filiación y, sobre todo, los ideales del sujeto.

Pagar la falta del padre es, entonces, el mandato superyoico que pesa sobre el hijo: el síntoma introduce, al mismo tiempo, una diferencia, ya que el hijo hace (simbólicamente) lo que el padre no hizo. El comentario clínico que Lacan (1981) realiza en el marco de su seminario es absolutamente articulable, por lo tanto, con sus proposiciones acerca de lo que llama el mito individual del neurótico y que Freud (1909/1999) denominaba la novela familiar. La noción abarca el conflicto que se establece en el sujeto, entre su deseo de identificarse con el padre, y ganar así la pertenencia al grupo, y su deseo de diferencia y, por lo tanto, de separación.

Este deseo de separación ya había sido introducido por Freud en su texto *La novela familiar del neurótico*, como algo necesario para poder llegar a ser un adulto normal.

En el individuo que crece, su desasimiento de la autoridad parental es una de las operaciones más necesarias, pero también más dolorosas, del desarrollo. Es absolutamente necesario que se cumpla, y es lícito suponer que todo hombre devenido normal lo ha llevado a cabo en cierta medida. Más todavía, el progreso de la sociedad descansa, todo él, en esta oposición entre las dos generaciones. (Freud, 1909, p. 217)

En otras palabras, la imposibilidad de desautorizar a los padres y destronarlos del lugar de ideal en que el desamparo infantil los ubica es el camino para la neurosis. Se trata, entonces, de un sutil equilibrio entre el reconocimiento (podríamos llamarlo así) de los mandatos del sujeto, lo que Freud denomina aquí la autoridad parental, y la necesidad de inscribir su singularidad, su diferencia, con relación al resto de la genealogía.

Volvamos al caso del paciente de ascendencia islámica. Lacan (1981) se sorprende de que este tenga un total desconocimiento de sus pertenencias simbólicas (p. 291). Las

pertenencias simbólicas de un sujeto son aquí, claramente, de dos órdenes: lo que hace a la tradición, en este caso, el islamismo, y lo que hace a la ley, de donde se desprende todo el conflicto identificadorio del sujeto con base en la caída provisional del padre de su posición de ideal. El desconocimiento de esta pertenencia sugiere una suerte de división subjetiva: el sujeto se separa de estos eventos vergonzosos vinculados con su historia. Lacan parece sugerir que el sujeto de este caso no solo reprime la dolorosa amenaza de castración que pende sobre su padre (y sobre él mismo, como su vástago), sino que la represión recae sobre todo el conjunto de las pertenencias simbólicas del sujeto, impregnadas de esa ley. El desconocimiento de esta ley, que el sujeto porta en sí mismo como marca inconsciente, pero desconoce absolutamente, retorna bajo la forma de un síntoma impeditivo en la mano, el mismo órgano que el padre debía haber entregado a los ejecutores de la ley del talión. Se trata, en este ejemplo, del mismo tipo de cuestión que pudimos observar en el hombre de las ratas. La diferencia, marcada, entre estos dos casos, es que el hombre de las ratas dispone de los relatos familiares que revelan la posición del padre ante la ley, estos no están olvidados sino desconectados, y el sujeto no puede reconocer el vínculo entre la deuda paterna y la ficticia que, de forma irracional, quiere saldar con una desconocida funcionaria de aduanas. En el caso del paciente de ascendencia islámica, se trata, como señala Lacan, de un desconocimiento profundo de la ley del *Corán*, a la que remiten los comentarios escuchados en la infancia, acerca del castigo merecido por su padre. Lo que retorna, entonces, como síntoma en el cuerpo, es la imposibilidad de traducción de la ley de una cultura para otra. Esta ley permanece, sin embargo, como algo inaudito (en el sentido tanto de extraño como de no escuchado) que lo habita y que no es reconocido como ley, en el contexto social, europeo, en el cual el sujeto vive actualmente. Como indica Lacan,

Un enunciado discordante, ignorado en la ley, un enunciado situado al primer plano por un acontecimiento traumático, que reduce la ley a una emergencia de carácter inadmisibile, no integrable: he aquí esa instancia ciega repetitiva, que habitualmente definimos con el término superyó. (Lacan, 1981, p. 292)

En el ejemplo citado, esta inferencia ciega del superyó se elucida a través de la forma en que el sujeto escucha el significante *cortar la mano*, elemento central del malentendido que provoca el síntoma. En la frase pronunciada por los tíos «debería tener la mano cortada», se trata de un modo figurado de exigir el castigo del padre, expresión que se funda en el antiguo mandato islámico de cortar el órgano a través del cual se cometió la falta. El sujeto recibe este significante en su dimensión más literal, como un corte real en la mano que la inhabilita, efecto de la imposibilidad de reconducir el texto de la sentencia a su verdadero sentido, en el contexto cultural en el cual fue pronunciado. Lacan (1981) continúa: «Todo lo singular que puede acontecerle a un ser humano debe situarse en relación con la ley con la cual él se vincula. Su historia está unificada por la ley, por su universo simbólico, que no es el mismo para todos» (p. 292).

La ley es presentada aquí como un elemento unificador para todos los sujetos que comparten un mismo universo simbólico. Esto hace del superyó la instancia a través de la cual se internaliza, en el sujeto, este conjunto de mandatos transmitidos de generación en generación. La singularidad está dada por la contingencia, por los avatares del encuentro del sujeto con esa ley, a lo largo de su biografía, y, sobre todo, como lo indican los dos ejemplos mencionados, el del hombre de las ratas y el del paciente de ascendencia islámica, por la posición, legitimada o no, de la palabra de aquel que se encarga, en la infancia, de transmitir el texto de esa ley, el padre.

Entendemos así que el universo simbólico que el sujeto habita se encuentra en la intersección entre su historia individual (la trayectoria familiar, los accidentes edípicos, los efectos traumáticos del malentendido de la lengua en el cuerpo) y la ley del grupo, transmitida a través de las tradiciones, mitos y narrativas culturales legadas por las generaciones anteriores.

De esta forma, la expresión de Lacan (1981) «el universo simbólico no es el mismo para todos» refiere, por un lado, a la diversidad cultural que implica diferentes versiones de la ley del padre o perversiones de la ley (p. 292). Pero, también, porque las contingencias de la vida y los avatares de la constitución subjetiva hacen que cada sujeto tenga una forma específica de relación con esa ley universal. Podemos pensar que el mito individual del neurótico es la forma en que el sujeto reformula el texto de la ley universal y se inscribe en ella, marcando, simultáneamente, su pertenencia y su exclusión con respecto a esta ley universal.

Melman (2015) proponía, siguiendo a Lacan, en la conferencia dictada en la década del noventa, que los elementos simbólicos vinculados a la filiación —esto es, los significantes relacionados con la propia historia, los orígenes, de la familia y de la religión, el apellido familiar y lo que el autor llama la formación cultural del sujeto— son los que permiten que este no quede atrapado en la fascinación por la imagen, sometido al mimetismo animal como un camaleón, que se transforma de acuerdo con los colores del entorno.

Mais il y a justement, dans la constitution de l'identité, un tout autre trait, et qui lui, est susceptible de me donner cette sorte d'axe, cette sorte de constance, de permanence, de solidité, qui en quelque sorte, assurerait ma permanence au delà de tous ces appels au mimétisme.

Para Melman (2015), «la mezcla de culturas» provoca, por regla, malestar debido a la incertidumbre que el sujeto experimenta con relación a su identidad simbólica y su identidad imaginaria, cuando se pierde lo que el autor llama comunidad de imagen y la legitimidad de la ley que sostiene las identificaciones simbólicas. Con *comunidad de imagen*, el autor se refiere a la pérdida que el migrante experimenta al encontrar que las imágenes que le son propuestas son otras que las de su comunidad de origen. Queremos encontrar aquí, en este comentario del autor, una referencia al cuerpo imaginario, que se funda en la imagen del semejante y que el sujeto no reencuentra en las imágenes que el cuerpo del otro le devuelve en el contexto migratorio. Entendemos esta afirmación como una confirmación de que esta comunidad de imagen hace parte del legado que el sujeto recibe de la generación anterior. La migración, tal como la vemos nosotros, supone el encuentro con otras formas de corporeidad, otros modos de usar el cuerpo, otras vestimentas, otras texturas, colores, olores y sonoridades de la voz, que constituyen este ensamblado de imágenes compartidas entre los miembros de una comunidad. Esta incertidumbre con relación a la imagen se articula con la que generan los significantes de la otra lengua o el otro registro lingüístico, en particular, aquellos significantes respecto al nombre y la denominación del migrante:

Aussi bien chez le migrant que chez celui, je sais pas si le nom a déjà été inventé, le nom de celui qui reçoit le migrant; il faudra lui inventer un nom s'il n'a pas été encore été inventé. Sur le champ, je n'en trouve pas d'adéquat.

La noción de incertidumbre, que Melman trae con insistencia a lo largo de su conferencia y también en otras publicaciones aparece vinculada a un signo de malestar, con efectos potencialmente malignos, la pérdida de una comunidad de imagen, que lleva al borde del sentimiento persecutorio, y la de legitimidad de lo simbólico, que conduce a una

inoperancia de la ley, que se expresa, en el sujeto migrante y en sus descendientes, a través de actos antisociales, de vandalismo, robo o destructividad. De esta forma, el autor no parece concebir enteramente la posibilidad de que a partir de esa incertidumbre el sujeto pueda pasar a nuevas formas de identificación simbólica o nuevas versiones del cuerpo imaginario.

La noción de incertidumbre, que ofrece cierta reminiscencia con la de inquietante extranjería, propuesta por Krsiteva (1994), no tiene, en el caso de este autor, el sentido de una prueba de alteridad de la cual el sujeto pueda, eventualmente, salir airoso. Melman (2015) supone, al parecer, que la incertidumbre que el sujeto experimenta ante la alteridad pone en cuestión todo el edificio simbólico y toda la estructura de la ley y provoca en el sujeto el riesgo de anomia y destructividad hacia el conjunto social. El motivo central de esta anomia se relaciona, para el autor, con la imposibilidad que el migrante tendría de pagar la deuda con las generaciones anteriores, al tiempo que no tiene ninguna con el país de migración. La exposición detallada que hicimos de la viñeta clínica presentada por Lacan (1981), en su seminario de 1953, nos permite arrojar dudas sobre esta afirmación de Melman. Si bien es cierto que el sujeto del caso que Lacan describe experimenta una represión del contenido íntegro de sus pertenencias culturales, a raíz de la angustia de castración generada por el encuentro traumático con las palabras que no comprende, para nada es previsible, en ese caso, que el sujeto se encuentre por fuera de las demandas del superyó. Uno diría que, al contrario, es el desconocimiento del texto de la ley que lo funda, que torna la incidencia superyoica mucho más ciega y devastadora. La culpa del migrante por el olvido o el abandono de su pertenencia simbólica, que se refuerza a cada identificación que el sujeto adquiere en el nuevo contexto, está, por otro lado, bien

documentada en la literatura, sobre todo, a través de los aportes de Desplechin (2015), quien hace de este elemento el factor clínico más importante del pathos migratorio.

A pesar de que, evidentemente, no concordamos con la generalización de Melman (2015), desmesurada a nuestro modo de ver, acerca de los efectos de malestar provocados por la mezcla de culturas, la palabra *incertidumbre*, incertitude, en la lengua del autor, nos parece interesante de ser preservada y tomada como un significante relevante para nuestra investigación. En español, la palabra *incertidumbre* puede ser traducida como inseguridad, duda, limbo, incerteza (RAE, 2022). Entendemos que ese limbo en el cual ese sujeto se encuentra, una vez puesta en cuestión su pertenencia simbólica en el país de migración, no significa, necesariamente, anomia y desvinculación, sino que puede indicar un momento de pasaje hacia una construcción de sí distinta que refleje una nueva posición subjetiva.

3.3. Una comunidad de goce

Abordar el problema de la ley simbólica y sus *impasses* en la experiencia migratoria ha llevado a algunos autores, como Slavoj Žižek y Jacques-Alain Miller, a proponer, como factor cohesivo de una cultura, lo que podría ser llamado *una comunidad de goce*.

El goce, en la teoría de Lacan, es un concepto que abarca los diferentes modos de acceso a la satisfacción en el sujeto hablante (Chemama y Vandermersch, 2004; Chemama, 2008). En el seminario del año 1959-1960, Lacan (2015) intenta situar, a partir de la senda iniciada por Freud en *El malestar en la cultura*, la cuestión ética planteada al ser hablante por el hecho de que el acceso al bien se encuentra mediado por el Otro y obstaculizado por el otro en tanto semejante. La cultura exige, en este sentido, una renuncia al goce, instalando, al mismo tiempo, *la Cosa (Das Ding)* como horizonte de goce supremo para el sujeto. La Cosa, ese resto incoherente y no simbolizado del encuentro con el primer Otro,

será entonces equivalente al goce perdido del cuerpo por efecto de la entrada del sujeto en el lenguaje. Este goce sustraído, elevado al estatuto de bien supremo, será entonces el objeto último de la satisfacción, el goce absoluto en el horizonte ético del sujeto.

Julien (1996), tomando esta referencia lacaniana, se refiere a la Cosa como lo desconocido, lo irrepresentable, un vacío opaco que se impone, lugar de un peligro, de la maldad y de lo enloquecedor. Ante el poder colonizador de la Cosa, continúa Julien (1996), el sujeto solo puede proceder domesticándola, purgándola o vaciándola de todo lo que quiere (y reclama) sea bueno o malo. Este goce extraño que es el propio, pero retorna en el otro, es una tensión intolerable y amenazante. Se trata de un goce *Unheimlich*, propio, pero no reconocido, y, por lo tanto, supuesto al otro. Julien lo nombra *gocce del prójimo*, siguiendo la proposición de Lacan, de que el prójimo es «inminencia intolerable de goce» (Lacan, 2008, p. 207).

El goce o la Cosa, desenlazado de la subjetividad, separado del sujeto, componiendo una exterioridad íntima que Lacan llama *extimidad*, va a emerger, como lo propone Freud en *El malestar de la cultura*, en la figura del prójimo. Este es, en ese sentido, ese goce íntimo no tolerado, no concatenado, que acosa al sujeto.

En la relectura que Žižek (1993) hace de la noción de goce del prójimo, podemos encontrar nuevamente esta formulación: la Cosa aparece aquí como la encarnación de un goce colectivo, que da origen, en este caso, a la idea de nación, es decir, a los discursos y narrativas identitarios que articulan el lazo social. Observemos cómo articula Žižek la idea de nación con la de goce, tomada de Lacan.

Esta relación con la Cosa, estructurada mediante fantasías, es lo que está en juego cuando hablamos de una amenaza a nuestra «forma de vida» representada por el

Otro: es lo que se ve amenazado cuando, por ejemplo, un inglés blanco entra en pánico por la creciente presencia de «extranjeros». Lo que quiere defender a cualquier precio no puede reducirse al llamado conjunto de valores que sostienen la identidad nacional. La identificación nacional, por definición, se basa en una relación con la Nación en cuanto Cosa. Esta Cosa-Nación se determina mediante una serie de propiedades contradictorias. Para nosotros parece ser «nuestra Cosa» (tal vez podríamos decir «cosa nostra»), como algo accesible solo para nosotros, como algo que «ellos», los otros, no pueden comprender. (Žižek, 1993)

De esta forma, Žižek parece enfatizar la presencia de este goce común, elevado al nivel de fantasía o fantasma colectivo, que opera como factor de unidad de las comunidades, allí donde Freud sostenía que lo social se mantenía gracias a la relación de identificación. Esta referencia al goce del prójimo, como la creencia en esa cosa que el otro podría querer sustraerme y como aquello de lo cual el extranjero ha de estar necesariamente privado, permite elevar esa Cosa al estatuto de un bien. Es esta la raíz de los procesos de xenofobia y de odio hacia el otro:

En resumen, lo que realmente nos molesta del «otro» es el modo peculiar en que organiza su goce, precisamente el excedente, el «exceso» característico de esta forma: el olor de «su» comida, «sus» canciones y bailes ruidosos, «sus» extrañas costumbres, «su» actitud respecto del trabajo. (Žižek, 1993, p. 203)

Lo extraño, referido en este pasaje como goce extraño, constituye una referencia explícita de las dificultades para integrar al extranjero. Esta idea de un bien común que el extranjero, en tanto extraño, podría querer usurpar, establece el elemento central del miedo al robo descrito por Žižek.

Miller (2010), al respecto, expresa lo siguiente:

Cuando cierta densidad de poblaciones, de diferentes tradiciones, de culturas diversas, se expresan, resulta que el vecino tiende a molestarlos porque, por ejemplo, no festeja como ustedes. Si no festeja como ustedes, significa que goza de otro modo, que es lo que ustedes no toleran. Se quiere reconocer en el Otro al prójimo, pero siempre y cuando no sea nuestro vecino. Se lo quiere amar como a uno mismo, pero sobre todo cuando está lejos, cuando está separado. (p. 53)

La sorpresa y el temor que produce el goce extraño del prójimo constituyó un punto importante en los relatos migrantes. Exponemos el relato de José Pedro, en el que esta cuestión aparece con más fuerza en comparación con otros relatos. José Pedro reflexiona acerca de las veces en las que ha sentido cuestionado por los colegas uruguayos a partir de sus gustos o preferencias en diversos aspectos.

Esta camisa que tú ves aquí, esta camisa de manga corta, rosada, que además la compré en Uruguay, la primera vez que yo vine con esta camisa aquí a la oficina, hace no sé... tres años todo el mundo se me quedó viendo como: ¿qué? Eh, ¿y eso? ¿Qué pasó acá, papá? Y yo le digo: ¿por qué? «No, porque esos colores son muy escandalosos, que no sé qué». Yo le digo, no, no, una camisa normal, que me compré acá, [y ellos] «no, es que me parece demasiado, que bla, bla, bla». Eso también me pasó en la empresa donde trabajaba antes, un día fui con un suéter, un buzo un poco fucsia, bastante colorido, y, también, desde que entré, desde el portero hasta que me senté donde está mi gente, todos me dijeron, «oh, mire, eso es como que muy colorinche, ¿no te parece?», [...]. y que querés que haga, que me ponga marrón todo el día, me pongo gris todo el día, noooo, y por ahí la dejaba [...] me llamaba la atención que me lo dijeran. Era como una señal: ojo, que esto aquí no

es así. Ojo, está todo bien, está todo bárbaro, pero estos colores aquí no se usan, o capaz te estás saliendo de los marcos, te estás quedando afuera. Yo creo que uno tampoco se complica porque después poco a poco todo te va llevando hacia allá. Es decir, ahora mis amigos usan muchos más colores y eso no porque yo haya impuesto ningún tipo de moda, es porque la misma sociedad ha absorbido algunos cambios, y está bueno que los absorba, porque las sociedades no son estáticas [...] solo dejo entrever que hay una forma distinta de pensar a la hora de vestirse, producto de que hay una cultura que maneja si se quiere otros modos, otras paletas de colores, otras personalidades, y otra que maneja otra forma [...] eso me servía para verificar qué tan importante era eso para la comunidad, porque para que alguien se animara a decirte, «che, que pasó ahí», la gente que aquí es tan tranquila tan poco extrovertida, que hayan, no sé, agarrado coraje para decirte eso, obviamente denotan de que había una pieza que era distinta.

En este pasaje, que transcribimos por completo debido a su riqueza, puede observarse el proceso de extrañamiento vivido por José Pedro ante las reacciones por el uso de una ropa que él consideraba común. Lo que José Pedro destaca es, lo que denominábamos a partir de Melman (2015), una comunidad de imagen distinta. A diferencia de Laura, que declara que no quiere llamar la atención, o Caetano, que toma mate para mimetizarse con los uruguayos y ser «bien tratado», el uso del color rosado en una época en la que los colores no hacían parte de la vestimenta del uruguayo contiene una nota de provocación, como si José Pedro disfrutara desafiando al otro desde su posición de extranjero. En otro momento del relato, José Pedro refiere a su desagrado con respecto a la forma en que los uruguayos preparan el asado:

Por ejemplo, el tema este de que el asado se hace con la leña y no se hace con

carbón. Si lo haces con carbón, eres poco menos que un apátrida, y si lo haces con leña, está todo bien. Entonces, [...] si estoy en grupo, si estoy con un montón de gente, ni en pedo compro carbón, porque capaz que me terminan sacrificando.

También Joaquín expresa haberse extrañado con la forma en que los uruguayos consumen algunos alimentos. La primera salida a una pizzería con amigos fue para él una sorpresa: no entendía que el alimento se sirviera solo con mozzarella y sin «otros gustos». Pensó, al comienzo, que se trataba de una excepción, que a lo mejor el bar se había quedado «corto de gustos». Luego vio que la pizza se comía así y que, además, las personas, para su sorpresa «parecían disfrutarlo». Para Joaquín, al comienzo, las cosas resultaban insípidas, faltaban ingredientes, sabores, gustos.

Se trata de ejemplos en los cuales se especifica el extrañamiento con respecto al goce del otro y cómo, efectivamente, este goce adquiere una dimensión colectiva, de *Cosa nostra*, como dice Žižek, que resulta evidenciada en el chiste de José Pedro, de que podría ser sacrificado si decide hacer, en público, un asado con carbón.

Salvo en este ejemplo de la camisa rosada, lo que más se repite en los relatos migrantes es una cierta acomodación a la modalidad de goce del otro para no ser «sacrificado», para no generar «incomodidad», como dice Joaquín, o para ser «bien tratado», como dice Caetano.

3.4. La construcción de la diferencia en los relatos migrantes

A lo largo de este capítulo, hemos definido la identidad como un devenir, algo no fijo, y, sobre todo, con relación a la identidad étnica o nacional, como un proyecto o una construcción colectiva en marcha. Nos interesa ahora abordar la forma en que, en los relatos migrantes, esta identidad nacional es elevada al estatuto de un *ethos*, del cual el

sujeto forma parte y se afirma, para luego, en el mismo movimiento, diferenciarse de él.

Examinemos algunos ejemplos.

En el relato de Julio identificamos esta tendencia a hablar en nombre de un cubano típico, un cubano universal.

[Una cosa] que también veo que como que nos identifica [a los cubanos] en la ropa es en cuanto a los colores. Somos de usar variados colores, somos de usar muchos colores, especialmente amarillo y ese contraste de otros colores fuera de tono, los zapatos, y a veces dices, ese es cubano porque trae un zapato de color rojo y...

Al mismo tiempo que dice que los colores en la ropa son un trazo que identifica a los cubanos en Montevideo, el autor del relato está completamente vestido de negro. Le digo: «¡Pero entonces hoy usted no vino vestido como un cubano!» Y él se justifica:

No, no, pero yo creo que siempre visto así, pero soy como la excepción de la regla. [...] yo antes, por mi trabajo, llevé una pauta a lo que es el color de la piel, de la ropa y eso. Pero, si no fuera por esto, vestiría igual que la mayoría que viene con este colorido que los identifica. Ya yo venía así con estos colores. Pero sí, el 90 % de los cubanos que están aquí los vas a ver, los vas a identificar fácil por el tema de la ropa muy cargada de flores, de colores más que llamativos, como que te da esa identidad de alegrar el alma.

Esta oscilación en el relato, que desdice lo universal para situarse en el campo de lo particular (el 10 %, la excepción a la regla), muestra, por un lado, una necesidad de alterización, y, por otro, una diferencia entre la idea de una identidad universal del cubano y los rasgos identificatorios propios. Julio afirma que los cubanos se visten con ropas de colores, pero él en cambio es un cubano que viste de negro todo el tiempo. El negro en la

ropa, referido a su historia, lo ubica en un lugar de distinción, tanto con relación a los cubanos, que visten de colores, como con relación a los uruguayos, cuyo color, en el decir popular, es el gris. En el relato de Julio fue particularmente difícil que él pudiera hablar de su cubanidad en primera persona, prefiriendo hablar, todo el tiempo de «el cubano», o de «nosotros los cubanos» en conjunto, universal del cual, sin embargo, él se diferencia en varias oportunidades.

También existe, para Julio, una corporeidad que identifica al cubano:

Algo que creo que identifica mucho al cubano en cuanto a la gesticulación [es que] somos muy expresivos corporalmente tanto de mostrar los diferentes estados de la persona, la ansiedad, alegría, eso, y algo que en nuestra comunidad es bastante anecdótico, es que somos de conversar bastante, de hablar alto, que cuando usted ve a alguien en la calle usted dirá, este es cubano porque ya veo en la forma de hablar, siempre la jocosidad (?) de siempre y una sonrisa, y creo que también el carisma que nos identifica a los países del Caribe. Son rasgos que creo trascienden más allá, aunque uno quiera, de cierto modo, como negarlo.

En este pasaje, Julio describe la corporeidad del cubano como un elemento integral de su modo de ser, lo que entendemos constituye, como ya lo mencionamos antes, una comunidad de imagen. Julio describe un modo de ser del cubano, que es, inclusive, sustantivizado: el cubaneo.

Nosotros llamamos *el cubaneo* desde la acción, desde cómo tú te proyectas, cómo tú piensas, cómo tú hablas, cómo te identificas, cómo eres tanto en la forma de vestir, en la forma de gesticular, en la forma de ver el mundo, es algo muy... como un sello que tú dices, es el cubaneo. Pasa con algunas palabras que uno le cambia el

significando, por ejemplo, para decir, oye, hay problemas con las cosas, oye (no se entiende) esto está en llamas (la expresión cambia visiblemente no solo la prosodia sino el tono de voz, mucho más agudo, parece otra voz) y ahí saben que yo soy cubano, estar en llamas es que esto está malísimo, y así pasa con un sinnúmero de palabras que no aparecen en ningún diccionario, solamente en la jerga de la calle del cubano, por eso te decía el cubaneo.

Esta misma oscilación aparece en el relato de Cecilia cuando nos cuenta que a la mujer venezolana le gusta arreglarse, va siempre maquillada y está siempre produciendo transformaciones en su cuerpo para parecer exuberante. El hecho de que esta modalidad de uso del cuerpo caracterice, para Cecilia, a la mujer venezolana, queda ratificado por el hecho de que su madre, que es de ascendencia alemana, no es así.

Mi mamá no es de maquillarse mucho, es más de arreglarse el pelo, las uñas, se maquilla la boca un poquito, pero de arreglarse así, de maquillaje como yo, no. [...] Pero es que mi mamá es de descendencia alemana. Y su físico es totalmente diferente al común de las venezolanas. Mi mamá es rubia, rubia, su cara es finita, tipo las uruguayas. No sé, su piel es así, totalmente diferente. [...] Mamá sí se arregla el pelo, las uñas, ir a hacer ejercicio, ese tipo de cosas. Pero, así como exuberante, no. Es muy sencillita.

La oposición entre «exuberante» y «sencillita» —este último caracteriza también, para Cecilia, a las uruguayas— hace surgir en el relato, la relación de competitividad que ella considera existe entre una mujer venezolana y la otra.

La mujer venezolana es envidiosa, entre las propias mujeres [...], o sea, si yo estoy así, y aquella se puso así, como que yo tengo que cambiar algo de mí, porque no

esté igual que yo, total, total [...] Yo hablo por las otras venezolanas, yo no soy así como le acabo de decir [...] yo le decía esto como una forma de explicarle y porque muchas son así. Yo en especial no soy así.

Como vemos, nuevamente Cecilia describe algo que tiene que ver con el *ethos* o el carácter nacional de las venezolanas, para luego diferenciarse. Se podría aducir que, en este caso, se trata de una cualidad que es para Cecilia, y potencialmente para el que escucha, algo censurable, y por eso se desmarca de esta posición en el discurso. Sin embargo, el mecanismo discursivo es el mismo que en los otros relatos, señalar el universal, como algo que diferencia a las venezolanas de las uruguayas, para luego separarse de él. En resumidas cuentas, Cecilia se presenta ante el otro destacando una diferencia con respecto a la entrevistadora, en este caso, pero también con respecto a su país de origen.

En lo que más Cecilia se reconoce como venezolana es, en definitiva, en la relación con el cuerpo: su tendencia a exagerar el maquillaje, su deseo de operarse, agregarse cosas, cambiar el cuerpo, su arreglo personal, que ella describe como algo que aprendió en su casa, con su abuela. Es decir que, en el relato de Cecilia, ella aparece situada en un lugar de distinción con respecto a las uruguayas (porque ella no es sencillita y se maquilla) y a la vez distinta de su madre, que no se maquilla; parecida a su abuela, que se arreglaba muchísimo, pero también distinta de las venezolanas que son para ella, exuberantes pero envidiosas unas de las otras.

Nos llamó la atención en estos relatos la forma de transitar desde un universal imposible — porque existen cubanos o venezolanos, pero el cubano y el venezolano es una categoría del ideal— hacia una particularización que refleja las identificaciones del sujeto.

Nos preguntamos muchas veces, a lo largo de las entrevistas, por qué motivo los migrantes respondían a las preguntas de la entrevistadora, hablando del venezolano, del cubano del brasileño y del salvadoreño como si fueran una construcción universal. De más está decir que el cubano típico que describe Julio no es el mismo que describe Yolanda; así como la venezolana típica que describe Cecilia no es para nada la que describe Josefina. Lo que hay en común, en todos estos relatos, es esta referencia al tipo nacional, como una imagen, como un conjunto de valores, pautas o formas de funcionamiento que sirven al sujeto como punto de referencia para construirse a sí mismos, ya sea en la semejanza o en la diferencia con relación a esa imagen. La presencia de un tercer término en la relación, el uruguayo, implica, por otro lado, la necesidad de afirmarse venezolano, cubano, brasileño o salvadoreño para marcar una diferencia, pero luego, con relación a los de su propio país, su comunidad, es necesario, nuevamente, señalar la propia diferencia. Esto nos lleva a afirmar que el acto migratorio supone, siempre, la construcción de una diferencia que debe ser enunciada por las dos partes en juego en la relación, tal como lo expresa Josefina: ni tan venezolana, ni tan uruguaya. En el medio, ni aquí ni allá, como nos decía Yolanda, o marrón, como nos decía Joaquín, para diferenciarse del negro asociado al caribe, y el gris asociado al montevideano.

Podríamos pensar este aspecto de los relatos como una forma de construcción de un saber que se funda, siguiendo a Hounie (2012, p. 17), en la particularización del universal. Definirse a sí mismo como un caso particular de cubano, por ejemplo, supone inaugurar la categoría universal de cubano de la misma forma que la categoría universal cubanos inaugura el conjunto de casos particulares.

Si seguimos este criterio, entonces, un caso solo puede funcionar como excepción si por esta condición no refuta la universalidad propuesta. Es decir, que si bien se

excluye de la condición general compartida con los demás de su especie este apartamiento no tira por tierra la universalidad de la regla pues este caso queda en el orden de una «excepcionalidad», es decir, que su relación es de exterioridad respecto del conjunto universal indemne que de aquí en más estará conformado por la regla y su excedente. (Hounie, 2012, p. 20)

En este sentido, podríamos pensar que exponerse como un caso particular de cubano o venezolano no hace más que reforzar el universal, de la misma forma que exponer el universal pone en destaque la particularidad del sujeto que habla.

Finalmente, nos interesa señalar cómo la corporeidad es destacada en varios de estos relatos como un modo de ser colectivo, compartido, lo que nos permite situar el cuerpo como una pertenencia, no solo simbólica, sino fundamentalmente imaginaria, que sirve a los sujetos como un cuerpo de referencia para construir el suyo propio. Entendemos que la corporeidad no es solo una construcción singular a partir de los avatares del cuerpo erógeno en el encuentro con el Otro, sino también una versión interpretativa y singularizada de las imágenes coercitivas de cuerpo propuestas por la colectividad. La idea de que esta última proponga las representaciones sociales sobre el cuerpo incide en los modos de vivirlo y experimentarlo y se fundamenta en los estudios del etnólogo Marcel Mauss. Mauss (1979) suponía que estas representaciones compartidas acerca del cuerpo podían incluso enfermar y curar a los individuos. Asimismo, la distinción propuesta por Butler (2002), entre cuerpos inteligibles (aquellos que siguen la norma sexo-genérica) y abyectos (aquellos que no siguen la norma sexo-genérica, pero que, con su sola evocación, ayudan a construirla) nos acerca la forma en que la norma social se materializa en el cuerpo, a través de infinitas *performances*, hasta construir cuerpos marcados por el género, y constituye otra referencia central para pensar los cuerpos al mismo tiempo singulares y

sociales. Por último, De Certeau (1997), propone que el cuerpo es una construcción sociohistórica, es decir, un mito, a través del cual se modelizan los cuerpos reales de los individuos en las diferentes sociedades; ello nos permite suponer que la construcción del cuerpo es un proceso singular y también colectivo. En este sentido, entendemos que la corporeidad, al igual que la lengua, la religión, las costumbres y los modos de ser forman parte de las pertenencias que el sujeto carga en su maleta en el momento de migrar.

3.4.1. La imagen colectiva del cuerpo como legado cultural

La noción de *pertenencia simbólica*, término que tomamos prestado de Lacan, permitió agrupar la serie de elementos heterogéneos que, según los distintos autores, componen el universo simbólico de un sujeto (Lacan, 1981, p. 291): primero, la lengua, en tanto tesoro de los significantes, a partir de la cual se inscriben los significantes que hacen referencia a la ley simbólica, la religión, las tradiciones, los modos de parentesco o estructuras de filiación. En segundo lugar, situamos, a partir de Melman (2015), la referencia a una «comunidad de imágenes» que incluye, para nosotros, el cuerpo en toda su dimensión imaginaria. Por último, sugerimos la idea de modos de satisfacción propios de una cultura, de una comunidad de goce, efecto de la renuncia pulsional que exige la cultura, estos constituyen un registro de la satisfacción singular, pero se inscriben en los modos de satisfacción permitidos, y, por lo tanto, colectivizables.

El cambio de entorno que atraviesa el migrante supone, en mayor o menor medida, el encuentro con versiones distintas de cuerpo que, desde nuevas referencias simbólicas e imaginarias, le propone el otro de la cultura.

Como hemos visto a través de los relatos migrantes, el encuentro con la otra nacionalidad, en tanto significativo y construcción imaginaria del otro, exige del sujeto resituarse con

respecto a su origen, lugar de proveniencia de los significantes y las imágenes, para poder ocupar un lugar de enunciación ante el otro de la cultura. Decir quién soy significa, en un contexto de migración, dar cuenta de ese origen olvidado que el migrante deberá actualizar, reimaginarizar y resignificar simbólicamente, y a partir de allí construir una posición subjetiva en el contexto migratorio. Ese sujeto del origen, como podríamos llamarlo, es el punto de partida que le permite al sujeto construirse como igual y diferente al grupo de referencia. Es desde esta perspectiva que comprendimos la necesidad, en los relatos migrantes, de hablar en nombre de un colectivo, de dar voz a un sujeto típico de la cultura; este es descrito, explicado y teorizado con el fin de dar cuenta de la distinción entre el otro de la nueva cultura, bajo la persona de la investigadora, y el propio sujeto. Pero, en un segundo momento, asistimos a la necesidad de separación de ese sujeto típico de la nación para señalar también su diferencia con respecto a su ser nacional. Esta oscilación entre universal y particular mostró la necesidad que tiene el migrante de construir una diferencia no solo con relación al otro de la nueva cultura, sino también al otro de la cultura de origen.

La identidad asume, de esta forma, el carácter de una construcción abierta, un devenir, como propusimos a lo largo de este capítulo, tomando la expresión de Fucks (2000), que implica también algo del orden de una construcción ideal, un venir a ser.

La idea de que la corporeidad constituye una pertenencia más del legado cultural que el sujeto recibe de la generación anterior se impuso a través de la forma en que los sujetos migrantes incluían, dentro de los modos de ser «típicos» de cada cultura, referencias a la gestualidad, los modos de vestir, de aproximación al otro, las formas de cuidado del cuerpo y las formas culturales, más o menos compartidas, de acceso a la satisfacción. Esta corporeidad compartida incide como modelo y marco de la construcción del cuerpo

erógeno y en la imagen de cada sujeto. Entendemos que el sujeto que migra lleva consigo la referencia a esta corporeidad compartida, que incorpora de una forma singular, solo para encontrar otra distinta a la que necesita responder con la producción de nuevas imágenes, significantes y formas de circulación pulsional que le permitirán habitar el país de migración.

Capítulo 4. Identificaciones del sujeto: marcas, huellas, pasajes

En el capítulo anterior explicitamos el uso que se realiza en esta investigación de la noción de identidad nacional, entendida como conjunto de signos que definen a un ser nacional típico, ficticiamente construido, a partir de comportamientos, modos de ser y signos exteriores, que admiten también una dimensión de cuerpo colectivo en torno al cual la sociedad se organiza. Cuando nos referimos, al final del capítulo anterior, a que los migrantes *eligen*, aunque sea inconscientemente, las marcas culturales a partir de las cuales se presentan ante el Otro, introducimos, sin abordarlo debidamente, otro concepto, el de identificación. Se trata de una noción fundamental del psicoanálisis y también para el desarrollo de esta tesis; y el motivo por el cual no trabajamos los dos conceptos, identidad e identificación, simultánea o comparativamente fue por una cuestión de extensión. Preferimos, para facilitar la lectura, presentar la temática dividida en dos capítulos diferentes. En este capítulo retomamos entonces la noción de identificación, desde el psicoanálisis, ya que es la disciplina que más ha utilizado y definido el concepto. La introducción de la noción de identificación, a partir de Freud y Lacan, permite explorar una dimensión que estuvo presente en los relatos hasta ahora, pero que no fue suficientemente abordada: la noción de rasgo, marca o huella psíquica, cuya adquisición o pérdida, resultan fundamentales para pensar los procesos de identificación en el contexto migratorio. Trabajaremos con diferentes relatos de migrantes y también con un relato migrante proveniente de la ficción: el texto de Alicia Migdal, *Muchachas de verano en días de marzo*.

4.1. ¿Qué es *identificación*?

La referencia a la identificación aparece tempranamente en la obra freudiana. Implica la incorporación —nótese la metáfora oral— de rasgos de la persona amada, de modo que transforma el yo propio «a semejanza del otro, tomado como modelo» (Freud, 1921/1999, p. 100). El análisis de la *tussis nerviosa* de Dora, en «Fragmentos del análisis de un caso de histeria» (1905/1999), ya reúne varias de las características de la identificación que Freud irá desarrollando a través de los años.

Esta tos, sin duda, surgida originariamente de un ínfimo catarro real, era además una imitación de su padre, aquejado de una afección pulmonar y pudo expresar su compasión y su cuidado por él. Pero también proclamaba al mundo, por así decir, algo que quizás a ella todavía no le había devenido consciente: «Soy la hija de papá. Tengo un catarro como él. Él me ha enfermado, como enfermó a mi mamá.

De él tengo pasiones que me espían por la enfermedad». (Freud, 1905/1999, p. 72)

En este breve pasaje, escrito años antes de *Tótem y tabú*, y antes también de su famoso capítulo sobre la identificación en «Psicología de las masas y análisis del yo» (1921), Freud ya establece un hilo conductor entre identificación al padre, complejo de Edipo, culpa, castigo e identificación al rasgo unario. Como podemos observar, Freud (1905/1999) interpreta un poco audazmente y sin mayores explicaciones este síntoma como una afirmación de la filiación: «soy hija de papá, tengo un catarro como él». La interpretación es coherente con lo que más tarde conceptualiza como identificación al padre: se trata de la primera identificación fundada en el amor, por esa figura de protección que se proyecta, para el niño, como un ideal a imitar. En este pasaje del historial de Dora, la identificación se articula plenamente con el síntoma; el catarro de la joven, que podía llevarla a una completa afonía, Freud lo relaciona con la realización de una fantasía

incestuosa con el padre, que precipita el deseo de ocupar el lugar de la madre, y el castigo por este mismo deseo, «él me ha enfermado como enfermó a mi mamá». La elección del «catarro» como elemento que establece la identificación sirve, entonces, a los dos objetivos, el de afirmarse como hija de su padre y el de realizar (fantasísticamente) la suplantación de la madre, adquiriendo, como ella, los síntomas de la sífilis que su marido le había contagiado. El hecho de que Freud haya obviado, en su análisis, el interés de Dora por la señora K, amante del padre y, por ese motivo, objeto de devoción por parte de la joven, no cambia la interpretación del síntoma, apenas la persona hacia la cual está dirigido. La aguda observación de Lacan (1951/1988) con respecto a la afonía de Dora, a la que nombra como un «violento llamado de la pulsión erótica oral en el encuentro a solas con la señora K» revela el verdadero objeto amoroso que se esconde por detrás de la identificación con el padre (Lacan, 1988, p. 2010).

La complejidad del concepto de identificación se desprende, por lo tanto, del hecho de ser inconsciente y de la forma en que en ella convergen corrientes identificatorias diversas, que revelan los deseos encontrados de la paciente.

