



"Brasil, um país do futuro": la nostalgia de una eterna promesa

"Brasil, Um País Do Futuro": Nostalgia for an Eternal Promise

Paola María Marugán Ricart*

Recibido: 23/08/2022 | Aceptado: 30/08/2022

Resumen

Este artículo está dedicado a problematizar las figuraciones políticas de poder imbricadas en el famoso enunciado *Brasil, um país do futuro* de Stefan Zweig (1941), pensando el rol de la nostalgia en la encrucijada política de dicho enunciado en el marco de la nación brasileña. Se trata de una intersección articulada por tres matrices de dominación como son la ideología desarrollista, la colonialidad del poder y de género y el mito de la democracia racial.

Palabras clave: nostalgia, nación, Brasil, futuro, progreso

Abstract

This article is meant to bring into question the political figurations imbricated in Stefan Zweig's (1941) famous statement *Brasil, um país do futuro*, taking into consideration the role of nostalgia at the political crossroads of this statement in the context of the Brazilian nation. It is an intersection articulated by three matrixes of domination: developmental ideology, the coloniality of power and gender, and the myth of racial democracy.

Keywords: nostalgia, nation, Brazil, future, progress

* México. Doctora en Estudios Feministas por la Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco, Ciudad de México. Contacto: paolamarugan@gmail.com** Argentina. Doctora en Humanidades. Investigadora del Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, CONICET- UNSa, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta. gracielabalestrino@gmail.com

Introducción

El objetivo del presente artículo consiste en examinar el funcionamiento de un cierto tipo de nostalgia inscrita en el popular enunciado *Brasil, um país do futuro*, descifrando algunas de las figuraciones políticas de poder en el modelo de nación brasileña, articuladas por medio de éste. *Brasil, um país do futuro* es el título de una de las obras más célebres sobre ese territorio (Dines 2011),¹ publicada por el escritor austriaco Stefan Zweig en 1941. Huyendo de los horrores del nazismo, este intelectual judío llegó por primera vez a Brasil en 1936. Inicialmente, la publicación fue concebida como una guía de viajes, de acuerdo con la moda literaria de la época. Sin embargo, esta se transformó en un destacado ensayo político debido al gran impacto que la vida tropical tuvo en el escritor. Según Alberto Dines (2011), investigador y biógrafo del autor, aquello que conmovió profundamente a Stefan Zweig, en su recorrido por las principales ciudades del país, fue la capacidad del pueblo brasileño de armonizar *razonablemente* las diferencias raciales en sus procesos de convivencia.² El éxito de la obra fue tal que su enunciado se convirtió en un epíteto de la nación.

La hipótesis que busco defender en este artículo se basa en identificar que el epígrafe *Brasil, um país do futuro* es parte del discurso fundacional de la nación moderna brasileña, cuyos cimientos se remontan a la denominada dictadura varguista del *Estado Novo* (1937-1945)³ y a los debates de carácter identitario forjados durante ese mismo periodo. Éstos desembocaron en la conformación de un dispositivo de mestizaje (el mito de la democracia racial), capaz de producir una cierta ocultación en los juegos de poder en torno a la convivencia social de las distintas experiencias étnico-raciales que cohabitan el constructo estado-nación brasileño. Más aún, me interesa observar de qué maneras el enunciado zweigueniano y la nostalgia que de éste se deriva fue apropiado por las élites para la manutención de todos sus privilegios,⁴ legados históricamente por la empresa colonial.

Esto no deja de tener un cierto carácter paradójico si consideramos que Stefan Zweig fue un intelectual idealista, pacifista, humanista y antifascista. Sin embargo, si expandimos la lente observando su dimensión colonial, tales valores se fundamentan en una concepción moderna de civilización, cuyas lógicas se articularon según la supremacía de un grupo social concreto (sujeto-varón-blanco-europeo-heterosexual), al cual el escritor pertenecía, en detrimento de aquello *otro* constituido externo. De cualquier modo, es destacable la relevancia de dicho enunciado en el proceso de formación del imaginario nacional contemporáneo brasileño y en sus políticas de representación. Por lo tanto, me pregunto, ¿qué tipo de figuraciones políticas de poder se derivan del epíteto *Brasil, um país do futuro*? Y ¿cuáles son los modos de operar de la nostalgia en el entramado de poder de dicho enunciado?

¹ Además, cfr. Vieira Braga y Ernst (2015).

² Cfr. el programa “De Lá Para Cá” de TV Brasil.

³ El Estado Nuevo fue un régimen dictatorial de tintes fascistas dirigido por Getúlio Vargas con persecuciones, encarcelamientos y muertes por motivos políticos, según el investigador Mariano de Carvalho (2006, p. 31).

⁴ Privilegios que no remiten apenas a la dimensión económica, sino también racial, social, subjetiva, psicológica, administrativa y jurídica.

Se hace inevitable mencionar que en esta propuesta de análisis no busco examinar el papel de *la saudade* (la traducción de nostalgia en español)⁵ según ha sido concebida por la tradición del mundo lusitano. *Saudade* es una palabra portuguesa archiconocida gracias a la popularización del folclore brasileño, pero sobre todo, a la proyección internacional que tuvo el género musical de la *Bossa Nova*.⁶ Los significados de *saudade* remiten al amor, como ausencia por la partida de un ser querido y, asimismo, al complejo emocional y afectivo que comporta la experiencia de los procesos migratorios. *Saudade* tiene una genealogía marítima que integra distintas espacialidades y temporalidades, que aúna narrativa biográfica con historia social, político y cultural. El antropólogo brasileño Roberto Damatta (1993) define *saudade* como “el código a través del cual se articulan todos esos procesos simultáneos que la onda migratoria siempre deflagra” (p. 19). El ensayo visual de Bela Feldman-Bianco (1991) es una pieza destacada para el lector que busque ahondar en una comprensión profunda de *la saudade* lusitana en los procesos migratorios entre Portugal y Estados Unidos —concretamente la ciudad de New Bedford, considerada la capital de los portugueses en el país americano. En la antropología de *la saudade* propuesta por Feldman-Bianco, la autora explora de forma poética *los procesos simultáneos que la onda migratoria deflagrada* en las comunidades migrantes portuguesas de New Bedford, desvelando los distintos modos de producción de subjetividad, articulados por las categorías de raza, género, clase social, religión y territorio, en la singularidad y colectividad de un cuerpo migrante entretejido por este código afectivo.⁷ De este modo, *la saudade* surge de aquello que Feldman-Bianco denominó “desloca(migra)mentos”, un juego de palabras entre desplazamiento y migración, que encierra la verdad de esa experiencia: “Y, después, cuando volví a Brasil, comprendí que realmente no se vuelve. Usted vuelve a otro lugar, incluso siendo el mismo lugar” —palabras de la propia antropóloga (Riveiro Machado et al., 2017, p. 342-343). La cantora bahiana Maria Bethânia (2009) lo expresó así:

A casa da saudade é o vazio
O acaso da saudade, fogo frio
Quem foge da saudade
Preso por um fio
Se afoga em outras águas
Mas do mesmo rio

De cualquier forma, insisto en que la concepción de nostalgia desarrollada en este texto es de otra índole. No remite a genealogías marítimas ni migratorias. Se trata, más

⁵ Interesante la observación de Levi-Strauss en el documental “Levi Strauss: Saudades do Brasil” (2019) sobre la vida del antropólogo francés. Éste señala que el significado de *saudade* es profundamente situado en genealogías lusitanas-brasileñas y que ninguna traducción adecuada en otra lengua sería posible.

⁶ La *Bossa Nova* es un género musical surgido de la fusión entre el samba brasileño y el jazz norteamericano, que reformuló una cierta estética urbana de la vida carioca en las décadas cincuenta y sesenta. La canción “Chega de Saudade” de Antônio Carlos Jobim es una de las grandes referencias como también lo fue “Garota de Ipanema”. “Chega de saudade” (basta de nostalgia) ha sido versionada por los/las cantores más destacados del país, como Ellis Regina, Tom Jobim, Gal Costa, Maria Bethânia o Vinicius de Moraes, por citar apenas algunos.

⁷ También cfr. Riveiro Machado, Vilaça Dupin y De Sousa Vitor, 2017.

bien, de una instancia capaz de habilitar un análisis de las relaciones de poder estructurales del constructo nación y expresadas por medio del epíteto zweigueniano *Brasil, um país do futuro*. De ahí que haya decidido descentralizar la noción portuguesa de *saudade* para evitar así confusiones semánticas y genealógicas.

El artículo se organiza en torno a tres puntos. En el primero, expongo los distintos significados de la emoción nostalgia y elaboro una reflexión acerca de su funcionamiento en el contexto de la nación brasileña. Para ello, tomo los marcos teórico-políticos de la *colonialidad del poder* de Anibal Quijano (2000), el *sistema moderno-colonial de género* de María Lugones (2011) y la crítica al historicismo europeo del pensador poscolonial Dipesh Chakrabarty (2008). Asumo que la articulación de estos campos de estudio me permitirá comprender los modos de operar de la ideología desarrollista presentados en la encrucijada *Brasil, um país do futuro*. En el segundo, analizo el dispositivo del mestizaje de la democracia racial y los discursos de la cordialidad como *marca* identitaria colectiva del pueblo brasileño, centrándome sobre todo en la concepción de mestizaje defendida por Gilberto Freyre (2005). Finalmente, elaboro algunas consideraciones a modo de conclusión de la lectura propuesta en este texto.

Nostalgia, la sala de espera del proyecto civilizatorio

Aqui tudo parece
Que era ainda construção
E já é ruína
Tudo é menino, menina
No olho da rua
O asfalto, a ponte, o viaduto
Ganindo prá lua
Nada continua...
(Veloso 1991)

¿Qué es la nostalgia y cómo se manifiesta? La raíz etimológica de la palabra nos revela que *nóstos* del griego significa acto de regresar y *algos*, dolor (Etimologías de Chile, 2022). El diccionario de la Real Academia Española (RAE) ofrece dos definiciones de nostalgia. Por un lado, la pena de encontrarse ausente de la patria, nación, amigos o familia. Por otro, la melancolía causada por alguna pérdida. Sin embargo, el Diccionario Online Portugués (2021) presenta una definición más extensa de dicha emoción, incluyendo la *saudade* como una condición melancólica de quien anhela un pasado o sueño ya realizado e incluso de quien vive esa emoción sin razón alguna. Por tanto, ambos glosarios presentan la nostalgia como el sentimiento de extrañar o ansiar de forma melancólica alguna vivencia, objeto o persona del pasado concreto. En cambio, la nostalgia que me interesa pensar en este artículo no se localiza en el pasado como coordenada temporal. Más bien consiste en la añoranza de un futuro ilusorio construido con base en una promesa inalcanzable. El futuro nunca es, siempre está por-venir. En el marco del constructo *nación brasileña*, el enunciado zweigueniano deviene tramposo, en el sentido de afirmarse en el presente bajo una condición ontológica de futuro inasible.