La identificación freudiana recorre un gradiente que va desde la simple copia o imitación de aquel a quien se ha ubicado en el lugar del ideal —donde priman los aspectos imaginarios— hasta su forma más simbólica, en la cual se elige un único rasgo, el *einzigster zug*, a través del cual se establece la identificación (por ejemplo, la tos). La identificación sigue, en adelante, caminos complejos, pudiendo establecerse también a partir de la captación inconsciente de un mismo deseo, síntoma, ideal (la nación, la patria) o de una misma filiación como en las formaciones colectivas. Las identificaciones colectivas o identificaciones de masa poseen un carácter mucho más transitorio y pueden prescindir del lazo afectivo con el otro. Basta que exista un ideal en común, un valor, un significante de

la pertenencia, un mismo origen nacional, un líder ubicado en el lugar del ideal del yo, o un cuerpo glorioso y engrandecido —como en los movimientos de adhesión al discurso de Hitler en Alemania— para que se produzca la identificación entre dos desconocidos. Freud propondrá, finalmente, que la identificación, que torna al otro mi semejante, es un recurso valiosísimo para aplacar la agresividad, siempre latente, entre los seres humanos. Por eso la cultura busca «movilizarlo todo para poner límites a las pulsiones agresivas de los seres humanos [...] a impulsarlos hacia identificaciones y vínculos amorosos de meta inhibida» (Freud, 1930/1999, p. 109). Una sociedad solo puede preservarse a sí misma si los individuos consiguen establecer identificaciones entre ellos que les permitan trabajar juntos y convivir a pesar de la fuerza destructiva de la pulsión de muerte.

4.2. La identificación con el padre y el acceso a la cultura

La identificación con el padre, a la que Freud alude en Dora y luego explica, brevemente, en su texto de 1921, se encuentra más claramente desarrollada en *Tótem y tabú* (1913/1999). Es el comienzo de una línea argumental que versa sobre la ambivalencia y el temor hacia el padre, la filiación, los deseos parricidas, la culpa, el duelo y, finalmente, la cultura como refugio ante la pérdida de protección del padre, que desarrollará más tardíamente en *El malestar en la cultura* (1930/1999).

La referencia al banquete totémico, extraída de la etnografía de su época, le permite a Freud articular todos estos elementos constitutivos de lo que agrupamos bajo el nombre de *complejo paterno*. El banquete totémico es ese tiempo social en el cual la devoración del animal totémico ancestral, del grupo, es permitida. Luego del sacrificio, el deudo asume las características de este, es decir, las incorpora: camina como él, imita los sonidos y movimientos del animal. El duelo y la culpa por el sacrificio del animal totémico forman

parte también de la escena que analiza Freud (1913/1999) y que, según su punto de vista, se trata de una conmemoración ritualizada de lo que habría sido el asesinato del padre primordial, perpetrado en un tiempo anterior a la historia, por una supuesta horda de hermanos. El motivo del asesinato habría sido, según interpretación de Freud, la violencia del padre y la acumulación, para sí mismo, de todos los bienes y todas las mujeres. Es para poder acceder a esos bienes que los hermanos, entre todos, asesinan al padre. Debido al estado de culpa y duelo en el cual se encuentran, deciden, de mutuo acuerdo, que nadie va a volver a ocupar el lugar del padre (Freud, 1913/1999). Los bienes, incluidas las mujeres, deberán ser repartidos equitativamente entre los hermanos. En resumen, el asesinato y devoración del padre del mito son la vía por la cual Freud introduce el valor simbólico del padre después de muerto: ya no será más que un símbolo, preservado dentro de los hijos a través de la identificación. Esta identificación con el padre muerto, elevado, luego del asesinato, a la posición de ideal permite explicar las identificaciones horizontales entre los individuos que son parte de un mismo grupo, todos sometidos a la misma renuncia pulsional y culpa por el deseo parricida.

Una diferencia entre esta construcción «histórico-vivencial»,¹¹ que Freud propone, y el mito de Edipo, es que en la zaga griega el héroe no sabe que ha asesinado a su padre. Su acto individual acarrea la ruina de la ciudad de la cual es rey. En *Tótem y tabú* se trata de un crimen colectivo que acaba con el desorden del padre, estableciendo la primera norma social. De esta forma, Freud introduce un giro interesante en el problema de la universalidad del complejo de Edipo: la fantasía de asesinato del padre es una fantasía ordenadora y necesaria para que el hijo pueda hacer su tránsito hacia el superyó y la cultura. Es la colectivización de la culpa y del duelo lo que permite a Freud hacer de *Tótem*

¹¹ La expresión histórico-vivencial es utilizada por Freud en su texto final, “Moisés y la religión monoteísta” (Freud, 1939), para referirse a un hecho del cual no tiene comprobación histórica, pero que él deduce con base en las fantasías inconscientes de los individuos de nuestra época.

y *tabú* un relato acerca del origen de la sociedad. En otras palabras, la obra es la versión freudiana del pacto social concebido por Hobbes. El relato ofrece una explicación mítica del origen de la necesidad de renunciar a la satisfacción pulsional, fundamental para la vida en sociedad. Sobre esta renuncia, y el malestar que genera, Freud se explayará largamente en su texto de 1930, *El malestar en la cultura*.

Como podemos observar el padre de la primera identificación —entendido en este caso no como genitor, sino como soporte del ideal del yo— está en el origen mismo de la cultura.

Solo tomando al padre como una invariante dentro de una estructura, como propone hacerlo Lacan a partir del año 1958, es que podremos comprender el valor simbólico del padre que Freud construye en *Tótem y tabú* (Lacan, 1999). El padre es en estos mitos freudianos una presencia ubicua que funda, con su ausencia, la primera identificación, y con su muerte, el lazo social. ¿Por qué decimos que la identificación se produce sobre un fondo de ausencia? Porque la identificación primaria desea preservar al padre dentro de sí, deseo fundamentalmente ambivalente, ya que, para incorporar al padre, este precisa ser devorado. Esta formulación de Freud explica por qué culpa, duelo e identificación están ligados de forma inextricable, al igual que la deuda aparece siempre ligada al padre, en tanto agente de la filiación.

La identificación es lo que permite articular el primer acto decididamente *social* de un individuo, la incorporación ambivalente del padre y el acto fundacional de la cultura; para Freud es el asesinato del padre primordial.

La identificación será también esencial para la construcción de las instancias psíquicas: el yo, afirma Freud, es la «sedimentación de las investiduras de objeto resignadas» (Freud, 1923/1999, p. 31). En la medida en que resulta imposible distinguir, de acuerdo con Freud,

entre investidura de objeto e identificación, esto equivale a decir que el yo es la sedimentación de distintas identificaciones.

También en la formación del superyó, es fundamental la internalización de las reprimendas y críticas parentales, cuyo núcleo es también, un objeto del Otro, los restos de la palabra de los padres, en particular, la voz que dice *no*¹² (Freud, 1923).

El superyó es entonces la instancia psíquica encargada de exigir al sujeto la renuncia pulsional; la primera de todas es el abandono de la madre como objeto incestuoso, en el momento de liquidación del complejo de Edipo. Esta renuncia va a ser, para Freud, la primera conquista cultural y crea las condiciones de represión necesarias como para que el sujeto pueda aceptar las restricciones y desvíos pulsionales que le exige la cultura.

Es decir que el superyó nace, para Freud, a partir del sepultamiento del complejo de Edipo (es su heredero) y continúa siendo alimentado a lo largo de la vida a través de otras figuras de autoridad, que le irán exigiendo al sujeto nuevas renunciaciones, por su propio bien y en nombre del bien común (Freud, 1924). En *El malestar en la cultura*, Freud (1939/1999) establece de la siguiente forma la relación entre cultura y superyó: «Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada» (p. 120).

Es decir que el superyó es la continuación de la severidad parental, extrae su propia fuerza y sadismo de la misma pulsión agresiva que ayuda a sofocar. Debido a este carácter feroz del superyó, se establece una especie de circularidad de la cual depende la economía

¹² Recordemos la sugerencia, algo burda para la sutileza habitual de Freud, de que el lugar del superyó en su esquema del año 1923, conocido como esquema de la segunda tópica, estaba representado por el casquete auditivo. La voz internalizada del padre es el fundamento de la ley. Así lo va a proponer igualmente Lacan en el seminario del año 1963, cuando señale la relación entre el padre, la voz como objeto *a* y la ley estructura simbólica.

psíquica: cuanto mayor es la renuncia pulsional del individuo, mayor es el sadismo del superyó y mayor la culpa. En este sentido, el superyó es, al mismo tiempo, condición para la formación de la cultura y su consecuencia.

Por último, destacamos cómo el concepto de identificación resulta central para pensar la transmisión generacional: la identificación con rasgos de carácter, síntomas, sufrimientos de los padres, abuelos, tíos y otros adultos significativos, y también las creencias, tradiciones, valores y visiones del mundo es el mecanismo a través del cual se produce el pasaje de material simbólico de una generación a otra. Identificación, mandato superyoico y compulsión a la repetición constituyen, de este modo, el trípode a partir del cual el sujeto neurótico actualiza las deudas no pagas y las metas pendientes de las generaciones anteriores. El superyó es el heredero del complejo de Edipo, la voz de los padres de nuestros padres transformada en ideal del yo que regula las aspiraciones del sujeto.

En el capítulo anterior presentamos el relato de Josefina, al cual le agregamos una nueva consideración luego de las puntualizaciones acerca del concepto de identificación en Freud. El temor de dejar de ser ella misma, es decir, perder aquello que la identifica ante sí misma y ante los otros, pero también, el dolor que significaría, para sus padres, que ella se transformase: «sería demasiado para ellos». Como Io, en la *Metamorfosis* de Ovidio, Josefina se resiente a una alterización que podría dañar a su linaje. La culpa por la infidelidad hacia el origen se presenta aquí en toda su extensión. Este elemento de fidelidad al origen ha sido trabajado por Desplechin (2015), quien sostiene la hipótesis de que, dentro del corazón de la migración,

[...] se encuentra una fantasía inconsciente de traición o falta, fantasía que se dirige hacia la identidad, y que se construye sobre un temor, aún más inconsciente, relacionado por el sujeto, con una angustia indecible relacionada con la angustia del

olvido. (p. 3)

Coincidimos con el autor en esta afirmación; sin embargo, la lectura de otros pasajes del relato de Josefina, y de otros relatos de esta tesis, autoriza a ampliar esta lectura. Junto al temor a traicionar al otro y la angustia del olvido, encontramos en todos estos relatos, en mayor o menor medida, un deseo de alteridad, y, por lo tanto, de traición. El relato de Josefina expresa no solo la angustia y el temor ante la transformación que experimenta en ella misma, y que la lleva al borde del reconocimiento de sí, sino, sobre todo, la división subjetiva que esta transformación introduce, porque atenta contra la filiación, el origen y la pertenencia. «No es que vaya a volverme uruguayo», dice Josefina, «no puedo cambiar tanto», esto, sencillamente, «sería demasiado para ellos». Se trata de formas de la negación, que permiten leer, en estos enunciados, el deseo contrario; es decir, dejar de ser, que no la reconozcan más, volverse esa otra que tanto la perturba: lo opuesto, lo otro, lo uruguayo.

4.3. Lacan y la identificación

Lacan propone la noción de identificación imaginaria a partir de su proposición del estadio del espejo, en el año 1949 (Lacan, 1988a). Esta constituye una inversión dialéctica de la hipótesis freudiana del reconocimiento del otro por analogía con uno mismo. Es decir, si para Freud (1950/1999) uno se daba cuenta de que el otro era otro por comparación con el propio cuerpo (el otro tiene brazos, cabeza, como yo); para Lacan el yo pasa a ser, primeramente, un otro, y es en tanto otro que alcanza un conocimiento unificado de sí mismo. El yo se va a constituir, entonces, de forma exteroceptiva, de afuera hacia adentro, en función de que el bebé asume —condicionado por el desamparo que le genera su

prematuración orgánica— una imagen que no es la propia y está afuera de él (Lacan, 1988a).

Este modo de constitución del yo es el fundamento de los fenómenos de transactivismo infantil, dicho de otra forma, ese tiempo donde las fronteras entre el yo y la imagen del otro son móviles y el niño se ve afuera, como si fuera otro.

A partir de su seminario de 1953, Lacan va a reconocer progresivamente, en la escena del espejo, la importancia de ese Otro que responde al llamado del niño cuando este se da vuelta para mirarlo y le pide confirmación de que lo está viendo es su imagen (Lacan, 1981). La afirmativa del Otro le permitirá al niño fijar esa imagen a un significante, el nombre, deteniendo la confusa alternancia de esta primera etapa de la formación del yo. Lo simbólico proporciona, por lo tanto, un eje, algo que permanece como marca más allá de los cambios que pueda sufrir la imagen. Y sabemos que la imagen del cuerpo puede ofrecer una serie de variaciones según la perspectiva desde la cual se la mire, la posición ante el espejo, las variaciones de la forma del cuerpo, etcétera.

Es la imagen del cuerpo del otro lo que proporciona al propio una sensación de unificación; como señala Julien (1985), «en una continuidad espacio-temporal, la de todo objeto del mundo» (p. 37). O sea, que es por la mediación de la imagen del semejante que el cuerpo se vuelve un objeto que ocupa un lugar entre los restantes del mundo: se trata, de modo simultáneo, de alienación (a la imagen del otro), pero también separación; asumir, por intermedio de la palabra del Otro, la imagen del espejo como propia permite la unarización del propio cuerpo.

Antes del espejo se trata, como indica Julien (1985), de la heterogeneidad del cuerpo pulsional: la visión en el espejo «regocija al niño, porque la ama; encuentra en ella lo que

le falta. Unidad, dominio, libertad motriz. Por su mirada puede estar entero allí afuera» (p. 37). Esta imagen no coincide con el cuerpo de las pulsiones. Este tiene bordes, agujeros, movimientos, mientras que la imagen del espejo es plana. Es decir, que la escena delimita dos cuerpos, uno simbólico, derivado de la escritura de los trayectos y bordes de la pulsión en el cuerpo, el otro imaginario, que se confunde con la imagen del semejante. La identificación imaginaria se establece, entonces, con esta imagen que deja fuera el bullicio de la vida pulsional, sus objetos cesibles, ya simbólicos, que circulan por los bordes de los agujeros pulsionales. Lo que instaura el circuito pulsional en el cuerpo es la marca del Otro, que, interpretando la necesidad del niño, la convierte en demanda de amor e interviene dejando una huella al modo de una escritura que excava un lugar en el cuerpo y luego se retira; de este modo, es necesario, lógicamente, que el lenguaje esté primero, en el Otro, para que la pulsión pueda ser inscrita en el cuerpo.

El lenguaje interviene, entonces, en dos tiempos, como marca primera, traumática, del Otro en el cuerpo, y, luego, en la etapa del espejo, en la sanción del Otro que afirma, «ese eres tú».

Si no contara con el soporte que le da lo simbólico y que le dice al infans que esa es su imagen, esta estaría en permanente mutación, pues cada nueva imagen podría proporcionarle al infans la ocasión para una nueva alienación.

La introducción de la noción de significante en la teoría psicoanalítica le permite a Lacan dar otro estatuto al inconsciente: al pensar el inconsciente como estructurado como un lenguaje, el sujeto pasa a estar constituido por una cadena significativa. Los significantes se suceden en esta cadena y adquieren su significación a partir del lugar que ocupan con relación a otros significantes. De esta forma, un significante nunca significa nada, a no ser en función de una cadena significativa y ningún significante es por sí solo capaz de decirlo

todo sobre un sujeto. Es decir, si el yo es el cuerpo, el sujeto no tiene cuerpo, se trata apenas de un efecto del lenguaje. La relación entre cuerpo y lenguaje va a ser, como ya lo señalamos, parasitaria, el significante provoca continuos malentendidos como efectos bizarros en un cuerpo.

Como el sujeto es un efecto del lenguaje, está constituido a partir de una sucesión de significantes encadenados que se diferencian entre sí por su posición, ninguno puede ocupar el mismo lugar que el otro. Así, cuando decimos que un sujeto se inscribe, a partir de una serie de atributos, en la cadena de generaciones, es porque este sujeto pertenece a una cadena que comenzó tiempo antes de que él existiese, pero se distingue del resto de los elementos de la cadena por no ser ninguno de los otros.

Al definir al sujeto como un efecto del lenguaje, se le hace necesario a Lacan situar el estatuto de la primera marca, la que funda la cadena significante. Dos ejemplos, citados por Lacan en el curso de su seminario de los años 1961-1962, permiten situar el campo de problematización que intenta recortar cuando aborda el problema de la identificación del sujeto o identificación al significante (Lacan, versión crítica, inédita). El primer ejemplo mencionado por el psicoanalista francés está tomado del *Curso de lingüística general* de Saussure:

[...] el expreso de las 10:15 es algo perfectamente definido en su identidad: es el expreso de las 10 hs.15, a pesar de que manifiestamente los diferentes expresos de las 10 hs.15 que se suceden siempre idénticos cada día, no tienen absolutamente ni en su material, ni aún en la composición de su cadena, sino elementos, aún una estructura real diferente. (Lacan, versión crítica, p. 3)

Lo que se denomina «expreso de las 10:15» es una construcción significativa. Se trata de una denominación que solo puede existir en el campo del lenguaje, ya que en lo real solo existen trenes que van de aquí para allá; sin embargo, algo de lo real resulta modificado por la acción del significante, a partir de lo cual el expreso de las 10:15 pasa a tener existencia para todo aquel que compra un boleto para viajar en él.

La identificación simbólica introduce algo del orden de la unidad, en sentido numérico, y Lacan va a intentar pensar la relación entre esta unidad y las partes que la componen. Un ejemplo de esto ya lo pudimos observar en la importancia que le atribuye a la palabra del Otro, a quien el niño acude, girando la cabeza hacia él cuando se encuentra con su imagen en el espejo. La confirmación del Otro que dice: «ese eres tú», «es tu imagen», tiene un efecto de unarización, un *uno* que permite establecer un lazo con esa imagen en permanente mutación. Porque esa imagen es la de él y de nadie más. Sin esta referencia simbólica, el sujeto se perdería en esa imagen especular o bien no tendría nunca la certeza de que esa lo representa. Este *uno* es lo que desde lo simbólico va a designar el lugar del sujeto; agrega: «el advenimiento en el decir de esta unidad... no es otra cosa que el trazo único» (Lacan, versión crítica, p. 3).

El trazo, rasgo único o unario es ese elemento que permite al sujeto contarse; en tanto número, en tanto uno, es lo que inicia la cadena significativa. La repetición de ese rasgo, necesariamente, introduce la diferencia, pues nunca es exactamente igual y cada nueva inscripción del rasgo ocupa un lugar único en la secuencia.

Podemos establecer una relación entre esta referencia al *uno* y la noción de identidad numérica que propone Hobbes (2000) en su *Tratado sobre el cuerpo*, del año 1700.

En qué sentido se ha de considerar que un cuerpo es a veces el mismo y a veces

distinto del que había sido antes, como, por ejemplo, si un anciano es el mismo que de joven o diferente de él, o si una ciudad en distintos siglos es la misma u otra.

¿Cuál es el criterio que adoptamos para sostener si se trata del mismo hombre? (p. 122)

Hobbes (2000) presenta dos respuestas posibles para este dilema. La primera dice que es el mismo hombre porque la materia es la misma, aunque haya cambiado de forma a lo largo de la vida. La segunda sugiere que es el mismo hombre, aunque haya cambiado de materia a lo largo de la vida, porque numéricamente hablando, es el mismo hombre, se trata de él y no de otro (p. 122).

Hobbes utiliza una antigua paradoja llamada *paradoja del barco de Teseo* para ilustrar este tipo de identificación. Se plantea de la siguiente forma: Teseo se hace al mar y, desde su partida, encuentra algunas tablas rotas en su barco. A medida que las tablas se van rompiendo, Teseo las va sustituyendo por otras nuevas para que el barco no se hunda. Al llegar a destino, no queda ninguna de las tablas originales, pues todas las tablas del barco han sido cambiadas por otras nuevas. La pregunta que se plantea aquí es la siguiente: ¿el barco que partió es el mismo barco que llegó a destino? La leyenda cuenta, además, que uno de los enemigos de Teseo fue recogiendo las piezas descartadas del antiguo barco y construyó con ellas un nuevo barco, alegando que, como eran las piezas del barco anterior, él estaba en posesión del barco de Teseo. ¿Cuál es entonces el verdadero barco de Teseo? ¿El que partió o el que llegó a destino? ¿El barco con las tablas sustituidas de Teseo o el barco que el rival construyó con las tablas del antiguo barco de Teseo? Esta pregunta trasciende la dimensión imaginaria del barco, no se trata ya de su forma externa, que puede ser la misma o no, ni de los elementos internos que lo componen. Lo que se mantiene igual es el nombre: es decir un significante permanece, aunque la forma del barco o sus partes

internas se transformen. Es el significante lo que hace del barco de Teseo una unidad, lo que nombra sus partes, cualquiera que estas sean, de la misma forma que el expreso de las 10:15 existe como una unidad que va más allá de la máquina que uno ve acercarse por el andén cuando espera el expreso de las 10:15. Es el significante lo que transforma ese real, y lo transforma en el expreso de las 10:15 y no en otro. A este tipo de identidad, que Hobbes llama *identidad numérica*, es a la que se refiere Lacan al abordar este concepto.

4.4. El cuerpo y la marca

En el segundo capítulo de esta tesis, hicimos referencia a la aseveración de Lacan (1993): el cuerpo es «todo lo que puede llevar la marca apropiada para ordenarlo en una serie de significantes» (p. 12). De esta forma, Lacan relaciona cuerpo, marca y significante. En este apartado, intentaremos desarrollar brevemente la relación entre estos tres elementos. Para ordenar este recorrido, comenzamos por la siguiente pregunta: ¿De qué forma el trazo, en cuanto escritura, deviene significante? Para responderla, Lacan utiliza una anécdota personal: él había estado en un museo y había observado las marcas talladas por un hombre prehistórico sobre un hueso. Tal vez lo que representaban esos trazos era cada uno de los animales que fueron cazados, o un tipo específico de animal, poco importa de qué se trataba. Estaba claro que no eran marcas hechas al azar, sino que se encontraban ordenadas como si hubieran sido talladas, a propósito, en una secuencia. Lacan (versión crítica, inédita) observa: «Cada uno de esos trazos no es en absoluto idéntico a su vecino, pero no es porque son diferentes que funcionan como diferentes en razón de que la diferencia significativa es distinta de todo lo que se refiere a la diferencia cualitativa» (p. 17). Cada marca representa un lugar en una cadena, es con relación a la posición del resto que cada una adquiere su valor; un valor numérico, es decir, podían ser contadas. Es la repetición del trazo lo que introduce necesariamente la diferencia entre ellas, en la medida en que existe

el trazo anterior y el trazo siguiente. Se trata de una diferencia distinta a la cualitativa, porque la diferencia entre un significante y otro no es de forma, sino de lugar, se establece a partir de la posición de cada uno en la cadena significativa y con relación a los otros, no por una diferencia cualitativa entre los significantes.

La noción de identificación simbólica es coherente con la definición de significante, que propone Lacan en la clase del 13 de noviembre de 1968, y que define al mismo tiempo al sujeto: «el significante es lo que representa a un sujeto para otro significante» (Lacan, 2004, p. 18). Este sujeto que cabalga entre significantes, de ninguna manera asimilable al yo freudiano, precisa de la iteración significativa para producirse. No está en ningún lugar específico, no tiene esencia, apenas se materializa en los intervalos entre una marca y otra, de una cadena significativa que lo representa.

Ya podemos ir señalando, a partir de este recorrido, cómo la noción de identificación, para Lacan, no se vincula con la de identidad en cuanto esencia fija, que hace que algo sea lo que es y no otra cosa, dicho algebraicamente, $A = A$. El sujeto no se produce por una marca que se mantiene a lo largo del tiempo idéntica a sí misma, sino en la sucesión de marcas, en la repetición incesante del mismo trazo que produce una suerte de escritura. Es decir, no hay identidad, pero sí hay repetición del rasgo; aun así, el rasgo no podrá ser nunca idéntico al primero. En cada repetición se inscribe, necesariamente, una diferencia. Pero todos estos rasgos juntos forman una cadena, la cadena del sujeto. Si la identidad, por la vía del reencuentro o la repetición de las marcas, introduce la diferencia, se entiende por qué resulta tan difícil para el psicoanálisis definir lo que es identidad; esta solo puede entenderse, como lo hace Lacan en su seminario del año 1976: «la identificación es lo que se cristaliza en una identidad» (Versión crítica, inédita, p. 5). En otras palabras, las identificaciones son variables, cambian en la medida en que se producen nuevas marcas

que van componiendo la cadena significativa del sujeto y este es representado por ellas. La identidad, por su parte, es una cristalización, allí donde por efecto de lo imaginario elementos unitarios se fijan y se ensamblan como si fuera un conjunto invariante.

Otra forma de pensar la diferencia entre identidad e identificación, a partir de Lacan, es tomando en consideración la diferencia entre signo y significante. Como señala Lacôte (2000):

A identificação para a psicanálise, é um processo complexo e passa pelo lugar inconsciente dos significantes, o Outro. Sua caricatura, a promoção do único, razão de todos os fanatismos nacionais, elenca insígnias, signos, até mesmo sinais, para reconhecimentos mútuos ou exclusões que vão do turismo hedonista ao racismo grosseiro. (p. 83)

La identificación, según la cita, es un proceso que depende del significante, a diferencia de la identidad que requiere del signo para poder construir el sistema de inclusión y exclusión sobre el cual se funda. En el capítulo anterior mencionamos varios ejemplos acerca de esto: la forma en que la identidad nacional se sirve de signos (lo que en ciencias sociales se llaman *señales diacríticas*) para poder configurar sus agrupamientos.

Se desprende, de esta aseveración de Lacôte, que la identificación remite a lo simbólico mientras la identidad reenvía a lo imaginario, es decir, al campo de lo narcísico.

Por ello, la identidad nacional puede ser fácilmente elevada a la categoría de una imagen de completud, de cuerpo colectivo, imaginado, que despierta pasiones, señal inequívoca del investimento narcísico que estas imágenes provocan en los sujetos.

Es este estatuto narcísico de la identidad lo que preocupaba a Freud, pues conducía, necesariamente, a la hostilidad con el diferente:

En términos muy análogos a los psicoanalíticos describe Crawley que entre los primitivos cada individuo se diferencia de los demás por un *taboo of personal isolation*, fundado precisamente en estas pequeñas diferencias, dentro de una general afinidad, sus sentimientos de individualidad y hostilidad. Sería muy atractivo proseguir el desarrollo de esta idea y derivar de este «narcisismo de las pequeñas diferencias» la hostilidad que en todas las relaciones humanas vemos sobreponerse a los sentimientos de confraternidad, derrocando el precepto general de amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos. El psicoanálisis cree haber adivinado una parte principalísima de los fundamentos en que se basa la repulsa narcisista de la mujer, refiriendo tal repulsa al complejo de la castración y a su influencia sobre el juicio estimativo de la mujer. (Freud, [1917] 1999, p. 195)

Para Freud, la identidad nacional, en tanto se instaura como pasión, como completud narcísica que establece el nosotros, deja afuera al otro que no cumple con los estamentos de la imagen ideal; deja fuera la castración. Es el germen, según lo consignará Freud más adelante, del nazismo. Julien (1985), retomando la teoría del espejo de Lacan, señala:

[...] en efecto, la fuerza del racismo viene de la fascinación primordial de cada uno por su semejante: visión cautivante de la Gestalt del cuerpo del otro, como espejo. La especificidad de tal belleza, de tal silueta, de tal tono muscular, de tal potencia en reposo o en movimiento, de tal color de la piel, de los ojos, del cabello, define una fisonomía fenotípica que induce una consanguinidad genotípica. (p. 33)

Todo aquello que constituye esa identidad nacional, esa cristalización en una única imagen de ese ser nacional es del orden de lo imaginario, del signo, y recusa lo que lleva la marca de la castración.

Por ello, se entiende que Lacan intente ir más allá de la identificación imaginaria que había formulado en el año 1949 con su proposición del estadio del espejo (Lacan, 1988a). Para poder situar el estatuto de esta identificación simbólica, Lacan precisa recurrir a la matemática, campo que solo se trata de cifras despojadas de cualquier imaginarización.

En el siguiente pasaje de David-Ménard (2016), la autora recuerda al matemático Frege, para poder puntuar el sentido del término *identificación* en Lacan:

Frege en su coherencia de conjunto, se interesa de manera preponderante en la reflexión sobre el número y la unidad. Puesto que en la identificación en psicoanálisis hay un fenómeno de conteo del sujeto que implica una pérdida de su «ser»: es contado como uno por un rasgo que le viene del Otro. Ese rasgo resulta del hecho de que el sujeto tuvo que perder sus primeros objetos de amor incestuosos y se convierte en lo que queda de ellos o, si no, en lo que lo marcó del Otro constituyente; se vuelve idéntico a tal o cual rasgo del Otro. (p. 16)

Entonces, lo que Freud introduce, al proponer la identificación por *einzigster Zug*, y que Lacan retoma luego, para proponer su identificación simbólica, es una identidad parcial, un rasgo, que no tiene ninguna propiedad totalizante. Es la identificación a una marca, lo que quedó del pasaje del Otro, y para nada una imagen totalizadora o unificadora del ser. Por el contrario, el ser es precisamente lo que se pierde por la introducción de ese solo rasgo que pasa a representar al sujeto. El rasgo unario es introducido, como recuerda David-Ménard (2016) gracias a la pérdida del objeto, referencia al objeto perdido de la satisfacción que inaugura, para Freud, el movimiento deseante del sujeto.

Así como Frege ya no concibe el número como una unidad interna, Lacan ya no concibe al sujeto como un ser, sino como rasgos que inscriben lo que le llega de

otra parte en lo que él cree lo más «sí mismo». El sujeto no es un «mismo» si se constituye mediante identificaciones; lo unario no es el uno. Prohíbe lo total, lo unificado. Se anuncia en cambio en las repeticiones que escanden la vida de un sujeto como lo que tiene de «igual a ningún otro», de *einzig*, como decía Freud. (pp. 16-17)

Resulta evidente, a partir de este señalamiento, que la perspectiva de Lacan excluye pensar al sujeto en términos de una identidad totalizante. La permanencia del sujeto, como la de la marca, se origina por su insistencia en producirse nuevamente, una y otra vez, en una búsqueda incesante de recuperar el rasgo que funda al sujeto. Eso sí, la marca precisa ser leída por el sujeto, ser interpretada, lo que le otorga al sujeto un margen importante de reinvencción.

Esta formulación ubica la identidad del lado de lo cristalizado, de lo fijo, y la identificación del lado de lo no fijo, de lo indeterminado, del devenir, de la constante reinvencción a través de la relectura y reinscripción de las viejas marcas.

Estas distinciones esclarecen, de alguna forma, las preguntas planteadas al inicio de este capítulo. Señalamos, ahora, retomándolas, que el sujeto migrante dialoga con esa totalidad que implica la imagen del sujeto típico, universal, que se enlaza a las identidades nacionales, cuyos signos es necesario reproducir, para garantizar la pertenencia al grupo. Lo que hemos visto en los relatos migrantes es que los sujetos se *identifican* con uno u otro signo de esa totalidad, eligen, de alguna forma, lo que van a tomar de ella, construyendo así, su diferencia, su lugar propio.

Lo mismo podemos decir, con relación al concepto de pertenencia simbólica o de marca cultural: los sujetos eligen sus marcas de origen, en la medida en que el origen no está

escrito, está para ser inventado, reconstruido. La palabra *elegir* puede resultar aquí capciosa, en la medida en que la elección no es, por supuesto, consciente.

La pertenencia simbólica, como lo nombró Lacan, o marcas culturales, como lo nombra Hassoun, no se corresponden con esta imagen del tipo ideal que, con frecuencia, se enlaza con el significante de la nacionalidad, definiendo un ser: ser cubano, ser venezolano, ser brasileño o ser salvadoreño. Lo que me pertenece, como legado de la generación anterior, es su producción cultural: lengua, historia, tradiciones, ley, religión. Se trata de marcas culturales que pueden ser recusadas, olvidadas, sustituidas. De cualquier forma, son legados que no pueden ser tomados tal como vienen. Es necesario reinventarlos, inscribir allí su marca, agregar algo al conjunto. Como indicaba el poeta Goethe, lo que se hereda, es necesario hacerlo parte de uno.

4.4.1 Marcas corporales e identificación en la experiencia migratoria

Retomemos la pregunta acerca de la relación entre marca corporal e identificación. Como fuimos viendo a través de los distintos relatos migrantes, entre las referencias al cambio corporal incluyen las marcas en el cuerpo: quemaduras por el sol, aclaramiento de la piel, así como los cambios de peso, engordar, adelgazar, que, según señalamos, constituyen pruebas visibles del cambio migratorio.

En el primer capítulo de esta tesis realizamos un recorrido por diversos textos de la literatura donde la transformación corporal servía de metáfora para la transformación del yo, la desafiliación familiar y la ruptura con el origen. En este apartado exploramos, a través de la literatura, la metáfora de la marca corporal y sus relaciones con la memoria, el olvido y el registro de la experiencia, así como su función en el reconocimiento del sujeto.

Retomemos, para introducir la temática, la historia de Ulises, en la Odisea de Homero. Este había sido lanzado al mar por Poseidón, como castigo por haber clavado una lanza en el ojo de su cíclope. Prisionero durante años en la isla de la diosa Calipso, es liberado por intervención de la diosa Minerva y se hace a la mar, en una larga aventura de regreso a Ítaca, donde lo espera su esposa Penélope y su hijo Telémaco, hasta que lo consigue después de 20 años. La historia de Ulises contiene, así, elementos fundamentales para pensar el viaje y retorno, la filiación, el origen, el nombre propio, la memoria y el olvido. Cuando Ulises finalmente llega a Ítaca, es dejado, por aquellos que lo transportan, solo en la playa, presa de un profundo sueño como la muerte. Al despertar, Ulises no sabe dónde está. La diosa Atenea ha transformado su entorno para que él no reconozca su tierra. Ulises se enoja, cree haber sido engañado, pero luego la diosa desgarró el velo que ha lanzado sobre las cosas y Ulises puede reconocer allí al antiguo país. La imagen, de una enorme belleza poética, juega con el trabajo del olvido y la memoria. Ulises ha pasado veinte años fuera del país y al volver no reconoce nada, es como si hubiese llegado a otro sitio. Homero juega con el pasaje del tiempo, a través de este simple recurso, para transmitir una verdad: el tiempo hace que uno no vuelva nunca al lugar de donde partió. La diosa Atenea, para proteger a Ulises de posibles enemigos, transforma entonces su rostro, convirtiéndolo en un viejo andrajoso, para que no pueda ser reconocido. La estrategia busca igualmente poner a prueba la fidelidad de los suyos, para así saber quién lo ha recordado y quién lo ha olvidado, y quién le ha sido fiel.

El mismo recurso poético muestra entonces el paso del tiempo, que Ulises no registra. Para sí mismo, no ha cambiado, sigue siendo el mismo joven y heroico: es ante la mirada del coterráneo, el que quedó en el lugar de origen y no lo ha visto por veinte años, que Ulises se va a presentar como otro. Esta dificultad en el reconocimiento, como señala Sayad

(1996) a propósito de este pasaje, comprende un mensaje todavía más oscuro: Ulises opera «como si regresar a Ítaca compensara totalmente la partida que tuvo lugar diez años antes» (p. 11). Sayad encuentra en Ulises la representación de una imposibilidad: la de hacer coincidir el lugar soñado del retorno y el tiempo mítico de la partida con el país real al cual se llega en un tiempo histórico completamente distinto. Se trata de un retorno siempre incompleto, pues el tiempo transcurrido ha transformado al viajero y al origen, y ya no es posible retornar al mismo lugar. Prácticamente la mitad de los capítulos de la *Odisea*, corresponden al relato de la lucha de Ulises por reconquistar el lugar perdido, ante él y ante sus seres queridos.

La tensión dramática más importante de los últimos capítulos está en el encuentro de Ulises con su padre y luego con su hijo —nuevamente, el tema de la filiación— señala la forma en que el exilio del héroe operó una ruptura con el linaje familiar.

Cuando Ulises se encuentra con su padre Laertes y le confiesa que es su hijo, el padre prudente le pide una prueba: «Si eres tú de veras Ulises, mi hijo, que has vuelto a la patria, dame de ello un indicio bien claro que pueda creerlo» (Homero, 2006, p. 394). Ulises le muestra entonces una marca de infancia que lleva en la pierna, una cicatriz.

Ve, ante todo, esta enorme señal que en el monte Parnaso con sus blancos colmillos marcó un jabalí cuando iba por allá, pues mi madre y tú mismo me habíais enviado con Autólico, el padre de aquella, a tomar los presentes que él, hallándose aquí en nuestra casa, me había prometido. (p. 394)

La historia de esta cicatriz es particularmente significativa: cuando todavía era niño, Ulises fue invitado al palacio de su abuelo, el patriarca de la familia, quien le diera su nombre, para una suerte de ritual de pasaje por el cual todos los integrantes de la familia debían

pasar. Se trataba de una cacería de jabalíes: Ulises es atacado por uno que le clava un cuerno en su pierna, dejándole una terrible marca, Ulises mata al jabalí, demostrando heroísmo a pesar de todo. La marca es, entonces, un recordatorio en el cuerpo de esa entrada en el linaje, donde se devela el verdadero carácter de Ulises. Este pasaje describe, además, la necesidad que tiene Ulises de reinscribir su nombre (Odiseo en griego), que había sido dado por su abuelo, bajo una nueva marca, la cicatriz en el cuerpo. Es una forma de apropiación, como lo será después la Odisea, el viaje de vuelta al origen, que puede ser entendido también como una reconquista del nombre propio. Con respecto a su hijo Telémaco, las pruebas no son necesarias, pues el hijo era muy pequeño en su partida y no lo recuerda. Telémaco acepta a su padre sin cualquier prueba y es Ulises quien debe reconocer en ese joven casi adulto al niño de pecho que una vez dejó en Ítaca. Es decir que para Telémaco, situado en la posición de hijo, basta la palabra del padre para que pueda reconocerlo. Se trata de una relación simbólica.

La tercera persona en reconocerlo es Euriclea, la antigua niñera de Ulises, que cuando va a bañarlo, reconoce en su pierna la fea marca y se llena de emoción. Es decir, la marca funciona como marca de origen, que dice quién es Ulises cuando nadie más puede reconocerlo, cumpliendo de esa manera su papel en la conservación de la memoria.

Como concluye Gagnebin (2006), a propósito de este episodio de la Odisea:

Na história da ferida que vira cicatriz encontramos, então, as noções de filiação, de aliança, de poder da palavra e de necessidade da narração. Encontramos também o motivo da viagem de provações e do regresso feliz à pátria, depois da errância.

Todos esses temas culminam no reconhecimento pleno, mesmo que postergado por ele mesmo, do herói. Essa conjunção feliz marca até hoje as narrativas do Ocidente, desde os contos de fada até as novelas de televisão, sem esquecer a tragédia e o

romance. (p. 109)

Efectivamente, desde la marca en el pie de Edipo, recordatorio de su origen real y de su exposición durante la infancia, a la marca en la frente de Harry Potter, testimonio de su pertenencia a un linaje de brujos, la cicatriz es en las historias y relatos, la prueba viva de la sobrevivencia del sujeto que lo atestigua como miembro de su linaje. La cicatriz opera como una nueva marca de origen, a partir de la cual el sujeto se inscribe como miembro de una cultura y portador de ese linaje.

La marca de Ulises evoca en el registro antropológico de las culturas tradicionales aquellas marcas que se producen en los rituales de iniciación y que sirven para marcar el pasaje de un estado social a otro o el ingreso de un nuevo integrante a la sociedad de pares.

Sobre estas marcas rituales y su función, podemos leer, en Clastres (1978), el siguiente pasaje:

Exactamente en la misma medida en que la iniciación es, indiscutiblemente, una prueba de la valentía personal, esta se expresa en el silencio que se opone al sufrimiento. Pero luego de la iniciación, y cuando ya se ha olvidado todo sufrimiento, subsiste como excedente, como irrevocable excedente, las huellas que dejan en el cuerpo la operación del cuchillo o de la piedra, las cicatrices de las heridas recibidas. Un hombre iniciado es un hombre marcado. El objetivo de la iniciación, en su momento de tortura, es marcar el cuerpo: en el ritual iniciático la sociedad imprime su sello en el cuerpo de los jóvenes. Ahora bien, una cicatriz, una huella, una marca son imborrables. Inscritas, permanecen, en la profundidad de la piel, ellas testimoniarán siempre, eternamente, que si el dolor solo puede ser un mal recuerdo, se experimentó sin embargo en el temor y el temblor. La marca es un

obstáculo para el olvido, el mismo cuerpo lleva impresas las huellas del recuerdo, el cuerpo es una memoria. (p. 160)

Este recordatorio en el cuerpo de la marca ritual tiene el sentido de una individuación, pues el sujeto recibe un nombre propio en el proceso, pero al mismo tiempo inscribe un lugar como uno más entre los otros integrantes de la cultura.

He aquí el secreto, pues, que el grupo revela, a través de la inclinación, a los jóvenes: «Ustedes son de los nuestros. Cada uno de ustedes es igual a nosotros, cada uno de ustedes es igual a los demás. Llevan el mismo nombre y no cambiarán. Cada uno de ustedes ocupa entre nosotros el mismo espacio y el mismo lugar: lo conservarán. Ninguno de ustedes es menos que nosotros, ninguno de ustedes es más que nosotros. Y no podrán olvidarlo. Incesantemente, las mismas marcas que hemos dejado en los cuerpos les recordarán». (Clastres, 1978, p. 162)

Clastres se refiere a la función simbólica de la marca en el cuerpo, que sirve de identificación del sujeto a través de un rasgo que lo representa como uno más entre los otros: entendemos que este ejemplo puede servirnos para pensar la función de rasgo unario, tal como la define Lacan.

Todos estos ejemplos refuerzan la idea de que el rasgo unario, anterior a la cadena significante, precisa ser reinscrito en diversas oportunidades a lo largo de la vida. Y si esta reescritura es posible, es porque, como lo señala Venturini (2006), el origen no es nunca una esencia, sino algo que se constituye con posterioridad, en la producción de distintas marcas, que se substituyen unas a las otras.

Por último, resta señalar cómo estas marcas tienen el estatuto de una escritura, una letra, que es necesario leer, interpretar, pues allí está contenida toda una historia. Tiene que ser

puesta en palabras, y puede venir a ser transformada a partir de la lectura. La palabra entonces historiza, resignifica y socializa esa marca, una y otra vez, de modo que la marca sirva de testimonio de lo que fue el nacimiento de un nuevo sujeto.

4.5. Marca corporal, identificación y sujeto en la migración

Para continuar explicitando el valor de estas marcas y, a la vez, vincularlo con el tema de la tesis, ejemplificaremos a partir de relatos de migrantes.

El primer relato, lo extraemos de la literatura, esta vez, del libro *Muchachas de verano en días de marzo*, de Alicia Migdal (2023). En el siguiente pasaje, nos habla de una mujer, uruguaya, sin nombre, que llega como exiliada a un país extranjero y se aloja en un hotel.

Sentada a su mesa de cuarto de hotel, dispuesta a ocupar ese lugar durante el tiempo necesario, pensando en otro hotel parecido y definitivo, lo solo que hay en la mujer es tan total que no se percibe. Cerrando la puerta y en el silencio amortiguado de los pasillos se preguntaba, con un poco de rabia, por qué se extraña lo que no está en vez de extrañar lo que está, y se va tornasolando y no sabemos hacia qué color va a dirigirse. El corte de pelo de hoy y el de toda la vida, aquella cabellera y esta melenita. En el ascensor se sobresaltaba pensando que había perdido cosas, la cadenita del cuello, una caravana demasiado pequeña, un pañuelo bordado en una esquina, la lapicera pluma. No quería perder cosas. (pp. 34-35)

El hotel, en este breve pasaje, aparece como una metáfora exquisita de la llegada al Otro lugar, lejos del origen. Un lugar que no tiene nuestras marcas, ni nuestro color, perfume, ni está poblado por nuestra historia. Lugar vacío de marcas identificatorias, pero repleto de otras cosas, escenario propicio para situar a la protagonista a medio camino entre el extrañar y el extrañamiento, entre la pérdida y el encuentro con la otra cosa, amenazante,

Unheimlich. Este lugar vacío de referencias personales la transforma, la vuelve tornasolada. El tornasol es un reflejo cambiante que se produce en las superficies que están muy limpias o lisas, podríamos decir, nuevas. ¿Cuál va a ser al final su color?

En el relato, varias referencias a otros cambios en el cuerpo van apareciendo, sobre todo, la imagen del corte de pelo, que es algo que a uno lo identifica fuertemente, pero que va cambiando también con el tiempo. Son imágenes que remiten al sentido de continuidad de la imagen del cuerpo con el pasar del tiempo. Algunas de estas marcas son transitorias, solo por ahora, y otras son para «toda la vida». La siguiente referencia que surge, en este breve pasaje, es la sensación de haber perdido algo por el camino. Objetos pequeños, en estrecha continuidad con su cuerpo, que caen de él, como la cadenita, la caravana, el pañuelo o la lapicera. Es como si cada objeto fuera una parte metonímica del cuerpo, que va cayendo, y algo del sujeto se va perdiendo. La autora continúa más adelante hablando de otra marca, una marca provocada por una gotera en lo que es ya su casa del extranjero:

Un chorro repentino de agua hirviendo (la ducha de su casa goteaba) le dejó una cicatriz instalada en su vida, o algo pasajero. Mientras la media iba cubriéndola pensó que tratar así su pierna era como sentarse de espaldas al mar. (Migdal, 2023, p. 39)

En este fragmento, la referencia a la cicatriz que va siendo cubierta por la media, revela el sentido metafórico de esta marca, dolorosa, del Otro en la piel, que precisa ser negada, tapada, porque constituye una infidelidad para con el origen, una traición. Como en la referencia anterior, acerca del pelo, que puede ser o no transitorio, la marca del agua hirviendo en la piel parece plantear la misma pregunta: ¿es pasajero o es para siempre? Como si los cambios en el cuerpo evocaran, para ella, el problema de la transitoriedad y la permanencia. Esta marca adquirida en el extranjero, y que ella quiere esconder con la

media, es una suerte de traición al origen, es, según la autora, «como estar de espaldas al mar». En un pasaje, en el que predomina la asociación libre, la autora va anudando metonímicamente imágenes relacionadas con el agua; la marca del agua en la piel, el mar, la bahía de Montevideo, el puerto que está contiguo al mar, los barcos que surcan por la bahía, ella misma caminando entre los barcos, lo ausente que se extraña (Migdal, 2023, p. 39). La marca es, entonces, como la magdalena en el célebre pasaje de Marcel Proust, un locus de memoria; es el enclave del que surge imagen tras imagen, en conexión metonímica, hasta confluir en el objeto de deseo, el retorno. Más adelante, afirma: «Se había dado cuenta de que debía regresar cuando notó que el perfume de su cuello se perdía en la ciudad» (p. 39). Estos dos elementos, la pérdida del perfume y la cicatriz del agua hirviendo en la piel, la hacen concluir que es necesario retornar al Uruguay. Pero ¿Por qué precisamente ahora? ¿Por qué la partida se vuelve urgente cuando ya parece haberse consumado la pérdida del origen? Una posible lectura es que ella puede volver a Montevideo porque ya es otra. Se ha perdido el perfume, se han instalado nuevas marcas que sustituyen otras y que se han tornado recuerdo. Es, por ese motivo, otra diferente a la que partió. Y es en tanto otra que ha apagado el origen que podrá volver a Montevideo.

Al proponer esta lectura del texto de Migdal, afirmamos que la migración produce una suerte de reinscripción del origen, que a pesar de que puede ser vivida con culpa por el sujeto, como si fuera una traición a sus marcas de origen, también puede ser entendida como un deseo de producción de nuevas marcas y, por lo tanto, de ser otro.

A continuación, transcribimos algunos pasajes de la entrevista con Caetano, en la cual la marca corporal aparece como signo de una nueva pertenencia, de una nueva inscripción del sujeto, pero también, al mismo tiempo, como una recusa a esa inscripción. Como se recordará, Caetano habla del contraste entre Montevideo y su ciudad de origen, que

recuerda de forma algo brumosa, como si se tratara de un sueño. «Es probable», dice, «que el día que vuelva, hasta yo mismo me sorprenda y diga, ah, entonces era así, tan distinto y yo ni me acordaba».

El tema del olvido se encuentra, pues, presente en este fragmento, pero no se refiere a ninguna angustia. Caetano habla como si su vida pasada fuera un sueño, es decir, como si correspondiera a otra escena muy distante de su realidad actual.

La forma en que Caetano describe su adopción del mate uruguayo ofrece un ejemplo del tipo de nuevas marcas culturales que se vio precisado a adquirir. Al principio, confiesa, no le gustaba el mate, era para él muy caliente. La palabra *fuego* entra en conexión en este relato con toda una serie de significantes que el migrante enhebra y que remiten al país de migración: el fuego de los asados, el calor de las fogatas en la playa durante el verano, las bebidas calientes del invierno y, ahora, el mate caliente. Son significantes que nombran escenas referentes a marcas culturales (ajenas), pero que, en algún momento, le gustaría tener: «En Uruguay es increíble como honran sus tradiciones», dice Caetano.

El mate, esa otra cosa caliente, se introduce en su vida, finalmente, por una necesidad de pertenecer. Como él mismo dice:

Fui tomando, fui aprendiendo a tomar, no sé si al principio tomaba mal, porque me quemaba, luego aprendí a esperar a que se enfriara. [...] Empecé porque acá mis compañeros todos los días toman mate, y yo todos los días negando el mate. A todos a los que les negaba un mate, me decían «¿vas a negar un mate? No podés hacer eso». [...] Entonces empecé a tomar. Porque como yo no podía hablar español bien, al menos estaba con el mate, seguro que me iban a tratar mejor que si no estuviera con el mate y además no hablara nada.

Y luego dice, en tono triunfante: «Tengo un mate en mi casa. Ya me quemé dos veces con el agua del mate. ¡Ya soy uruguayo!». Este comentario, que surge a modo de un *witz*, un chiste, se trata de otra forma de metaforizar el proceso de cambio y alterización en la experiencia migrante. El enunciado «ya soy uruguayo» expresa la realización de un deseo de ser otro a través del bautismo del agua hirviendo. La risa, la ironía, sin embargo, revelan la falsedad del enunciado: es imposible ser «uruguayo». Se trata de un simulacro, juega a ser otro, a pertenecer. A través del chiste, se dice un igual y al mismo tiempo un distinto. La quemadura con el agua hirviendo, que marca el cuerpo, recuerda la función de la marca corporal en un registro antropológico, como planteamos al recordar el texto de Clastres (1978): pintura, tatuajes, escarificaciones, mutilaciones, introducen, en distintas culturas, al sujeto en un grupo de pertenencia. La marca es, en estos casos, al mismo tiempo unificante y separadora, puesto que el individuo marcado pasa a ser uno más entre otros.

Ambos ejemplos, el ficcionado por Alicia Migdal y el relato de Caetano, provocan una interrogación con respecto a la función de la marca corporal en el proceso de identificación. Se trata de una marca que tiene valor de trazo, que se puede contar; rasura que queda en el cuerpo tras un corte y que constituye el soporte literal de una nueva cadena asociativa: «ya no soy más uruguaya», en el caso de Migdal, «ahora ya soy uruguayo», en el caso de Caetano. La marca corporal funciona, en ambos, como soporte de una desidentificación y de una nueva identificación.

La afirmación de Lacan (1993, p. 12), de que el cuerpo es todo aquello que puede llevar marcas que se ordenan como series significantes, se comprende, asimismo, como que solo tenemos un cuerpo en la medida en que este porta marcas que puedan ser leídas, pero también, que no existe posibilidad de instaurar un sujeto, esto es, dar comienzo a una cadena signifiante sin este paso previo.

La marca funciona como soporte de la relación con el Otro, de una forma no eventual, sino necesaria, aun cuando la marca sea rechazada, pues, como indica Lacan, incluso cuando se sustrae uno de la marca, se la soporta todavía.

4.5.1 Yolanda: «Mi raíz está en todo de mí»

Yolanda nació en Cuba. Vino a Uruguay en compañía de su marido y sus dos hijas. Ambos empiezan a trabajar, pero pronto el marido comienza a manifestar intensos celos y a aumentar la vigilancia sobre ella. Ella nunca había trabajado en un lugar lejos de su marido cuando vivía en Cuba, todas las actividades productivas eran realizadas en conjunto. En un ataque de furia, su marido la echa de la casa junto con sus niñas. Yolanda retorna entonces a su tierra natal, deja a sus hijas con su madre, con el proyecto de volver a buscarlas después, y vuelve sola a Uruguay para «construir un futuro para sus hijas». Al momento de la entrevista, hacía ya tres meses que había regresado.

En su relato, habla largamente de lo que llama *su raíz* y de lo que implica haber cambiado de país.

Mi raíz está en todo de mí. Todo en el sentido desde que nací, lo que conozco, mis tradiciones, mi crianza, mi familia. Es todo yo. Esas son mis raíces. Mis raíces son eso. Una cosa es que yo tenga mis raíces y otra cosa es que yo quiera comprender otras raíces y aprender otras culturas.

Pero luego afirma: «Hay cosas que cambiás, todo, lo que era tu raíz, pero la mantienes. Porque es lo que tú eres. Eres tú, en tu aspecto, de tu país lo que tu naciste». La forma en que Yolanda enuncia esta frase parece contradecir lo que dijo anteriormente, ya que en esta segunda frase dice que la «raíz» puede cambiar, pero ella igual se mantiene en lo que es.

Lo que mantiene, queda expresado en la siguiente afirmación: «Mis raíces las mantengo porque soy una persona que soy decidida en la vida y me mantengo en lo que he querido siempre».

A lo largo del relato, Yolanda se esfuerza por transmitir qué es lo que ella ha querido siempre:

Pienso en mis hijas. Pienso en darles un futuro, que estudien y que tengan otro futuro [...] que salgan adelante, [...] yo las tuve a los 16 años la primera. Es como decir, bueno, salir embarazada y dale, a parir. Y es parir, muchas veces paren, tienen cuatro o cinco hijos y ya ahí se quedó. Se quedó en los estudios, se quedó por esforzarse ella, [...] ¡para la casa y eres ama de casa! Olvídate de tu estudio, de tu profesionalidad, de tu yo propio. ¡No, tenés que pensar en tus hijos! [...] Desde niña mi mamá siempre me cuidó y me protegió, [...] me críe en esa educación. En que no me vistiera de más, que no fuera provocativa, en el sentido de no provocar a los hombres. No obstante, sufrí una violación a los 14 años. [...] Veo un poco más por la experiencia [...] de un sufrimiento que me tocó vivir. [...] Por mi gran fuerza de voluntad que tengo de seguir adelante, me dije yo misma que yo puedo, yo puedo, yo puedo, yo puedo, no olvidarla, porque no se olvida nunca. Es un trauma de la vida que jamás te lo puedes olvidar, [...] mi tema es, [a mis hijas] cuidarlas siempre, protegerlas siempre. Porque lo que ya viví no quiero que ellas lo vivan. Lo mismo en economía, tema todo. Quiero que ellas tengan otro futuro. Y si yo se los puedo hacer, hasta que deje de respirar lo voy a hacer. Sin duda.

En este sentido relato, apreciamos cómo Yolanda, al mismo tiempo en que declara ser idéntica a sus raíces, a «lo que conozco, mis tradiciones, mi crianza, mi familia» y afirma que esto no cambia porque es lo que ella es, también expresa que lo que define como su

deseo más profundo es que sus hijas tengan otra educación, tradición y crianza diferente a la que ella tuvo, en otro país. Esto puede implicar dos cosas, que Yolanda rompe con su tradición, buscando que sus hijas crezcan en otra diferente, o bien que su raíz se cumple en esta salida fuera de la isla. El hecho es que, en Cuba, el deseo de salir de la isla es una construcción que tiene mucho de colectivo: pasa de generación a generación, es como un proyecto que se sustenta durante toda la vida hasta que surge la oportunidad de materializarlo. Por este motivo es que afirmamos que el modo en que Yolanda realiza lo que es, su raíz, es afuera. Como apreciamos, la misma frase de la cual se sirve para afirmar el arraigo al origen, también la utiliza para afirmar su deseo de otra cosa, de diferencia. El detonante de este deseo de ruptura está articulado en el relato con el episodio de violencia sufrido en la adolescencia, trauma «que nunca podrá olvidar», pero que al mismo tiempo le da la fuerza de plantarse ante el mundo y decir «yo puedo»,

Mantenerse en sus raíces y ser decidida en la vida es precisamente sostener este deseo de cambio, aun cuando no pueda proyectarse y precise imaginar a sus hijas habitando este otro lugar y este otro futuro. La afirmación contiene, al mismo tiempo, un tributo al origen, la crianza, la familia que la hizo ser como es, una persona «decidida en la vida», y una profunda negación de este origen, que la hace proyectar a sus hijas en ese otro lugar, utópico, que siempre ha querido. En algunos momentos del relato, este lugar es Uruguay, donde sus hijas podrán estudiar y habitar en ese entorno de amistades que ella les está construyendo, y otras veces es los Estados Unidos, donde ella sueña con construir una empresa familiar que sus hijas, y las hijas de sus hijas, van a llevar adelante en el futuro. Esta superposición de lugares y de futuros es lo que le da un carácter utópico a ese lugar otro que Yolanda desea. Este lugar intermediario, en el cual ella no cambia la tradición

para sí, pero crea un futuro en el cual sus hijas van a habitar otro lugar y las hijas de sus hijas van a nacer en otra tradición, la ubica en un lugar en el medio.

Efectivamente, es de esta forma que ella describe su posición subjetiva tras la migración:

No me siento ni acá ni me siento allá. Me siento en un punto medio. Me siento bien acá y me siento bien allá. Porque no pierdo ningún vínculo, ni con mis amistades acá ni con mis familiares y con mis amistades allá. No pierdo mi vínculo culinario porque como lo mismo que como allá, hago lo mismo que hacía allá.

Es llamativo observar cómo al hablar de este lugar en el medio, ni acá ni allá, con el cual ella se identifica, se construye discursivamente un lugar en donde nada se pierde, no es necesario renunciar a nada, lugar utópico en el que dos espacios se superponen en una unión imposible. Es sin duda, una construcción meramente desiderativa, pues, más adelante en el relato, Yolanda va a expresar de forma muy potente la inmensa sensación de pérdida, debido a las cosas que ha tenido que sacrificar:

Para mí el sacrificio es sacrificarme tanto yo misma, porque ya te digo, es un sacrificio. Decir, bueno, voy a pasar necesidades. Voy a pasar sufrimiento lejos de mi familia. Voy a pasar muchas cosas que no quiero. Porque sola sufro. O sea, es un sacrificio que estoy lejos de ellas [las hijas]. Muchas personas la palabra sacrificio la toman como que no sé, matar un animal, eso también es sacrificio, porque sacrificas a un animal. Pero cuando se dice sacrificar a una persona, es sacrificarse uno mismo, a crearse metas, que por este mismo sacrificio lograrás un objetivo. Y para mí el sacrificio es eso. Estar lejos de ellas y que ellas también están haciendo un sacrificio lejos de mí.

Esta idea de sacrificio, que insiste a lo largo de todo el relato, se expresa también en la forma en que Yolanda expone su cuerpo a una serie de peligros, de los cuales no parece tener una clara dimensión. Tanto en sus fantasías de cruzar a los Estados Unidos, atravesando la frontera de la cual sabe que muchos no retornan o quedan varados en México durante mucho tiempo, pero también en su deambular por Montevideo. Así describe los dos actos de violencia que ha sufrido en los últimos tiempos:

Era muy bravo ese horario para salir de casa, pero bueno, tenía que salir porque tenía que trabajar. Y una vez unos motoristas me quisieron... se me vinieron para arriba. Suerte que había una Ancap y estaba cerca si no no sé qué hubiera pasado. Luego me pasó de día, no sé, eran las 3.00, 4.00 de la tarde nomás. Dos personas me quisieron asaltar para arrebatarme el teléfono de las manos. Yo venía caminando normal con mi teléfono, hablando. Y me quisieron asaltar, y bueno, yo sé defensa personal. En ese momento me dio por agarrar el teléfono, ponérmelo bien seguro, y decirle «no». Y me decían que no, «no grites», ¿me entiendes? Como que me iba a... uno estaba escondido atrás de una planta y el otro es el que me decía todo eso. Y yo, yo ya estaba para..., no sé, para fajarme con él, porque no podía; eran dos hombres, pero me iba a defender. Como quiera que fuera me iba a defender. Luego en el momento llegó un taxi y me mandé a correr y pude zafar.

Días después de la entrevista en la que Yolanda relata estos eventos, vuelve a sufrir un tercer asalto en la calle, por un hombre que le ha arrancado del bolso el salario de un mes entero. Me muestra las fotos de sus brazos y sus piernas llenas de moretones y marcas, porque ella se defendió, para que no la robaran.

Parece en su relato que, al quedar expuesta en plena calle, ella intentara revertir la experiencia dolorosa de no haber podido defenderse de las diferentes situaciones

traumáticas, primero, la violación sufrida a los catorce años, y, luego, la violencia simbólica de su última pareja que la expulsó de casa e hizo que tuviera que dejar a sus hijas. Es como si al andar por la ciudad se sintiera protegida por una fantasía de tener un cuerpo inviolable, con una fuerza desmedida que le permite defenderse de todo y contra todos. Se trata de una fantasía que, evidentemente, la sigue poniendo en riesgo una y otra vez. La marca que se repite, en este ejemplo, es la del golpe en el cuerpo: el relato nos permite situar esa repetición como un intento de construir una historia diferente, con un final distinto, en un país imaginario donde ella pueda vencer a los hombres que la dañan, sin embargo, esto falla, dando lugar al retorno de lo mismo.

Un análisis secuencial de estos dos relatos muestra una dimensión del sacrificio, que ya desarrollamos en el segundo capítulo de esta tesis, también se aprecia en la narración de Cecilia, que deja de comer; o la de Josefina, que deja de decir lo que piensa; o bien la de Sofía, que deja su carrera que tanto ama para dedicarse a hacer limpiezas.

Al igual que la idea de sacrificio, la referencia a algo del cuerpo que se pierde está presente en varios relatos. Joaquín, por ejemplo, se lamenta de que no se siente cómodo al abrazar a las personas en el Uruguay, porque le parece que tienen otros límites corporales. Su sensación, con respecto a estos abrazos, es «que los estoy perdiendo porque ya no los doy». También podemos considerar como la marca de algo que se pierde, a la voz distinta de Caetano y la espontaneidad perdida de Josefina.

En otros, se trata de marcas en el cuerpo que se presentan no como algo que se pierde, sino como algo que se suma, se agrega al cuerpo, en esta categoría incluimos las quemaduras por el sol en el rostro de Laura, la quemadura con el agua caliente del mate en Caetano, los gestos nuevos que se le han *pegado* a Cecilia y la marca de la mirada del Otro que la

saluda en la calle y la hace parecer una Miss. Se trata, en este caso, de sustituciones de una cosa por otra, que implican pérdidas y ganancias.

Por otro lado, reconocemos la referencia a la pérdida de insignias fálicas, como el título extraviado de Sofía, que se presenta para ella, vinculado a la mirada del Otro, y que aparece en su relato como algo irremediablemente perdido, o las hijas de Yolanda, su principal tesoro, que ella sueña con poder recuperar.

Estos objetos que se pierden, y que dejan en su lugar marcas psíquicas dolorosas, al igual que las nuevas marcas adquiridas en el cuerpo, sustituyen otras y permiten el surgimiento de otro sujeto, en la medida en que nace, de allí, una historia para contar acerca de su proceso de integración en el Uruguay. Estas referencias a las marcas en el relato poseen, así, un valor metafórico. Cuando hablamos de metáfora, lo hacemos desde lo propuesto por Lacan, que implica la sustitución de una cosa por otra (en este caso, de una marca por otra marca), y desde lo poético, que encontramos en «La metáfora» de Idea Vilariño (1998, p. 189), poema que nos parece, en este sentido, ejemplar del tipo de operación que representan estas marcas.

Quemame dije
y ordené quemame
y llevo llevaré
-y es para siempre-
esa marca
tu marca
esa metáfora.

En estos versos, lo que queda en destaque es la entrega activa del cuerpo, para la producción de una marca que es como un sello, una firma del Otro, y señala con relación a este Otro, un lazo de pertenencia.

En el relato de Yolanda, al igual que en el de Sofía, la referencia al sacrificio adquiere un sentido bastante diferente. Casi no hay metáfora: es el cuerpo real lo que queda ubicado en la línea de fuego, para ser usado, asaltado o golpeado por el Otro.

Si bien los moretones en los brazos de Yolanda podrían poseer el valor de marcas que permiten que una historia, la de la migración, sea contada; se trata de marcas que de ningún modo resultan subjetivantes, sino que se suman, en el caso de esta migrante, como una más de la cadena de marcas violentas que ha recibido en la vida, contra la cual la fantasía de un cuerpo inexpugnable parece no ser suficiente. El cuerpo sacrificado, en estos dos relatos, no está al servicio de una nueva posición subjetiva, ni de la construcción de nuevas, ni al logro de una pertenencia, como en los ejemplos anteriores, sino que parece estar mucho más en relación con una pérdida irreparable, un duelo (por el hermano muerto, por las hijas) muy difícil de tramitar.

4.5.2 Reinscripción de marcas corporales y cuerpo migrante

En este capítulo presentamos algunas consideraciones teóricas acerca de la noción de identificación, fundamentalmente a partir de las conceptualizaciones de Freud y Lacan. La intención fue profundizar en la diferencia entre identidad e identificación y, a partir de ello, pensar esta última en su relación con las marcas corporales. A través del análisis de la *Odisea* de Ulises, pudimos vincular, acompañando a Gagnebin, la marca y la cicatriz con la memoria y el olvido, como problema específico de la migración. El texto de Alicia Migdal, *Muchachas de verano en días de marzo*, posibilita pensar la marca corporal

relacionada con la identificación y desidentificación en los procesos migratorios. Una revisión de los relatos abordados hasta el momento permite hacer un recorrido por la noción de sacrificio, así como la referencia a objetos que se pierden y marcas que se adquieren en el proceso migratorio. La referencia a la marca corporal, como recurso discursivo en los relatos, invita a repensar la cuestión del sujeto, ya que se trata de marcas fundamentales para la historización del migrante y los procesos de memoria y olvido vinculados a la experiencia migratoria. Por último, establecimos una especificidad con relación a la dificultad de metaforizar las marcas subjetivas, vinculadas a situaciones de duelos y experiencias traumáticas intensas.

Capítulo 5. Imaginarios raciales y cuerpo migrante

5.1. La racialidad en el borde de los discursos

La *racialidad* no era al inicio parte de las preguntas a ser abordadas en este trabajo de investigación. El tema surge de las primeras entrevistas de carácter exploratorio, en las que el racismo aparecía de una forma contundente, ya sea como denuncia o como reivindicación hacia las instituciones que recibían migrantes. A partir de este hecho, visualizamos que no era posible pensar la figura del cuerpo migrante, propuesta justamente para pensar las formas de construcción de la alteridad en el contexto migratorio, sin tomar en consideración los discursos acerca de la racialidad. Sin embargo, apenas en uno de los relatos migrantes que componen esta tesis, el racismo fue abordado de forma clara y abierta. En los otros o bien no se menciona o aparece de forma muy sutil, en algunas referencias espaciadas, casi nunca directamente. Lejos de pensar que nos habíamos equivocado al considerar la racialidad como un tema importante en el marco de esta tesis, nos decidimos a tomar el silencio como un dato en sí mismo, vinculado con la naturalización y la invisibilización que suele tener en las prácticas cotidianas. La lectura de autores como Fanon (2009), Quijano (2017), Mignolo (2017) y Mbembe (2010) orientó a comprender la racialidad en conjunto con la colonialidad. La racialidad en sujetos latinoamericanos implicaba importantes desafíos, sobre todo, en función de nuestra formación teórica psicoanalítica, ya que se ha escrito poco o casi nada sobre el racismo hacia el *negro* en las sociedades contemporáneas. Sin embargo, autores como Castañola (2017), Cidade y Kantor (2018) y Campos Guerra (2020) comienzan a levantar la voz, exigiendo que el psicoanálisis salde esa deuda histórica y se ocupe de una vez por todas, de los sufrimientos causados por el racismo en nuestra sociedad.

A partir de estas lecturas, decidimos tomar la naturalización del racismo como un dato en el análisis de los relatos. Comenzamos este capítulo con un recorrido teórico acerca del significado de la categoría de raza y su vínculo con la colonialidad. Algunos de los casos trabajados por Fanon (2009), en *Piel negra, máscaras blancas*, permitieron explorar el impacto de la racialidad en la subjetividad y obtener un modelo a partir del cual apreciar la incidencia de los significantes sobre el cuerpo. También en este capítulo, se consideran los modos en que el psicoanálisis se posicionó frente a la racialidad y los puntos de invisibilidad que todavía perviven en esa práctica como un lastre de su origen europeo. De más está decir que el capítulo pretende constituir un aporte sobre el racismo en el Uruguay o sobre los discursos acerca de la racialidad en América Latina: se trata apenas de la exposición de ciertas observaciones al respecto de la forma en que los discursos sobre la racialidad se entrecruzan con los discursos sobre la filiación, la pertenencia y la alteridad en la experiencia migratoria y en la construcción de lo que denominamos *cuerpo migrante*.

5.1.1. ¿Qué color tiene un país?

«Al Uruguay le hace falta más color. Nosotros vamos a cambiar el color de este país». Se escuchó decir esta frase como al pasar, allá por el año 2017, en los corredores de la organización no gubernamental Idas y Vueltas, justo cuando empezábamos a preguntarnos acerca de los modos de construir la corporeidad en la experiencia migratoria. Quien hablaba era una joven venezolana, de piel aceitunada y una frondosa cabellera que llevaba al estilo afro. Se dirigía a un voluntario de la organización, hombre, blanco y uruguayo. El diálogo transcurría entre risas, la broma, el *witz*, como forma de interpelación al otro, en una escena que invertía los términos de un drama histórico. Contra siglos de dominación blanca, que inscribió en diversos pueblos de América Latina el deseo de

«blanqueamiento», una joven migrante se proponía, de forma insubordinada, cambiarle el color a un país que ella percibía como siendo más blanco que el suyo (Fanon, 2009).

El hecho de que no haber incluido, desde el inicio, cualquier referencia a la racialidad nos interpeló. ¿Por qué en una investigación sobre cuerpo y migración la racialidad había sido tan absolutamente olvidada?

La broma de la migrante apunta, según nos parece, a una cuestión mucho más amplia y sensible. Responde a cómo Uruguay se visiona en el escenario latinoamericano, esto es, como un país blanco y homogéneo. Diversos estudios genéticos, a propósito de la composición poblacional del Uruguay, muestran cómo el país solo puede ser considerado «blanco» en una escala comparativa con otros países de América Latina, donde la diversidad se impone, visual y étnica, de forma un poco más evidente (Sans, Barreto y Figueiro, 2011; Sans, Figueiro, Bonilla, Bertoni, Cappetta, Artagaveytia, Ackermann, Mut, y Hidalgo, 2021).

Entonces, tanto la historia de poblamiento como la composición genética de la población del Uruguay apuntan a una diversidad mucho mayor de lo que la tradición y los imaginarios sobre el Uruguay blanco, la suiza de América, y el país más europeo de América del Sur, desearían reconocer.

A pesar de que la racialidad recorre, al igual que el género, el trasfondo de las entrevistas que realizamos, no podemos decir que el racismo haya sido un tema de relevancia en los relatos migrantes. Apenas en el relato de Josefina este tema se perfiló como una preocupación, aunque no enunciado en nombre propio: ella reivindica el fuerte racismo que ha sufrido, por ejemplo, su pareja, proveniente de un país africano, pero no de algo que le haya sucedido «a ella».

El silencio resulta mucho más contundente en el caso de Caetano, que proviene del estado brasileño de Bahía, una de las regiones con mayor población negra del mundo fuera de África.

Es muy probable que el tema de la racialidad haya quedado subsumido en las narraciones bajo otro tipo de denominaciones y referencias, por ejemplo, el significante *caribeño*, que aparece en el relato de Josefina, de forma bastante insistente. De cualquier forma, la idea de que Uruguay es un país blanco, o más europeo que los países de origen, es algo que sobrevuela en los entrevistados. Si consideramos la forma apenas alusiva, o indirecta, en que se alude a la racialidad, ¿por qué motivo dedicar un capítulo de esta tesis a discutir este tema?

En primer lugar, porque entendemos que la raza, al igual que la nación, la etnia o la idea de sexo-género, constituyen elementos fundamentales a partir de los cuales un sujeto construye sus referencias identificadorias a partir del cuerpo. Tal como indican Hall (2019) y Butler (1997), significa que difícilmente un sujeto pueda atribuirse una identidad sin acudir a alguno de estos cuatro elementos.

Decir soy cubano, venezolano, caribeño, búlgaro, francés, franco-magrebí, mitad blanca mitad negra, hombre, mujer, heterosexual, homosexual forma parte integral de las identificaciones del sujeto. Sobre todo, el género, determinado por las categorías de lenguaje que utilizamos —nos referimos a toda la estructura pronominal y de terminaciones de las palabras que, dentro de cada lengua, distinguen palabras femeninas de masculinas—, resulta una referencia difícil de eludir por parte de un sujeto que intenta autoidentificarse.

Considerar la emergencia, en los relatos, de significantes relacionados con la idea de raza, etnia, nación, sexo o género no significa atribuirles a estas categorías un carácter de naturalidad o de facticidad, en cuanto hecho biológico; se trata de construcciones discursivas que afectan el modo en que el sujeto se percibe a sí mismo y a su cuerpo, así como el modo de producción de sus identificaciones. En el caso del género, como propone Butler, se trata de una norma que se materializa, que «hace» cuerpos genéricos. Los trabajos de Fanon, escritos en la década del cincuenta, pueden leerse en ese sentido, por ejemplo, cuando el autor examina los modos no solo discursivos, sino también performáticos, en que los antillanos intentaban asimilar sus cuerpos a lo que era la imagen idealizada del cuerpo del colonizador francés. Ambos autores nos ofrecen la posibilidad de una serie de articulaciones, aunque también de importantes distinciones, entre las nociones de cuerpo normatizado, cuerpo colonizado y cuerpo migrante.

5.2. El concepto de raza desde el punto de vista de las ciencias sociales

Como señala Hall (2019), la raza es, al igual que la nación y la etnia, uno de los grandes sistemas a partir de los cuales se ha clasificado, a lo largo de los siglos, la diversidad humana. Hall (2019) consideraba la raza como un signifiante «resbaladizo» por el hecho de que no responde a ninguna realidad biológica, sino a una construcción discursiva y un hecho cultural e histórico (p. 46). Mientras la nación y la etnia han servido sobre todo para establecer diferencias entre grupos —lo cual conduce, a su vez, a cierto nivel de cohesión grupal—, la raza ha nutrido de forma mucho más intensa la producción sistémica de jerarquías entre los cuerpos, determinando así subalternidades, exclusiones, segregaciones, con resultados siempre funestos.

Quijano (2017) y Mignolo (2017) han analizado la forma en que, en el contexto latinoamericano, estas clasificaciones de raza, junto con las de sexo, se expresan a través de denominaciones sociales que determinan las identificaciones de los sujetos. Es decir, suelen ser fundamentales para que el sujeto responda a la pregunta de ¿quién soy yo? Quijano (2017) observa cómo esta identificación resulta extremadamente problemática, debido a que la mayoría de las clasificaciones y denominaciones basadas en la raza y el sexo de las personas proviene del discurso de los colonizadores. Se trata, como señala Quijano (2017), de un mundo que todavía habitamos y nos habita, sobre todo, por la persistencia en el lenguaje y en el imaginario de muchas de las formas de clasificación heredadas de la época de la conquista de América (p. 11). Hablamos, pues, de resabios del discurso colonial, de un colonizador que ya no existe, pero que aún incide en cómo se identifican personas y grupos, determinando modos de relacionarse y procesos de subordinación. La presencia de estas supervivencias del discurso del colonizador es lo que justifica el foco en los procesos de identificación, desidentificación y reoriginalización de la experiencia, por toda una serie de pensadores que, como Quijano (2017) y Mignolo (2017), se inscriben bajo la denominación de pensamiento decolonial.

En América Central, América del Sur y el Caribe, resulta difícil separar el problema de la racialidad de los efectos residuales de la colonialidad en el lazo social como ya lo señalara Fanon (2009) en la década del cincuenta, y más recientemente Quijano (2011, 2017) y Mignolo (2017).

La esclavitud y la colonialidad fueron procesos sociohistóricos que se prolongaron durante siglos y marcaron las modalidades de lazo social en América Latina, dejando heridas que se manifiestan en cada país, de modo singular, heterogéneo y discontinuo (Mignolo, 2017, p. 42).

Mignolo (2017) señala cómo estas clasificaciones sociales, de matriz colonial, reproducen relaciones de poder y sujetan los cuerpos a identidades establecidas que diseñan lo que el autor llama *una geocorpopolítica*. Esta se manifiesta a través de taxonomías, clasificaciones sociales y denominaciones establecidas a partir del color de la piel y de los rasgos fenotípicos. Como señala Mignolo (2017): «Clasificar es, al mismo tiempo, identificar. Quien clasifica identifica y quien es clasificado o clasificada tiene que lidiar con la clasificación» (p. 45). Se trata, entonces, del problema de la asignación exterior de las identidades y del uso alienante de los significantes que discutimos en el capítulo anterior.

El cuerpo caribeño, si es posible denominar de esta forma las imágenes reguladoras del cuerpo en países de América Central que responden a ese calificativo, es un producto de la colonialidad. Surge en las anotaciones de Cristóbal Colón como un cuerpo ligado a la naturaleza e inclusive confundido con ella (Todorov, 2007a). Apto para ser domesticado y, en caso de hostilidad, cazado. Los europeos, vestidos, hablantes de la lengua correcta y portadores de la ley y de la religión verdaderas, constituían el modelo de la razón. Es decir, como indica Quijano (2010)

[...] la perspectiva cognitiva fundada en el radical dualismo cartesiano, «cuerpo» es «naturaleza», ergo el «sexo». El rol de la mujer, el «género femenino» está más estrechamente pegado al «sexo», al «cuerpo» pues. Según eso es un «género inferior». De otro lado «raza» es también un fenómeno «natural» y algunas «razas» están más cerca de la «naturaleza» que otras y son, pues, «inferiores» a las que han logrado alejarse lo más posible del estado de naturaleza. (p. 44)

La asociación del cuerpo no blanco con la naturaleza fundamentó la colonización; se trataba, para la lógica del colonizador, de cuerpos que precisaban ser dominados para así

llegar al estado considerado más evolucionado de cultura, cuyo parámetro era Europa y más tarde, América del Norte. Esta dicotomía animó también el espíritu de la conquista de África, cuyos habitantes fueron capturados y vendidos como si se tratara de presas de caza. Para Quijano, la idea de raza nace con la de negro como hombre de color. Los blancos no tenían raza, prueba de ello es que la palabra *blancos* tardó muchos más siglos en aparecer. Ser un sujeto de raza es entonces estar en una posición de colonialidad. Algo parecido sucede con el concepto de etnia: se trata de un adjetivo que se aplica siempre al otro, en cuanto alteridad subalterna.

Los conceptos de geocorporalidad y corpopolítica propuestos por Mignolo (2017) permiten visualizar los efectos presentes, activos de estos remanentes coloniales, que subsisten en el lenguaje y que continúan determinando formas racializadas de percibir el cuerpo. Ello implica reconocer que existe una sujeción de los cuerpos a determinadas significaciones que inciden sobre las praxis de la vida cotidiana y los modos de resistencia a esta misma sujeción.

Es decir, el problema de la racialidad en el continente americano no puede ser pensado por fuera de los procesos de colonización de los pueblos originarios y de la esclavización de los pueblos africanos durante cinco siglos; como señala Mignolo (2017): «No hay un afuera de la matriz colonial» (p. 39). Este entrelazamiento entre la práctica colonial y el discurso de la racialidad forma parte de los modos de constitución del lazo social en América Latina, determinando modos propios de relacionamiento con el cuerpo.

Si entendemos, siguiendo a Quijano, que la forma en que este lazo social se constituyó es singular en cada país, debemos entonces suponer que cuando un migrante atraviesa una frontera nacional va a encontrar un mapa de relaciones y alteridades preexistente, desconocido, generador de múltiples y antiguas segregaciones y exclusiones que este

desconoce y deberá descifrar para poder situarse en el país que lo recibe. El migrante trae consigo las estructuras sociales que incorporó como parte del lazo social en el cual se constituyó como sujeto, que determinan jerarquías de alteridades propias, diferentes de las que encuentra en el país de recepción, en las palabras y los gestos de aquellos que lo reciben, así como en las leyes, en las políticas públicas y en los modos de funcionamiento de cada ciudad.

En Uruguay, por otro lado, se vive una relación con el racismo bastante particular. Como señala Llano (2018), en nuestro país existe una casi «negación de la existencia de afrouuguayos dentro de la sociedad, aunque con algunas excepciones en ámbitos musicales, deportivos o folklóricos principalmente» (p. 16). La idea de negación dialoga con la noción de invisibilización, concepto propuesto por Leite (1996), describe un racismo que no se muestra a través de una violencia directa, sino que pasa por una negación de existencia como forma alternativa de librarse de ese Otro inconveniente.