Tomemos como referencia la capital de Río de Janeiro. En un imaginario colectivo transnacional, cuando nombramos esta ciudad, la primera imagen que se nos presenta es la clásica postal del *Pão de Açúcar*, la playa de Copacabana y el Cristo Corcovado al fondo, bendiciendo la ciudad y recibiendo generosamente a los recién llegados desde la Bahía de Tijuca. Pero ¿qué ciudad es esa a la que el Corcovado rinde pleitesía? La respuesta se encuentra tallada en la gramática corporal de la escultura. Sus brazos abiertos, el corazón y la mirada se dirigen a la zona sur de la ciudad.⁸ Los otros “ríos de janeiro” son la espalda del Cristo Redentor, por lo que todavía no han alcanzado a recibir su bendición. Son los desterrados al eterno *waiting-room* —según Dipesh Chakrabarty (2008)— de las promesas civilizatorias de la modernidad. Y precisamente son las propias lógicas estructurantes de esa modernidad colonial las que impiden al cuerpo de Cristo producir una mirada multifocal. Así, lo inalcanzable a los ojos del Corcovado se conforma como un “exterior constitutivo” a partir de “una serie de exclusiones que, sin embargo, son interiores a ese sistema” (Butler, 2002, p. 71). Tanto la estatua del Corcovado como el epíteto *Brasil, um país do futuro* (expresado por un Zweig completamente seducido por la belleza de la capital carioca) esconden un fundamento compartido: las nociones de progreso y desarrollo propias de un proyecto civilizatorio colonial, que perpetuaron las estructuras de poder a favor de las élites coloniales —la colonialidad— durante el proceso de formación del estado-nación moderno brasileño.

Por tanto, la noción de colonialidad, acuñada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000), deviene relevante en este artículo para alcanzar una comprensión compleja de la encrucijada política presentada por Zweig. Este autor dedicó sus análisis a pensar la modernidad como un marco teórico conceptual que, en relación dialéctica con lo colonial, produjo prácticas, pensamientos, relacionalidades y modos de ser basados en una supremacía eurocéntrica de carácter universal. La modernidad es concebida como un campo de producción epistemológica europeo y europeizante, cimentado en la racionalidad occidental como única ruta de acceso al conocimiento. Este marco cognitivo redujo todos los saberes y actividades de la mente a un sistema de clasificación, cuyo medidor principal fue la *colonialidad del poder*. Esta revela un patrón mundial de dominación, organizado según el criterio racial, que interactúa en “cada uno de los ámbitos, planos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal” (Quijano, 2000, p. 342). Más aún, esa ordenación universal de mundo se articuló también conforme a otros marcadores identitarios como son el género, la sexualidad, la clase social, la religiosidad y el territorio. La feminista descolonial Ochy Curiel (2021) señala lo siguiente:

Este concepto [la colonialidad] explica la vinculación del proceso de colonización de las Américas y la constitución de la economía-mundo capitalista como parte de un mismo proceso histórico iniciado en el siglo XVI hasta hoy día. La colonialidad es una exterioridad constitutiva de la modernidad occidental. Esta solo ha sido posible gracias a la colonialidad. Es su lado oscuro, la que no se ve, pero que existe. De esta relación se desprende el concepto de modernidad/colonialidad (Curiel en Curiel y Falconí Trávez, 2021, p.73).

⁸ En la Zona Sur es donde se encuentran las playas más famosas y frecuentadas por el turismo: Copacabana, Ipanema, Leme y Leblon.

Así, lo que fue denominado como el Giro Descolonial remite a un cuerpo de producción de conocimiento crítico generado por el Grupo Colonialidad/Modernidad durante los primeros años del presente siglo. Este reunió a investigadores e investigadoras latinoamericanos/as, que principalmente actuaban desde el contexto académico estadounidense y en otras universidades del continente, como son Enrique Dussel (2000), Anibal Quijano (2000), Walter Dignolo (2008), Arturo Escobar (2005), Zulma Palermo (2008), Ramón Grosfoguel (2016), María Lugones (2008, 2011) y Catherine Walsh (2013). Estos elaboraron un conjunto de debates críticos acerca de las relaciones de poder entre la modernidad y la colonialidad, a partir de rastrear corrientes de pensamiento situadas en Abya Yala,⁹ como la teología de la liberación, la pedagogía de Paulo Freyre, el sistema-mundo de Immanuel Wallerstein o saberes de cosmovisiones originarias como el Buen Vivir (Sumak Kawsay) o el *sentipensar* con la tierra. No es casual que el Grupo desarrollara este marco teórico de pensamiento crítico justamente a comienzos de la década de los 2000, tras la experiencia latinoamericana de unos años noventa marcados por el triunfo del neoliberalismo global, resultado de la articulación política y económica del dúo Reagan-Tatcher y de la intervención de instituciones intergubernamentales como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial o el Banco Interamericano de Desarrollo. El impacto de tales políticas a nivel global contribuyó al empobrecimiento de la región (Abya Yala) y al aumento de las desigualdades socioeconómicas, a través de la implementación de las deudas externas impagables, el déficit fiscal y la inestabilidad inflacionaria. Esto, sumado a la consolidación del extractivismo transnacional en la región, favoreció los procesos de acumulación de capital en el norte global.

Lo anterior forma parte de la *acumulación por desposesión*, concepto acuñado por el geógrafo David Harvey (2005), un proceso que se inicia en la década de los setenta y que se consolida en las décadas siguientes, que consiste en una expansión de la mercantilización y privatización de la tierra comunal, colectiva, estatal, lo que ha conducido a la expulsión de campesinos y campesinas a las ciudades, la apropiación de los derechos de propiedad intelectual de poblaciones rurales (incluyendo patentes de material genético), que conlleva a su vez la destrucción del medio ambiente y la mercantilización de productos culturales. Las grandes transnacionales son las mayores depredadoras, y ellas se unen a los grupos armados y el narcotráfico. Lo anterior tiene efectos particulares en la gente que ha tenido el territorio como parte fundamental de la reproducción de vida, como los pueblos afro, indígenas y campesinos. Por defender los territorios y oponerse a esa política depredadora muchas y muchos han sido asesinados (Curiel en Curiel y Falconí Trávez, 2019, p.79).

Sin embargo, en los años noventa, este continente se convertiría “en un laboratorio geopolítico de la radical reconfiguración del orden global, pero también en terreno fértil para nuevas expresiones de protesta y resistencia” (Ochoa, 2018, p. 110). Algunos

⁹ Abya Yala es el modo de nombrar del pueblo Kuna (ubicado actualmente entre Panamá y Colombia) al continente americano. Utilizaré Abya Yala para referirme a ese territorio, en sintonía con las feministas descoloniales, cuyas investigaciones y debates han rescatado esa noción como parte del ejercicio de problematización de las violencias epistémicas de la empresa colonial.

ejemplos del auge de estos acontecimientos fueron: el fortalecimiento de los movimientos afrodescendientes e indígenas en Brasil, tras el reconocimiento de sus derechos de ciudadanía en la Carta Magna de 1988; el despliegue de eventos y debates colocados en la arena política, gracias a la celebración del centenario de la abolición de la esclavitud (con la promulgación de la Ley Áurea del 13 de mayo de 1888); o la insurrección del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México. Por si fuera poco, el impacto de este último acontecimiento revolucionario sigue vibrando hasta nuestros días en los Encuentros Internacionales de Mujeres que luchan (Radio Zapatista, 2019), organizados por las mujeres zapatistas en el estado mexicano de Chiapas. Las protestas sociales, las expresiones de resistencia y la lucha política moviliza(ron) una producción crítica de pensamiento en torno a las articulaciones entre la colonialidad, la modernidad y el capitalismo mundializado. Más aún: este cuerpo teórico-crítico aborda las especificidades complejas que se configuran en ese marco dialéctico, observando las dimensiones ontológicas, ecológicas, epistemológicas y sexuales.¹⁰ Respecto a esta última, la filósofa feminista María Lugones (2011/2008) nos proporcionó una lente de análisis (el *sistema moderno-colonial de género*) capaz de desvelar las relaciones intrínsecas de poder entre las categorías de raza y género, complejizando así el debate de la *colonialidad del poder* elaborado por Quijano (2000).

El *sistema moderno-colonial de género* muestra que, si bien la raza es producto de una ficción, que tuvo como propósito justificar un sistema de clasificación y organización mundial, la producción dicotómica de la categoría género (basada en el dimorfismo sexual) produjo asimismo un sistema de ordenación de cuerpos y sexualidades. Estos procesos de dominación son indistinguibles de la racialización de las sujetos colonizadas. Se trata, por tanto, de observar que “la lógica de los ejes estructurales muestra al género como constituido por y constituyendo a la colonialidad del poder” (Lugones, 2008, p. 21). Es decir, tanto *género* como *raza* son categorías producidas por la norma colonial y accionadas según una “lógica de construcción mutua” (Lugones, 2008, p. 34).

Uso el término colonialidad siguiendo el análisis de Anibal Quijano del sistema de poder del mundo capitalista en términos de la “colonialidad del poder” y de la modernidad, dos ejes inseparables en el funcionamiento de este sistema de poder. El análisis de Quijano nos permite una comprensión histórica de la inseparabilidad de la racialización y de la explotación capitalista como constitutivas del sistema capitalista de poder que se ancló en la colonización de las Américas. Al pensar la colonialidad del género, yo complejizo su comprensión del sistema global capitalista de poder, pero también critico su propia comprensión del género como sólo visto en términos de acceso sexual a las mujeres. Al usar el término colonialidad mi intención es nombrar no sólo una clasificación de pueblos en términos de la colonialidad del poder y del género, sino también el proceso de reducción activa de las personas, la deshumanización que los hace aptos para la clasificación, el proceso de subjetificación (Lugones, 2011, p. 108).