Magnone (2018), por su parte, describe el proceso histórico que produjo esta invisibilización en los siguientes términos:

La construcción del imaginario social uruguayo, instaurado en las primeras décadas del siglo XX, y cuya continuidad fue exitosa hasta la crisis política y social de los años 1960, resaltaba al Uruguay como un país de inmigrantes europeos, llegados desde los barcos en las oleadas inmigratorias de finales de siglo XIX y principios de siglo XX. Esta imagen fue generada en documentos como el Libro del Centenario del Uruguay, editado en 1925 bajo el patrocinio del Ministerio de Instrucción Pública, donde se afirma: «Puebla en Uruguay la raza blanca, en su totalidad de origen europeo». También se sostiene allí que la población indígena no existía y que «la pequeña raza etiópica introducida al país por los conquistadores españoles,

procedente del continente africano, a fin de establecer la esclavitud en estas tierras, disminuye visiblemente hasta el punto de constituir un porcentaje insignificante en la totalidad de la población». (p. 225)

Este discurso acerca de una totalidad blanca, que sitúa al Uruguay en un contexto de homogeneidad e integración absoluta desde el momento de su formación, constituyó una intención política de construcción de una identidad nacional, el resultado de un proyecto de país, más que una realidad empírica. Pasó a los textos escolares, la literatura y los medios de prensa y por esa razón lo identificamos hoy como un imaginario colectivo de lo que es el Uruguay. Explica el modo de presentificarse el racismo en la sociedad uruguaya, no a través de una violencia explícita, sino de una violencia simbólica, expresada en una serie de narrativas que invisibilizan la diversidad étnica en el Uruguay.

De acuerdo con Llano (2018), el proceso de autonegación de la presencia de lo no blanco en Uruguay alcanza también a la producción académica: «En muchos casos, una negación de sí mismos con tan profundas y grandes marcas que difícilmente podrían ser expresadas en un texto académico y que evidentemente son una barrera para el empoderamiento político, social y cultural» (p. 23).

El recorrido realizado fundamenta la importancia de analizar los elementos vinculados a la racialidad, que surgen en el contexto de la exploración de lo que llamamos *cuerpo extraño* y *cuerpo migrante*, elementos que surgen, en algunos casos, más por lo que se silencia que por lo que se enuncia en forma directa.

5.3. Racialidad: el otro como problema de fondo

La segregación del otro fue presentada, en el capítulo anterior, como una necesidad lógica para la construcción de cualquier identidad grupal. Señalamos, también, el valor de la

marca corporal, preexistente o asignada por el otro, como signo distintivo a partir del cual ejercer la segregación. Se trata de procesos recurrentes en la consolidación de las identidades nacionales y regionales, en una especie como la nuestra que construye sus identidades de manera simbólica; es por esto por lo que ni el racismo ni la segregación existen en el mundo animal. Desde este punto de vista, las diferencias fenotípicas y étnicas de los grupos no son la causa de la segregación, sino su pretexto. Para consolidar un «nosotros», es necesario inventar un origen común, para lo cual es necesario producir marcas de origen, a través de narrativas y manipulaciones simbólico-imaginarias de las historias y los mitos. Una vez establecidas las marcas de origen, el segundo paso es segregar a aquellos que no se incluyen en ese conjunto definido.

El problema específico de estas clasificaciones es, como ya se señaló, que también definen jerarquías, es decir, designan cuerpos, más o menos legitimados, más o menos subalternos, que están en la base de los procesos de segregación y exclusión social. La superposición de estos tres significantes: nación, raza y etnia —el triángulo funesto al que se refiere Hall (2019)— ha sido capaz de provocar devastaciones como la masacre contra los judíos en Europa, durante el período de auge del nazismo. La idea de raza representa, siguiendo esta lógica propuesta por Hall, una suerte de fetichización del origen, a partir de la cual una comunidad puede ser pensada como cohesionada por la pertenencia a un mismo cuerpo, con la misma sangre, el mismo fenotipo y genoma, representativos de una herencia biológica en común.

La idea de raza implica, fundamentada por discursos pseudocientíficos y mecanismos de poder, una reducción del sujeto a la biología de su cuerpo.

Como señala Mbembe (2016)

Al reducir el cuerpo y el ser vivo a una cuestión de apariencia, de piel y de color, al otorgar a la piel y al color el estatus de una ficción de raíz biológica, los mundos euroamericanos han hecho del negro y de la raza dos vertientes de una misma figura: la locura codificada. Categoría originaria, material y fantasmática a la vez, la raza fue, a lo largo de los siglos, el origen de varias catástrofes, la causa de devastaciones psíquicas insólitas, así como de incontables crímenes y masacres. (p. 26)

Al definir el racismo como una «ficción de raíz biológica» —e inclusive como un delirio de la Europa blanca— Mbembe (2016) introduce la importancia de lo imaginario en la producción de identidades raciales (pp. 26-27). Apoyándose en la noción del doble, propuesta por Rank y Freud, y resignificada por Lacan a través del estadio del espejo, Mbembe interpreta la figura del *negro* —en tanto sujeto de raza— como un doble siniestro a partir del cual el hombre blanco se constituye como imagen legítima y predominante de la modernidad. No es difícil reconocer, aquí, la figura ominosa del extraño, o la figuración del cuerpo abyecto, propuesto por Butler, con relación al cual se construyen los cuerpos correctos y legitimados dentro del discurso social.

Mbembe (2016) sugiere que no es posible hablar de «sujetos de raza» en la medida en que todos en general lo somos: estamos por igual sujetos a discursos de raza que son históricamente producidos, y que inciden sobre los modos en que pensamos, habitamos y hablamos del cuerpo. Sin embargo, solo a algunos, y no a todos, se les asigna una raza o un color.

5.4. Psicoanálisis y segregación: un debate al presente

Comenzaremos este apartado, proponiendo al lector la consideración del siguiente texto, de la pluma de Freud (1939):

Las particulares dificultades que me asediaron durante la redacción de este estudio referido a la persona de Moisés —reparos íntimos y discusiones exteriores— hicieron que este tercer ensayo, el de conclusión, lleve dos diversos prólogos que se contradicen y aún se anulan entre sí. En efecto, en el breve lapso que media entre ambos han variado radicalmente las circunstancias externas del autor. En aquel tiempo vivía bajo la protección de la Iglesia Católica con la angustia de perderla con mi publicación y provocar, para los seguidores y discípulos del psicoanálisis, una prohibición de trabajar en Austria. De pronto sobrevino la invasión alemana; el catolicismo reveló ser, para decirlo con palabras bíblicas, una «caña flexible». En la certidumbre de que ahora no me perseguirían solo por mi modo de pensar, sino también por mi «raza» abandoné con muchos amigos la ciudad que había sido mi patria desde mi temprana infancia y durante 78 años.

Hallé la más amistosa acogida en la bella, libre y generosa Inglaterra. Aquí vivo ahora, como huésped bien visto, y he cobrado el aliento, pues aquella opresión se ha quitado de mí y ahora vuelvo a tener permitido hablar y escribir —casi estuve por decir: pensar— como quiero o debo. Oso, pues, dar a publicidad a la última parte de mi trabajo. (p. 55)

Se trata, como puede apreciarse, del segundo prólogo redactado por Freud, con el cual este presenta, a la comunidad internacional, su último texto, *Moisés y la religión monoteísta* (1939), que se terminó de escribir y se publicó con su autor ya exiliado en Inglaterra.

Si bien en el año en que Freud publica este texto, el psicoanálisis ya se había diseminado por diversos países de Europa, e inclusive por los Estados Unidos, fueron los hechos de la segunda guerra mundial y, sobre todo, el exilio de la comunidad psicoanalítica de Viena, lo que determinó, de forma definitiva, la fuerte expansión del psicoanálisis por el mundo. En este sentido, resulta imposible separar la historia del psicoanálisis del exilio de los judíos de Viena bajo la amenaza nazi. El psicoanálisis, tal como lo conocemos hoy en día, nace como efecto de varias diásporas.

El antisemitismo, por otro lado, marca a Freud desde su propio origen, estando, como él mismo lo indica, su historia y su carácter profundamente marcados por los actos de resistencia contra siglos de persecución judía en Occidente.

Por ser una marca del origen de Freud y al mismo tiempo del psicoanálisis, el tema del holocausto, sus consecuencias devastadoras y sus efectos de segregación han sido intensamente abordados en la literatura psicoanalítica, desde la época de Freud hasta nuestros días. Existen varias lecturas psicoanalíticas sobre el tema del racismo y la segregación, que toman como modelo de análisis la cuestión del antisemitismo. Se trata de un problema que fue abordado de diferentes formas por Freud, e inclusive por Lacan, como un intento de comprender la lógica que subyace. No profundizaremos, en este capítulo, acerca de estas producciones en el campo del psicoanálisis, ya que excede los objetivos de esta tesis.

Sí nos interesa establecer la relación entre el problema del racismo, tal como fue planteado para los primeros psicoanalistas, es decir, un racismo contra los judíos, y la cuestión del prójimo.

El racismo ha sido entendido, en psicoanálisis, como una extensión del problema del otro, de ese extraño que se torna enemigo porque no puedo identificarme con él. La figura del prójimo, en tanto enemigo de la civilización y amenaza de la cohesión identitaria, emana, principalmente, de las proposiciones de Freud en *El malestar en la cultura* ([1930] 1999). Debido a que la proximidad de ese otro extraño, diferente, amenaza la identidad grupal, la pone en riesgo, es que se producen los discursos de odio, xenófobos y racistas. Se trata de un odio al extraño que busca segregarlo, porque, como señalamos anteriormente, la identidad solo puede ser afirmada a partir de la exclusión de un tercero. Cuando la identidad resulta amenazada, se elige o se fabrica a un otro afuera que permita restituir su consistencia. Es decir, la segregación surge a lo interno del grupo, para poder sostener su continuidad. Como señala Lacan en su *Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela*, los procesos de segregación van de la mano con la convivencia cada vez más próxima de las alteridades: «Nuestro porvenir de mercados comunes será balanceado por la extensión cada vez más dura de los procesos de segregación» (Lacan, 1987, p. 276).

Koltai (1998) da continuidad a esta idea de Lacan cuando atribuye lo insoportable del otro a su proximidad:

Hoje o estrangeiro mora ao lado. Vive na casa vizinha e goza de maneira diferente. É justamente aí que reside o problema. Aquilo que era tolerável [...] se torna insuportável a partir do momento em que ele se aproxima demais e nos impõe suas excentricidades. A partir desse momento não há mais tolerância possível, não há como suportar o gozo desse Outro estrangeiro, seja ele judeu, negro, asiático ou apenas uma mulher. Esse outro estrangeiro personifica um gozo que não possuímos: por isso não há como suportá-lo. (pp. 117-118)

En esta cita, encontramos resumida una de las lecturas más importantes del psicoanálisis con respecto al racismo y la xenofobia: el otro encarna lo intolerable para el sujeto, el goce imposible, en otras palabras, la castración.

A partir de estas consideraciones, es posible afirmar que el racismo y la segregación del otro es decurrente de la propia extimidad del inconsciente. El otro enemigo no es más que la personificación, la encarnación de esa alteridad que retorna en el otro, provocando un sentimiento *Unheimlich*, como venimos señalando desde el comienzo.

El vínculo entre lo *Unheimlich* y lo imaginario ya fue explorado en capítulos anteriores, a partir de las teorizaciones de Lacan y Kristeva. Es evidente, la teoría del espejo de Lacan invita a esta asociación, entre el otro especular, el doble, el enemigo y el extraño, que parece adquirir relevancia en los discursos racistas. La fascinación por la idea de una raza pura, originariamente poderosa y superior deviene entonces de la fascinación por esta completud del yo/cuerpo introducido por la imagen especular.

Sin embargo, tanto Koltai (1997) como Zygouris (1998) plantean que la fundación del yo a partir de lo imaginario, si bien es una estructura preexistente que está implicada en el racismo, no es suficiente para determinar los procesos históricos y sociales de segregación como los vividos en el continente europeo en el contexto de la segunda guerra mundial. Para que se produzca el racismo, es necesario, de acuerdo con Zygouris (1998), que exista además un discurso científico acerca de la raza. Este se nutre y sostiene en el complejo del prójimo que funda el yo y estructura el lazo social, ambos se retroalimentan mutuamente.

Al hablar de discurso, estas autoras siguen a Lacan, lo entienden como un ordenamiento de lo real por medio de lo simbólico, enlace o recubrimiento que, según ya lo planteamos anteriormente, deja un resto, el *objeto a*. Ese resto, objeto *a*, plus de goce, cuyo retorno

produce angustia, y su variedad, la inquietante extrañeza, puede ser pensado como un operador fundamental en los procesos de segregación. Es de esta forma que entendemos la referencia de Zygoris (1998), de que el racista está dotado de un discurso que le permite reivindicar «el orden de la naturaleza», es decir, realizar la reapropiación de ese goce perdido bajo la forma del objeto *a*.

Consideremos este comentario de Lacan (2009) en su seminario del año 1971:

En todo discurso que apela al Tú, algo incita a una identificación camuflada, secreta, que no es más que esa con este objeto enigmático que puede no ser en absoluto, el pequeñito plus-de-gozar de Hitler, que quizá se limitaba a su bigote. La cosa bastó para amalgamar a personas que no tenían nada de místico, que estaban de lo más comprometidas en el proceso del discurso del capitalista, con lo que esto implica de cuestionamiento del plus-de-gozar bajo su aspecto de plusvalía. Se trataba de saber si en cierto nivel uno tendría aún su pedacito, lo que bastó para provocar este efecto de identificación. Curiosamente, cobró la forma de una idealización de la raza, a saber, la cosa menos concernida en esa ocasión. Se puede hallar de dónde proviene este carácter de ficción. Pero, simplemente, hay que decir que no existe ninguna necesidad de esta ideología para que se constituya un racismo, basta un plus-de-gozar que se reconozca como tal. Quienquiera que se interese un poco en lo que puede sobrevenir hará bien en pensar que todas las formas de racismo, en la medida en que un plus-de-gozar alcanza para soportarlo, están hoy a la orden del día, son una amenaza para los años futuros. (p. 29)

En este fragmento, resulta evidente que Lacan no considera necesario que exista un discurso sobre la raza para que esta se produzca: basta el surgimiento de un objeto de goce enigmático, que amenaza con ser sustraído. De esta forma, el comentario de Lacan se

aproxima más a las consideraciones de Žižek a propósito del robo de goce, y a las consideraciones de Miller, que comentamos en el capítulo tres de esta tesis. Es también, a nuestro criterio, la lectura que parece hacer Mbembe (2016) del racismo hacia el *negro*:

Figura paradigmática de toda figura y, en consecuencia, esencialmente infigurable, el negro era el ejemplo de ese ser-otro, extremadamente trabajado por el vacío y cuyo negativo había logrado finalmente penetrar en todos los ámbitos de la existencia —la muerte del día, la destrucción y el peligro, la innombrable noche del mundo. (p. 41)

Es admirable la forma en que Mbembe articula, en este breve pasaje, la idea de objeto «trabajado por el vacío» con la noción de una alteridad profunda, la Cosa sin significación en el más puro sentido freudiano, emergiendo de eso que Mbembe llama «la innombrable noche del mundo».

Se entiende, entonces, que es la construcción del mito de la potencia europea, en tanto discurso ordenador que codifica el mundo, lo que produce —y además lo requiere— este resto innominable, figura de lo negativo. Ese lugar que Butler (2002) evocaba y pertenecía al cuerpo abyecto, doble antitético que sirve para dar legitimidad al cuerpo legítimo, el cuerpo normativo. En este caso se trataría del cuerpo que posee, como indicaba Fanon, la única genealogía correcta, el color que no es una raza, el cuerpo legitimado.

El racismo devela, en su fundamento, el problema del otro, que adquiere, en la historia reciente, contemporánea, un estatuto particularmente complejo y amenazador, sobre todo, a partir de la segunda guerra mundial. Como bien señala Agamben (2002), el holocausto inaugura un modo inédito de relación con el Otro, pues no se trató apenas del asesinato, sino de la aniquilación subjetiva del otro, su destrucción simbólica. La figura del

musulmán, como eran llamados los sujetos que aún en vida habían desistido de su condición humana y se paseaban por los campos de concentración como muertos vivos, constituye la imagen más clara de los objetivos nazi: la destrucción de la subjetividad, la aniquilación de cualquier trazo humano, ejemplo máximo de la aniquilación del otro.

5.4.1. ¿Qué escucha para el sufrimiento racial?

El racismo, que se funda a partir del color de la piel, no puede ser pensado sin la referencia a la colonialidad que marcó los destinos de África y América Latina. Es ese pasado colonial lo que introduce la geocorporalidad, a la que se refiere Mignolo, formas de clasificación social a partir del color de la piel que perduran en los usos de la lengua en todos los países de nuestro continente. A pesar de esta marca histórica, se trata de un tema todavía poco audible para el psicoanálisis. Si bien, como señalábamos antes, la literatura psicoanalítica sobre el antisemitismo ha sido bastante extensa, la discusión sobre el sentido de este racismo a partir del color de la piel resulta mucho más difícil de encontrar.

Tal vez, uno de los primeros intentos de pensar la cuestión de la racialidad fue el trabajo de Octave Mannoni, *Próspero y Calibán. La psicología de la colonización*, publicado en 1956, el cual continúa provocando múltiples críticas y relecturas, y que exigió una suerte de retractación por parte del autor (Mannoni, 1964). El argumento de Próspero y Calibán (nombre que Mannoni toma de una obra de Shakespeare) es que tanto los colonizadores blancos como los colonizados negros gozan de alguna forma con las posiciones asignadas, lo que impide a los colonizados reaccionar. Esta proposición generó, con razón, intenso debate. Esto muestra cómo algunas cuestiones relacionadas con el sufrimiento racial no solo permanecen inaudibles para el psicoanálisis, sino que dan lugar a producciones intelectuales extremadamente difíciles de sostener.

Implica reconocer la dificultad de hablar de racialidad sin incurrir, nosotros mismos, en los propios sesgos en los cuales estamos incluidos, ya sea desde un discurso próximo al colonizador o al colonizado.

Tener un discurso próximo al colonizado es, en este caso, propender a una cierta invisibilización de los efectos de dominación, todavía vivos en la construcción de subjetividad latinoamericana, y que continúan produciendo cuerpos racializados.

Racialidad y colonialidad son dos procesos que, en un contexto latinoamericano, no pueden ser pensados por separado.

Según Castañola (2017), las dificultades del psicoanálisis para tornar «audible» el sufrimiento racial en el contexto de la clínica, individual o ampliada, se deben a dos obstáculos fundamentales. El primero es de orden metodológico; el sujeto con el que trabaja el psicoanálisis es concebido, como lo señala Lacan, como un efecto de lenguaje, no tiene otra consistencia que aquella que le aporta la cadena significante. El sujeto del inconsciente, borde mismo del lenguaje, audible a través de los deslizamientos significantes, en la letra, posee su misma atemporalidad: no es individualizable, por lo tanto, no tiene edad, ni género, ni clase social, ni raza. Como señala Castañola (2017), si no nos resulta posible en la clínica psicoanalítica escuchar la incidencia de la racialidad en la constitución de la subjetividad, es debido a que estamos inmersos en esas determinaciones y discursos, que tienen origen en un pasado colonial que todavía no nos hemos aventurado a interrogar (p. 82). Como propone la autora, hay algo de una posición de recusación, de negación de la incidencia de esta colonización visible en la dificultad de incluir esta dimensión del cuerpo en la práctica analítica y —agregaríamos— en la producción teórica del psicoanálisis (p. 82). Es decir, nuestra dificultad para oír los significantes relacionados

con la racialidad responde a que no son separables de lo que constituye la marca de la colonialidad, que aún no hemos descifrado. En palabras de la autora:

[...] es incontestable que la colonialidad como tal no está contemplada en las teorías analíticas desarrolladas casi exclusivamente por analistas europeos. En primerísimo lugar: el racismo y la geocorpopolítica. Si partimos de la premisa de que el racismo impone una clasificación de la que nadie escapa, se desprende que, de manera callada y silenciada, no puede no estar de alguna manera presente en el campo psicoanalítico. Cuestionar las premisas del prejuicio racial y a la luz de las implicaciones de la dimensión geocorpopolítica, abre a la posibilidad de reconocer sus marcas ahí donde, hasta ahora, jugó inadvertidamente. (Castañola, 2017, pp. 82-83)

Cidade y Kantor (2018) señalan, igualmente, la posición problemática que esta recusación implica para la práctica clínica del psicoanálisis:

Se o outro entende que não existem diferenças entre ele próprio, seu modo de viver e o do índio ou do árabe, e assim por diante, se ele vê como se fôssemos todos iguais: temos aí um problema, pois ele não conseguirá enxergar a subjetividade que as relações, a sociedade e a cultura fazem questão de qualificar, produzindo adoecimento psíquico, experiências traumáticas, retraimento e exclusão. Essa construção social, que gera conflitos e resistências, tanto no campo social como no do sujeito, deve ser objeto de investigação do psicanalista. É um assunto que precisa ser pensado, conversado, elaborado. (p. 117)

Campos Guerra (2020) esgrime un argumento parecido, por lo que podemos apreciar en su testimonio personal, desde la clínica psicoanalítica, que desarrolla en Brasil:

Se, como psicanalistas, trabalhamos visando à desalienação e à desidentificação como sujeitos políticos, não podemos negar os efeitos sociais e simbólicos do racismo que localiza o negro de maneira rígida e estigmatizadora como ser inferior e primitivo. O descortinamento e a desconstrução das engrenagens do racismo — fato de discurso que organiza corpos, subjetividades e poderes em hierarquias sociais e planos inconscientes— me levaram, então, como psicanalista, a dialogar no nível político e clínico sobre os interesses de classe e de raça, a me posicionar no debate democrático (Laurent, 2007), a enunciar de onde falo e a trabalhar pela elucidação e superação do racismo à brasileira. (p. 2)

A partir de lo expuesto, resulta evidente que las dificultades para pensar la cuestión de la racialidad en la práctica analítica, o lo que nos incumbe en este momento, en la investigación en psicoanálisis, no puede entenderse por fuera de los debates sobre la colonialidad, que inciden sobre la forma en que construimos y visibilizamos los cuerpos, siempre siguiendo una lógica de jerarquías, es decir, bajo la suposición de que existen cuerpos, colores de piel o etnicidades más legítimas que otras. Según estas razones, consideramos pertinente incluir el examen de la racialidad en el análisis de los relatos migrantes como una contribución a la comprensión de los procesos de alterización, que vinculamos con lo que llamamos *construcción del cuerpo migrante*.

5.5. Los aportes de Fanon en la comprensión de los cuerpos colonizados

Las ideas de Fanon son un aporte primordial para pensar la construcción del cuerpo en las sociedades latinoamericanas, ya que se trata de un pensamiento que no solo aborda el problema de la racialidad, sino que la sitúa dentro del escenario poscolonial que constituye la marca de los países latinoamericanos.

El lector probablemente se esté preguntando de qué forma podrían integrarse los aportes de Fanon —a propósito de los *impasses* de la construcción de cuerpo y la producción de alteridades en el contexto antillano de la década del cincuenta— con los relatos, presentes en la tesis, que abordan la experiencia migratoria. El escenario identitario de Martinica, objeto de estudio del autor en *Piel negra, máscaras blancas*, no podría ser más diferente al migratorio. En efecto, el contexto poscolonial que determina la dominación y la jerarquización de unas alteridades por encima de otras no está presente en el escenario migratorio que examinamos.

Lo que nos interesa particularmente es la forma en que Fanon aborda la relación del sujeto común con los discursos sobre el cuerpo y la alteridad, y la serie de transformaciones corporales que se producen en los sujetos, a partir de la prevalencia, en la sociedad, de un cuerpo ideal: en el caso de Martinica, el cuerpo blanco, europeo y civilizado del colonizador francés.

Los aportes de Fanon resultan esenciales para comprender la forma en que determinada construcción de cuerpo colectivo materializa en los cuerpos comunes de los sujetos. En este sentido, algunos aspectos de la teorización de Fanon dialogan con las proposiciones, contemporáneas de Butler, a propósito de la materialización de la norma de género que determina los cuerpos genéricos, y, por lo tanto, del psicoanálisis, que trabaja con un cuerpo atravesado por discursos. A partir de la lectura de Fanon, demostraremos que el autor se refiere mucho más a una materialización en el cuerpo de algo que está en el discurso que a una construcción social de los cuerpos. Expuesto de esta forma, las proposiciones del autor, al igual que las de Butler, se vinculan con las proposiciones lacanianas, ya que, en todos los casos, se trata de pensar el efecto, materializador, de los significantes sobre el cuerpo.

Es decir, de la misma forma en que Butler nos proporciona un modelo para pensar el cuerpo a partir del género, Fanon nos permite pensar el cuerpo a partir de la raza, en un argumento que incluye la lectura de los cuerpos correctos o inteligibles, así como define los cuerpos subalternos, abyectos o no inteligibles.

Para introducir algunas de las ideas de Fanon en esta discusión, comentaremos los casos que el autor toma en su libro *Piel negra máscaras blancas* (2009).

5.6. *Je suis martiniquaise*. A propósito de la novela de Mayotte Capécia

La novela *Je suis martiniquaise* de Mayotte Capécia, publicada en 1948, sirve a Fanon de argumento para pensar la relación entre lo que él denomina *la mujer de color y el hombre blanco*. Del análisis que Fanon hace de esta novela tomaremos apenas dos elementos esenciales para pensar la relación entre el discurso de la racialidad y la constitución de la imagen del cuerpo.

Es así cómo se le plantea el problema a Mayotte, a la edad de cinco años, en la tercera página de su libro:

Ella sacaba su tintero del pupitre y le regaba con él la cabeza (p. 67). Era su forma particular de transformar a los blancos en negros. Pero pronto se dio cuenta de lo vano de sus esfuerzos, y, además, estaban Loulouze y su madre, que le dijeron que la vida era difícil para una mujer de color. Entonces, como no podía ennegrecer nada más, como no podía negrificar el mundo, ella intentó, en su cuerpo y en su pensamiento, blanquearse. En primer lugar, se hará lavandera: «Yo cobraba caro, más caro que en otros lugares, pero trabajaba mejor, y como a la gente de Fort-de-France le gusta tener la ropa limpia, acudían a mí. Finalmente, se sentían orgullosos de blanquearse con Mayotte». (Fanon, 2009, pp. 67-68)

El pasaje entre querer ennegrecer al blanco y convertirse en una *blanqueadora* muestra el interesante deslizamiento significativo que permite hacer algo con aquello que, por la vía de la palabra materna, deviene traumático.

Su color es, en el discurso de su madre, una excepcionalidad, un accidente de la naturaleza: es por esta razón que más tarde, en su fantasía, esta excepcionalidad de la piel se articulará con la excepcionalidad del cuerpo femenino. La posibilidad de salida de este *impasse* se produce, en Mayotte, gracias al descubrimiento de que su abuela materna era blanca, una blanca canadiense que se había enamorado de un martinicano. La identificación con la abuela es, en este sentido, salvadora, puesto que le permite imaginar una vía para alcanzar el único cuerpo correcto para habitar el mundo, el del hombre blanco. El amor, propone Fanon, se le plantea a Mayotte como el territorio donde todas las adversidades serían borradas, como si el amor de un hombre blanco tuviera el efecto de un blanqueamiento. Seguimos con Fanon (2009) en su recorte de la novela:

Yo me sentía orgullosa. Es cierto que no era la única que tenía sangre blanca, pero una abuela blanca es menos banal que un abuelo blanco. ¿Y mi madre era entonces una mestiza? No había ninguna duda mirando su tez pálida. Yo la veía más guapa que nunca, y más fina, y más distinguida. Si se hubiera casado con un blanco, ¿puede que yo hubiera sido blanca del todo...? ¿Y la vida habría sido menos difícil para mí...? Soñaba con esa abuela que no había conocido y que había muerto porque había amado a un hombre de color martinicano [...] ¿cómo podía una canadiense amar a un martinicano? [...] decidí que solo podría amar a un blanco, a un rubio con los ojos azules, a un francés. (p. 68)

Resulta paradigmática la forma en que Mayotte comienza a ver el cuerpo de su madre, cuya palidez le confiere los signos de la blanquitud, como más distinguida, más fina y guapa. El destino ya está fijado para Mayotte. Se trata de lo que Fanon (2009) denomina

una tendencia a la «lactificación», es decir, al blanqueamiento de la raza, como un modo de salvarla. Es su condición de amor, no se casará con otro que no sea un blanco (p. 68).

Fanon no deja de exponer, en su análisis del relato, el entrelazamiento entre el discurso del colonizador y su ensalzamiento del cuerpo blanco, que le llega a Mayotte por la boca de su madre, así como los *impasses* del narcisismo infantil en su búsqueda por encontrar un lugar en el Otro y construirse, por medio del lenguaje, un cuerpo viable para sí. La apuesta en el amor para salvar a la familia de esto que solo podría ser un error en la epidermis se afianza en el mito familiar de Mayotte y en la vivencia de incompletud de un cuerpo que sufre doblemente, por ser mujer y por ser de color, tal como queda vaticinado por las mujeres de su familia: «que la vida era difícil para una mujer de color» (pp. 67-68).

A pesar de ser la fantasía singular de un sujeto a las vueltas con su mito familiar, se trata, indudablemente, de una fantasía que se inscribe en un discurso social; uno en el cual el cuerpo negro aparece como menos civilizado, menos refinado y más salvaje, más próximo al «eslabón que une al hombre con el mono». Por eso, las estrategias de blanqueamiento corresponden a una especie de antropogénesis, una transformación corporal esperada, que en el contexto que Fanon describe, constituye una condición de sobrevivencia psíquica. Para poder existir es necesario completar esa imagen vivida, de entrada, como «amputada desde el ser» (Fanon, 2009).

Debemos concordar con Fanon: el problema principal son los discursos denigrantes, que producen traumatismos sobre el cuerpo. De no ser así, las construcciones de Mayotte acerca de la blanquitud de la abuela podrían ser entendidas como simples soportes para pensar el pasaje de una generación a otra, elementos de un mito familiar a partir del cual descifrar, como si fuera un oráculo, la cifra del destino del sujeto, su misión en la vida. El problema no está en el reconocimiento de la diferencia de color o de la distribución de los

rasgos físicos a lo interno de un grupo familiar —efecto de la reproducción sexuada y condición necesaria para la construcción de una teoría efectivamente sexual del origen del sujeto—, sino en el lugar de subalternidad en el cual estos cuerpos habrán de insertarse en el lazo social, efecto de determinaciones sociales segregadoras y discriminativas.

En una palabra, la obsesión por el color que Fanon identifica en los personajes de los relatos que analiza es, como él mismo señala, fruto de su neurosis. Neurosis constituida a partir de una imposibilidad de identificarse con el cuerpo que tienen, debido al lugar de abyección que este posee en un contexto de colonización. La salida es la «mistificación», la impostura de buscar asimilarse a ese cuerpo blanco, falseando la propia identidad, para poder existir.

De este desacuerdo entre lo que el sujeto percibe de sí y lo que se le impone se desprende el carácter sintomático de la imagen del cuerpo.

El ejemplo de Jean Veneuse, personaje (tal vez autobiográfico) de René Maran que Fanon (2009) analiza en la secuencia, explora la misma idea, pero esta vez desde lo que podríamos llamar *la lógica de la neurosis obsesiva* (p. 237). A propósito del personaje, Fanon señala que se trata de un obsesivo que ha hecho de su color la excusa para justificar su impotencia y su duda ante el objeto de deseo: «Jean Veneuse es un neurótico y su color no es sino un intento de explicación de una estructura psíquica. Si esa diferencia objetiva no hubiera existido, él la habría creado con todas sus piezas» (p. 89). Esto es patente porque a su amigo y a la hermana de su amigo —el objeto de su deseo— parece no importarles lo más mínimo el color de su piel. Es Veneuse quien se consume solo, en la duda de si debe o no, en tanto negro, consumir ese amor, a pesar de saber de antemano que su amor es correspondido por la joven. La obsesión con su color y la creencia de que esto le impide alcanzar su objeto es apenas un síntoma neurótico que lo previene de realizar ese

deseo. Sin embargo, como señala Fanon, el hecho de que Veneuse haya podido construir esa fantasía no deja de relacionarse con el racismo imperante en el discurso y las prácticas en Martinica, lo cual confirma de todas las maneras posibles la superioridad del cuerpo blanco, el único legítimo y pasible de ser llevado sin dolor. Desde los modos de denominación, pasando por los modos de dirigirse al negro, hasta las teorías científicas de la época que afirmaban que el negro era el eslabón perdido entre el hombre blanco (el único plenamente humano y por lo tanto legítimo) y la naturaleza. Naturaleza de la cual el negro estaba más próximo por no haber evolucionado lo suficiente. Este discurso sostenido por la ciencia y por las instituciones del contexto antillano de la época promueve ese lugar de subalternidad de los cuerpos negros.

El lenguaje con que se le habla al negro —que en Martinica se llamaba *petit-nègre*— lo anticiviliza, primitiviza, encarcela y transforma (Fanon, 2009, p. 58). En medio de estos discursos que atacan su existencia, lo blanco se vuelve el cuerpo utópico del martiniqués.

Como asevera Fanon, hablarle en *petit-nègre*¹³ a un negro es ofenderlo. Sin embargo, no hay intención, no hay voluntad de hacer eso. Pero es justamente esa ausencia de voluntad, esa desenvoltura, esa alegría, esa facilidad con la que se le fija, encarcela, eso es lo ofensivo (p. 58).

En *Lenguaje, poder e identidad*, Butler (1997) sostiene que los agravios provocan «daño lingüístico» (p. 17). Quiere decir que el insulto desorienta a quien lo recibe, haciéndolo dudar con respecto a su posición en los actos de habla. Un agravio puede dejar sin lugar, lo cual denuncia el carácter efímero que cada uno ocupa en la comunidad de hablantes (Butler, 1997, p. 20). El daño lingüístico puede sentirse como una herida física, puede

¹³ *Petit-nègre* refiere al modo simplificado que los franceses tenían de dirigirse al antillano, como si fuera un niño. La expresión *negrito*, en diminutivo, tiene aquí, cierto aire de *witz*, en tanto devela el racismo por detrás de la denominación afectiva.

matar (p. 21); porque, como propone la autora, el lenguaje nos hace existir, nos da un lugar, ya que la palabra tiene el poder de expulsar al sujeto o darle un lugar. El texto de Fanon ofrece varios ejemplos de daño lingüístico, desde la herida narcísica que provocan las palabras de la madre, que resuenan en el propio cuerpo de la niña Mayotte, hasta la infantilización y desacreditación del sujeto al que se le habla en *petit-nègre*. Se trata de actos de palabra que envían al sujeto para esa tierra Otra, la tierra inhabitable de los cuerpos que restan, en el discurso colectivo, sin ninguna significación.

El libro de Fanon contiene, todavía, otros muchos ejemplos de la incidencia de lo simbólico en el cuerpo real y del poder que se ejerce a través de la palabra. Uno de los más emblemáticos es la transformación corporal del antillano que ha viajado a Francia. Incluso, antes de irse, cuando ya ha marcado la fecha del viaje, el cuerpo del antillano ya es otro. Camina y se mueve distinto, su voz suena distinta, su postura es otra. El viaje a Francia constituye, para los antillanos de Fanon, una aproximación al mundo blanco, mundo de Francia que permite complementar el fenotipo, agregar algo, completando finalmente ese ciclo de evolución que le faltaba al sujeto de color: «Vuelven henchidos de sí mismos» (p. 50). Hablar la lengua del Otro, manipular sus objetos, circular por sus espacios, frecuentar al blanco es para el martinicano de Fanon aproximarse a la ansiada transformación.

No hay mejor expresión que la idea de hinchimiento para describir el aumento de estima por sí mismo, restitución narcísica que se vive como un engrandecimiento del cuerpo, por identificación o mistificación con ese otro cuerpo que lo ubica un poco más cerca del círculo de los cuerpos completos y legitimados.

La observación más marcante de Fanon es que la proximidad o intimidad con el objeto, que pertenece al mundo del Otro legitimado, transforma el cuerpo. El modo de caminar se vuelve más aéreo, la voz se vuelve menos ronca. Para los antillanos, el simple hecho de

manejar bien la lengua ya implica ser «casi un blanco». Es la narcisización del cuerpo negro por la incorporación de objetos, lenguas y amistades relacionados con el mundo blanco.

Se trata de una lógica que sustituye la parte por el todo, operación metonímica por excelencia, que aproxima parte a parte el cuerpo inadecuado al legitimado. Así, Fanon (2009) describe la locura de la isla, en la que los antillanos no quieren ser asimilados a los senegaleses, mientras los senegaleses quieren fuertemente ser antillanos, ya que ven a estos como «más próximos de los blancos» (p. 50).

En la observación de Fanon, la aproximación a lo blanco por mestizaje, casamiento, adquisición de la lengua y por circulación en los lugares propios de los blancos, transforma significativamente la personalidad y el cuerpo. Esto anticipa lo central de los aportes de Foucault y de Butler acerca de los modos en que la estructura social se inscribe en los cuerpos y los constituye. Es lo performático lo que vemos aparecer en Fanon como práctica de incorporación de las estructuras sociales; porque, como señala Butler, no están definidas de antemano, sino que se construyen en la acción. La blanquitud en la Martinica de Fanon se materializa yendo a los lugares que frecuentan los blancos, teniendo amigos o ancestros (o descendientes) blancos, y, sobre todo, dominando la lengua del blanco.

Consideramos que Fanon articula de forma instigadora, con los pocos recursos teóricos que tenía en su época, la tensión entre la historia individual y, para utilizar la expresión de Douville, las violencias de la historia. Porque la civilización blanca —la cultura europea— le ha impuesto al negro una «desviación existencial», lo ha atrapado en un discurso de raza que lo aprisiona a su cuerpo (Fanon, 2009). La neurosis no es otra cosa, para Fanon, que un modo de escapar de este lugar de sobredeterminación, de aprisionamiento en que la

civilización blanca ha situado al negro. La única salida a esta emboscada es, como diría Foucault, apostar a la utopía del cuerpo blanco.

En última instancia, lo que Fanon (2009) termina describiendo es el cuerpo del colonizado.

[...] todo pueblo colonizado, es decir, todo pueblo en cuyo seno ha nacido un complejo de inferioridad debido al entierro de la originalidad cultural local, se posiciona frente al lenguaje de la nación civilizadora, es decir de la cultura metropolitana. El colonizado habrá escapado de su sabana en la medida en que haya hecho suyos los valores culturales de la metrópolis. Será más blanco en la medida en que haya rechazado su negrura, su sabana. (p. 50)

De esta forma, entendemos que Fanon responde a los planteos de Mannoni en *Próspero y Caliban*; no se trata de ninguna forma de goce implicado en la posición de dominado: se trata de una legítima salida narcísica, de lo que constituye una imposibilidad psíquica de identificarse con el propio cuerpo. El deseo de blanqueamiento es recusación del lugar banalizado, denigrado e invisible en que el cuerpo ha sido colocado en virtud del discurso: desear ser blanco, en ese contexto, es un acto de resistencia.

Este rechazo es lo que Fanon describe como una alienación, una mistificación, un falseamiento; podemos considerarlo también como una identificación defensiva con un cuerpo que no es el propio para salir de la degradación impuesta por los discursos que codifican el mundo a partir de la idea de raza. Al intentar mostrar la sintomatología propia de un sujeto que precisa sostener un cuerpo negro en un universo codificado a partir de cuerpos «legítimamente» blancos, Fanon introduce un modelo para pensar los *impasses* identificadorios del colonizado, y, tal vez, quien sabe, algunas de las modalidades de alterización que encontramos en contextos migratorios.

Entendemos que estas propuestas de Fanon tienen un riesgo: el de canalizar la discusión hacia una perspectiva excesivamente psicologizante. Este riesgo está implícito en el entusiasmo, poco disimulado, por la teoría de Adler; todo en el análisis de Fanon lo sugiere, principalmente la idea de que cada construcción de carácter, y fantasía montada por el sujeto, no es más que un modo de contrarrestar un sentimiento profundo de inferioridad. El síntoma es, en este caso, la revuelta del sujeto contra un destino que el sujeto lee como si se tratase de una amputación (simbólica), una incapacidad a nivel del cuerpo. En última instancia, es este horror al cuerpo socialmente amputado lo que podrá arrastrar al sujeto, de acuerdo con Fanon, a abrazar una imagen corporal que no condice con la imagen del cuerpo que ven los otros. Es evidente, este sesgo psicologizante del autor que termina haciendo descansar la neurosis del colonizado en una condición irreversible de su cuerpo, no es lo que más nos va a interesar de su teoría. Lo que sí destacamos es el efecto, formidable en los ejemplos, del discurso sobre el cuerpo. Surge en los relatos del autor este otro cuerpo que se construye no solo performativamente, sino discursivamente. Las dos novelas que Fanon utiliza pueden ser tomadas como construcciones de cuerpo por medio de la escritura.