¹⁰ No me detendré a profundizar en este tema, pero además de la *colonialidad del poder* definida por Anibal Quijano (2000), existen las reflexiones acerca de la *colonialidad del ser* desarrollada por Nelson Maldonado (2007) o la *colonialidad del saber* por Anibal Quijano, Enrique Dussel (2000) y Ramón Grosfoguel (2016).

Conforme a la *colonialidad de poder y de género* (también de ser y saber) fueron configuradas diferentes identidades racializadas (negros, indígenas, orientales) y sexualizadas (mujeres negras, mujeres indígenas, mujeres colonizadas), así como una geopolítica cultural basada en la supremacía del cogito cartesiano, que situaba al varón euro-blanco como único poseedor de la razón y a Europa, el sujeto espacial/esencial de una supuesta historia universal. Por tanto, la composición moderna de la realidad fue diseñada como un conjunto de objetos disponibles a los sentidos y organizados según un sistema categorial científico y pretendidamente universal. Denise Ferreira da Silva (2016) describe este modelo epistemológico a partir de dos principios:

Sin embargo, dos elementos inter-relacionados del programa kantiano continúan influenciando los proyectos ético y epistemológico contemporáneos: a) separabilidad, es decir, la idea de que todo lo que puede ser conocido sobre las cosas del mundo, está comprendido por las formas (espacio y tiempo) de la intuición y las categorías del Entendimiento (cantidad, calidad, relación, modalidad), todo lo demás en relación a ellas permanece inaccesible y es irrelevante para el conocimiento; y en consecuencia, b) determinación, la idea de que el conocimiento resulta de la capacidad del Entendimiento de producir constructos formales que él puede usar para determinar (es decir, decidir) la verdadera naturaleza de las impresiones sensibles comprendidas por las formas de intuición (p. 60).

Esa fue la principal estrategia de Occidente para erigirse como la más elevada existencia en la clasificación racial y cultural, gracias al hecho (“natural”) de compartir los poderes determinantes de la razón universal. Esta arquitectura moderna epistemológica y ontológica sirvió como modelo a las ciencias sociales y naturales, para la invención de una idea de *humanidad* y de un objeto denominado *naturaleza*, cuyo fin último sería la dominación y el sometimiento de todas las existencias vivas no clasificadas como superiores (la *otredad* y los *recursos naturales*). Cuenta Mary Louise Pratt (2010) que la obra más destacada de Linneo, *Sistema de la naturaleza* (1735/1964), fue la piedra inaugural de toda una producción literaria en torno a ese “objeto”, elaborada por los europeos en sus viajes transatlánticos. La sistematización de la naturaleza se estableció como un nuevo proyecto de conciencia planetaria protagonizado por un sujeto histórico universal, masculino, europeo burgués e instruido. No existía la preocupación por definir el mundo tal y como *realmente* se presentaba. Este sujeto buscaba organizar el hipotético caos del estado de cosas del mundo, reorganizándolo dentro de una nueva formación de pensamiento, cuyo valor radicaba en ser diferente al caótico original (Pratt, 2010, p.74). Esta sistematización generó un discurso de verdad europea acerca de mundos no-europeos; inventó un discurso de verdad urbano sobre mundos no-urbanos; implantó un discurso burgués culturalmente superior acerca de mundos campesinos supuestamente incultos (Pratt, 2010, p. 78). Este proceso de semantización global tuvo como objetivo principal la industrialización, urbanización y domesticación de la existencia de esos mundos *otros*, a partir de lógicas civilizatorias basadas en la explotación y el exterminio de todo lo vivo. Lo cierto es que en este contexto epistemológico se afianzaron las bases teóricas de las ciencias sociales, la antropología, la historia y la biología, desde una cosmovisión antropocéntrica, especista y eurocentrada (Ledezma Meneses, 2017). La consolidación de ese campo de producción de saberes coincidiría con los procesos históricos de formación de los modelos de nación en

Abya Yala durante el siglo XIX. Por tanto, sus fundamentos políticos fueron influenciados en gran parte por las teorías positivistas de la ciencia y el evolucionismo social. El lema de la bandera brasileña no deja lugar a dudas: “orden y progreso”.

Como parte del engranaje del poder colonial, la continuidad del proyecto civilizatorio en Brasil se fue materializando también en una *colonialidad de la naturaleza*,¹¹ a partir de la implementación de un modelo de nación desarrollista, basado en el despojo de la vida-tierra, la demarcación territorial, la expropiación de lo que nombraron *recursos naturales* y la desarticulación comunitaria de los pueblos originarios y afrodescendientes.¹² Según Antônio Bispo dos Santos (2015), la ideología desarrollista en Brasil se intensificó durante el periodo que abarcaría las políticas del Estado Nuevo o Dictadura Vargasista (1937-1945) y la República Nueva (1945-1965). Los proyectos de desarrollo de estos gobiernos fomentaron el monocultivo de exportación, la urbanización e industrialización desenfadada, la expropiación del territorio de comunidades ancestrales para la demarcación de los grandes latifundios, los procesos migratorios de la población afectada y por ende, la conformación de las grandes periferias urbanas (las favelas) en condiciones de marginalidad, violencia y empobrecimiento. El proyecto no estuvo a salvo de grandes contradicciones:

Durante el Estado Nuevo (1937-1945), en especial, en el transcurrir de la Segunda Guerra Mundial, Getúlio Vargas hizo un acuerdo con los Estados Unidos, enviando soldados brasileños para guerrear a favor de los nombrados “aliados”, a cambio de apoyo en la industrialización del país y en el reequipamiento de las fuerzas armadas brasileñas. Lo más extraño es que los soldados brasileños fueron enviados a Europa para combatir el holocausto del pueblo judío, mientras que en Brasil su fuerza era utilizada para promover la expropiación territorial y el genocidio de las poblaciones tradicionales que aquí residían (Bispo dos Santos, 2015, p. 51).