Las proposiciones de Fanon permiten plantearse la pregunta acerca de los efectos, en el migrante, del encuentro con ese otro cuerpo que le propone el nacional. En este caso, será necesario dejar abierta la cuestión de si ese otro cuerpo aparece como un cuerpo ideal, legítimo, que segrega el cuerpo del migrante, o, por el contrario, si se trata de un cuerpo extraño, al que le falta alguna cosa para constituirse como legitimado. Creemos poder identificar, en los relatos migrantes que abordamos, la alternancia de estas dos posiciones en lo que respecta a la percepción del otro, el cuerpo del nacional.

Como señalamos anteriormente, el objetivo de este capítulo no es construir cualquier hipótesis acerca de la racialidad en países latinoamericanos. Se trata, en primer lugar, de revelar bajo qué formas la racialidad aparece en los relatos migrantes, como parte de la producción discursiva acerca de la alteridad. En segundo lugar, mostrar, a través de un relato, cómo el contexto migratorio sirvió de oportunidad para resignificar la idea de raza, provocando el surgimiento de nuevas identificaciones. Finalmente, explicitar la relación entre esta nueva posición subjetiva, en la que el cuerpo aparece situado en un lugar diferente, y la producción de lo que llamamos *cuerpo migrante*.

5.7. Racialidad y colonialidad. Otra lectura a los cuerpos migrantes

Pensar el cuerpo migrante a través de la confluencia histórica en América Latina, de la racialidad y la colonialidad, implica también reconocer no solo lo que se dice, sino también lo que se naturaliza en la construcción de saber sobre la experiencia migratoria.

Retomaremos, a partir de aquí, algunos de los relatos migrantes ya trabajados, para examinarlos bajo una nueva óptica.

El relato de Yolanda ofrece, por ejemplo, profundas reflexiones a propósito de la posición de los cuerpos colonizados, a través de su relato acerca del engrandecimiento de los migrantes cubanos cuando lograban salir de Cuba. El análisis de los significados particulares que la migración reviste en una población como la cubana ha sido esbozado varias veces a lo largo de esta tesis, sin que podamos, por las limitaciones de este estudio, elucidar su sentido. Podemos, de todas formas, intentar cierta interlocución entre la noción de cuerpo migrante y algunos planteamientos presentes en el libro de Paul Ryer, *Beyond cuban waters: África, La Yuma, and the Island's Global Imagination* (2018). El autor de este libro utiliza como elemento analizador el término popular *La Yuma*, denominación con

la cual los cubanos conocen a los Estados Unidos. Sin embargo, como el propio autor sugiere, su uso no se restringe al país vecino, sino que constituye toda una categoría de alteridad que denomina el afuera de la isla. Este puede ser utilizado para describir al mundo desarrollado, pero también el, la o los yumas designa a las personas u objetos que provienen de ese exterior. La condición para que un objeto adquiriera condición de yumanidad depende de su valor, indicado por su procedencia, su etiquetado, su modernidad, o bien por la dificultad para adquirirlo. Las personas pueden tener este carácter de yumanidad en función de su procedencia, pero también porque están en posesión de esos objetos. Están excluidas de La Yuma: Cuba, el bloque Soviético, África y el tercer mundo en general.

Se cree que la expresión *La Yuma* guarda relación con la localidad Yuma en Arizona, un probable origen en el nombre de un western realizado en 1957 *3:10 to Yuma* (*Misión peligrosa*, en su traducción al español) exhibido en Cuba poco tiempo antes de que el régimen socialista comenzó a intervenir los cinematógrafos. La película, ambientada en el año 1800, trata de un ladrón que luego de aterrorizar Arizona durante mucho tiempo es capturado y debe ser escoltado por un granjero de la zona, cuyos negocios no van muy bien, hasta el tren que lo llevará hacia el sistema legal de los Estados Unidos para ser juzgado. De acuerdo con Ryer (2018), el uso de esta categoría expresa una amalgama entre la fantasía —común en los países comunistas— de que las personas comunes que viven en contextos capitalistas tienen siempre enormes riquezas, y la cultura material caribeña que identifica en las posesiones una señal de prestigio. Ryer llega a la conclusión de que La Yuma constituye un «espacio vernáculo de extranjería privilegiada» que designa una alteridad más rica y blanca, donde se puede conseguir el tipo correcto de genealogía, desde el punto de vista racial. De esta forma, La Yuma se transforma no solo en un espacio de

alteridad que expresa los deseos materiales de la isla, sino también en un punto de referencia a partir del cual es posible identificarse como cubanos, es decir, distintos de África (lugar asociado con la carencia) y distintos de ese espacio blanco y cosmopolita del mundo fuera de la isla. Se trata entonces de una forma particular de construcción de la alteridad, a través de la resignificación de las imágenes y los significantes que dicen del afuera y del cuerpo, para de esta forma situar la propia diferencia.

Estos elementos, proporcionados por Ryer, nos ayudan a pensar la migración cubana, como parte integral de estos esfuerzos colectivos por construir alteridad, dan soporte al deseo de Yolanda de proyectar su «raíz» afuera de la isla, en un tiempo y lugar ideal, en un futuro utópico.

De la misma forma podemos entender, en el discurso de Julio, la ambivalencia de la familia ante los signos de blanqueamiento del hijo que ha dejado Cuba: él se enorgullece por tener la piel más clara, pero surge la reprimenda del padre por el acento que se va.

Por último, el relato de Caetano, en el que, como ya lo señalamos, registramos el silenciamiento más significativo; la falta de cualquier referencia directa a la racialidad llamó la atención, ya que el migrante procede de una de las ciudades con mayor población negra del mundo fuera de África. Esto sugiere que Caetano reconoce a Uruguay como una Europa latina, es decir, como si se estuviera en un contexto más blanco que el de origen. El hecho de que la racialidad se encuentre, en este caso, como en varios otros que veremos, apenas aludida, debe ser pensado como un hecho de estructura, dadas las políticas de invisibilización de la cuestión negra en toda América Latina.

A un migrante latinoamericano cambiar de país le depara nuevas formas de racialidad y nuevas modalidades de segregación, muchas veces invisibilizadas, sin que el migrante

posea cualquier mapa para orientarse a no ser las construcciones simbólicas que ya traía impresas desde su contexto de origen. Deberá deducir las nuevas estructuras, aprender a conocer lo que su cuerpo significa en el nuevo contexto y cuáles son las jerarquías de alteridades propias de este nuevo lugar. En un contexto de cambio migratorio, nos parece que el sujeto es capaz de ver e identificar, como no podía hacerlo en su lugar de origen, el racismo estructural del país que lo recibe y, en otras ocasiones, tal vez por desconocimiento de la cultura y la historia del país, estas relaciones aparezcan como invisibilizadas.

Tomaremos el relato de Cecilia, para mostrar cómo la identificación con Uruguay aparece, desde el principio, marcada por esta presencia de lo frío y lo blanco, bajo los términos que examinaremos a continuación.

En ciudad de Mérida, la población es blanca [...] Hay muchísimos alemanes, francés, italiano. [...] Hay mucho europeo, entonces nosotros somos en su gran mayoría... muy pocas personas que son de tez un poquito más oscura [...] Uruguay recibe muy bien a los inmigrantes. No podía ser de otra manera, siendo un país de inmigrantes. Sin ir más lejos, estoy segura de que algún abuelo suyo era inmigrante.

La representación de Mérida como una ciudad más blanca que el resto de Venezuela instaaura, en todo el relato de Cecilia, un rasgo que la identifica con el lugar de origen desde una posición excepcional que le permitió sentirse en Montevideo «como en su casa». El origen andino de Cecilia es algo que en Venezuela genera cierto tipo de bromas y ataques, por ejemplo, la denominación que se utiliza para llamarlos es *gocho*, la cual según Cecilia es despectiva, porque significa «cochino». Ella manifiesta cierta aprehensión cuando descubre que estoy entrevistando a otras personas de Venezuela, provenientes de las grandes ciudades. Quiere saber si esta otra mujer me ha dicho algo de lo que significa

gocho para los venezolanos. La palabra *gocho* significa también ‘cerdo’ y es una suerte de degradación de lo blanco, de la misma forma que el término *güero*, mexicano, nombra no solo a la piel blanca, sino también a algunas sustancias que son degradadas y blancas, como el huevo cuando se estropea.

[y me dicen] «Ay, eres gochita». No, no me digas gocha, yo no soy una cochina.

Así les digo [...] No me digas gocha. Así les digo, a mí no me digas gocha. Se ríen.

«Ay, tú eres gochita». No, yo no soy gochita. «Sí ¡gochita!».

La descripción de los andinos y, sobre todo, de la mujer andina alude a esta misma idea: son más blancas y con las mejillas rosadas, señal de las quemaduras del sol por estar a gran altura, y también objeto de deseo de los hombres, por ser, según Cecilia, más educadas y por poner límites a los avances sexuales de los hombres

Cecilia declara su identificación con los montevideanos debido a que, según ella, comparten con los merideños algunas características en común: viven en un lugar más pequeño, donde hace frío, los montevideanos son macilentos, es decir, tranquilos como los merideños y existe, en la composición de la población, una influencia importante de las migraciones europeas:

Uruguay es gente que son muy receptivos con el migrante, sería ilógico que no lo fuera, en un país de migrantes prácticamente, que sin ir muy lejos, puedo apostar que su abuelo [se refiere al de la investigadora] es migrante, así que si existe xenofobia en algún momento, es algo tonto.

Es de destacar que cuando Cecilia habla de sus identificaciones familiares, ella se ubica del lado de su abuela «venezolana» y diferente de su madre «alemana»: «su físico es

totalmente diferente al común de las venezolanas. Mi mamá es rubia, su cara es finita, tipo las uruguayas. Su físico es totalmente diferente al común de las venezolanas».

En este punto del relato, Cecilia hace alusión a una diferencia entre el cuerpo de las venezolanas, como el de su abuela y el de ella, y el de las uruguayas, parecido al cuerpo de su madre alemana. Se produce, así, un interesante juego de identificaciones entre la figura de la madre y el cuerpo de las uruguayas. En el capítulo anterior comentábamos también, a partir de este relato, cómo Cecilia situaba una diferencia sustancial entre venezolanas y uruguayas a partir de la forma en que cuidan, arreglan y modelan su cuerpo.

Cecilia refiere a que a ella le gusta mucho el maquillaje, y que esto es un tema frecuente de conversación con las mujeres uruguayas, que le preguntan cuáles son los productos que ella utiliza. A lo que agrega: «[en Uruguay] las mujeres son bonitas, no tienen necesidad de maquillarse ni nada de eso, tienen una piel muy bonita».

Resulta inevitable considerar, en este pasaje, que existe para Cecilia una relación entre la piel bonita, la piel blanca, y la piel que no precisa maquillaje, porque son suficientes por sí solas. En este sentido, el maquillaje recargado aparece como una estrategia para transformar una piel que no se considera lo suficientemente blanca. Piel como la de la madre, de descendencia alemana, o la de las uruguayas, descendientes de migrantes europeos, pueden ser sencillas en la medida en que son más blancas que las otras.

Resulta evidente, por toda la descripción del relato, que lo que refiere al cuerpo de la mujer aparece fuertemente racializado y solo en términos expositivos, como lo hacemos ahora, en el contexto de la tesis, es posible separar ambas referencias.

El color de la piel representa, para Cecilia, un ordenador de las relaciones familiares: da sentido a las identificaciones y a la genealogía:

Mi hermana, una es un poquito más oscurita que yo, y la otra es morenita morenita. No oscurísima, pero morochita. Hijas del mismo papá y la misma mamá. Mi mamá tiene un hermano moreno siendo hijos del mismo papá y de la misma mamá. Nadie sabe cómo él salió moreno. Hijo del mismo papá y la misma mamá. Tal cual. Un salto de generación. Nadie es natural, puro en este mundo. Nadie, nadie, nadie [se ríe]. Los andinos [somos] más fritos, más montaña, más blanquitos, exacto. En la costa se ven mucho más morenos, morenos, tostaditos, en lo que es la costa, la playa, se ven muchos, muchos, muchos. Mas para Mérida muy poco. Sí hay algo, no voy a decir que no hay ninguno, pero del cien por ciento de la población, será un 20 por ciento que es de tez oscurita. Y oscura, oscura negra, muy pocos. Negros, tan negros que ni se vea, muy pocas. Entonces, por eso, porque somos de la zona fría, de la altura y todo eso.

La clasificación utilizada por Cecilia —que va desde «blanco a un poquito más oscuro, más oscurita, moreno, morenita morenita, tostaditos, oscurísima, morochita, oscura oscura, negra, tan negro que ni se vea»— es un ejemplo de cómo la racialidad incide en la forma de identificar a las personas y de identificarse, y, al mismo tiempo, cómo se trata de significantes que, a partir del cuerpo, dan soporte a la filiación, al pasaje entre las generaciones.

El hecho de que la racialidad constituya un sistema ordenador, incluso de las identificaciones y lugares en la familia, es un motivo que hace muy difícil superar las estructuras racializadas en América Latina.

La forma leve y relajada con la que Cecilia recorre la diversidad dentro de su linaje, junto con la admisión, entre risas, de que hay falta de pureza (comentario que podría ser tomado en varios sentidos), habla de clasificaciones racializadas de los cuerpos, pero que no

remiten, al menos en el pasaje mencionado, a ninguna jerarquía particular entre ellas. Es apenas un continuo de variedad, un gradiente de diversidad que opera como un elemento diferencial y singular de cada uno dentro del linaje.

En el relato de Josefina, encontramos el único ejemplo de una migrante que se identifica a sí misma a partir de un referente de racialidad: «soy mitad blanca y mitad negra». Esto responde a una toma de posición más amplia con respecto a los discursos racializados de su contexto, en particular la familia, de los cuales Josefina busca desidentificarse.

En este relato apreciamos, también, la única referencia a la racialidad como un posible obstáculo para establecer intimidad (en el sentido amplio que le dimos al término, tanto amistoso como erótico) en el contexto migratorio. El significante que va a estar en cuestión, en este caso, es «caribeña». Es como caribeña que Josefina llega a advertir, en el contexto migratorio, un racismo que no había conocido en su país.

De la misma forma que para Cecilia «gocha» se vuelve, en Montevideo, un significante del origen que puede circular por el discurso sin las connotaciones peyorativas que tiene en su país; para Josefina, es la palabra *caribeña* que adquiere de forma inesperada un sentido peyorativo que no tenía antes.

La primera noticia que Josefina tiene de la reinterpretación de dicho término en el Uruguay es en el contexto de una salida con un amigo a un centro comercial. El amigo, que es un poco mayor en edad, experimenta un enorme pudor de ser visto con ella en público: no consigue presentársela a un familiar que se encuentra con ellos de casualidad, cuando están saliendo del Centro comercial. Josefina comenta:

[...] pienso que es porque es una ciudad pequeña, [está el miedo a] que el otro te mire, es como una valoración que tienen ustedes [los uruguayos], que me van a ver

con esta caribeña jovencita, yo tengo 50 y tantos, casi 60 años. Entonces, ¿qué van a pensar?

La presencia de la mirada como algo que juzga y vigila está presente varias veces en la narración de Josefina. A veces se sorprende de que alguien le escribe por las redes sociales y le dice: «te vi ayer caminando por tal lugar». Josefina califica esto de «increíble» y llega a la conclusión de que las personas en Montevideo son pudorosas, o *paranoides*, palabra que también utiliza, porque temen ser vistas sin que ellas se den cuenta.

Caribeña, se asocia, en el relato de Josefina, a aprovechadora o cazafortunas: «me ven jovencita y caribeña, pensaron, esta debe estar atrás de un hombre maduro por su dinero». Esta sensación se le refuerza cuando ella le envía un mensaje de cumpleaños a este hombre a través de las redes sociales y la familia de él reacciona de forma muy negativa:

[...] ser caribeña es un tema, piensan que uno le va a sacar el dinero, porque yo llegue del extranjero al país y uno nada más que está con el viejito por interés. Y entonces mucho es también prejuicio, tristemente, que yo ni pendiente de nada.

A pesar de esta desconfianza a la que ella refiere, para la mirada del otro, por ser jovencita y caribeña, Josefina declara no haber recibido nunca en carne propia insultos racistas. Lo que ella sabe sobre el tema es por lo visto en otros migrantes, pero sobre todo por su pareja, a quien nombra a lo largo de todo el relato y en referencia a su lugar de origen como «el africano».

Da la impresión de que la elección de pareja, ni venezolano ni uruguayo, introduce una terceridad necesaria e interesante para Josefina, que le permite separarse por partida doble de la lógica de los lazos familiares, que sostenía en Venezuela, y de las relaciones en Uruguay, que ella considera incomprensibles.

El tema de la racialidad surge cuando Josefina debe presentar al novio africano a su familia venezolana.

[Soy la oveja negra de mi familia] ¡Oficialmente! Mi mamá siempre soñó con casarse con un hombre rubio, entonces, el africano, ¡ya te imaginarás! Y mi papá me dijo, «hija, no te vayas a buscar un novio tan negrito porque vas a tener hijos carboncito». Y mi mamá dijo lo mismo. Y yo diciéndoles, «mami, mami, por favor, por favor». Entonces, presentárselo a ellos fue un tema. Se lo presenté por teléfono. Tampoco les disgusta, pero sí hay ese lenguaje que dios mío, que a veces, yo no quiero que hablen con él, porque no vaya a ser que vaya a salir algo por esa misma espontaneidad que tenemos que a veces no medimos palabras, ¡dios mío!, no venga a decir algo, ¡dios mío!, que este pobre muchacho, que si me genera un poco de... mami, mami, y mi papá también.

En este fragmento, Josefina se describe como «la oveja negra» de la familia porque su elección de pareja va a contramano de las expectativas familiares; es decir, que este nuevo nombre con el cual se designa es efecto de una desidentificación familiar. El significante «negra» no está allí por acaso; implica el reconocimiento de un rasgo que aparece negado en el discurso familiar. Esta forma de materializar el significante de la negritud, reformulado bajo la expresión «oveja negra», constituye un ejemplo de cuerpo migrante, la relación con el cuerpo sostenida por el discurso familiar se transforma por medio de un gesto poético, una metáfora: «soy una oveja negra».

Es evidente que el discurso familiar que se materializa en este relato evoca toda la lógica del «blanqueamiento» que consideramos en el apartado anterior a partir del análisis de la racialidad en Martinica, de la cual Fanon extrajo su observación. La madre que sueña casarse con un hombre rubio y espera lo mismo para su hija, y la idea de una progresión

hacia la blanquitud implícita en el temor del padre de que los nietos nazcan de color «carboncito». La potencia de este discurso, aún para una migrante comprometida como Josefina que critica fuertemente el racismo de su tradición cultural, se hace sentir en varios pasajes del relato.

Tú ves cómo se pierde uno, incluso lo digo por mí, por la visión que tenía mi país, en mi familia que ven al negro... [como] que hay que mejorar la raza y por eso hay que buscarse un blanco. Yo soy morenita, yo soy mitad negra y mitad blanca, tú ves mi linaje, todas las mujeres son de colorcito y mi bisabuela [materna] era negra, negra así [señala el color oscuro de la mesa]. El linaje masculino es blanco, mi bisabuelo era blanco de ojos verdes. Mi abuelo era blanco normal y mi papá también. Entonces, yo, ven que fue un negro, tienen esta idea del blanqueamiento, de que hay que mejorar la raza. Entonces ves como todavía los españoles están haciendo su mella ahí.

En este pasaje, la diferencia de color sirve como referencia imaginaria en el cuerpo para dar soporte al orden simbólico, es decir, para introducir el lugar de cada integrante en el linaje familiar y en la sexuación, ya que se trata de un color que designa el «linaje para las mujeres» y otro color que designa «el linaje de los hombres». El color más oscuro o claro se constituye como rasgo que permite la distinción entre esos linajes. El color sitúa al sujeto en la línea de ancestralidad de su familia y más precisamente del lado femenino de esa ancestralidad. El hecho es que Josefina, al presentar a la familia una pareja de piel más oscura, rompe con la lógica que ordena el mito familiar, soportado por discursos sociales, coloniales y racializados, que dice que toda mujer de esa familia debe buscar como pareja un hombre blanco.

Josefina relata que por la experiencia de su pareja y la de otros migrantes fue que comenzó a nacer en ella la preocupación por la discriminación racial. Por ese motivo se propuso, como la artista plástica que es, crear una *instalación* que pudiera transmitir algo de estos temas que le preocupan.

La *instalación*, que presenta en distintos lugares de la ciudad, tiene como centro el cuerpo de una mujer. La mujer, a la cual ella presta cuerpo, termina crucificada al final de un largo circuito. En los cuatro puntos cardinales de la cruz están los cuatro males que ella quiere denunciar: el machismo, el sexismo, la xenofobia, el racismo. Quiere decir que se trata de un montaje artístico con valor de un acto político. La instalación es su modo de denuncia y de resignificación de diferentes experiencias de violencia, algunas vistas y oídas, otras vividas en carne propia; y refleja, por otro lado, la transformación que Josefina ha experimentado a lo largo de todo este proceso. Una de las más importantes se vincula a su posición con relación a la racialidad. Esta transformación aparece, en el relato, cuando Josefina se refiere a su pareja, «el africano».

Resulta significativo, para los objetivos de esta tesis, que Josefina construya su diferencia con relación al mito familiar a través de un nuevo discurso sobre el cuerpo y que ello solo se vuelva posible en el contexto de una migración. Recordemos que Josefina sale de Venezuela porque ya no puede comprar el medicamento que su cuerpo precisa para mantenerse viva. La migración le permitió, en este caso, una forma diferente de poner en juego el cuerpo. En el punto de partida, tal como revela el relato, está el cuerpo enfermo, un padecimiento en la carne que exige una salida del país para poder vivir. Los diferentes movimientos que Josefina realiza desde que comenzó la aventura migratoria ponen en juego un cuerpo distinto al de ese cuerpo orgánico, cuerpo enfermo. La reformulación significativa de la racialidad (oveja negra), la elección de una pareja que rompe con la fijeza

del mito familiar, y por último la *performance* artística que da vida a otro cuerpo, totalmente distinto, es tal vez la forma más apresurada de lo que entendemos, en el contexto de esta tesis, como cuerpo migrante. Es debido a la capacidad artística que ella consigue dar una forma metafórica, estéticamente valiosa, a ese cuerpo.

5.7.1 Racialidad, alterización y cuerpo migrante

El recorrido de este trabajo nos llevó a interrogar la racialidad desde varias perspectivas: acompañando los aportes de Hall, Fanon, Mbembe propusimos el concepto como una manera de clasificar a los seres humanos, basada en el cuerpo, más diseminada y devastadora de los últimos siglos. El contraste entre esta importancia social de la racialidad y la poca contribución del psicoanálisis nos condujo a pensar que la temática de la racialidad está al mismo tiempo naturalizada e invisibilizada, lo cual incide sobre los modos de relación social de los que hacemos parte sin percatarnos claramente de ella, a no ser cuando estallan las situaciones de violencia, xenofobia o segregación. El tema de la racialidad no estaba contemplado desde el inicio en esta investigación, surge a partir de las primeras entrevistas de carácter exploratorio, en las que el tema del racismo aparecía en los relatos de los migrantes, de una forma contundente, ya sea como denuncia o como reivindicación a las instituciones que los recibían. Sin embargo, los relatos migrantes que recogimos nada o casi nada hablaban sobre el racismo, la cuestión de la racialidad aparecía aludida apenas como telón de fondo, solo en uno de los relatos se habló de este tema abiertamente. Lejos de pensar que esta ausencia en los relatos significaba que era poco relevante, o se debía a una ausencia de racismo, decidimos tomar el silencio como un dato estructural, debido a la invisibilización que suele tener en las prácticas cotidianas. Es sobre esta óptica que trabajamos en este capítulo los relatos migrantes, intentando situar, en cada uno, el subtexto de la racialidad y sus relaciones con la identificación del sujeto.

Trabajamos en particular uno de los relatos, en el que verificamos que la situación de migración permitió reinventar los viejos discursos sobre cuerpo y raza, generando una identificación nueva a partir del cual la migrante resignifica su experiencia subjetiva de la migración; constituyendo, para nosotros, un modelo ejemplar de lo que entendemos por cuerpo migrante.

Capítulo 6. Cuerpo, género y reinención de la intimidad en los relatos migrantes

Entre los varios motivos de extrañamiento que registramos en los diferentes relatos migrantes hubo uno que se destacó por su particular intensidad. Nos referimos a aquellos en los que se habla del encuentro con el Otro sexo en un contexto de búsqueda de pareja, de amistad o de trabajo. Incluimos en esta discusión los efectos de extrañamiento que produce el encuentro con diferentes formas de pensar, la intimidad y los límites del cuerpo en tanto sexuado. Nuestro interés es llegar a elucidar por qué este tipo de encuentros fueron relatados por los migrantes desde un lugar de extrañamiento. Retomaremos algunos conceptos dentro de la teoría freudiana que permiten elucidar qué quiere decir *sexual* y qué es lo que hace a un cuerpo sexuado. Abordaremos, a su vez, el problema de los límites del cuerpo desde un marco teórico que permita integrar perspectivas psicoanalíticas y antropológicas. En la medida en que en buena parte de los relatos el extrañamiento surgió a partir de lo que podríamos denominar, siguiendo a Butler, *los modos de expresión de la norma sexo-género y las performances de género*, este apartado indaga también en las transformaciones que se operan en el migrante a partir del encuentro con otras expresiones genéricas de la norma. Del inicio al fin del capítulo, lo que justifica el interés por abordar estas temáticas es la construcción de la intimidad, como desafío específico del migrante.

6.1. ¿Cómo hablarle a ese otro extraño?

Desde las primeras entrevistas exploratorias y durante toda la observación participante, el tema sobre los modos de aproximación o de dirigirse al Otro en tanto cuerpo sexuado se perfiló como fundamental en esta tesis. Las preguntas alusivas a este generaron no solo

relatos, sino también otras preguntas, dirigidas por lo general a la investigadora, supuesta conocedora del tema y posible detentora de varias de las respuestas al enigma, que una y otra vez, se plantearon los migrantes. La primera versión que escuchamos fue en la sala de espera de una organización no gubernamental, donde un migrante de origen dominicano le dirigía la siguiente pregunta a una voluntaria, mujer, de la ONG: él no podía comprender la actitud de una de sus compañeras en la empresa en la que ambos trabajaban. El hablante había visto a su compañera uruguaya comiendo unas golosinas en la oficina e intentando hacer lo que para él era una «broma», le había dicho al verla: «ten cuidado, mira que así vas a engordar». La compañera uruguaya llevó a mal este comentario y no volvió a hablarle nunca más. El joven declara que su intención no había sido ofenderla, sino bromear con ella, y que no había comprendido los motivos por los cuales su compañera se había enojado tanto; entiende que, si hubiera hecho un comentario parecido a una compañera de su mismo país, ella se hubiera, tal vez, reído, pero nunca se habría enojado al punto de dejar de dirigirle la palabra. Lo que más nos interesa destacar de este episodio, es la sensación de desorientación que transmite el migrante, de incertidumbre, como si, a partir de ese momento, no se supiera más cómo uno podía dirigirse a las mujeres de ese país, qué tipo de bromas eran admisibles, en suma, qué se podía hablar con ellas y qué no.

La reacción frente a este otro cuerpo cuyos límites son ciertamente otros, pero cuya lógica no alcanza a comprender, nos remite, inmediatamente, a la noción de extrañamiento que desarrollamos y ejemplificamos en capítulos anteriores de esta tesis. Lo extraño se hace presente, encarnado en el cuerpo de esta mujer, la uruguaya, del cual no se puede hablar ni saber nada. La sensación es, como la describe Kristeva (1991), de no comprender, de que el otro nos deja confusos (p. 227). A consecuencia de esta desorientación, el sujeto se decide por el silencio. En el ejemplo que analizamos, el malentendido se produce por la

introducción del significante «gorda» para calificar un cuerpo femenino, tema considerado tabú para buena parte de la sociedad uruguaya.

En este ejemplo se observa, además, la superposición entre la alteridad cultural y otro tipo de alteridad que, a partir del psicoanálisis, podríamos caracterizar como el Otro sexo. En función de esta superposición, el enigma acerca del cuerpo del Otro (su goce) se duplica, el Otro se vuelve así, radicalmente otro: por su sexo y por su cultura.

También en el relato de Julio encontramos una referencia a este tipo de malentendido en el encuentro con otra señora uruguaya:

Me pasó, antes cuando trabajaba en [empresa de seguridad] fui a dar una información y le dije a la señora «mi vida» y ella se quedó así, como si yo fuera un atrevido. Le dije que me disculpara [...] me dijo «desubicado» [...] Y yo que estaba recién acabadito de llegar [...] Es que el cubano es muy cariñoso, de decir, mi vida, mi amor, y esto no quiere decir que tenga ningún interés sexual, de pareja, ni de nada, simplemente que es la manera de ser cariñoso.

Esta escena, en la que un guardia de seguridad afrodescendiente llama «mi vida» a una señora dentro de un centro comercial, muestra de forma ejemplar cómo la situación de migración devela las lógicas de subalternidad que pesan sobre los cuerpos, y que el migrante expone precisamente por el desconocimiento que tiene de estas reglas no dichas. Lo quiera o no el migrante viene a ocupar, en la polis, el lugar «parricida» que le atribuye Derrida (2008), en alusión a la figura de Edipo que infringe, sin saber lo que hace, las leyes de la polis (p. 13).

Ninguna de las situaciones descritas puede resultar extraña al lector de esta tesis, ya que se trata de ejemplos bastante banales de malentendido cultural, que se repiten aquí y allá, en contexto de intercambio entre la población migrante y los nacidos en el país.

El tipo de familiaridad al hablar —y que admite enormes variaciones dentro de cada cultura— depende de la forma en que el sujeto se clasifique a sí mismo y a las otras personas según su edad, su jerarquía en la escala social, su género, su clase social, su raza. El migrante porta formas de clasificación distintas a las del contexto migratorio, lo cual puede constituir una fuente de extrañamiento. Cecilia, por ejemplo, que proviene de la región andina en Venezuela, suele utilizar el pronombre *usted* con casi todas las personas, en «señal de respeto»: en su relato, describe las dificultades que esto le genera en el vínculo con los uruguayos, que interpretan el pronombre *usted* como una señal de distancia y le piden, incesantemente, que ella los tutee. Cecilia explica que el pronombre *usted* no remite a ninguna distancia, ya que es posible crear intimidad con alguien a partir del tono de voz y la formalidad/informalidad de las palabras utilizadas, aun cuando se la trate de *usted*.

Joaquín describe cómo, en los comienzos de su vida laboral en Uruguay, tenía mucha dificultad para entender la forma en que se clasificaba y se denominaba a las personas, y no conseguía distinguir cuáles clasificaciones eran ofensivas y cuáles no. Relata que, durante mucho tiempo, al hablar con sus colegas de trabajo, se refería a los adolescentes con los que trabajaba como *ñeris*,¹⁴ porque era de esta forma que escuchaba a los jóvenes llamarse entre sí, sin saber que esta palabra, dicha por un trabajador social, sonaba, para su

¹⁴ El coloquialismo *ñeris*, probablemente relacionada, por su sonoridad, con la palabra *compañeris*, italianización de la palabra *compañero*, es un sinónimo de par, colega, socio o compinche, aunque solo utilizado en determinados grupos sociales más marginalizados socialmente.

entorno, como un prejuicio. Lo mismo le sucedía con la palabra *gurí*,¹⁵ que tardó mucho tiempo en saber utilizar dentro de su contexto.

Algunas veces sí me preguntaba sobre el origen, [de la palabra] pero en otras era simplemente entender a qué estas se referían en el contexto. Lo de *gurises*, por ejemplo, me resultaba bastante particular. Yo pensaba antes que se escribía *urise*, sin la g. Un día resulta que lo vi escrito en esta otra fundación que se llama Gurises Unidos, y cuando lo leí por primera vez me di cuenta de que era con g, y con dos eses, *gurises*. [...] Tenía otra compañera que era la mayor, que tenía mucho más tiempo en la Fundación, ella decía «Sí, estoy con los *gurí*», ella «se quedaba con los *gurí*», así decía. No terminaba diciendo ni *gurises* ni *gurisas*, sino que decía así, *gurí*. Entonces, yo decía, bueno, va por aquí la palabra. Después veía que no, que era *gurises*.

En otros momentos, se refirió al uso de la palabra *pendejo*, que es una palabra particularmente multívoca y que posee además una referencia a lo sexual.¹⁶

[...] en mi contexto en muchas partes de Centroamérica, *pendejo* o *pendeja* es una ofensa, una palabra soez, de hecho, muy fuerte, es como que te estén diciendo idiota, entonces también como que esos cambios... Me acuerdo de que la primera vez que lo escuché creo que estaba haciéndole referencia a otra chica y decía «esta pendeja está haciendo mucho quilombo», por ejemplo, por decir algo. Entonces cuando yo primero escuché: «esta pendeja está haciendo quilombo», dije, guau, algo mal hizo esta *gurisa*, para que la estén llamando pendeja. Y después no, vi que *pendeja* es joven.

¹⁵ La palabra *gurí* proviene, etimológicamente, del guaraní y significa niño, extensivo aquí a persona joven.

¹⁶ Refiere, en el diccionario de la lengua española (RAE) al vello púbico del cuerpo.

El relato de Joaquín es en extremo interesante porque describe el esfuerzo del migrante por hacer converger las nominaciones y clasificaciones sociales del contexto de migración con las clasificaciones que conoce a partir de su sociedad de origen, tarea en extremo difícil, porque, como hemos comentado en capítulos anteriores, no son solo nombres, sino que refieren a todo un sistema de relaciones que hacen a la circulación de los cuerpos por el lazo social. El migrante desconoce los signos en el cuerpo, en el modo de hablar o de comportarse que dan soporte a las clasificaciones, sobre todo las que provocan mayor grado de exclusión social. Como sugiere Mignolo (2017), las clasificaciones sociales construyen una geocorporalidad específica de cada sociedad (p. 46). La frase «esta pendeja está haciendo quilombo» solo puede ser interpretada a partir de la comprensión del modo en que operan las tres categorías: edad, género y raza (la referencia al quilombo como desorden) dentro de un sistema clasificatorio local y específico.

Joaquín desconoce las clasificaciones locales fundadas en el cuerpo y que determinan relaciones sociales, pero conoce las de su propia cultura:

[...] hay una que sí que hasta muchas veces la terminaba confundiendo que era esto de una persona morocha. Creo que es como esta alusión al color del cabello pero que a mí me costó tiempo entenderla, porque para nosotros *morocho* es una persona de color, de piel oscura. Piel morena. Entonces, cuando decían *morocho*, siempre lo asociaba a eso y después decía «no», tiene que ver con el color del cabello.

Entonces, era algo que siempre como que me costaba encajarlo conceptualmente.

Petiso. Otra palabra que también no sé, al inicio decía, «¿qué es petiso?». Una palabra completamente nueva para mí, después claro, entendía de baja estatura. Y son palabras que al inicio las escuchaba relativamente seguido y no sé por qué se me escapaba el significado. Alguien me lo decía, pero tenía que volver a preguntar

porque no, no, no lo anclaba tan rápido.

La expresión de Joaquín resulta extremadamente elocuente, se trata de «anclar» la imagen con el significante, siendo que el significante remite siempre a otro significante, dentro de toda una clasificatoria social que no encaja con la que el migrante porta como herencia lingüística y que podemos denominar, acompañando a Mignolo (2017), como una *referencia corpopolítica* (p. 46).

Se trata de situaciones absolutamente comunes en el encuentro entre migrantes y nacionales de cualquier país, que generan el mismo tipo de malestar que el uso de determinados vocablos con sentido sexual en una tradición, pero en la otra no. Yolanda refiere, por ejemplo, que fue reprendida por su empleadora, en la casa de familia donde trabajaba haciendo limpiezas, por haber dicho que ella iba a «echar el polvo». Para la señora uruguaya, se trataba de una frase de contenido sexual,¹⁷ mientras que, para Yolanda, era una frase completamente común. La anécdota deja entrever, nuevamente, no apenas la multivocidad del significante, sino una serie de reconvenciones veladas que recaen sobre el cuerpo sexuado de la mujer migrante, que limpia una casa de familia —porque en última instancia, de lo que se trata es que la trabajadora migrante centroamericana no vaya a «echar un polvo»—.

Da la impresión, por el relato de la migrante, que nunca llegó a comprender muy bien cuál era la parte de la frase que sugería un contenido sexual. Yolanda se limitó a evitar, en adelante, el uso de la palabra *polvo*, independientemente del contexto, por entender que estaba prohibida en el Uruguay. Estos ejemplos muestran, claramente, que el sexo está en la lengua y no en la biología. Al censurar el discurso del migrante, para que no diga

¹⁷ *Echar un polvo* en el español del Río de la Plata significa tener relaciones sexuales.

determinadas palabras, se ejerce, por lo tanto, un control sobre los cuerpos, para que estos respondan a la codificación naturalizada.

Los ejemplos ilustran, en definitiva, la forma en que las clasificaciones sociales ejercen presiones políticas sobre los cuerpos y los ordenan de acuerdo con jerarquías que están ya establecidas en el discurso. Lo que podemos observar, por los relatos migrantes, es que el encuentro con estos significantes multívocos, cuya significación en la nueva cultura se desconoce, genera un efecto de *limitación* sobre las palabras, gestos y acciones que podrían resultar equívocas (en particular, en un sentido sexual) y que, por lo tanto, son borradas del discurso de forma preventiva, aun antes de comprender cabalmente lo que significan.

En el relato que hace Joaquín, podemos observar esta precaución extenderse sobre todo un conjunto de prácticas corporales, desde el abrazo hasta el baile. Como se recordará, en capítulos anteriores mencionamos como los abrazos eran, para Joaquín, algo que estaba «perdiendo» por el hecho de que ya no abrazaba más a las personas como las abrazaba en El Salvador. También con respecto al baile, Joaquín se va a imponer una serie de limitaciones, que tienen el objetivo de evitar ser malinterpretado.

Lo que continúa siendo un choque [para mí] es el baile, que se baile en círculos. [Acá] Se hace una rueda y todos están bailando ahí, no hay una cercanía, normalmente están en círculos. Lo cual, en El Salvador, y mucho en el contexto Caribe, no pasa. Si salís a bailar, por lo general bailás con una persona. Es un uno a uno, después hay un momento particular en la fiesta en que se invita a que vayan todos y ya cada uno está haciendo lo que quiere, estás bailando solo o bailás con alguien, estás treinta segundos con una persona y te vas con otra. Y a veces se hacen ruedas, se hacen filas, se le dicen carnavalitas allá. Entonces, acá por lo general veía muy frecuente esas ruedas en la cual hacés unos pasitos ahí, que bailás

prácticamente en una loza, en un recuadro, y no te movés de ahí. Entonces el ver esto [...] es como una restricción del baile normal que entra ahí, es decir, no bailás con una persona, bailás con un grupo, y en el grupo se ven todos. Es otro cambio.

Como podemos observar, Joaquín realiza una buena hermenéutica de la corporalidad del nacional a través de su danza. El «choque» que le provoca el modo de danzar del otro permite develar, también, aspectos de su corporeidad relativa a otro contexto.

La danza es un campo particular para explorar las diferencias culturales en el uso del cuerpo, porque como práctica y como arte transita, como señala Siqueira da Costa (2013), entre lo colectivo y lo individual, ya que el cuerpo, como la danza, es «un medio individual de registros colectivos» (p. 46). El cuerpo que danza actualiza, según la autora, la memoria de un grupo a través de coreografías repetidas y transmitidas de generación en generación, pero al mismo tiempo tiene siempre una forma propia de marcar y de reescribir las danzas anteriormente realizadas (Siqueira da Costa, 2013, p. 46). Podemos pensar que de la danza de salón el sujeto se apropia como de una herencia cultural que se transmite de una generación a otra, aunque también permite la inscripción de la diferencia, porque a los pasos y a las coreografías siempre es posible agregarles un detalle personal, configurando lo que Hassoun (1996) llama *una transmisión*.

La danza, como propone Becker (2007), vela el cuerpo propio para componer una narrativa que participa, de alguna forma, del cuerpo colectivo. No resulta extraño, entonces, que Joaquín experimente un «choque» ante la nueva modalidad de danza, que implica no solo otros movimientos, sino otro contexto relacional y modos de proximidad que prescribe la nueva sociedad y que «chocan» con los propios.