En el corazón de este marco gnoseológico moderno, colonial, racionalista y eurocéntrico fue gestada una cierta conciencia historicista, que moldeó las lógicas civilizatorias de progreso y desarrollo estructurantes de nuestro sistema-mundo contemporáneo¹³ y más concretamente, de la nación moderna brasileña, concebida como un ente vivo totalizante, complejo, cambiante, contingente y contradictorio. Dipesh Chakrabarty (2008) lo expresa de la siguiente forma:

¹¹ Conceptualización de la autora de este texto, de ahí que no haya referencias teóricas.

¹² Lo que la investigadora brasileña Damiana Bregalda (2022) y esta autora denominamos “patriarcado ambiental”.

¹³ El Informe Ibex-35 presenta un análisis detallado de los conflictos socioambientales en América Latina de la mano de transnacionales españolas. Coincido con la autora en afirmar que la colonización no ha concluido, aunque sus figuraciones contemporáneas adquieran otros contornos. Cfr. García-Torres (2018).

Las críticas occidentales al historicismo que se fundamentan en una determinada caracterización del “capitalismo avanzado” pasan por alto los profundos vínculos que unen al historicismo como modo de pensamiento con la formación de la modernidad política en las antiguas colonias europeas. El historicismo posibilitó la dominación europea del mundo en el siglo XIX. Podría decirse, grosso modo, que fue una forma importante que la ideología del progreso o “desarrollo” adoptó a partir del siglo XIX. El historicismo es lo que hizo que la modernidad o el capitalismo pareciera no simplemente global, sino más bien algo que se transformó en global *a lo largo del tiempo*, originándose en un sitio (Europa) y expandiéndose luego fuera de él (p. 34).

Esta conciencia historicista europea manifiesta dos cuestiones. Una sería la consideración de que todas las comunidades y pueblos están orientados hacia la misma meta civilizatoria. Otra, la recomendación de aguardo dirigida a los pueblos con experiencias coloniales. Se trata, como afirma el propio autor, de una idea de progreso basada en el mandato de espera del “no, todavía no” (Chakrabarty, 2008, p. 35). La racionalidad europea reconoce apenas una única producción de pensamiento histórico, concebido linealmente y conforme a una serie de etapas evolucionistas orientadas hacia un futuro por-venir. Esta concepción moderna de historia, “primero en Europa y luego en otros sitios” (*first in Europe and then elsewhere*), encierra a los pueblos colonizados en salas de espera sin salida, demarcando, consecuentemente, una distancia cultural entre un centro determinado por sí mismo como hegemónico —Occidente— y todo lo que no sea éste (Chakrabarty, 2008, p. 34). De ahí que en las colonias fuera donde se consolidara la idea de civilización. La sala de espera devino así estructura en el sistema mundo moderno-colonial y desde ese lugar de encierro, no hubo posibilidad alguna de recibir la bendición del Corcovado.

No obstante, los procesos de revitalización de la nación brasileña fueron pulsantes en diferentes periodos de su historia. El proceso exacerbado de modernización de un Brasil del futuro culminó supuestamente con el fin de su eterna promesa: la construcción de la ciudad de Brasilia en 1960. Lo que pretendía ser la máxima expresión de la civilización en los trópicos.¹⁴ En su diario de viaje por tierras brasileñas, Adolfo Bioy Casares (2010) escribiría lo siguiente:

Otro tema: los brasileños me prueban que una asociación de ideas practicada por medio mundo no corresponde a la realidad. Yo creía, muchos creen, que hay cierta relación entre progreso —o, por decirlo con palabras que me avergüenzan un poco, “espíritu moderno”— y simplicidad retórica. Pues bien, aquí funciona una retórica inflamada y barroca, generosa de epítetos, de aumentativos, de expresiones extremas, junto a una fuerza de progreso como no se encuentra en ninguna parte. Para hablar del mundo brasileño hay que emplearla. Yo diría que en este país hay pujanza en todo. La gente, las casas altas, los túneles crecen y se multiplican de una manera que apabulla a un porteño cansado (p. 26).

¹⁴ Convertida en la sede del Distrito Federal, Brasilia fue fundada el 21 de abril de 1960 y concebida por el urbanista Lúcio Costa y el arquitecto Oscar Niemeyer.