El problema del límite o cercenamiento de la propia corporeidad, que ya abordamos en el segundo capítulo de esta tesis, se expresa aquí en la referencia al cuadrado, ese espacio restringido en el cual Joaquín debe moverse cuando baila en el Uruguay. También el problema de la intimidad aparece planteado a partir de la oposición entre bailar «con el grupo» y bailar el «uno a uno». La expresión «con el grupo» denota, en este pasaje, la dilución del uno, la pérdida, para el migrante, de aquello que singulariza e identifica a los dos danzantes como dos unos que bailan juntos. Podemos poner esta referencia en relación con la impresión que le causa a Joaquín la forma de saludo en Uruguay: el hecho de que una persona, cuando llega a una reunión, salude «una por una» a todas las personas de la sala con un beso, en lugar del saludo con la mano en general, que era parte de su contexto en El Salvador. Este saludo es tomado por Joaquín como una sorpresa agradable, para él indica «reconocimiento». Se entiende, en este contexto, que es el reconocimiento de cada uno en su diferencia.

Por otro lado, hay algo en el baile «en grupo» que para Joaquín pone en juego la mirada de un modo diferente a lo que sería el baile «uno a uno», porque en el círculo las personas «se ven» mientras que, en el baile de salón, uno siente bailar al otro, pero no lo «ve» bailar porque hay mayor proximidad. Es decir, encontramos en estas experiencias que implican el cuerpo modos distintos de hacer circular la pulsión, la mirada, el movimiento y la proximidad de los cuerpos.

La precaución a la que alude Joaquín es una estrategia para no ser malinterpretado: como con el tema del abrazo, del cual se abstiene; prefiere aceptar la lógica del otro, asumiendo el modo normativo de uso del cuerpo en el contexto, aunque esto implique una «restricción» del baile. Cuando a Joaquín le piden que baile la salsa de Los Ángeles, «como en las películas de Hollywood», él intuye el significado, mucho más erótico, que el

uruguayo atribuye al baile de a dos, y prefiere no intentarlo: «yo les pido que me enseñen ellos los pasitos de la cumbia, bailo en ese cuadradito y ya está. Prefiero eso que ser malinterpretado». Además, sus amigos uruguayos le dijeron que sacar a bailar a una mujer, en un «uno a uno», es muy *jugado*, palabra que, en Centroamérica, alude a que el sujeto deja claras sus intenciones eróticas. Como Yolanda, que acepta renunciar a las palabras que, para el Otro, nombran al sexo, Joaquín limita aspectos de su coporeidad —por lo demás muy interesantes como el abrazo y el baile— para no ser malinterpretado.

Entendemos que estas «limitantes», como las define Julio, que el migrante se autoimpone para no invadir la intimidad del otro exigen el redireccionamiento de la pulsión hacia formas que dialoguen con el cuerpo de la cultura de recepción.

Ya resaltamos el carácter enlazante de la pulsión, definida por Lacan como un «eco», es decir, una marca, un resto que reverbera del decir del Otro en nuestro cuerpo. La pulsión viene de los objetos que el Otro presenta y luego retira, provocando una falta: todo el movimiento pulsional en dirección a los objetos tendrá que ver con la tendencia a reencontrar ese objeto primero que dejó su marca en el encuentro con el Otro. De esta forma, la sexualidad se inscribe siempre a partir de esa alteridad que viene de afuera, que deja marcas que luego se transformarán en falta de un objeto que el sujeto intentará recuperar en el otro. Es por este motivo que citábamos a Costa (2002), quien considera que toda forma de sociabilidad comienza y termina en el cuerpo pulsional: son los orificios del cuerpo, por los que circulan los objetos que nos unen y al mismo tiempo nos separan del Otro, lo que hace que nuestro cuerpo pueda ser tomado como colectivo, es decir, que este entre en un circuito de intercambio erógeno con otros sujetos (p. 38).

Recordamos aquí a Elias (1990), quien destaca el papel de armonizador de la sociedad —nótese que no utiliza aquí la palabra *normatización*, lo que le da un carácter mucho menos

fijo y variable a las formas de circulación colectivas de la pulsión— sobre los modos individuales de autodirección del individuo hacia personas y cosas. Elias incorpora la noción de pulsión freudiana en sus estudios sociológicos y ofrece un modelo para pensar las modificaciones a nivel de la pulsión que se operan en un sujeto que ha cambiado de país, de cultura o de lengua. En este capítulo, nos interesa particularmente pensar el papel de esta circulación del cuerpo, en cuanto cuerpo erógeno, en la construcción de la intimidad y sus *impasses* en la experiencia migratoria.

6.2. Los límites del cuerpo

La idea de íntimo refiere a lo más propio y privado del sujeto, por lo cual los íntimos son aquellos con los cuales el sujeto puede estar como si se encontrara en su casa. Si tomamos como cierta esta hipótesis, que construimos a partir de la lectura de Costa (2002) y de Elias (1990), de que los individuos de una misma sociedad consiguen armonizar sus modos inconscientes de satisfacción, tendremos entonces un punto de interrogación acerca de las formas en que un migrante puede construir esta intimidad con otro en un lugar en el que todavía le resulta *Unheimlich*, es decir, en el que no se siente completamente en casa.

Cecilia también hace referencia a sus precauciones para no ser malinterpretada por los hombres en cuanto a sus intenciones. Por el hecho de ella ser «chévere» y «bromear con todo el mundo», entiende que las cosas a veces pueden «confundirse». Resume su posición de la siguiente forma:

[...] porque el hecho de que los trate bien no les estoy dando pie para nada, porque mi trabajo es tratar bien a la gente, a mí me gusta tratar bien a la gente, pasa que veces mi forma de ser puede confundir, el reírme con algo, especialmente con un hombre.

Ser «chévere» y reírse con un hombre, puede, entonces, dar lugar a confusión, y eso es algo que ella quiere evitar. Cecilia es consciente de que su condición de migrante le agrega un valor fetiche frente a algunos hombres: «es que, en este contexto de migración, tener algo distinto de lo que ven en casa, no sé, no sé». De la misma forma que Joaquín evita bailar la salsa en función del imaginario erótico que esta danza tiene para los no caribeños, Cecilia también evita ser ubicada en este lugar relacionado con la seducción: «cuando yo noto algo raro, en seguida corto todo». Nótese que lo raro, y lo que puede ser malinterpretado, es, en casi todos estos ejemplos, algo de orden sexual.

Para Cecilia, ser «reservada» es una característica de las merideñas, que la diferencia de las venezolanas de las grandes ciudades, y que ella defiende como un trazo de identidad:

[...] las mujeres del centro [de Venezuela] son más abiertas, más abiertas con los hombres [...] Caracas, Maracaibo. Más directas. Son mujeres que hablan muchas groserías también, palabras poco educadas, no sé si se habrá dado cuenta hablando con la maracucha,¹⁸ que te dicen más palabras fuera de lugar, más como groserías, pues, y las de mi zona son como más tranquilas, más, pensamos... no tanto las de Táchira, frontera con Colombia, las de Mérida, los mismos hombres nos dicen que les gustan las mujeres de Mérida porque son más «gochitas»,¹⁹ son muy tranquilas, que su forma de hablar, que, nos reímos no sé qué, pero mantenemos distancia. La mujer del centro no es así. La mujer del centro es rochelera,²⁰ echa bromas, va para arriba, va para allá, se juega, juega de manos, con hombres, la mujer de Mérida no. Si jugamos usted allá y yo aquí. Muy bien todo, pero usted allá y yo aquí.

¹⁸ Cecilia se refiere a otra entrevistada de la misma investigadora, que es de Maracaibo.

¹⁹ Como se recordará, la denominación *gocha* es el nombre que se le da a las campesinas. En algunos momentos del discurso de Cecilia, es reivindicado como un rasgo de identidad, en otros, como una injuria, debido al otro significado de la palabra, cerdo. Aquí el término aparece en diminutivo.

²⁰ «Alegre, bromista, parrandera» (RAE).

Resulta muy interesante, en este relato, la referencia a las «gochitas» que gustan más a los hombres de Venezuela porque «se ríen, pero ponen distancia», lo cual supone una cierta fetichización de la mujer andina dentro de las lógicas de su país.

«Reírse, pero poniendo distancia» es entonces, para Cecilia, un modo de expresión de la norma de género y, al mismo tiempo, un rasgo de identidad regional. Reírse, pero evitar, es un modo de expresar el género, y de diferenciarse de la otra mujer, la de las grandes ciudades, sobre la cual Cecilia habla extensamente, en varios momentos de su relato. Es como si su modo de ser y su expresión de género estuviera construido en contraposición con el modelo de esta otra mujer, alternativamente llamada *jugada*, *grosera*, *poco educada*, *rochelera* (fiestera). Esto quiere decir, lo contrario de la merideña, que es reservada, educada, tranquila.

Se trata de un discurso que busca construirse como una mujer que pone sus límites con relación al contacto corporal e impone respeto. En él se expresan formas distintas de habitar el cuerpo y de concebir los límites del cuerpo sexual. Como propone la antropóloga V́ictora (1996), la forma en que una mujer interpreta el contacto corporal de un hombre se relaciona con la forma en que percibe los límites de su cuerpo y del entendimiento que tiene acerca de las circunstancias en las cuales una mujer puede o debe compartir su cuerpo con un hombre y de qué manera (pp. 1-2). Sin embargo, el hecho de que este relato de Cecilia haya surgido a partir del conocimiento de que había otra mujer venezolana (de Maracaibo) siendo entrevistada, muestra cómo este modo de concebir la corporeidad constituye un trazo de su identidad regional, construido a partir de la necesidad de diferenciarse de la otra mujer, la de la gran ciudad. Cecilia no la conoce personalmente, al hablar de «ella» está hablando de la otra mujer contra la cual construye su propia idea de cómo debe expresarse corporalmente una mujer frente a un hombre.

Para mí, para nosotros esto es jugarse, jugar de manos con otro hombre [es decir, en este caso, el hombre de la otra mujer] eso es dar pie a que te falten el respeto. [...] Ella [la mujer de Maracaibo] no lo ve así. Ella es si el hombre lo hace así, nomás porque yo le hice así jugando, a mí el hombre me hace así y yo venga, ya, no da. Y yo me puedo dar un abrazo ahí con un amigo, y le doy por la espalda así, no es un abrazo romántico. Porque un abrazo romántico es un abrazo [distinto]. En Mérida los abrazamos. Somos muy cariñosas y todo, pero con respeto. Con respeto, totalmente. Los abrazos románticos, me da el abrazo, él, el hombre me lo da aquí, el abrazo de amigo me lo da aquí arriba. Totalmente. Para los maracuchos esos abrazos románticos y abrazos de amistad es lo mismo. Venga. Me masajean, se hacen la masa y la arepa tal cual. No, no, ellos son así, ellos son muy abiertos. En la sociedad Merideña, andina, ellos [los hombres] no son así.

El tema de la confusión de códigos se traslada, entonces, del escenario migratorio a la propia Venezuela, donde todas estas expresiones codificadas de lo que se puede tocar del cuerpo de la mujer y lo que no introducen una diferencia que es para Cecilia una marca cultural, su tradición.

Evidentemente, Cecilia, al igual que Joaquín, no tiene ningún interés en ser ubicada, en cuanto migrante, como un objeto sexual para el Otro. Como Cecilia nos cuenta, inclusive, en su relato, ese fue uno de los motivos por el cual decidió irse de Ecuador, su primer país elegido de migración: «unos hombres me ofendieron en la calle por ser venezolana».

El lector, sobre todo feminista, podrá interponer y con razón, una objeción al análisis que hacemos de estos relatos migrantes. Cuando Cecilia pone límites a los hombres en el restaurante en que trabaja, o cuando la señora del centro comercial le dice «desubicado» a Julio, o cuando la compañera del joven dominicano deja de hablarle debido a sus bromas

¿no estamos asistiendo a una forma común de resistencia femenina, ante el acoso normatizado de los hombres hacia las mujeres en prácticamente toda la cultura occidental? Cuando el migrante dominicano se sorprende o se desorienta ante el enojo de su compañera uruguaya, alegando que las mujeres de su país no se enojarían ante un comentario como el suyo, ¿no estamos también asistiendo aquí al desconcierto que surge ante la caída de un presupuesto ideológico, esto es, a la idea, socialmente construida, de que el cuerpo de las mujeres es público y que los hombres, pueden decir o insinuar lo que deseen sobre sus cuerpos? Responderemos concordando con el lector: en muchos de los ejemplos en los cuales el cuerpo propio o el del otro aparece como extraño es posible reconocer la tensión que se genera al ser expuestos presupuestos ideológicos relacionados con la xenofobia, el sexismo, el racismo y el clasismo.

Como propone Ros (2016) existen muchos hábitos de pensamiento y acción, que a menudo pasamos por alto en la vida cotidiana y que esconden presupuestos ideológicos; cuando algo tensiona estos hábitos o actitudes, se genera una sensación de inquietante extrañeza, en el sentido freudiano (p. 11). Es necesario admitir que el extrañamiento con respecto a modos diferentes de expresión de género, o de performances de género que analizaremos más adelante en este capítulo, se vinculan con la tensión de hábitos de pensamiento marcados por la ideología, porque la propia idea de género está cargada de ella. El extrañamiento, al anunciar la emergencia de aquello que debiendo permanecer oculto ha salido a la luz, es también una oportunidad, como sostiene Ros (2016), para investigar las tensiones ideológicas que se desmoronan durante la experiencia migratoria. Entendemos que la migración, en cuanto encuentro con la alteridad, constituye también la oportunidad para tensionar e inclusive superar los viejos discursos identitarios que hablan de la nacionalidad, de la etnia, del género y de la raza, y que encubren siempre posiciones

ideológicas vinculadas con la matriz de poder. Hablar de cuerpo migrante es también apostar que se producirá, en el encuentro con la alteridad, cierta ruptura del sujeto con los componentes ideológicos de la imagen de cuerpo propuesto por ambas sociedades, la de recepción y la del origen.

6.3. Los migrantes frente a los discursos de género del otro país, trazando otros cuerpos y otras identidades

Los significantes que indican pertenencia a una etnia, raza, nación, a través de los cuales los sujetos se identifican, provienen de lo que Hall (2019) describía como los «grandes sistemas clasificadores de la diversidad humana» (p. 46). Resulta muy difícil pensar la autodesignación sin una referencia a estas clasificaciones. También el género, como indica Butler (2007), es una de las clasificaciones más integrales a la identidad de un sujeto. Es decir que los sujetos se ordenan, se identifican y autodenominan a partir de estos significantes que, según lo hemos consignado a partir de la lectura de Mignolo (2017) y Quijano (2017) tienen una historia, son datables en el tiempo y trabajan a favor de pautas de poder y de dominación por parte de algunos grupos sobre otros. Estas clasificaciones describen, normatizan, ordenan, segregan y excluyen los cuerpos, se sostienen por un discurso que argumenta que son naturales, históricas, están fundadas en el cuerpo y siempre han estado allí; son, por lo tanto, ideológicas.

En este apartado, analizamos los efectos del encuentro del migrante con las prácticas o discursos de género diferentes a las que conocía en su contexto de origen. Partimos del presupuesto, debidamente fundamentado por Butler (2002), de que los géneros se producen a partir de actos performativos que dan existencia al género a través de la categoría binaria hombre-mujer. Por performatividad de género pueden ser entendidos los actos, reiterados y

obligatorios a partir de los cuales se materializa lo que Butler denomina *la norma de género*. Es decir, debemos incluir aquí todos los actos que las personas repiten sin ser conscientes de ello, para dar así materialidad al sexo que habitan. Estudiamos los relatos que describen estos actos performativos de género a través de los cuales los sujetos se actualizan, en la sociedad, como hombres y mujeres. El interés en desarrollar este punto es la observación de que estos actos performativos de género no son los mismos en una cultura y en otra, varían, definiendo cuerpos distintos y versiones de lo que es ser hombre y lo que es ser mujer. Implica que el sujeto migrante encontrará en su camino diferentes expresiones de la norma de género, que le provocarán, como se verá, extrañamiento, desorientación y, quizás, en última instancia, una transformación de sí.

Haremos referencia primero a los relatos en los cuales se expresa que los nuevos discursos y performances de género de la otra cultura provocaron una deconstrucción, podríamos decirlo así, de la propia idea de género del migrante.

Joaquín hace mención, por ejemplo, al tipo de bromas entre hombres, que caracterizan los modos de sociabilidad en el país de origen, es decir, El Salvador. Se trata de chistes que Joaquín describe como machistas, que son muy comunes en su país, pero ya no tanto en el Uruguay, debido a que «hay luchas que están como mucho más instaladas, mucho más presentes y conscientes, que ... en Centroamérica, que está mucho más retrasada». Joaquín se está refiriendo a las bromas o chanzas que reproducen prejuicios de género, como las bromas que cuestionan la masculinidad del otro hombre.

¿Cómo son las bromas? Son bromas más... que pueden herir susceptibilidades.

Que, en muchos países, tal vez son menos frecuentes. Por ejemplo, el hacer bromas entre hombres de decirte, «sos muy maricón». Decirte «maricón», pero que sea algo que lo utilices cada cinco minutos, te lo van a decir [...] es común y pasa

desapercibido. Después con el tiempo de no escuchar a la gente que te digan maricón o que vos digas maricón, por ahí cuando lo empezás a escuchar de vuelta como que te resuena y decís, ah [allá afuera] no lo escucho esto. [Cuando lo vuelvo a escuchar] resuena, te queda como esto de que no me vería yo diciéndolo en Uruguay. [En el caso de que volviera a El Salvador] se trata de bromas que podría hacer, pero es algo que ya lo pienso [antes de hacerlas]. Al menos sería mucho más consciente de con quién y en qué momento lo digo.

Es decir que Joaquín es consciente de que este tipo de bromas, al tiempo que refuerza los estereotipos acerca de la masculinidad, constituye una condena a la homosexualidad. Tal como lo describe Joaquín en el contexto de sus amistades salvadoreñas, los chistes acerca de la masculinidad del otro hombre parecen promover la identificación entre los hombres y reafirman su masculinidad, ya que obliga al sujeto a confirmar la propia, mediante el trámite de acusar a otro de no ser lo suficientemente hombre, o bien, demostrando el ser masculino mediante gestos, frases o actos.

Joaquín alude a que se ha operado en él una suerte de deconstrucción de aquellas ideas que indican prejuicio de género dentro de las cuales se crio, como todas las personas que nacieron en el siglo XX. Debido a estos cambios, ciertos tipos de chistes que antes eran comunes van resultando cada vez más extraños, produciendo menos gracia cada vez. Joaquín parece indicar, en su comentario, que, en El Salvador, existe un cierto «atraso», como él mismo dice, con relación a estas transformaciones de la subjetividad que se están produciendo en otros lugares. Es decir, en El Salvador, los chistes con relación a la masculinidad continúan siendo un modo de establecer una identificación entre individuos del género masculino, heterosexuales, y un modo de reafirmar performáticamente la masculinidad (mediante la puesta en duda de la masculinidad del otro).

Lo que nos interesa resaltar es cómo el proceso migratorio ha provocado cambios en Joaquín al punto de sentir extrañeza cuando vuelve a pensar en las bromas que hacía cuando estaba en su país. Este cambio, que refiere a los modos de construir la masculinidad y a la percepción que se tiene sobre los géneros, implica una transformación que podemos situar como parte de la construcción de una nueva subjetividad que denominamos cuerpo migrante.

En el relato de Caetano, el «choque» o extrañamiento se da en sentido contrario. Lo que le extraña es la forma explícita en que sus amigos uruguayos, cuando están en grupo, siguen con la mirada a las mujeres en la vía pública.

Los amigos... quedan mirando todo el tiempo, o sea, estamos acá hablando de un cierto tema, estamos acá hablando o caminando y todos, no es solo uno, son tipo todos porque yo soy el único extranjero y estoy en un círculo de uruguayos y todos hacen lo mismo... miran, a todo momento interrumpen y si están hablando, interrumpen todos los temas para hacer eso. Me llama la atención, yo me quedo pensando, pah, ¿por qué son así? Yo estoy acá estoy hablando de un tema acá importante, y, ¡nooo!, ¡prestá atención a lo que estoy hablando!

Tanto llamar a los amigos *maricones*, o mirar explícitamente a las mujeres en la vía pública cuando se está en grupo, son comportamientos a través de los cuales se producen los significados de lo que es ser hombre (Leal, 2012, p. 46). Estos ejemplos ilustran lo que Butler (2007) denomina *modos performativos de construir y manifestar la regla sexogénica y la identidad de género*. Es decir, se trata de performances que construyen el cuerpo masculino en tanto heterosexual.

Es evidente que estas performances cambian de una cultura para la otra, en función de la mayor o menor penetración social de narrativas contemporáneas, como el Me Too, o la campaña de exposición de los micromachismos. El contexto migratorio promueve el encuentro entre diferentes formas de performatividad de género, incluyéndose en esto diferentes formas de pensar y construir discursivamente la idea de masculinidad.

En el caso de Cecilia, la migración operó un cambio en cuanto a sus preferencias en estilo de vida. Cuando salió de Venezuela estaba casada con quien fuera su novio desde la adolescencia. La pareja había migrado junta al Uruguay, pero al año se separa. Esta separación implica una transformación en su proyecto de vida, que se entremezcla con la experiencia migratoria.

He madurado mucho, veo las cosas desde otro punto de vista, más madurez, por ejemplo. Antes yo deseaba tener hijos. Cuando estaba en Venezuela, yo quería tener un bebé. No tenía planes de venir acá. Antes de eso mi vida cambió 180 grados, es otra, totalmente diferente. Que, si a mí me dieran a elegir entre seguir en Venezuela o venirme para acá, por tener la vida que tenía allá, mil veces me quedaría con la vida que tenía en Venezuela. Pero fuera de eso, o sea, hablando del punto de vista ya de tener un hijo, ahorita te digo, y no. Yo ya primero quiero tener mi patrimonio, mis cosas. Al estar casada, tenía otra mentalidad.

Es decir que Cecilia dice priorizar ahora la construcción del patrimonio antes que el matrimonio y la posibilidad de tener hijos, lo cual constituye un cambio con respecto a lo que eran sus expectativas en Venezuela.

En el caso de Julio, uno de los cambios que consideró como más importante fue el haber podido cuestionar aspectos naturalizados de las relaciones de género en su país.

Tuve que cambiar estilos de vida. Nunca había salido de mi país, nunca había salido de mi marco familiar, lo que es el núcleo de la familia. Tuve que adoptar nuevos estilos de vida, en cuanto a cocinarme, nunca me había frito ni siquiera un huevo, y así, cosas que un día se me quemaba el arroz, otras veces se me quedaba empanzado (?), empantanado como le dicen, pero y bueno. Así se va aprendiendo. Claro, porque siempre uno cuando viene del campo como hay una cultura patriarcal muy arraigada del machismo, de que eso era de mujer, entonces nunca aprendí nada de eso. Entonces al llegar aquí que tenía que hacérmelo, porque si no te mueres de hambre, ves que de cierto modo vas creciendo como ser humano y valorando a tu mamá, que dices, concho mi mami, concho como pasó trabajo pa'acer un arroz y a uno le molesta, oye, por qué no está la comida a tiempo. Porque es como que también, como en mi caso no porque mi mamá también es profesional, pero las pobres amas de casa que yo digo hoy son las que deberían tener un mejor salario, porque tanto tiempo 24 X 24 los quehaceres de la casa, los hijos y esto y uno no está conforme. No, porque están en la casa, son las que más trabajan, y cuando uno migra que tiene que hacer esto que te lo hacía mamá, tú dices concho, como quisiera que estuviera mamá acá conmigo. Y eso, pasa.

Julio, quien contrajo matrimonio con un hombre cubano a los pocos años de residir en el Uruguay, relata la forma en que esta experiencia de poder mostrar públicamente su sexualidad y sobre todo ser reconocido por el Estado, implicó una gran transformación con relación a la percepción de sí mismo.

[...] yo me casé aquí. Y yo no lo creía. Y realmente, el día de mi matrimonio todas las amistades que fueron eran heterosexuales. Y era así visto tan normal como si fuera un matrimonio heterosexual, y yo al principio tenía mucho miedo de subir una

foto y algo de eso. Y me decían mis amigos, oye, tú estás en Uruguay, tú no estás en Cuba. Porque es como ese prejuicio, que si esto que si lo otro, y eso son cosas que también enamoran del país.

En el caso de Cecilia, ella habla de cómo percibe el cuerpo de la mujer venezolana y los modelos que, en su sociedad, normatizan los cuerpos femeninos. Se refiere a «la mujer venezolana» como una mujer «exuberante», «superproducida», «superarreglada» y «explotadísima».

Aquí [en Uruguay] la mujer, [...] no sé, yo las veo así, ¿no? son muy lindas, yo pienso que las mujeres uruguayas son muy bonitas, y no tienen, como que en sus costumbres no está [eso de arreglarse tanto] eso viene desde la abuela de uno, la forma en que uno fue criado. Y si tú no viste a tu abuela o a alguien que te crio en ese plano, arreglándose, tú no vas a tener esa costumbre en tu vida. Sí se arreglan, las mujeres uruguayas sí se arreglan muy bonito, son mujeres muy bonitas, pero eso de maquillarse [no]. Sí se arreglan el cabello, ¿no? Que es lo que más se arreglan, pero mandar arreglarse mucho las uñas, de maquillarse mucho, no.

En este pasaje, Cecilia hace referencia al tema del «arreglarse» como algo que pasa, para ella, de mujer para mujer y de generación en generación. En su caso, la mujer que funciona para ella como referencia de esta transmisión es la abuela que la crio. Es decir, se trata, para ella, de una marca cultural que provoca identificación.

[...] mi mamá es de descendencia alemana. Y su físico es totalmente diferente al común de las venezolanas. Mi mamá es rubia rubia, su cara es finita, tipo las uruguayas. No sé, su piel es así, totalmente diferente [...] Mamá se arregla el pelo, las uñas, ir a hacer ejercicio, ese tipo de cosas. Pero, así como exuberante, no. Es

muy sencilla. Algo así, muy sencillita.

Es decir que lo que configura para Cecilia la referencia a la «mujer venezolana» es su abuela y no su madre; esta es considerada extranjera para las costumbres del lugar y por poseer una apariencia física y una corporeidad diferente, curiosamente, parecida a la de las uruguayas. Es decir que, para Cecilia, la construcción de la mujer venezolana como muy arreglada, le llega a través de su abuela, es el modelo.

[Las venezolanas] son muy producidas, les gusta arreglarse mucho, y les gusta verse bonitas en maquillaje, pero es algo que está en nosotras... no le digo que de chiquita lo primero que veía era a mi abuela de mañana, era ir, pararse, bañarse, arreglarse y arreglarse el pelo y ponerse collar, no se maquillaba toda la cara, pero mínimo se ponía un labial. Lo primero que hacía, antes de tomar café, o sea, todo, todo. Yo nunca vi a mi abuela así, desordenada, fea, ni nada. Con un gancho aquí porque está en la casa. Más bien que yo sí lo hago, cuando estoy en la casa me pongo algo aquí, mi abuela no, a mi abuela de chiquita yo la vi super arreglada, super emperifollada que fue en lo que crecí. Mi abuela en las noches se ponía mascarilla, y se ponía esto, y se ponía lo otro. Al día de hoy todavía lo hace.

Cecilia pasa, en el siguiente pasaje, de considerar este trazo, el cuidado que le da a su cuerpo, de algo aprendido de su abuela a algo transmitido a través de discursos y prácticas a las niñas venezolanas en su conjunto. Es decir que sitúa los aprendizajes obtenidos de su abuela dentro de una tradición mucho más amplia.

[...] es que desde pequeña te crían diciéndote que tienes que arreglarte, desde pequeña te regalan el pack de maquillada para niña. Una cosita de sombritas [de párpados] no sé si acá hay. De chiquita. O un jueguito de pintar uñas para niña.

Desde chiquita. Desde chiquita no te dejan salir de tu casa sin ponerte zarcillo, un collarcito, sin arreglarte el pelito. Salir una niña de la casa con nada más peinarse y ya ¡no! La peinan y le ponen un ganchito aquí, o sea, de todo.

Es interesante que, en estos pasajes del relato, Cecilia alterna la primera persona, «me criaron», «me regalaron» con la forma un poco más impersonal de «te crían», «te regalan». Se trata de una posición en la cual ella está incluida como objeto de los aprendizajes, pero no sola, sino que es una enunciación que la ubica como parte de un colectivo. La abuela se transforma en un *ellos* impersonal: ellos te crían, ellos te dicen, forma que evoca esa terceridad que es la sociedad, la cultura, la tradición, referencia al Otro a partir del cual le llegan entonces las marcas para observar y cuidar su cuerpo.

La imagen modelizadora del cuerpo es, en el relato que sigue, la imagen icónica de Miss Venezuela, que encarna los valores referidos al cuerpo femenino. Es la imagen de la mujer, única en tanto que símbolo nacional y múltiple, en la medida en que encarna cada año en una serie de cuerpos femeninos «producidos» y «explotados» como objetos de consumo televisivo y propagandístico dentro de una lógica capitalista.

A las *misses* las operan... acaban siendo muy bonitas, obviamente, pero después de eso, después de que acaban siendo bellas, preciosas, las mandan operarse si no tienen busto las van a hacer operar el busto, las entrenan en el gimnasio así a mil, entonces, las producen a tal punto que, de chiquitas de pequeñas, el evento más importante del país es Miss Venezuela. En todos lados, hasta el papá está viendo a ver quién va a ganar [...] Y todas las niñas estamos, entonces, ah, la mujer venezolana tiene que ser así, pues, arreglada. No lo digo yo, es que a la mujer

venezolana le gusta operarse, estar, exagerada, pues.

La imagen icónica de la Miss, generadora de emoción y expectativa (por ver quién va a ganar) aparece mediatizada por la televisión, mediadora entre la casa y el mundo, vehículo fundamental para la construcción de ese cuerpo, bello y que es mejorado hasta el infinito.

El relato de Cecilia sitúa un *contínuum* entre la pasarela de los concursos, en la que las *misses*, a cada una más bella, compiten entre sí para ver quién gana, y la vida cotidiana, donde cada mujer es impulsada a transformar su cuerpo, a hacerlo cada día más bello, para competir con la otra mujer, la vecina, que suscita al mismo tiempo, como la Miss, admiración y envidia. Se trata, claramente, de un asunto que pasa de mujer a mujer y entre cada una de las mujeres, quedando los hombres al margen de este juego.

La mujer venezolana es una mujer muy vanidosa. La mujer venezolana se arregla para verse mejor que la otra mujer venezolana. No para los hombres, no. Es que yo me tengo que ver mejor que ella. Punto. Así es la mujer venezolana, tal cual. O sea, todo. Son muy pocas las mujeres venezolanas que tú vas a ver de pelo corto. La gran mayoría tienen el pelo, no tan largo como yo, el mío ya es (se ríe) ya es otra cosa... pero sí tienen el pelo largo. [...] Usan muchas extensiones, se arreglan, o sea, yo soy venezolana, y yo soy así, pues. Si fuera por mí yo también estaría producida como ellas, si fuera por mí ya me hubiera operado aquí, me hubiera hecho la lipo, me hubiera hecho todo, sí, porque... hasta las *misses*. A las *misses* las operan [...] Y todas las niñas estamos, entonces, ah, la mujer venezolana tiene que ser así, pues, arreglada. No lo digo yo, es que a la mujer venezolana le gusta operarse, estar, exagerada, pues.

Ser mujer venezolana es para Cecilia compartir este ideal universalizante de mujer: «yo soy y yo soy así, pues».

Surge la pregunta, entonces, ¿qué sucede cuando ella viene a Uruguay, donde no existe la figura de la Miss que transforma toda relación entre mujeres, en una pasarela de exhibición del cuerpo transformado y envidiado?, ¿es esta otra mujer, la uruguaya, objeto de envidias y competiciones? Cuando esta pregunta se plantea en el relato, Cecilia inmediatamente, se desmarca del discurso nacional, para afirmar su diferencia con respecto a la mujer venezolana.

[...] yo no, no estoy en eso de mira cómo está aquella mira cómo estoy yo. No estoy conforme conmigo, pero tampoco criticando o queriendo ser mejor que otra persona, o cambiar algo mío para ser mejor que la otra, no, eso está mal [...] yo solo le decía esto como una forma de explicarle y porque muchas son así. Yo en especial no soy así. Yo si bien no estoy conforme con mi cuerpo, en eso siempre soy así.

Al afirmar que «muchas mujeres venezolanas son de esta forma, pero yo no soy así», Cecilia produce un desacople con respecto al universal, que está directamente relacionado con el nuevo contexto y, en esencia, con las interlocutoras uruguayas. Esto es porque ante la mujer uruguaya se ve mal competir por el cuerpo, suscitar su envidia, construirse en una suerte de rival ante los hombres. Nos encontramos aquí, nuevamente, como en los otros relatos, con la prudencia del migrante, que no quiere verse reducido, en el encuentro con el otro, a un prójimo amenazante que viene a robar (los hombres), invadir o saquear al otro.

El miedo a provocar envidia aparece, mucho más claro en el siguiente pasaje:

A mí no me gusta cuando [las mujeres uruguayas] me dicen «tú eres linda, y tal»

como que menospreciándose o algo así. Como vienen algunas [diciendo] «porque tú eres bonita». Hay mujeres espectacularmente preciosas y los hombres las dejan por otras que no son tan bonitas. Por eso yo digo, la belleza va mucho más allá del físico. Hay mujeres preciosas, explotadísimas, así, superproducidas y sus parejas las dejan por otras no tan producidas [...] sabes lo que pasa, que, con este contexto de la migración, no sé qué, ver algo distinto a lo que tienen en casa, ahí ya es como que... ¡ay no! Es diferente. Me parece que las mujeres de aquí son muy bonitas, muy bonitas. No es broma, se lo dije a Alfredo cuando estaba con él, yo la verdad, que las mujeres son bonitas, que no tienen necesidad de maquillarse ni nada de eso, tienen una piel muy bonita.

El maquillaje aparece, dentro de este pasaje, como una estrategia para transformar una piel que no es lo suficientemente bonita. Resulta inevitable la lectura, dentro de este contexto, de que las pieles «más blancas» no precisan ser recargadas por el maquillaje, porque son suficientes por sí solas. Piel como la de la madre, de descendencia alemana, o la de las uruguayas, pueden ser sencillas en la medida en que son más blancas que las otras: «mi mamá es de descendencia alemana. Y su físico es totalmente diferente al común de las venezolanas. Mi mamá es rubia rubia, su cara es finita, tipo las uruguayas. No sé, su piel es así, totalmente diferente».

Este elemento introduce una complejidad mayor todavía en el relato de Cecilia, porque hace sentir que esta construcción de la mujer venezolana, hiperproducida, explotadísima y exagerada en su presentación, se construye también como una diferenciación del otro cuerpo, blanco, europeo y sencillito de mujeres que «no tienen necesidad de maquillarse ni nada de eso, porque tienen una piel muy bonita».

Es inevitable, entonces, leer, en la secuencia del relato, desde el prisma no solamente del género, sino de la racialidad.

El contexto diferente produce, como puede observarse, un relato diferente, en el cual se afirma, con insistencia que las mujeres uruguayas son bonitas a su manera, se arreglan, no precisan maquillarse porque su piel ya es bonita de por sí, no son exageradas como la mujer venezolana. Es decir, aparece otra versión diferente de la mujer, con la cual no se compite y que amplifica el universo de mujeres posibles y «viables».

Con la expresión *viable* nos referimos, aquí, a la distinción que hace Butler entre cuerpos inteligibles y cuerpos abyectos. El cuerpo abyecto es el otro cuerpo, el que no resulta inteligible a partir de la norma sexo-género, cuerpo que con su existencia da consistencia de conjunto a los otros cuerpos, los inteligibles.

El relato de Cecilia representa, según lo entendemos, la posibilidad de una ampliación del universo de cuerpos inteligibles, es decir, de otras versiones de la expresión de género en la mujer, con la que es posible convivir. Sin embargo, no es posible obviar que la inteligibilidad del cuerpo está condicionada, en este contexto de encuentro entre países latinoamericanos, a cierto ideal de blanquitud, representado por la mujer uruguaya, un poco más blanca que las mujeres caribeñas. La comparación de Uruguay con lo europeo, más blanco, más civilizado, más vestido, que encontramos en el relato de Caetano, parece estar en continuidad con esta teoría de Cecilia, de que las uruguayas no se maquillan tanto porque ya tienen de por sí, como su madre, las pieles más blancas y, por lo tanto, más europeas.

6.4. El Otro del sexo, lugar de la alteridad

Exponemos, a continuación, los relatos de extrañamiento de mujeres con relación a potenciales parejas de sexo masculino. El universo de las citas se ofrece, aquí, como un escenario ideal para explorar la construcción de la alteridad, esta vez por la vía de lo que, para estas mujeres heterosexuales, representa el Otro sexo. Temas como la construcción de la intimidad, la suscitación del deseo, la expresión de los géneros y las pautas implícitas de la conquista amorosa serán debatidas en este apartado cuyo objetivo es indagar, a través del extrañamiento producido, los presupuestos existentes con respecto al género y el trabajo psíquico necesario para armonizar un cuerpo diferentemente erotizado en el discurso amoroso de otra cultura.

La primera impresión que Laura se formó sobre los hombres de Uruguay estuvo mediada por la pantalla del televisor. Se trataba de las noticias, ampliamente divulgadas por los noticieros, de los casos repetidos de feminicidio.

[...] desde el momento en que llegué me impactaron por ejemplo las noticias que oía aquí de personas, de los feminicidios. Eso me impactó muchísimo. Recuerdo qué pensé en ese momento: Dios mío, nunca estaría de pareja con un uruguayo. Porque fue lo que oía. Pero lo oía en cualquier edad. Lo oía en muchachas, lo oía en personas mayores de ochenta años, lo oía, recuerdo que oí todos esos casos y dije, «pero qué fuerte, qué extraño, qué posesivos, ¿no?, qué tiránicos» (se ríe). Fue lo que pensé a partir de ahí. Eso me impactó mucho.

Resulta muy interesante observar cómo las noticias vehiculizadas por los medios de comunicación, y luego repetidas, comentadas, resignificadas en la vida cotidiana,

constituyen a veces el primer encuentro del migrante con la realidad del otro, en este caso, con la forma de construcción de las relaciones sexo-genéricas en el Uruguay.

Laura, quien llegó soltera al país, abierta a lo nuevo y dispuesta, por lo tanto, a la posibilidad de una nueva pareja, se encuentra, en este universo tan particular de las citas, con algunos extrañamientos con respecto al estilo de «conquista» de la mujer, en un marco de relación heterosexual.

Sobre los «hombres de allá» y los «hombres de acá», dice:

Los hombres de allá [los cubanos] son muy conquistadores. Ellos van a hacer lo que tengan que hacer para conquistarte. Te regalan rosas, son halagadores, también en el sentido de la caballerosidad. Por ejemplo, te abren una puerta, te mueven el asiento para que tú te sientes. Si estás en una mesa te sirven a ti. Es como que están pendientes de halagarte de alguna manera. Cuando quieren, lógicamente, cuando están enamorando, cuando están conquistando. Son mucho más conquistadores que los hombres de acá. No estoy segura de esto que te voy a decir porque esta parte no la domino completa. Capaz que ahí tú puedas decir tanto como yo, ahí sería un intercambio, ¿no? No de un solo lado.

La pregunta de Laura es: ¿cómo puedo saber si un hombre está o no interesado en mí? La ausencia de signos evidentes, las flores, los halagos, la caballerosidad, hace que para Laura resulten ininteligibles los signos de interés de un hombre uruguayo hacia ella.

No nos interesa, ni resultaría posible en el marco de esta tesis, abordar la especificidad de los rituales de formación de pareja en Cuba o en Uruguay; no nos interesa compararlos ni indagar sobre su sentido y su origen histórico. Lo que pretendemos es articular el extrañamiento de Laura con la pregunta, dirigida a la otra mujer (en este caso, la

entrevistadora) sobre cómo se puede saber sobre las intenciones del otro sexo. La mujer uruguaya, bajo esta perspectiva, es la que «sabe» cómo se hace, puesto que, en la visión de Laura, la mujer es activa en la búsqueda de pareja.

Yo, la impresión que tengo es que, por ejemplo, es que acá las mujeres muchas veces como que tratan de... si les gusta un hombre se lo dicen. Y de alguna forma son activas en esa forma de relación. Nosotras no somos así, o no es la media ser así. O sea, la idea es que el hombre te conquiste a ti. Pero además ellos se esfuerzan en conquistarte. Pero, además, no es que te conquisten a ti, es que si pueden conquistar a cinco más lo hacen. O sea, no te creas que tú eres la única a la que te pueden conquistar. No, no, porque en eso capaz que sí son... por eso te decía, que no sé hasta dónde es machista o hasta donde es... es una versión diferente [...] ellos son muy conquistadores si tú los dejas avanzar. Pero si no, de cualquier manera, si tú les pones un pare, ellos siguen siendo amables, siguen conquistando, pero sin pasarse de ahí. O sea, tú puedes, ellos van a ser halagadores como quiera que sea. Tú los dejas seguir, ellos siguen. Si tú les dices, eh, párate ahí, no me interesa, vamos a ser amigos, nos vamos a llevar bien, ellos se paran. Y siguen siendo así halagadores de abrirte la puerta, de darte la mano cuando te vas a bajar del ómnibus, de servirte cuando estás en una mesa. Tú puedes marcar el tipo de relación que tú quieres. Si tú los dejas ellos llegan al final [...] son caballerosos, sí, viven pendientes de los detalles, si te pueden dar una mano para tu bajar de un lugar, te la dan; si se tienen que parar de un asiento para que tú te sientes, lo hacen, acá no. Acá no. Acá tú te montas a un ómnibus y el hombre no, puede ser un muchacho joven, puede ser quien sea, y nada. Y no a mí que soy una extranjera, no. Se lo hacen a una uruguaya. La dejan de pie. Ese tipo de cosas en el hombre cubano

no es así.

La pregunta de Laura de si se trata de machismo o de una versión diferente de la masculinidad es interesante y capciosa al mismo tiempo. Presupone que las construcciones culturales acerca de lo que ser hombre y ser mujer, y cómo se forma una pareja podrían estar, en algún lugar del mundo o tiempo histórico, exentas de elementos ideológicos. Este tema es de tal amplitud que no podremos abarcarlo ni constituye el objetivo de esta tesis. Sí remarcar cómo el discurso de la diversidad cultural conlleva el riesgo de naturalizar, romantizar las producciones culturales como si estas no estuvieran determinadas por la matriz dominante de poder dentro de una sociedad.

Lo que nos interesa, en esta tesis, es el sujeto que migra; el modo en que a partir de todos estos extrañamientos y encuentros con la alteridad —es decir, con ese conjunto más que heterogéneo de determinaciones, discursos, prácticas, técnicas, performances, pensamientos, narrativas, mitos, imágenes, sabores, colores, sonidos, texturas y constructos ideológicos, históricamente amalgamados en una unidad más o menos reconocible llamada indistintamente como tradición, cultura, raíz, pertenencia cultural, herencia transgeneracional, contexto de origen o modo de ser— el sujeto vuelve inteligible la experiencia, resignifica su cuerpo y produce nuevas identificaciones que le permiten habitar ese Otro lugar, dejando allí su huella.

Volvamos a la pregunta de Laura. Lo que ella quiere saber, en definitiva, es cómo se sabe, en Uruguay, que un hombre está interesado.

Pero cómo lo demuestran aquí, ¿a ver? ¿Cómo demuestran aquí los hombres? Te pregunto a ti que eres uruguayo. ¿Cómo lo demuestran aquí? [...] te pregunto, porque si me contestas eso, yo voy un poco más allá en mi análisis porque yo ya lo

analicé también [...] hay una sexualidad en los hombres que es un juego sexual [...] en última instancia es: tú vas a conquistarme, yo me dejo conquistar o no me dejo conquistar, pero tú vas a seguir jugando [...] te lo pregunto a ti, como uruguay, ¿cómo tú sabes que un hombre acá está por ti? [...] yo he visto acá como que las mujeres son las que dan señales de que quieren algo. [...] los cubanos no están acostumbrados a eso. Si tú le gustas a un cubano, el cubano te dice algo. Tú no le tienes que decir nada. Y si no te dice algo por algo será, o porque es homosexual o porque capaz que no le gustas, pero no es normal que sea la mujer la que le diga al hombre, y el cubano no se siente cómodo en esa posición.

Hasta aquí, podemos situar el punto de problematicidad en la dificultad para descifrar los signos de conquista que se muestran, en este relato, como absolutamente normatizados por el contexto social. La dificultad de aproximación al Otro sexo queda resumida en el siguiente pasaje del relato: «El problema es que acá hay un divorcio entre hombres y mujeres. Cada uno anda por su lado en su mundo, ¿cómo se encuentran ustedes? Es como que es difícil, yo lo tomo como un divorcio».

A lo largo de los distintos capítulos hemos hecho referencia al relato de Josefina, quien habla largamente de su decepción con relación a los hombres en el Uruguay. La decepción comienza cuando nota que el hombre con el que ha salido parece querer esconderla de sus amigos y familiares, lo cual, sospecha, es por ser ella más joven y caribeña.

Pienso yo que es porque es una ciudad pequeña y que el otro te mira, hay como una valoración de ustedes. Ay, no me van a ver con esta caribeña, es jovencita y yo tengo cincuenta, casi 60 años, entonces qué van a pensar.

La desaprobación de la familia y amigos de este hombre ante la relación de ambos se volvió explícita a través de las redes sociales: Josefina relata que los comentarios que recibió por parte de los amigos de él sugerían que ella estaba interesada en este hombre por su dinero. Haber sido ubicada en este lugar por la familia y amigos de su potencial pareja, le provoca una crisis subjetiva, una gran desorientación. El impacto de este episodio, sucedido hace varios meses, se relata en varios tramos de la entrevista. Josefina refiere, más de una vez, que «no comprende el modo de ser de los uruguayos». No es la única situación en la cual Josefina se decepciona en una cita amorosa.

En otra circunstancia, le sucede que un hombre con el que ha salido le propone pagar a medias. «En mi país el hombre es el que paga». Pero, aun así, ella duda: «O hubo algo o estaba probando conmigo, a ver con qué me conformaba y con qué no».

Y luego:

No sé si es que todos son así, o si es porque yo soy migrante. No sé. Eso no me queda claro. Pero el trato fue tan frío. Digamos que poco caballeroso también. Y después me invitó de nuevo dos semanas después y no quise. Como que no sentí ese trato, como que bueno, capaz que soy yo y ustedes tienen una manera diferente, y lo admito, capaz que soy yo.

La serie de experiencias con hombres uruguayos han abierto en Josefina una gran interrogación: «Yo digo lo de las relaciones de pareja [en Uruguay], yo no las entiendo [...] en el ómnibus apenas hablan, yo no sé, no sé cómo se unen».

El pagar la cuenta es, para Josefina, un indicador de las intenciones del hombre y de la posición que la mujer ocupa en sus expectativas; es decir, indica el rumbo que puede tomar esa relación. La desorientación de Josefina tiene que ver con la pérdida de este referente.

La desorientación la hace retroceder hasta el punto de preguntarse «¿cómo se unen?» o bien, «¿cómo hacen para formar pareja?».

Es como si la pérdida de referencias o la no comprensión de los signos tocara en algún punto de la construcción simbólico-imaginaria la teoría a partir de la cual el sujeto del relato, como ser hablante, hace de la relación entre los sexos algo inteligible. La pregunta: ¿cómo se hace?, remite, según Balbo y Bergés (2001) a la búsqueda de un fragmento de verdad que, a falta de una teoría sobre lo sexual que permita decir, se asienta en el cuerpo, tomado como organicidad (pp. 61-62). Según esta referencia, podríamos decir que la decepción de Josefina funciona hasta cierto punto como un elemento traumático, que desmorona la teoría sexual sostenida hasta el momento, haciendo que se pregunte, al igual que Laura lo hace, cómo se unen las personas, cómo se forman las parejas y cómo se hace para seducir y ser seducida por alguien. La elección de una pareja, que, en este caso, no es ni venezolana ni uruguaya, parece significar una salida al *impasse* subjetivo de no saber cómo se hace para unirse a un uruguayo.

Se trata también de una salida de la captura imaginaria, que ya relatamos en capítulos anteriores, y que sitúa, de forma casi inamovible, a los uruguayos como fríos, distantes, cerrados, para adentro, poco caballerosos, poco cuidadosos con las personas; y a los venezolanos como cálidos, corporalmente próximos, abiertos, para afuera, caballerosos y que cuidan al otro. La apertura hacia un tercer lugar, a través de su novio africano, le permite construir una tercera opción con la cual se identifica y que surge como una alternativa a las dos versiones de ser humano tan dicotómica que ella ha construido.

Cecilia tiene en este momento un nuevo compañero que es también venezolano. Declara no tener interés en establecer pareja con un uruguayo. Considera a los hombres uruguayos

«muy bonitos», pero no le gustan «nada» como parejas: «no, no me llama la atención nada».

En el apartado anterior comentamos, a propósito del relato de Cecilia, que existía una prerrogativa de no rivalizar con las mujeres de Uruguay para no causar su envidia. Lo que se trata de entender aquí es esta referencia al desinterés, no hacia un hombre en particular o conjunto de hombres, sino ante toda una categoría denominada «hombres uruguayos». El resto del relato de Cecilia nos ofrece una pista con relación al motivo de este desinterés.

[...] si no calas tú con una cultura [...] como que no vas a tener muchos temas que hablar. Parece ilógico, pero es así. La cultura uruguaya, tú sabes que a mí me encanta aquí, estoy fascinada aquí, pero no se parece para nada a la venezolana [...] que puedan saber de dónde yo soy ¿Usted me entiende? Un venezolano va a saber que en Mérida hace frío, que cae nieve, que está el teleférico más alto del mundo, que a todo el mundo le encanta ir a Mérida. Es muy probable, casi que el 100 % de los venezolanos conoció Mérida [porque es] el lugar turístico de visitar uno en Venezuela. Porque está el teleférico más alto del mundo y cae nieve y hay un único lugar donde cae nieve en Venezuela, entonces, lo conoce uno. Empezando por ahí, cosas pequeñas. Entonces, también se puede dar, que uno pueda cuadrar con otra persona que no conozca y echarle el cuento, pero no, *feeling*, así, que me gusten, no.

En este relato, se presenta como una cuestión necesaria para el establecimiento de pareja que el otro conozca y pueda reconocer las características únicas que tiene Mérida en el contexto venezolano. Este lugar de distinción constituye un elemento de identificación al lugar de origen —ciudad, barrio, región— que está mucho más ligada a la memoria afectiva y a la infancia que la identidad nacional, que funciona como una ficción mucho

más universalizante, cuya lógica abole las diferencias individuales. El hecho de que los interlocutores uruguayos no tengan conocimiento sobre Mérida hace que el valor distintivo y diferencial de este lugar se pierda para Cecilia. Mérida se diluye ante el extranjero, solo existe para otro venezolano que sabe de las características únicas de este lugar. En una primera instancia se podría pensar que Cecilia busca, en su relación de pareja, a un igual. Sin embargo, a partir de este relato, podemos suponer que la elección de Cecilia por una pareja venezolana tiene el sentido de preservar una diferencia, la de ella, construida a partir de la identificación con un lugar marcado por el signifiante «único».

Cecilia agrega, además, otros motivos para la falta de interés por los uruguayos, que van en la misma línea que los motivos expuestos en los relatos de Laura y Josefina.

Pasa que el hombre venezolano, es más, le gusta... Acá es común que si salen en pareja pagan mitad y mitad, no lo veo nada malo, porque la mujer puede brindar muchas veces al hombre. Acá si te dicen «vamos a salir», no es yo, el hombre, el que va a pagar. La mujer tiene que llevar el dinero porque literal, lo veo aquí en el café todo el tiempo, llegan a la mesa y es miti miti, todo separado. Porque están en pareja, así de novios, y todo separado, es algo que me llama mucho la atención, porque el venezolano como tal, si te invita a salir, él paga. Muchas veces podemos decir, podemos llegar a decir «no, yo también pago», o puedes decir «vamos a pagar miti miti», pero como [al hombre venezolano] le gusta ser como el que toma la batuta [...] No, sé, me da cosa, como lo veo más varonil (baja la voz, se ríe) [...] como que, si te está invitando a salir, es lógico que [pague].

Al igual que en el relato de Laura y de Josefina, el pagar aparece como un signo de caballerosidad, distintivo del hombre, él es el que paga. Se trata de una expresión de género que construye la masculinidad. Si el hombre no paga, deja de ser masculino.

Es necesario aclarar que se trata de una enunciación que encontramos en los relatos de tres mujeres que están divorciadas y son profesionales universitarias, independientes económicamente y de clase media, que han atravesado prácticamente solas toda la experiencia migratoria. Las tres mujeres, en su relato, se mostraron afines a la igualdad de la mujer con relación al hombre y a una crítica al machismo imperante en la sociedad. La confesión de que los hombres que no pagan la cuenta les parecen menos varoniles, se presenta, al menos en el relato de Laura y de Cecilia, bajo un manto de pudor, como si tuvieran vergüenza de reconocerlo. Hay una afectación corporal: el bajar la voz, la risa pudorosa. En el caso de Cecilia, se trata además de un momento en el relato en el que no es posible distinguir lo que habla. Entendemos que esta «confesión» toca algo del cuerpo sexual. Es algo que les provoca, a las mismas migrantes, extrañamiento, ya que va a contramano de varios de los puntos de vista que sostuvieron durante el relato, inclusive de su propia prerrogativa feminista con respecto a la paridad entre los sexos.

El pagar la cuenta por parte del hombre no puede, por este motivo, ser reducido a la mera expresión de una pauta machista, a la sola expresión de la norma heterosexual obligatoria. Es, en la lógica de estos relatos, el elemento que no puede faltar en la escena de conquista sexual, por lo cual, tal vez deberíamos adjudicarle el carácter de un significante, culturalmente emplazado, de la diferencia entre los sexos, de donde se deriva su importancia para generar el deseo sexual. A través de este acto, el hombre se propone como siendo el que tiene: es entonces el significante fálico que organiza la escena de la conquista. Sin este significante de la diferencia, los hombres no son varones, son iguales a las mujeres. Este borrado de la diferencia sexual es lo que hace disminuir el deseo.

Lo que queremos señalar es que el pagar la cuenta es sí una expresión de la norma heterosexual a partir de la cual se construyen los cuerpos genéricos y binarios, como lo

propone Butler. Pero no es posible descuidar su valor como componente erótico a partir del cual se genera, en estos tres relatos, el deseo por el hombre y la sensación de ser deseadas.

Esta lectura no es contradictoria con las proposiciones de Butler (2007), quien afirma que la norma sexo-genérica no solamente incide en la forma de identificación de los sujetos, sino que produce el deseo erótico.

Nuestra intención, a través de este capítulo, no es presentar como zanjada la discusión acerca de la incidencia de las construcciones ideológicas y discursivas sobre el erotismo, apenas mostrar la complejidad del encuentro, por parte de los migrantes, con otras expresiones de la norma heterosexual y su incidencia sobre el cuerpo. Se trata, por otro lado, de complejizar el problema de las construcciones de género, mostrando cómo ellas pueden ir de la mano con la construcción del cuerpo en tanto erótico.

6.5. Por los bordes de un malentendido inevitable

En este apartado final discutiremos, a partir de la exposición y comentario de los relatos, algunos puntos de problematicidad que exigen mayor análisis y que trataremos de esbozar en las páginas que siguen. Los relatos trabajados abordan, desde distintos ángulos, el problema del otro, cuando este es no solamente el otro de la cultura, sino también el otro del sexo. Se aludió a temas tales como el deseo, el temor, la envidia, la vergüenza, el pudor que emerge con la proximidad del cuerpo del otro, el riesgo del malentendido, los desafíos de la intimidad y los enigmas del deseo sexual.

Propusimos, de forma tentativa, que el malentendido, al cual los migrantes se refieren una y otra vez, puede ser leído, desde una perspectiva psicoanalítica, como efecto de la presencia de un doble registro, donde ternura, erotismo, amistad, respeto y sexo significan cosas distintas para los sujetos implicados, provenientes de diferentes registros culturales.

A partir de los relatos migrantes, podemos hacernos una idea de que el término *malentendido* abarca más aspectos que el de una diferencia de orden lexical o un choque entre pautas culturales distintas. El peligro de ser malentendido o malinterpretado reviste, en todos los ejemplos mencionados, un sentido netamente agresivo o sexual. En el primer capítulo de esta tesis, ya habíamos hecho referencia al problema del malentendido como forma de manifestación de la realidad sexual, podríamos decir siguiendo a Lacan, del inconsciente. La transferencia no deja de ser, en cierta forma, un malentendido por el cual ese otro, supuesto en la posición de saber, se constituye como objeto desviado del amor y la pulsión dirigida a Otro.

En el inicio de esta tesis, introdujimos el malentendido en articulación con el concepto de *Unheimlich*, a partir de un acto fallido de Freud (1919/1999), particularmente ilustrativo de algunas cuestiones que abordamos en el presente capítulo. En este, Freud, al pasear por una ciudad extranjera, retorna una y otra vez la callecita donde se sitúan los burdeles de la ciudad y teme ser malentendido (pp. 236-237). Es decir, a que las mujeres del burdel lleguen a pensar que ese extranjero que deambula una y otra vez por la misma calle está en busca de sus servicios; es un precioso ejemplo de cómo el territorio extranjero permite otras modalidades, menos censuradas, de circulación del deseo inconsciente.

Los relatos migrantes muestran, además, que el miedo al malentendido trae como consecuencia una dificultad adicional para la construcción de la intimidad. Para poder abordar el tema de la intimidad, haremos referencia específicamente al relato de Caetano.

Él manifiesta su temor a ser «malentendido» debido al tono con el que habla. Reconoce la diferencia entre el tono que se emplea en su contexto de origen y el que se utiliza en Uruguay —lo cual le ha generado malentendidos en la relación de pareja—, ello llevó a Caetano a variados intentos de cambiar el tono de voz para no «ofender», no «lastimar», no

«invadir» al otro, referencias que en el marco de este relato contienen una alusión fundamentalmente agresiva. Caetano evoca modos de aproximación al otro que pasan, en su lugar de origen, por hacerse ver (correr detrás del ómnibus sacudiendo los brazos hasta que el amigo que está adentro lo vea) y hacerse oír (hablar como «gritando»), versiones de lo invocante y que hablan de los modos colectivos de circulación de la pulsión. Caetano interpreta retrospectivamente estos modos como «invasivos» de la intimidad del otro.

Se pregunta, entonces, de qué modo construir «intimidad». Los modos que aparecen en el relato, como estrategia para esta intimidad, es el mate y las bromas.

Ah, si alguien ya hizo una broma conmigo yo ya creo que abrió la puerta para una cierta intimidad [...]. Por ejemplo, yo te voy a hablar así porque siento una intimidad que capaz que vos no sientas la misma intimidad que yo siento por vos [...] Creo que sí, acá me siento que yo tengo más intimidad con el uruguayo que el uruguayo tiene intimidad conmigo.

Se trata del mismo problema que planteamos al inicio del capítulo, del joven dominicano que intentó gastarle una broma a su compañera de trabajo con funestos resultados.

La estrategia que Caetano describe para decidir si existe o no intimidad en el vínculo es entonces la siguiente: primero, esperar que la persona le haga una broma primero a él. Y si es él quien hace la broma, verificar si la persona entiende la broma y no se enoja.

Porque vos ves la reacción de la otra persona [...] si, por ejemplo, estoy en un grupo de estudio y un amigo me pregunta, ¿qué va a caer en la prueba? Yo digo: «tus lágrimas de desespero».²¹ Ahora, si otra persona que no tiene intimidad [conmigo] viene y me pregunta eso yo le digo, «va a caer este tema, este tema y

²¹ La frase está en portugués, el chiste es, evidentemente «¿qué va a caer en la prueba? Tus lágrimas de desesperación».

este tema». [...] yo te voy a hablar así porque siento una intimidad que capaz que vos no sientas la misma intimidad que yo siento por vos, pero, te voy a hablar de forma más íntima como si yo ya te hubiera conocido.

La expresión «como si yo ya te hubiera conocido», tan curiosa, remite a otro pasaje, anterior, del relato de Caetano. Allí, donde él vivía, las personas no precisan conocerse previamente para trabar una amistad, porque en general se dirigen unas a otras «como si se conocieran de toda la vida». Es decir, que, en la opinión de Caetano, en Tuca-Tuca, donde nació, la intimidad es instantánea. En Uruguay, contexto de migración, a la intimidad hay que construirla con mucho más esfuerzo.

No debería sorprendernos que Caetano intente construir esa intimidad a través del *witz*. El chiste, tal como lo propone Freud (1905b/1999) es una formación del inconsciente que permite el gasto de libido, una pequeña descarga de placer producida por el levantamiento de la represión. El chiste alude a un fragmento de verdad —referido al deseo sexual o agresivo— que permanecía inconsciente, y que se aprovecha del juego de palabras, la homofonía y el doble sentido, para atravesar la barrera del inconsciente, produciendo una rápida descarga de placer, la risa. La risa tiene que ver con la descarga de placer, resultado del levantamiento de la represión. Tiene como efecto una inmediata intimidad, ya que como el chiste se refiere a una tercera persona, que no es ni el tú ni el yo, sino otro, con relación al cual hablantes y oyentes están en el mismo pie de igualdad, el *witz* produce, por definición, una identificación.

Como es bien conocido, Freud (1905/1999) consideraba indispensable la existencia de una comunidad de hablantes, comunidad de sentido, para que el *witz* funcione, motivo por el cual resulta bastante difícil traducir un *witz* a otra lengua. Esto se debe a que el chiste es, como lo propone Freud, un producto social, que comienza con la palabra de uno y acaba en

la interpretación del otro (p. 136). Por este motivo, no resulta extraño que el chiste opere como un lazo entre las personas. Ahora bien, es proverbial la dificultad de los migrantes, inclusive dentro del mismo idioma, para comprender los chistes debido a la falta de contexto, es decir, la ausencia de una comunidad de sentido que permita interpretar ese chiste. Esta comunidad de hablantes ejemplifica aquello que Lacan (1999) describe como el Otro en tanto un lugar, el lugar del código en común, cuya existencia garantiza que el mensaje emitido, el chiste en este caso, sea decodificado por el otro (p. 95).

El chiste es, podríamos decir, un malentendido «intencional», un equívoco liberador, que produce risa, levanta la represión y permite construir cierta intimidad entre dos personas. Se trata de un tipo de malentendido diferente al que se produce entre el migrante y su otro; este último no provoca risa, sino escarnio, extrañamiento, desconcierto, sensación de ser tonto, o de estar en una bruma.

Como señalábamos, el miedo a ser malentendido obliga al migrante a hacer substituciones a producir desvíos pulsionales: esto es, callar, no mirar, cambiar el tono de hablar, evitar tocar al otro, evitar ser tocado, cambiar las palabras por su supuesto sentido sexual, buscar, en definitiva, nuevas formas de hacerse ver y oír, que se correspondan con los modelos pulsionales del otro. Es por eso por lo que la intimidad se presenta como tan importante y al mismo tiempo tan conflictiva.

6.6. La construcción de la intimidad

La intimidad se define, según el diccionario, como el ámbito íntimo de una persona, lo íntimo es lo más interior de una persona (RAE, 2022). Tener intimidad con otro es, entonces, compartir ese espacio interior con el otro, ese que no es yo, es decir, que me viene de afuera del ámbito íntimo a partir del cual describo el yo. Si en cada uno de los

relatos trabajados, la construcción de la intimidad (hacer amigos, encontrar pareja) se presentó como un desafío, por decir lo mínimo, es porque la propia idea de intimidad supone el encuentro, no menos complejo, con el otro.

Ese otro que, como señala Freud (1921/1999), se presenta desde siempre y al mismo tiempo, «como modelo, como acompañante y como objeto» (p. 67). Hablamos de un otro cuya cara oculta es el prójimo extraño, enemigo, extranjero, que despierta en cada uno, como señala Freud, la tentación de ejercer sobre él un dominio, de obtener de él una satisfacción, de hacerlo objeto de goce y, también, por qué no, ofrecerse uno como objeto del goce de ese extraño. La presencia del otro es, como proponía Lacan, «inminencia de goce», frase que articula, de alguna forma, la teoría del prójimo de Freud, con la idea del erotismo de Bataille (1997). En efecto, para el filósofo, el encuentro con el otro evoca, siempre, un erotismo salvaje, transgresor, violento, que bordea, en última instancia, lo mortífero. Esta articulación entre erotismo y muerte está en el corazón de la relación con el otro, con su cuerpo, con su imagen. Es decir, el otro es, para el ser hablante, figura fantasmática de deseo, goce, temor y evocación de la muerte. Los relatos que transcribimos exponen estos vectores de la subjetividad humana, de la forma más visceral posible. El otro es fascinación, enamoramiento, deseo de mimesis, como bien lo señaló Caillois, en quien Lacan (1981a) se apoya para construir su teoría del estadio del espejo (p. 89). Pero al mismo tiempo, el otro es horror, doble *Unheimlich*, tanto más amenazante en la medida en que procede de mi propio interior. Lacan reservó para este lugar, al mismo tiempo íntimo y exterior, en donde se aloja ese otro, presentificación de un goce, el nombre de *extimidad*. Lo éxtimo es lo exterior íntimo. Es por esta extraña topología de lo psíquico —aludida en el famoso verso de Vallery, «lo más profundo es la piel»— que la idea de intimidad es siempre problemática. En primer lugar, porque para que exista intimidad, es necesaria una

separación, un adentro y un afuera, un yo y un otro. Solo de esta manera es posible dejar al otro, exterior, penetrar en ese lugar propio, privado, cerrado a los extraños. Es por eso por lo que la búsqueda de identificación es una tarea primordial para el migrante, porque ella mitiga el horror primario de la presencia del otro y permite, al mismo tiempo, la separación (porque solo tomamos un rasgo del otro) y la comunidad (porque a través de ese rasgo el otro se vuelve semejante).

Rosa y Sanches (2017), psicoanalistas brasileños con una larga experiencia en la escucha de migrantes y refugiados en instituciones de San Pablo, abordan el problema de la intimidad desde una óptica singular. Durante el trabajo en territorio (en alojamientos para refugiados, por ejemplo) mencionan la queja recurrente de las psicoanalistas mujeres de que los refugiados malinterpretan sus intenciones, atribuyendo un sentido erótico a lo que debería ser un encuentro entre técnicos y usuarios de una institución (p. 188). Los autores se preguntan si esta confusión en lo referente a los límites de la intimidad —que definen según el diccionario, en un sentido próximo a la amistad— se debía a un malentendido cultural acerca de la oferta de trabajo propuesta, o si se trataba de una «transferencia salvaje». Los autores proponen interpretar esa transgresión del lazo como un intento de resituar la relación con un Otro inasimilable. En el entendido de que los eventos traumáticos que llevaron a solicitar refugio enfrentaron a estos sujetos a la experiencia de Otro intrusivo, violento, ignorante de su singularidad y de su historia, y sugieren que ese error de interpretación del lazo se debe a una ruptura en el sentimiento de intimidad, que se actualiza en la transferencia con las analistas (Rosa y Sanches, 2017, p. 197). El episodio evoca, por supuesto, el problema de la confusión de lenguas referido por Ferenczi (2016) como un error de traducción entre el lenguaje de la ternura y el lenguaje de lo sexual. En este caso, la confusión entre ofrecimiento de amistad (que Rosa y Sanches utilizan en

sentido derridiano) e insinuación sexual es entonces referida a las experiencias traumáticas de abolición de la intimidad, en la medida en que lo que estaba adentro (el goce prohibido) ha devenido en el goce de un Otro demasiado real.

Los relatos migrantes que hemos trabajado a lo largo de esta tesis muestran que el riesgo del «malentendido» en este campo está presente no solo en las situaciones de trauma extremo, sino que constituye un telón de fondo de todo lo que se vincula con el encuentro con el otro en un contexto de alteridad. En todos los relatos migrantes hemos encontrado esta alusión, sutil a veces, más directa en otras, de una posible confusión entre el registro de la amistad (la ternura) y el registro del acto sexual.

Es por este motivo que la exploración del cuerpo migrante no puede ser realizada sin considerar la necesidad, por parte del migrante (en tanto constituye una minoría), de un cambio de registro en lo que respecta a la interpretación del lazo con el otro, la reinscripción de los límites corporales y la producción de nuevos destinos pulsionales, inclusive la represión. En toda la interacción cotidiana, en el cuerpo a cuerpo con el otro, en el saludo, el abrazo, el baile, en los chistes, en la distancia física, en el tono de voz, se trata de distinguir, a cada momento, qué es sexual para el otro y qué no.

Los intentos por comprender y adecuarse a este nuevo cuerpo que impone límites o invade las fronteras de lo que el sujeto entiende por intimidad son parte del trabajo psíquico que debe realizar el migrante.

Esto nos lleva a retomar la pregunta acerca de lo que significa *sexual* desde el punto de vista del psicoanálisis. Por un lado, deberíamos tal vez hacer una distinción entre sexualidad y sexual. La sexualidad se relaciona con todo aquello que, en el ser hablante, se vincula con la satisfacción. La pulsión, como concepto fundamental del psicoanálisis,

supone un modo singular de satisfacción propio de cada sujeto, desligado en un principio de cualquier referencia al coito o a la reproducción. Es por eso que Freud (1906/1999) pudo afirmar que la sexualidad comienza en la primera infancia, con los primeros atisbos de búsqueda de placer, y, luego, que los síntomas son el modo de satisfacción sexual de los neuróticos (p. 269). Es esta última afirmación, sobre todo, la que termina por retirar definitivamente la sexualidad humana del campo de lo biológico, para colocarla en el campo de la palabra, por lo tanto, de la subjetividad. Los ejemplos de malentendido que analizamos a lo largo de este capítulo ponen más que en evidencia esta aserción: la sexualidad está en la lengua y no en la biología.

Por otro lado, lo sexual nos remite a la referencia, imprescindible en psicoanálisis, de la diferencia.

Es en este punto que podemos retomar la aseveración de Lacan (inédito) de que el cuerpo nace en el malentendido porque es fruto de dos linajes. Esto instauro en un lugar central el problema de la diferencia sexual, primero desde un punto de vista biológico, porque se requiere dos sexos distintos para dar origen a un niño. Por otro, simbólico, porque la reproducción sexual introduce el problema del origen del sujeto, su nacimiento en el deseo del Otro mucho antes de que el sujeto nazca. Esta sujeción del niño al deseo del Otro, al que debe su existencia, introduce otra serie de malentendidos relacionados con la interpretación de la demanda, siempre ambigua, del Otro. ¿Qué quiere el Otro de mí? ¿Qué soy para el Otro? Se trata de una respuesta que pasa siempre, inicialmente por el cuerpo, por el ofrecimiento de lo que Lacan (1986b) llama «la libra de carne», una parte del cuerpo que se ofrece al Otro como pago por su existencia como sujeto (p. 139). La teoría sexual infantil se funda, entonces, sobre el malentendido con respecto a la diferencia sexual, imposible de ser simbolizada.

Veamos la introducción que Freud (1908/1999) hace a este problema en su texto sobre «Las teorías sexuales infantiles»:

[...] si pudiéramos considerar con ojos nuevos las cosas de esta Tierra, renunciando a la corporeidad, como unos seres dotados sólo de pensamiento que provinieran de otros planetas, acaso nada llamaría más la atención que la existencia de dos sexos entre los hombres, que tan semejantes como son en todo lo demás, marcan sin embargo su diferencia con los más notorios indicios. (p. 189)

Este pasaje, correspondiente al comienzo de la obra, introduce lo que representa el enigma de la diferencia sexual para el autor. Llama profundamente la atención el hecho de que Freud haya precisado invocar a seres interplanetarios y sin cuerpo, para explicar el impacto que en el niño pequeño tiene el encuentro con la diferencia sexual. En efecto, sus observaciones, centradas fundamentalmente en Hans, muestran que este niño, que padecía una fobia a los caballos, había comenzado a presentar sus síntomas a partir del nacimiento de su hermanita (Freud, 1909/1999). El enigma del nacimiento de otro bebé, la ausencia en esta niña del único, según el criterio de Hans, órgano genital correcto y la renuencia de la madre para explicar la diferencia sexual, generaron en Hans dos efectos fundamentales. Por un lado, la extrañeza, la desorientación, la imposibilidad de comprender lo que significaba el sexo de su hermanita. La primera salida para el extrañamiento es la negación de la diferencia: ya le va a crecer (Freud, 1909/1999, p. 12). La diferencia sexual incorpora el problema de la castración, es decir, de la incompletud, que lanza al sujeto a la búsqueda del objeto faltante en el campo del otro. La castración puede ser leída, así, desde el comienzo, como el modo en que, a partir del psicoanálisis, se introduce la alteridad del inconsciente, del objeto, del otro en el ser hablante. La teoría sexual infantil introduce, por otro lado, la relación entre castración y deseo, también, entre extrañamiento y deseo de

saber. Deseo de saber que refiere, en la teoría sexual infantil, a los enigmas de la diferencia sexual y del nacimiento de los bebés, que en el niño se articula a través de una escena fantasmática: la escena primaria. Se trata de la fantasía, construida por el niño, de la escena de coito entre los padres, escena fundamental, que da origen a los bebés, por lo tanto, a su origen. La escena primaria es la fantasía a través de la cual se inscribe en el niño lo real de la reproducción sexuada, de su nacimiento a partir de la unión de dos cuerpos, a través de un mecanismo que le escapa, pero sobre el cual construirá toda una serie de teorías; falsas, todas ellas, frutos del malentendido, pero construidas a partir de fragmentos de verdad. Es solo a través de esta escena fantasmaticizada que el niño concibe lo real sexual en el origen de su existencia.

La relación entre extrañamiento y deseo de saber aparece, a lo largo del todo el texto de las teorías sexuales infantiles, suficientemente articulado. Buena parte de la pulsión sexual del niño se dirige hacia la producción de teorías para obtener de ellas alguna respuesta. Se abre así el camino, a través de esta pulsión epistémica, hacia la sublimación, al deseo de saber, al aprendizaje y a la producción teórica y científica.

Para Lacan (1981), lo irreductible de la diferencia sexual, falla simbólica, nunca enteramente simbolizada por el sujeto, incorpora además el problema de la diferencia de goces. La proposición de Lacan es que la mujer participa de dos formas de satisfacción, la primera fálica, regulada por la presencia-ausencia del significante fálico, y otra enigmática, que el significante fálico no limita. Esto quiere decir que, desde el punto de vista del goce, no existe relación (en sentido matemático de correspondencia) entre un sexo y otro. Uno no accede al goce del otro, se trata de un saber intransferible, que resta como un enigma para quien no tiene acceso a esa forma de goce. Es a partir de esto que Lacan reformula el concepto de castración, entendida en adelante bajo la forma, propuesta por Lacan (2012)

de que «no hay relación sexual». Es decir, los cuerpos no hacen Uno, no se complementan, están marcados por una falta irreductible. La diferencia sexual, que inscribe formas de goce distintas, hace del Otro sexo una alteridad radical: es la figuración del Otro en su más extrema alteridad.

En este punto podemos retomar la discusión acerca de los relatos migrantes, señalando cómo entendemos el extrañamiento de los migrantes ante este Otro que es, al mismo tiempo, otro de la cultura y Otro del sexo. Se trata de un Otro que introduce entonces, la alteridad, de la forma más radical posible.

Las múltiples preguntas que se presentan en los relatos migrantes, algunas de forma velada, bajo la duda o el temor acerca de qué hacer con el cuerpo del otro y cómo construir la intimidad, otras de forma clara y sonante, como en el caso de Josefina y de Laura, que preguntan directamente a la investigadora cómo se forman las parejas en Uruguay, constituyen variaciones acerca del mismo tema. Se trata de poder situar al Otro en su diferencia radical.

Sostenemos que la construcción de la alteridad en la experiencia migrante pasa, necesariamente, por la enunciación de todas estas preguntas, para las cuales no hay respuesta universal: cada migrante tendrá que construir sus propias respuestas poniendo para ello en juego su propio cuerpo en el encuentro con el otro. Es a esta construcción *ad hoc* de un otro cuerpo, metáfora de la nueva posición subjetiva del migrante, que hemos preferido llamar, en el contexto de esta tesis, *el cuerpo migrante*.

6.6. El cuerpo migrante

En el sexto y último capítulo se proponen algunas lecturas a partir del extrañamiento suscitado por los modos de aproximación al Otro, en particular al Otro sexo, en los relatos

migrantes; dicho extrañamiento apareció, en varios de los relatos, como el más intenso y el más discutido por los sujetos de esta investigación. Intentamos responder a este planteamiento a partir de dos coordenadas que consideramos fundamentales, por un lado, la noción de cuerpo sexuado en psicoanálisis, a partir de los aportes de Freud y Lacan, y, por otro, la noción de límite del cuerpo sexual y la forma en que este incide en la construcción de la intimidad, a partir de las proposiciones de la antropóloga Ceres Vítora (2016). Las dos fuentes de extrañamiento mencionadas, el sexo del Otro y la intimidad, resultaron ser particularmente importantes, en el campo de lo que podríamos llamar «las citas», es decir, en los relatos donde se describían los intentos de búsqueda de pareja. En este caso, el extrañamiento se produjo a partir del encuentro con otras versiones de la norma sexo- genérica. Para pensar este tema, fue necesario también introducir algunas consideraciones relacionadas con el significado del género, lo cual llevamos adelante a partir de la revisión de algunos conceptos de Judith Butler, que nos permitió también pensar la relación entre el género y el cuerpo sexual del psicoanálisis (Butler, 2002, 2007). Nuestra intención con este recorrido fue señalar el modo en que los migrantes pudieron resignificar los viejos discursos sobre sexo y género, y mostrar, a través de un caso, cómo esta resignificación participó de la construcción del cuerpo migrante.

Consideraciones finales: Cuerpo y alteridad en relatos migrantes

Escribir esta tesis constituyó un enorme desafío. Existían múltiples vías de implicación, que, como investigadora, me conectaban con la temática: en primer lugar, la migración, en tanto legado familiar, de mis bisabuelos y abuelos desde Europa oriental hacia América en el año 1939; luego, mi propia experiencia como migrante en Brasil y posterior retorno al Uruguay después de catorce años; y, finalmente, no menos importante, la migración de cinco de mis sobrinos, cuyos hijos nacieron en países tan diferentes como México, Holanda y Brasil. Esta implicación personal estuvo siempre presente, como una marca, desde el surgimiento de la pregunta de investigación, en la realización de las entrevistas y durante todo el proceso de escritura. Por otro lado, la práctica clínica, desde el psicoanálisis, articulada con la docencia y la investigación en la Facultad de Psicología, el continuo diálogo con investigadores profesionales de diferentes áreas —psicología, antropología, sociología, ciencias de la comunicación, a través de diversos proyectos de investigación compartidos—, así como con referentes de la sociedad civil y los propios migrantes, generó un amplio campo de interlocución. Esta interlocución permitió que, en varias ocasiones a lo largo de esta tesis, los conceptos fueran interrogados, de forma caleidoscópica, desde distintos puntos de vista, respondiendo a un diálogo interno constante, que se producía con esta multiplicidad de interlocutores y pensadores acerca de la temática migratoria. A pesar de esta amplitud del marco teórico, el punto de vista propuesto para la lectura de los relatos migrantes fue uno y único: el del sujeto cuya voz se deja oír en los relatos, despojado de cualquier dato de identificación, a no ser su propio discurso.

El lector podrá observar que, al presentar los relatos, prescindimos, en la mayoría de los casos, de cualquier referencia a la edad, al nivel educativo, clase social, ocupación que el sujeto desempeñaba en el país de origen, y, sobre todo, evitamos clasificar al migrante en categorías de racialidad, género o de opción sexual. Muchos de estos datos se harán presente, sin embargo, en el propio relato, en la medida en que el sujeto los introduce en su discurso, como elementos de identificación que le permiten historizarse. Intentamos destacar la posición enunciativa del sujeto, develando la forma en que esta posición construye el cuerpo, da consistencia a la diferencia y, fundamentalmente, construye al otro. En varios de los relatos, sin embargo, sentimos la necesidad de presentar al migrante enmarcado en una historia, la que nos cuenta en la entrevista, y que describe los *impasses* del trayecto migratorio, desde la toma de decisión de dejar el país, hasta el momento de la entrevista, historización necesaria para mostrar los diferentes tiempos de construcción de una posición subjetiva en la migración.

En esta tesis, nos servimos de los aportes conceptuales de diferentes autores con respecto a la migración, pero también convocamos a estos autores a partir de su posición de extranjería, comentada y compartida a través de sus producciones literarias, científicas o en entrevistas. Este fue el caso de Todorov, Derrida, Kristeva, Hassoun y el propio Freud: todos hablaron de su propio exilio y a partir de él elaboraron conceptos y nociones para pensarlo.

Todos estos autores, muy diversos entre sí, coinciden en un punto que nos parece central: la división subjetiva que se opera en el sujeto que migra.

Dentro de la enorme variabilidad de afectos, vivencias, narrativas y formas de sufrimiento que pueden asociarse con la experiencia migratoria, la división subjetiva es tal vez el elemento central, inevitable, que define, en última instancia, toda esa experiencia. Si esta

división subjetiva es tan importante como marca de la subjetividad del migrante, es porque se produce siguiendo las huellas de una división anterior, la que todos portamos en cuanto seres hablantes, aquella a partir de la cual nos fundamos como sujetos. La división subjetiva del migrante puede ser entendida, como lo propone Benslama (2005), como un eco o una nueva edición de este primer corte, de esta primera división; la migración es pensada, así, por el autor, como una nueva tirada de los dados capaz de producir un nuevo sujeto.