Cuatro años después de la fundación de la nueva capital acontecería un golpe de estado que daría paso a más de veinte años de dictadura cívico-militar (1964-1986). No obstante, esa coyuntura no está exenta de contradicciones. Durante estos años de persecuciones, desapariciones, torturas y violaciones de todo tipo, el proyecto político de la nación vivió lo que se ha denominado el “milagro económico” (1968-1973).¹⁵ Éste consistió en una suerte de crecimiento económico con base en fuertes inversiones industriales y una expansión de la producción nacional, guiada por un modelo estatal de desarrollo de carácter intervencionista. Asimismo, el proceso conllevó implicaciones desfavorables para ciertos sectores de la sociedad, como el aumento de la concentración de renta y profundas desigualdades sociales (Vieira Braga y Ernst, 2015). El fin de ese periodo fue determinado por la crisis internacional del precio del petróleo a mediados de la década de los setenta. Como Caetano Veloso cantó, estando todavía en construcción ya era ruina.

Coincido con Mariano de Carvalho (2006) en considerar *Brasil, um país do futuro* un enunciado de carácter mesiánico, de la misma manera que lo son también los macroproyectos desarrollistas (de carácter depredador) sostenidos por las lógicas civilizatorias de la empresa colonial contemporánea. Nos encontramos, por un lado, ante un Stefan Zweig transformado en profeta nacional. Por el otro, la ciudad de Brasilia convertida en el símbolo por excelencia de la modernización del país. A pesar de los muchos ejemplos que manifiestan las ruinas del progreso en la historia de la nación, la apología al paradigma desarrollista continúa vigente. A pesar de la polémica construcción de la central hidroeléctrica de Belo Monte en el río Xingú (estado de Pará) o la invención del problema de la sequía en la zona del semiárido nordestino y la implementación de campos de concentración en el estado de Ceará¹⁶, o la expansión del agro-negocio de la soja (su consecuente deforestación) y la expulsión de las comunidades originarias de sus territorios o el genocidio a las comunidades negras de las periferias urbanas. A pesar de evidenciarse que la ideología desarrollista ha desembocado en la creación de tecnologías de producción de muerte, la expresidenta Dilma Rousseff, durante la ceremonia de pose de los nuevos ministros del Estado en 2014, proclamó: “Nosotros dejamos de ser el país del futuro”. Y esos brasileños que están aquí hoy, ellos son los responsables de que estemos construyendo el Brasil del presente” (Vieira Braga y Ernst, 2015, p. 173). Esos mismos ministros fueron los que dos años después articularon el *impeachment* (2016) a la expresidenta, un golpe de estado jurídico, mediático y con perspectiva de género.¹⁷ No obstante, el epíteto no sólo opera en el marco de la nación brasileña, sino que tuvo (y todavía tiene) proyección internacional. El expresidente de los Estados Unidos Barack Obama apeló al enunciado zweiguiano en un discurso a su paso por la ciudad de Río de Janeiro en 2011: “Durante mucho tiempo, Brasil fue una nación rebotante de potencial,

¹⁵ La supuesta prosperidad del “milagro económico” coincide con el periodo más macabro de la dictadura, los denominados “años de chumbo” (años de plomo). Censuras, exilios masivos, represión y violencia fueron las consecuencias de las políticas del momento.

¹⁶ Cfr. Albuquerque Júnior (2011) y Sousa Rios (2014).

¹⁷ Con perspectiva de género, es decir, machista y patriarcal. Coincido con la escritora Eliane Brum (2015, 2016) en sus reflexiones en torno a este señalamiento en los artículos “Temer e a Casa Grande se iludem” y “Em defesa da desesperança”.

pero paralizada por la política tanto dentro como fuera del país. Durante mucho tiempo, se nombró país del futuro, pidiéndole que esperara días mejores, que siempre estaban a la vuelta de la esquina”.¹⁸

Futuro, esperanza, progreso y espera. Lo cierto es que ese Brasil no se interesa por la creación de futuridades (basadas en el reconocimiento de la pluriversidad existencial). Más bien busca enclaustrar cualquier afirmación de vida, dándole continuidad al paradigma civilizatorio colonial. El futuro de Stefan Zweig evoca un tiempo mítico, un tiempo mesiánico, un tiempo de utopía sin pretensiones de realidad, aunque sí responda a un régimen de verdad: la racionalidad occidental. Sin olvidar que la utopía es la contracara de la modernidad, una “alternativa” a ésta inscrita (o presa) en su propio programa epistemológico, político y ético. Así, más que esperanza y prosperidad, las lógicas circunscritas en la afirmación del intelectual judío generaron en la sociedad brasileña una profunda frustración, desconfianza, pesimismo y descreencia. La nostalgia se instaló (deviniendo estructura) en la sala de espera de un supuesto mundo ideal que nunca llegaría a materializarse. La nostalgia de un porvenir siempre en gerundio provocó la falsa ilusión del progreso para una vida mejor. Lo cierto es que todo fue construido para que la promesa sea eterna.

La cordialidad y la democracia racial, otras conjunciones del “Brasil do futuro”

O que Walt Whitman viu
Maiakovski viu
Outros viram também
Que a humanidade vem
Renascer no Brasil!
(...)
Roosevelt que celebrou nossa miscigenação
Até a considerou como sendo a solução
Pro seu próprio país
Pra se amalgamar
Misturar “melting pot” feliz
Não conseguiu pois seu Congresso não quis!
Gilberto Gil (2008)

En la entrevista a Alberto Dines (2011) del programa de TV Brasil,¹⁹ el investigador subraya enfáticamente el impacto que tuvo el colorismo racial de la sociedad brasileña en el escritor austriaco. Tras pasar una parte de su exilio en los Estados Unidos (país con políticas de estado fundamentalmente segregacionistas), Stefan Zweig quedó fascinado con la pulsión vital de las calles tropicales en las que reinaba una convivencia *razonablemente*

¹⁸ Traducción mía.