Esta división subjetiva es el precio a pagar por convertirnos en seres hablantes: es necesario tomar, para eso, significantes que vienen del Otro, excavar en ese Otro un lugar, el propio, en cuanto marca fundante del sujeto. Es posible acompañar a Lacan en su proposición de que el sujeto nace en el campo del Otro, para solo después venir a separarse de este lugar: doble extranjería del sujeto del psicoanálisis, desde su propia constitución. El inconsciente es el efecto de este encuentro del organismo con el lenguaje; lugar de la equivocación, del permanente malentendido que introduce el lenguaje. Es esta posición del inconsciente, como la denomina Assoun (1998), lo que hace que el cuerpo porte, de manera ejemplar, sus efectos. Es este el fundamento de que el cuerpo sea, al mismo tiempo, familiar y extraño, propio y ajeno, efecto de la desnaturalización que provoca el lenguaje sobre la biología. Extranjería del sujeto y ajenidad del cuerpo propio, constituyen así efectos de la condición que compartimos como seres hablantes. Este estatuto del cuerpo en tanto familiarmente ajeno o extraño, con la división subjetiva propia del migrante, constituye el eje sobre el cual gravita toda la tesis. Tanto la noción de cuerpo extraño como la noción de cuerpo migrante se derivan de esta articulación. La articulación cuerpo-migración, según lo entendemos, exige una elaboración suplementaria: interesan, por un lado, los efectos de la experiencia migratoria, pródiga en equívocos, malentendidos y

extrañamientos sobre este cuerpo ya de por sí ajeno, otro y desnaturalizado. Mientras la división subjetiva, que marca, como señalamos, una extranjería del sujeto consigo misma, ha sido consistentemente estudiada por los diferentes autores del psicoanálisis que trabajan la migración, y con los cuales dialogamos en esta tesis —en particular Kristeva, Hassoun, Douville, Benslama, Desplechin, Venturini, Rosa y Sanches— la posición del cuerpo en la experiencia migratoria no ha sido, según nos parece, suficientemente abordada. Proponemos que esta posición del cuerpo puede ser *leída*, de alguna manera, a través de la referencia al cuerpo extraño, tal como lo presentamos en el recorrido de esta tesis.

Efectivamente, la referencia en los relatos migrantes a una corporalidad otra, la propia, pero también la del otro, vivida como extraña, ajena e inclusive perturbadora, fue el comienzo de la pregunta de investigación que dio origen a esta tesis: este capítulo tuvo como objetivo introducir al lector en los desdoblamientos de esta pregunta. Reunimos, bajo esta categoría, las diferentes alusiones al cambio, la mutación, la transformación o la pérdida, que hacen que ese cuerpo se perciba como otro distinto al cuerpo que se tenía antes de la migración. La elaboración de este cuerpo extraño, su resignificación, su traducción subjetiva, es lo que, a lo largo de esta tesis, hemos elegido nombrar *cuerpo migrante*. Por cuerpo migrante entendemos, entonces, una construcción singular de cuerpo, un cuerpo *ad hoc*, producido en el marco de la experiencia migratoria, como resultado del encuentro con la corporeidad del otro y como reelaboración de la corporeidad de origen del sujeto. Cuerpo extraño y cuerpo migrante son, en este sentido, tiempos distintos del proceso de alterización del sujeto en la experiencia migratoria. Entendemos que utilizar los términos *cuerpo extraño* y *cuerpo migrante* conlleva riesgos: el lector podría imaginar que suponemos una estructura común, prefijada o característica del cuerpo en el sujeto que

atraviesa la experiencia migratoria. Nada es más lejano a nuestra intención: cuando hablamos de cuerpo migrante nos referimos a las muy diferentes formas de construir el cuerpo en la experiencia migratoria, formas que son siempre singulares, *ad hoc*, y que no se repiten de un sujeto a otro. En lugar de una fórmula que iguale o reúna la experiencia migratoria en una sola, la idea de cuerpo migrante supone, por el contrario, la enunciación de su singularidad: por este motivo, cada referencia al cuerpo migrante que realizamos en esta tesis, debe ser entendida como un «caso de», es decir, como una forma, entre las múltiples posibles, de construir el cuerpo en la experiencia migratoria.

Sin embargo, en este proceso de subjetivación de la corporeidad, existe una temporalidad que se repite: es necesario pasar por la experiencia de extrañamiento con respecto al cuerpo, es decir, por este cuerpo extraño, para poder dar lugar a esta reelaboración o resignificación del cuerpo que denominamos *cuerpo migrante*. Esto implica dar al extrañamiento una función central en los procesos de cambio y alterización del sujeto en la experiencia migratoria. La falta de este tiempo de extrañamiento sugiere, por el contrario, que nada ha cambiado, que todo está igual: a través de los relatos migrantes, nos arriesgamos a asociar esta falta de extrañamiento con la certeza de lo traumático, de aquello que se presenta para el sujeto, sin ninguna posibilidad de mediación.

El concepto de extrañamiento que utilizamos proviene, enteramente, de la noción freudiana de *Unheimlich* y de la lectura ampliada que tanto Jacques Lacan como Julia Kristeva, hacen de este concepto. Uno de los efectos de la introducción, por parte de Freud, del concepto de *Unheimlich* (originalmente perteneciente a la literatura) para el psicoanálisis es que a partir de allí lo extraño deja de ser algo exterior, que desacomoda al individuo, y es algo interior, que acosa desde la propia subjetividad. Lo insólito e incongruente afuera, solo provocará un efecto *Unheimlich* en la medida en que evoque, en el sujeto, algo que

antes le fuera familiar, pero que ha sucumbido a la represión. Lo *Unheimlich* constituye, de esta forma, un afecto vinculado al retorno de lo reprimido. Significa también que el sujeto encuentra afuera aquello que fue rechazado en sí mismo. El concepto introduce, para el psicoanálisis, la propia extimidad del inconsciente, propuesta por Lacan, y que más tarde Julien y Miller continuaron explorando. La idea de Kristeva, de que lo *Unheimlich* constituye, para el yo, una prueba de alteridad —en tanto registro de la presencia de ese otro interior y extraño, afuera, en el otro, el extranjero— nos alentó a explorar las experiencias de extrañamiento en los relatos migrantes como si fueran intentos de elaboración del encuentro con la alteridad, es decir, como formas de subjetivar lo extraño en el otro, y, por lo tanto, lo extraño en sí mismo.

El análisis de relatos literarios que versan sobre la metamorfosis y el cambio corporal permitieron, además, tomar la metáfora del cuerpo mutante, del cuerpo cambiante, del migrante, como una forma singular de tomar distancia del origen. Encontramos tanto en la literatura de transformación corporal, que expusimos en el primer capítulo de esta tesis, como en los relatos migrantes, la referencia a una ruptura con el origen, a una desafiliación de la familia en tanto referente genealógico o grupo de pertenencia. Sobre todo, a partir del análisis de *La metamorfosis* de Kafka, situamos la referencia al cambio corporal como la traducción de un deseo de desafiliación, es decir, de inscribir una diferencia con relación al otro, al grupo familiar, grupo de pertenencia, pero también a los otros del mundo.

Cuerpo extraño y cuerpo migrante se revelan entonces como un intento, por parte del sujeto que migra, de inscribir la diferencia no solo con relación al grupo de origen, sino también con los otros del contexto migratorio.

El recorrido que realizamos en los capítulos tres y cuatro de esta tesis nos condujo, por otro lado, a explorar este deseo de diferencia en su permanente alternancia con lo que podría ser

un deseo de pertenencia. Esto nos llevó a explorar la noción de marca cultural, propuesta por Hassoun (1996), entendida como aquello que el sujeto lleva sin saberlo, «como de contrabando» en la maleta cuando atraviesa la frontera. Para Hassoun, la necesidad de construir la propia vida en un lugar y tiempo diferente de aquel que habitaron sus ancestros impone al migrante la necesidad de una reelaboración, que permita inscribir la diferencia, única forma de poder hacer suyo el legado recibido de la generación anterior. La idea del autor de que el sujeto elige su transmisión, es decir, aquello que quiere recibir de la generación anterior, abre el camino para pensar la identificación del sujeto con trazos de su origen, y el destino de estas identificaciones en la experiencia migratoria. La migración produce la adquisición de nuevas marcas, traumáticas, simbólicas, significantes, pulsionales, de experiencias de placer y displacer, que se suman a las anteriores, y, a veces las sustituyen, generando fantasías de traición y miedo al olvido, elementos que fueron señalados por Desplechin (2025) como fundamentales en la experiencia migratoria. En nuestro recorrido, preferimos asociar este sentimiento de traición con el deseo de diferencia que subyace, según proponemos, a toda experiencia migratoria. Esto debido a que casi todas las referencias a la identidad nacional que encontramos en los relatos vinieron acompañadas por una adenda, que se expresaba más o menos bajo los siguientes términos: «la mayoría de las personas de mi país —léase venezolanos, cubanos, salvadoreños— son así, pero yo no soy así, yo soy diferente». En otros casos, la diferencia con el origen constituía un producto de la experiencia migratoria, expresada de la siguiente forma aproximada «ahora, cuando vuelvo, ya no puedo ser más como era antes, estoy diferente». Esta forma de separarse del origen se presentaba, en los diferentes relatos, como simultánea a la afirmación de la diferencia con relación al contexto actual, al contexto migratorio: «yo no soy como tú. Yo nací en otro lugar».

En lo que respecta al cuerpo, fue posible registrar que los sujetos de esta investigación poseen una versión de corporeidad que está enlazada, en el discurso, a cierto modo de ser o tipo nacional, registrado en la forma de vestir, de arreglar o poner en juego el cuerpo, y, sobre todo, de establecer los límites corporales con el otro; referencias al abrazo, al toque, a la espontaneidad, al tono de voz o al gesto más expresivo que el del «uruguayo tipo», recorren todos los relatos de esta tesis. Por ello, la corporeidad es también una pertenencia del sujeto, asociada más con lo que Melman (1990) propone como una «comunidad de imagen». Para sostener este concepto, nos servimos también de los aportes de Mauss, de Certeau y Butler, tres autores que abordaron, desde diferentes aristas, el tema de los cuerpos modélicos o normativos a partir de los cuales se conforman los cuerpos ideales para que una sociedad pueda tener continuidad. Es a partir fundamentalmente de esta corporeidad «típica» que los sujetos describen, y de la cual se separan y se alienan por partes iguales, que construyeron su posición con relación al otro, y, asimismo, al uruguayo. Es de esta forma que vimos la referencia a la nacionalidad enlazarse, corporificarse en estas versiones de cuerpo, construidas discursivamente, por momentos exageradas, para poder materializar la diferencia con el otro uruguayo.

En la construcción de estos cuerpos singulares, pero que dialogan con un cuerpo colectivo, fue posible distinguir la incidencia de los discursos de género y raza; este último, como lo define Hall (2019) constituye uno de los grandes sistemas de clasificación de los seres humanos y de la instauración de jerarquías entre los cuerpos. El tema de la racialidad es problematizado en el quinto capítulo de esta tesis, a partir, fundamentalmente, de la poca dimensión que este tema tuvo en los relatos migrantes, en el contexto de una investigación sobre cuerpo y migración. Apenas en uno de los relatos el racismo fue mencionado como un problema, visibilizado y desnaturalizado a partir de la experiencia migratoria. Esto

quiere decir que la experiencia migratoria le permitió reconocer la existencia del racismo, no solo en los demás, sino en ella misma, desde una crítica a los discursos racializados de la familia que, sin saberlo, ella traía en la valija. La posibilidad de efectuar esta crítica permitió, asimismo, una resignificación del propio cuerpo y una nueva denominación para sí misma: «soy la oveja negra de la familia». Esta resignificación, asociada a la producción de un nuevo significante, fue abordada, en el marco de este capítulo, como un ejemplo preciso de lo que entendemos por cuerpo migrante.

En ninguno de los otros relatos se habló directamente de racismo. Sí encontramos referencias sutiles a la racialidad, presentes sobre todo en la forma en que se describe el cuerpo y la cultura del uruguayo: descendientes de inmigrantes, más europeos, más civilizados, más educados. Estas referencias, que se repiten a lo largo de los relatos, y que aluden a la percepción de encontrarse en un país de contexto un poco más blanco que el contexto de origen, construyen, por contraste, la racialización del cuerpo del migrante, obviada por lo general en los relatos. En el contexto de este capítulo, tomamos este silencio acerca de la racialidad como un dato en sí mismo, relacionado con la naturalización y la invisibilización que este tema suele tener en las prácticas cotidianas. La lectura de autores como Fanon (2009), Quijano (2017); Mignolo (2017) y Mbembe (2010) nos orientaron, por otro lado, a pensar la racialidad en conjunto con el tema de la colonialidad, esta última responsable por la naturalización e invisibilidad de la racialización de los cuerpos que todavía persiste en la vida cotidiana, en contextos poscoloniales como el de Latinoamérica. Este capítulo posibilitó también, a través de la lectura de Fanon (2009), construir un modelo para pensar la forma en que las imágenes colectivas y de los significantes de la racialidad (a través de las clasificaciones sociales que toman como base el cuerpo racializado) se materializan en los cuerpos. La idea de materialización, tomada

fundamentalmente de Butler (2007), nos permite una nueva vuelta de tuerca en nuestro esfuerzo de pensar el cuerpo migrante como una forma de subjetivar el encuentro con la alteridad. Observamos que el contexto migratorio tiene una función de espejo, a través del cual algunos de los migrantes reinscribieron el significante racial, dando lugar a un nuevo modo de relacionarse con el cuerpo.

El desarrollo de la tesis implicó, necesariamente, el recorrido por diferentes perspectivas, filosóficas, antropológicas y psicoanalíticas al respecto de lo que es un cuerpo, concepto que, a medida que fuimos avanzando en la investigación, se nos volvió cada vez más escurridizo y difícil de asir. Nos enfrentamos, además, a la dificultad de situar una teoría unitaria del cuerpo en psicoanálisis, lo que nos obligó a trabajar a partir de referencias específicas, tomadas de Freud y de Lacan, y que nos parecieron fundamentales para poder situar conceptualmente la noción de cuerpo extraño y cuerpo migrante.

La referencia principal en Freud es la de cuerpo pulsional, cuerpo erógeno, distinto del cuerpo anátomo-fisiológico, construido a partir de las marcas psíquicas provocadas por las experiencias de placer y displacer. A los objetos pulsionales, oral y anal, definidos por Freud, Lacan le sumó, más tarde, dos nuevos objetos pulsionales: la voz y la mirada, constituidos como «ecos en el cuerpo» de la presencia de un Otro que habla. Como el lector podrá registrar, la referencia a este cuerpo pulsional es constante en el análisis de los relatos de esta tesis: la importancia que dimos a la mirada y a la voz como objetos pulsionales absolutamente relevantes para la constitución subjetiva y que exigen, en la experiencia migratoria, un nuevo direccionamiento y una nueva forma de enlace con el otro. En particular la voz, en cuanto modo de invocación al Otro, aparece, en los relatos migrantes, como altamente problematizada por la imposibilidad de traducir la prosodia, el ritmo y la coloratura de la voz al registro sonoro de la otra cultura. Encontramos la

referencia a la mirada en los relatos, como muy próxima a la idea de ser reconocido, o, por otro lado, al deseo/miedo de llamar la atención, de provocar la mirada del Otro.

Acompañamos, en esta tesis, la proposición de Costa (2001), de que el cuerpo pulsional precisa ser reinscrito a partir de los cambios en la relación con el Otro, léase, en la adolescencia, pero también, por ejemplo, en la experiencia migratoria cuando cambia la forma en que mirada y voz se articulan en el lazo con el Otro. Es por este lazo que Costa (2001) define al cuerpo como colectivizable, es decir, la pulsión es tomada aquí como un principio de circulación social. Esta idea, que nosotros articulamos con la proposición de Elias (1990), de que el funcionamiento pulsional absolutamente singular precisa armonizarse con la modalidad pulsional del otro para garantizar la continuidad de la cultura, apoya nuestra referencia al cuerpo en tanto colectivo, como estructura a partir de la cual los individuos regulan sus cuerpos dentro de una misma cultura.

Otras tres referencias dentro de la obra de Lacan permitieron enlazar la relación entre cuerpo y significante, por un lado, y entre cuerpo y discurso por otro. Las primeras dos referencias presentes en la obra de Lacan, aunque separadas en el tiempo, están perfectamente articuladas teóricamente: la primera es la afirmación de que el cuerpo es un regalo del lenguaje y la segunda, la aseveración de que el cuerpo nace del malentendido. El concepto que enlaza estas dos afirmaciones, aparentemente contradictorias, es el de *lalangue*, que definimos, para los usos de esta tesis como esta primera lengua, introducida por la instancia materna, que instauro el significante en el cuerpo, y a partir de la cual podemos afirmar que tenemos un cuerpo. Al mismo tiempo que posibilita tener un cuerpo, *lalangue* introduce el malentendido, como efecto del significante en el cuerpo, es decir, del inconsciente. Por último, un tercer señalamiento acerca del cuerpo permitió avanzar en la comprensión de los procesos de identificación tal como los trabajamos en esta tesis. Se

trata de la definición de cuerpo que Lacan ofrece en «Radiofonía»: «todo lo que puede llevar la marca apropiada para ordenarlo en una serie de significantes». Esto nos confronta, en primer lugar, con la idea de que solo hay cuerpo allí donde se produce la inscripción de marcas psíquicas, y, por otro lado, que no hay producción signifiicante que no pase, necesariamente, primero, por el registro de marcas en el cuerpo. En el contexto de esta tesis, fuimos mostrando la función discursiva de estas marcas en el cuerpo, transitorias todas ellas, bajo la forma de quemaduras, adelgazamientos, aclaramiento de la piel, entre otras.

La posibilidad de pensar las experiencias de placer y displacer, experiencias pulsionales — ordenadas siempre por el ritmo de presencia-ausencia del Otro—, así como la incidencia del signifiicante en el cuerpo posibilitó pensar la marca simbólica como algo que precisa pasar necesariamente por el cuerpo, y que, en cuanto escritura, precisa volver a construir bordes, a cada tanto en la vida del sujeto. Esta referencia nos condujo a valorar la incidencia que puede tener el encuentro, no solo con la imagen del otro, sino con los significantes que provienen del Otro, y los modos pulsionales de acceso al objeto que introduce el otro extraño en la relación.

El último capítulo de esta tesis introduce, de forma articulada, el miedo al malentendido en la relación con el otro en la experiencia migratoria y sus efectos sobre los modos de construir la intimidad. De esta forma pudimos llevar la noción de extrañamiento hasta el límite específico del encuentro con el otro, de la amistad, y los dilemas que este encuentro genera, a partir de la «confusión de lenguas», para tomar la expresión de Ferenczi (2016). Es decir, el malentendido que reina en los intentos de expresar amistad, amor, deseo de proximidad, y deseo de distancia cuando no se conocen los códigos de la otra cultura, y cuando uno mismo corre el riesgo, en todo momento, de ser tomado como el extraño.

Propusimos que la erogeneidad del migrante, que participa de aquello que definimos, en el contexto de esta tesis, cierto cuerpo colectivo —y que fundamentamos a través de los trabajos de diversos autores, como de Certeau, Elias, Costa, Butler— instaura el riesgo del malentendido en la medida en que el otro está referido también a un cuerpo colectivo, pero otro.

Tomando la intimidad y sus desafíos como hilo conductor, intentamos echar luz sobre la enigmática afirmación que aparece, en tres de los cinco relatos migrantes de mujeres, de que los hombres uruguayos parecen poco atractivos, o que no generan interés ninguno.

Uno de los indicadores es el malentendido que genera, para las tres mujeres centroamericanas, el hecho de que los hombres no «paguen la cita» cuando las invitan a salir, y, que, al no hacerlo, parecen poco caballerosos e inclusive poco varoniles. Este ejemplo nos permite interrogar un punto raramente discutido en la literatura que tiene que ver, por un lado, con la influencia cultural en las condiciones de amor de un sujeto, y, por otro lado, las diferencias culturales en la expresión de la norma genérica, es decir, en las incidencias culturales de las performances a través de las cuales se constituyen los géneros. De esta forma, agregamos un elemento más al conjunto de extrañamientos que pueden generarse en un sujeto en situación de migración: el cuerpo propio y el cuerpo del otro en tanto erógenos.

En el conjunto de este trabajo, se explora una forma nueva de pensar la experiencia migratoria: que no es la vía del *pathos* (el trastorno de identidad, el duelo, la angustia) pero que tampoco limitamos a los cambios significantes, de denominación y clasificación que impone la experiencia migratoria. Nuestro interés se centró sobre todo en la migración como productora de nuevas marcas y en la necesidad, a partir de estas nuevas marcas, de resignificar la erogeneidad del cuerpo, de reinscribir circuitos pulsionales, y de producir

nuevas narrativas sobre el cuerpo propio y del otro, que den cuenta de los cambios del sujeto en la migración.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2002). *Lo que queda de Auschwitz*. Pre-textos.
- Agamben, G. (2010). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pretextos.
- Agamben, G. (2021). *La aventura*. Adriana Hidalgo.
- Assoun, P. (1998). *Lecciones psicoanalíticas sobre cuerpo y síntoma*. Nueva Visión.
- Aristóteles (2003). *Acerca del alma*. Gredos.
- Aulagnier, P. (1991). Nacimiento de un cuerpo, origen de una historia. En L. Hornstein y P. Aulagnier (Orgs.), *Cuerpo, historia, interpretación. interpretación. Piera Aulagnier: de lo originario al proyecto identificador*. Paidós.
- Barthes, R. (1986). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Paidós.
- Barthes, R. (1986). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Paidós.
- Barthes, R. (1993). *Fragmentos de un discurso amoroso*. Siglo XXI.
- Bataille, G. (1997). *El erotismo*. Tusquets.
- Bauman, Z. (2016). *Extraños llamando a la puerta*. Paidós.
- Benjamin, W. (1971). Dos iluminaciones sobre Kafka. *Iluminaciones I*. Taurus.
- Benslama, F. (2004). Qu'est-ce qu'une clinique de l'exil? *L'Evolution Psychiatric* (69): 23-30. Doi: 10.1016/j.evopsy.2003.06.002.
- Bergés, J. y Balbo, G. (2001). Seminário 1. *A atualidade das teorias sexuais infantis*. CMC Editora.
- Brehier, E. (2011). *La teoría de los incorporales en el estoicismo antiguo*. Leviatán.
- Bromberger, C., Centilivres, P., Collomb, G. (1989). Entre le local et le global: les figures de l'identité'. En M. Segalen (Org.), *L'Autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines* (pp. 133-135). Presses du CNRS.

- Butler, J. (1997). *Lenguaje, poder e identidad*. Síntesis.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Butler, J. (2022). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Paidós.
- Campos Guerra, A. M. (2020). O Papel da Psicanálise na Desconstrução do Racismo à Brasileira. *Subjetividades* 20(spe2), 1-14.
<https://dx.doi.org/10.5020/23590777.rs.v20iesp2.e9547>
- Cañedo, M. (1999). Cultura e identidad desde la óptica antropológica: una revisión teórica. *Identidad humana y Fin de milenio, Thémata* (23), 81-184,
<http://hdl.handle.net/11441/27443>.
- Chemama, R. y Vandermersch, B. (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. Amorrortu.
- Chemama, R. (2008). *El goce: contextos y paradojas*. Nueva Visión.
- Cidade, W. y Kantor, J. (2018). O racismo como fator clínico relevante: «Tenemos un problema». *Caliban*, 16(2), 116-119.
- Clastres, P. (1978). *La sociedad contra el estado*. Monte Ávila C.A.
- Corominas, J. (1987). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Gredos.
- Costa, A. (2001). *Corpo e escrita. Relação entre memória e transmissão da experiência*. Relume-Dumará.
- David-Ménard, M. (2016). Como llega Lacan al universal. *Aesthetika*, 12(1), 13-21.
- De Certeau, M. (2007). *Historia y psicoanálisis*. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Del Canto Nieto, J. R. (2007). Las metamorfosis como género literario en la Antigüedad clásica y en los relatos de Kafka. *Epos: Revista de Filología*, (23), 21-38. DOI: <https://doi.org/10.5944/epos.23.2007.10541>.

- Derrida, J. (2009). *El monolingüismo del otro*. Galilée.
- Derrida, J., Dufourmantelle, A. (2008). *La hospitalidad*. Ediciones de la Flor.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Alfaguara.
- Descombes, V. (2013). *Les embarras de l'identité*. Gallimard.
- Desplechin, F. (2015). L'identité dans l'exil: entre crainte de l'oubli et fantasme inconscient de trahison. Le travail clinique auprès de demandeurs d'asile. In *Cairn*, 1(91), 45-52. DOI : 10.1684/ipe.2014.1291. URL: <https://www.cairn.info/revue-l-information-psychiatrique-2015-1-page-45.htm>.
- Douville, O. (2004). Uma melancolização do laço social? *Ágora* 7(2) 179-201. <https://doi.org/10.1590/S1516-14982004000200001>.
- Douville, O. (2021). Solicitud de asilo, refugio: el destino de una posición «traumática» del extranjero. *Revista Stultifera de Humanidades y Ciencias Sociales*, 4(2), 15-30. DOI: 104206/rev.stultifera.2021v4n2-02.
- Duras, M. (1986). *El vicecónsul*. Tusquets.
- Eckert, C.; Rocha, A. L. (2008). Etnografía: Saberes e prácticas. *Iluminuras*, Porto Alegre, 9(21). DOI: 10.22456/1984-1191.9301. <https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/9301>.
- Elias, N. (1990). *La sociedad de los individuos*. Península.
- Fabietti, U. (2005). Los límites en antropología: prácticas y representaciones. *Alteridades*, 15(30), 11-17.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. La Piqueta.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños.
- Ferenczi, S. (2016). Confusión de lenguas entre los adultos y el niño. El lenguaje de la ternura y de la pasión. *Revista de Psicoanálisis*, (77): 39-51.

- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits I. 1954-1975*. Gallimard.
- Foucault, M. (2007). *El poder psiquiátrico*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Nueva Visión.
- Freud, S. (1999). Proyecto de psicología. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 1, pp. 323-441). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1950).
- Freud, S. (1999). Estudios sobre la histeria. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 2.). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1895).
- Freud, S. (1999). La interpretación de los sueños. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 4). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1900).
- Freud, S. (1999). Tres ensayos de teoría sexual. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 7, pp. 109-224). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1905).
- Freud, S. (1999). Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 7, pp. 261-271). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1906).
- Freud, S. (1999). El chiste y su relación con lo inconsciente. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 8). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1905).
- Freud, S. (1999). El creador literario y el fantaseo. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 9, pp. 123-136). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1908).
- Freud, S. (1999). La novela familiar del neurótico. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 9, pp. 213-220). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1909).
- Freud, S. (1999). Sobre las teorías sexuales infantiles. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 9, pp. 183-202). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1908).
- Freud, S. (1999). Análisis de la fobia de un niño de cinco años. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 10, pp. 1-118) Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1909).

- Freud, S. (1999). El tabú de la virginidad (Contribuciones a la psicología del amor, III). En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 11, pp. 185-204). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1918).
- Freud, S. (1999). Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Volumen 13, pp. 1-164). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1913)
- Freud, S. (1999). Pulsiones y destinos de pulsión. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 14, pp. 105-134). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915).
- Freud, S. (1999). Lo inconsciente. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras Completas* (Vol. 14, pp. 153-208). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915).
- Freud, S. (1999). Lo ominoso. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 17, pp. 215-252). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1919).
- Freud, S. (1999). Más allá del principio del placer. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Volumen 18, pp. 1-62). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920).
- Freud, S. (1999). Psicología de las masas y análisis del yo. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 18, pp. 63-126). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1921).
- Freud, S. (1999). El yo y el ello. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 19, pp. 1-66). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1923).
- Freud, S. (1999). El sepultamiento del complejo de Edipo. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 19, pp. 177-178) Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1924).

- Freud, S. (1999). Alocución ante los miembros de la Sociedad B'nai B'rith. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 20, pp.259-265). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1941).
- Freud, S. (1999). Presentación autobiográfica. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 20, pp. 1-71). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1925).
- Freud, S. (1999). El porvenir de una ilusión. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 21, pp. 1-56). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1927).
- Freud, S. (1999). El malestar en la cultura. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 21, pp. 57-140). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1930).
- Freud, S. (1999). Moisés y la religión monoteísta. En J. L. Etcheverry (Trad.) *Obras completas* (Vol. 23, pp. 1-132). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1939).
- Freud, S. (1999). Comentario sobre el antisemitismo. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 23, pp. 289-296). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1938).
- Fucks, B. (2000). *Freud e a judeidade, a vocacao do exilio*. Zahar.
- Gagnebin, J. M. (2006). *Lembrar, escrever, esquecer*. Editora 34.
- González, C. (2001). *La construcción de la identidad uruguaya*. Taurus.
- Grinberg, L. y Grinberg, R. (1976). *Identidad y cambio*. Paidós.
- Grinberg, L. y Grinberg, R. (1984). *Psicoanálisis de la migración y del exilio*. Alianza Editorial.
- Gros, A. (2017). El Yo no Es amo En su propia casa: una revisita sistemática de la teoría de la subjetividad de Sigmund Freud. *Eidos* (26), 74-104.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85448897004>.
- Hall, S. (2019). *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Traficantes de Sueños.
- Hassoun, J. (1994). *Los contrabandistas de la memoria*. Ediciones de la Flor.

- Hassoun, J. (1999). Un hombre distinto. En M. Viñar (Comp.), *¿Semejantes o enemigos? Entre la tolerancia y la exclusión*. Trilce.
- Hobbes, T. (2000). *Tratado sobre el cuerpo*. Trotta.
- Hochman, N. (2018). El origen del exilio. Una genealogía posible. *Tram[p]as de la Comunicación y la Cultura* (83). <https://doi.org/10.24215/2314274xe028>.
- Homero (2006). *Odisea*. Gredos.
- Hounie, A. (2013). *La construcción del saber en clínica*. [Tesis de doctorado. Universidad Complutense de Madrid.]
- Hubert, H. y Mauss, M. (2019). *Ensayo sobre la naturaleza y función del sacrificio*. Waldhuter.
- Julien, P. (1985). *El retorno a Freud de Jacques Lacan*. Sitesa.
- Julien, P. (1996). *O estranho gozo do próximo*. Zahar.
- Kafka, F. (2000). *La metamorfosis y otros relatos*. Planeta.
- Koltai, C. (1998). A segregação, uma questão para o analista. En C. Koltai (org.), *O estrangeiro*. Escuta.
- Koltai, K. (2000). *Política e psicanálise. O estrangeiro*. Escuta.
- Koolhaas, M. y Nathan, M. (2013). Inmigrantes internacionales y retornados en Uruguay: magnitud y características. *Informe de resultados del Censo de Población 2011*. INE.
- Koolhaas, M.; Prieto, V. y Robaina, S. (2017). Caracterización de las nuevas corrientes migratorias en Uruguay. Nuevos orígenes latinoamericanos: estudio de caso de las personas peruanas y dominicanas. Informe final. Editado por Gainza. MIDES.
- Kristeva, J. (1991). *Extranjeros para nosotros mismos*. Plaza y Janes.
- Kristeva, J. (2004). *Poderes de la perversión*. Siglo XXI.

- Lacan, J. (1981a). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. *Escritos I*. Siglo XXI.
- Lacan, J. (1981b). *El seminario. Aún*. Paidós, [1972-1973].
- Lacan, J. (1981c). *El seminario, libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. Paidós, [1953-1954].
- Lacan, J. (1988b). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. *Escritos I*. Siglo XXI.
- Lacan, J. (1985c). *O seminario. Livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Jorge Zahar Editor, [1964].
- Lacan, J. (1988c). Intervención sobre la transferencia. *Escritos I*. Siglo XXI.
- Lacan, J. (1993). *Psicoanálisis. Radiofonía & televisión*. Anagrama.
- Lacan, J. (1999). *O seminário. Livro 5. As formações do inconsciente*. Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (2004). *De um Outro ao outro. Seminário 1968-1969*. Centro de Estudos freudianos de Recife.
- Lacan, J. (2006). *El seminario. Libro 23. El sinthome*. Paidós, [1975-1976].
- Lacan, J. (2007). *El seminario. Libro 10. La angustia*. Paidós, [1962-1963].
- Lacan, J. (2007). Apertura de la sesión clínica del 5 de enero de 1977. *Me cayó el Veinte*.
- Lacan, J. (2009). *El mito individual del neurótico, o Poesía y verdad en la neurosis*. Paidós.
- Lacan, Jacques (2010). *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Paidós.
- Lacan, J. (2012). *El seminario. Libro 19. O peor...* Paidós.
- Lacan, J. (2012b). Saber, ignorancia, verdad y goce. *Hablo a las paredes*. Paidós.
- Lacan J. (2012). Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de Escuela. *Otros escritos*. Paidós.
- Lacan, J. (2015). *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*. Paidós.

- Lacan, J. (inédito). *Seminario 9. La identificación*. Versión crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte. [1961-1962].
<https://www.lacanerafreudiana.com.ar/lacanerafreudiana/queslacanseminario9.html>
- Lacan, J. (inédito) *Seminario 24. L'insu que sait de l'une-béuve s'aile à mourre*. Versión crítica de J. Rodríguez Ponte.
- Lacôte, C. (2000). Como compreendemos o significante identidade? En A. M. Costa, C. Melman, R. Chemama (Orgs.), *Imigração e fundações*. Artes e Ofícios.
- Lara, A. (2019). Subjetividades en dislocación: cuerpo y acento en los desplazamientos migratorios. *Simbiótica*, 6(1), 233-251. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=575961686016>.
- Leal, O. (2012). Identidade cultural e identidade de gênero em uma narrativa mítica: quando ser gaúcho é ser homem. *Revista de Ciencias Sociais, Fortaleza*, 43 (1), 43-49. https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/9244/1/2012_art_ofleal.pdf.
- Leclaire, S. (1976). El sujeto del inconsciente. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 55(2), 281-292.
- Leite, I. (1996). Descendentes de Africano em Santa Catarina: Invisibilidade Histórica e Segregação. I. Boaventura Leite (org). *Negros do Sul Do Brasil*. Letras Contemporâneas.
- Levi-Strauss, C. (1996). La eficacia simbólica. *Antropología estructural*. Eudeba. (Trabajo original publicado en 1958).
- Le Breton, D. (1995). Le visage et le sacré: quelques jalons d'analyse. *Religiologiques* (12), 49-64 (<http://www.religiologiques.uqam.ca/17web/17lebreton.html>).
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión.

- Llano, A. (2018). Efectos del racismo en la construcción de identidad/identificación y sus consecuencias en la lucha contra la desigualdad étnico-racial en Uruguay. *Horizontes críticos sobre afrodescendencia en el Uruguay contemporáneo, Segunda Jornada Académica sobre Afrodescendencia*. Publicación del Mides.
- Magnone, (2018). Aproximaciones a las dinámicas étnico-raciales en el espacio urbano de Montevideo. En M. Real (Ed), *Segunda Jornada Académica sobre Afrodescendencia*. División de Derechos Humanos, Mides.
- Mannoni, O. (1964). *Prospero and Caliban. The psychology of colonization*. Pall Moll Press.
- Maria de Francia (2015). *Lais*. Alianza Editorial.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología*. Tecnos. (Trabajo original publicado en 1926)
- Mbembe, A. (2010). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Nuevos Emprendimientos Editoriales.
- Melman, C. (1992). *Imigrantes. Incidências subjetivas das mudanças de língua e país*. Escuta.
- Melman, C. (2015). *Les quatre composantes de l'identité*. Conferencia dictada por el autor el 27 de octubre de 1990 en el Hospital Bicêtre, en el servicio del profesor Celine. <https://www.freud-lacan.com/getpagedocument/10319>
- Micolta, A. (2005). Teorías y conceptos asociados al estudio de las migraciones internacionales. *Trabajo Social*. Revista del Departamento de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia (75) 59-76. (<https://revistas.unal.edu.co/index.php/tsocial/article/view/8476/9120>)
- Migdal, A. (2023). *Muchachas de verano en días de marzo*. Criatura Editora.

- Mignolo, W. (2017). Colonialidad y sujeción: clasificación, identificación/desidentificación, sociogénesis. En M. A. Castañola y M. González (Coord.), *Decolonialidad y psicoanálisis* (pp.35-48). Navarra.
- Monlau, P. (2013). *Diccionario etimológico de la lengua castellana*. Forgotten Books.
- Nothomb, A. (2019). Biografía del hambre. *Compendium*. Anagrama.
- Oliven, R. (2006). *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-nação*. Vozes.
- Ovidio (2019). *Metamorfosis. I-V*. Gredos.
- Passeron, J.-C. y Revel, J. (2005). *Penser par cas*. Ehes.
- Pestre, E. (2012). L'instrumentalisation par la preuve du corps du réfugié. *Recherches em Psychanalyse*, 2 (14) 1,47-154.
- Platón (1988). *Fedón. Banquete. Fedro*. Gredos.
- Quijano, A. (2010). ¡Qué tal raza! *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 6 (19), 37-45.
- Quijano, A. (2017). Colonialidad del poder y subjetividad en América Latina. En M. A. Castañola y M. González (Coord), *Decolonialidad y psicoanálisis* (pp. 11-34). Navarra.
- Real Academia Española (2022). *Diccionario de la lengua española* (edición del tricentenario).
- Ribeiro, D. (1985). El proceso civilizatorio. Etapas de la evolución sociocultural. Ediciones de la Biblioteca. Universidad Central de Venezuela.
- Ros, O. (2016). *Lo siniestro se sigue riendo en la literatura de Lamborghini, Aira y Carrera, y en la producción cultural poscrisis 2001*. Universidad de Pittsburgh. Nuevo Siglo.
- Rosa, M. D. (2016). *A clínica psicanalítica em face à dimensão sócio-política do sofrimento*. Escuta.

- Rosa, M. D. y Sanches Nogueira, T. (2017). Intimidad y alteridad: la experiencia del refugio y la clínica psicoanalítica. *Caliban*, 15(1).
- Ryer, P. (2018). *Beyond cuban waters: África, La Yuma, and the Island's Global Imagination*. Vanderbilt University Press.
- Safouan, M. (1988). *Angustia, síntoma, inhibición*. Nueva Visión.
- Sans, M., Barreto, I., y Figueiro, G. (2011). Más allá de la auto-adscripción: Ancestría africana oculta. *Herencia africana en el Uruguay*, 15-27.
- Sans, M., Figueiro, G., Bonilla, C., Bertoni, B., Cappetta, M., Artagaveytia, N., Ackermann, E., Mut, P. e Hidalgo, P. C. (2021). Ancestría genética y estratificación social en Montevideo, Uruguay. *Revista Argentina de Antropología Biológica*, 23(1), 9-10.
- Sayad, A. (1996). El país al que nunca se llega. En *Los mundos del exilio*. Correo de la Unesco 3.
- Sayad, A. (2010). *La doble ausencia: entre las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Anthropos.
- Schneider, M. (1996). À l'origine de la psychanalyse, l'étranger. *Revista Filigrane*, 5, 8-17.
- Siqueira da Costa, D. (2013). A construção das memórias do corpo e da dança. D. Siqueira y A. Snizek (orgs), *Argumentos do corpo. Cultura, poética e política*. Editora UFV.
- Todorov, T. (2007a). *La conquista de América: el problema del otro*. Anthropos.
- Todorov, T. (2007b). *El hombre desplazado*. Santillana.
- Uruguay (2008, enero 17). Ley n.º 18250: Ley de Migración.
<http://www.impo.com.uy/bases/leyes/18250-2008>
- Venturini, S. (2006). La emergencia del sujeto en la migración. En *Aesthetika. Revista Internacional de cultura, subjetividad y estética*, 2(2), 62-68.

- Víctora, C. (1996). Os limites do corpo sexual: um estudo sobre experiências corporais de mulheres inglesas. *Corpus, Cadernos do NUPACS* (2), 1-20.
- Víctora, L. (2016). Corpo real, corpo simbólico, corpo imaginario. En *Correio da APPOA* (253).
https://appoa.org.br/correio/edicao/253/corpo_real_corpo_simbolico_corpo_imaginario/295
- Vidart, D. y Pi Hugarte, R. (1969). El legado de los inmigrantes II. *Nuestra Tierra* (39).
 (https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/9985).
- Vierek, G (2006). Entrevista al Sr. Sigmund Freud: El valor de la vida. *L'interrogant*, 7(2). 60-65.
- Vigarello, G. (1997). Histoires des corps: entretien avec Michel de Certeau. *Historia y Grafía*, (9), 11-18.
- Vilariño, I. (1998). La metáfora. *Poesía (1945-1990)*. Cal y Canto.
- Word reference.com (2023). Haus. WordReference Deutsch-Spanisch Virtual Dictionary.
<https://www.wordreference.com/dees/haus>
- Word reference.com (2023). Heim. WordReference Deutsch-Spanisch Virtual Dictionary.
<https://www.wordreference.com/dees/heim>.
- Zygouris, R. (1998). De alhures ou de outrora ou o sorriso do xenôfobo. En C. Koltai (org.), *O estrangeiro* (105-111). Escuta.
- Žižek, S. (2016). *La permanencia en lo negativo*. Godot.