¹⁹ Ver notas 2 y 3.

pacífica. No fue una casualidad que el escritor celebrara la belleza del mestizaje y la armonía racial de la sociedad brasileña de la época. No fue una suerte de visión profética la que le llevaría a producir la obra más conocida sobre la nueva nación mestiza *en vías de desarrollo*. Los discursos de la cordialidad, convertidos en una de las piedras angulares del *ethos* colectivo brasileño —a *brasilidade*—, vivían su punto de ebullición. Y Stefan Zweig se dejó afectar por tales debates sin ser plenamente consciente de la dimensión magnánima que adquiriría su obra-emblema en el devenir de la nación.

Sin duda, una de las referencias más destacadas de entre los debates identitarios y los discursos sobre la cordialidad es *Casa-Grande & Senzala* del antropólogo brasileño Gilberto Freyre (1933). Éste presenta el mestizaje como una práctica ampliamente extendida, capaz de corregir la distancia social entre la Casa Grande y la *senzala*.²⁰ Freyre positivó el mestizaje en detrimento de una raza pura, contraponiendo los trópicos a Europa y apagando las diferencias étnico-raciales en beneficio de una *verdadera* identidad colectiva brasileña. Este proceso de positivación contribuyó a reforzar las violentas estructuras producidas por la *colonialidad del poder y de género*, constituidas durante el proceso de abolición del sistema esclavista, bajo el propósito oculto de mantener el orden racial-sexual-social-espacial del programa colonial. A pesar de que Freyre nunca utilizó el significante *democracia racial* en su obra, la lectura que históricamente se forjó de su concepción de mestizaje, dio como resultado la imagen de un Brasil *sem linha de cor*, es decir, una sociedad sin barreras legales, que impidiera la ascensión social de las personas racializadas a cargos oficiales o posiciones de riqueza o de prestigio (Freyre, 2010). Así fue cómo las élites mestizas brasileñas construyeron sofisticadamente el mito según el cual en Brasil no existe opresión, ni discriminación por cuestiones de raza.²¹ La democracia racial negó discursivamente el racismo, mientras silenciaba, invisibilizaba e incluso exterminaba cualquier producción de subjetividades, cuerpos, epistemologías, territorios y formas de relacionalidad afrodescendientes e indígenas. Estas prácticas de muerte no han cesado.²² Lo cierto es que el mito fundacional de la democracia racial se convirtió en un dispositivo ilusorio de igualdad, diseñado para generar una cierta opacidad en las relaciones continuistas del poder colonial y cuyo propósito fue la manutención de los privilegios económicos y políticos de las élites del país. En Brasil, la formulación de este

²⁰ Su concepción arquitectónica es la expresión de la organización económica, social y política del sistema patriarcal-colonial brasileño. La *senzala* es el término utilizado para denominar el espacio donde vivían los esclavos. Este cosmos rural se constituía a partir de varias estructuras: “1. Producción (mono-cultura latifundista); 2. Trabajo (la esclavitud); 3. Transporte (carro de bueyes, carruaje de caballo (*buanguê*), redes); 4. Religión (catolicismo: el capellán supeditado a la figura del *pater familias*, el culto a los muertos); 5. Vida sexual y de familia (patriarcado polígamo); 6. Higiene del cuerpo y de la casa (baño de asiento, baño de río); 7. Política (compadrazgo)” (Freyre, 2003, p. 36).

²¹ Frente a países como Sudáfrica o Estados Unidos cuyas prácticas segregacionistas —de aniquilación del Otro— fueron ejes centrales de las políticas de estado.

²² En el primer semestre de 2022 se registraron 10.2 mil muertes por homicidio armado; la violencia policial aumentó 335% siendo el 84% de las víctimas, personas negras (IPEA). La violencia contra las mujeres durante ese mismo periodo también aumentó, teniendo una mayor incidencia entre las mujeres negras (14,86%) y seguidas las mujeres blancas (11,44%). Los feminicidios ascendieron un 21%, siendo la gran mayoría crímenes acometidos por sus ex o compañero (Liara 2020). Las cifras de deforestación del Amazonas alcanzaron el 54% durante el primer semestre de 2022, según Imazon (Instituto del Hombre y del Medio Ambiente del Amazonas).

mito produjo una narrativa de la nación moderna, a partir de retóricas de reconciliación, basadas en el mestizaje y orientadas a la proyección de un futuro blanco o blanqueado. Esto quedó en el fuera de foco de la mirada de Walt Whitman, Vladimir Maiakosvi o Franklin Roosevelt —parafraseando la canción de Gilberto Gil. En cambio, Abdias Nascimento (2018),²³ ya en la década de los setenta, definió el mito de la democracia racial como una ideología sostenida por la nación brasileña, que escondía un régimen de producción de aniquilamiento de la existencia de las comunidades afrodescendientes,

El prejuicio de color, la discriminación racial y la ideología racista permanecieron disfrazados bajo la máscara de la llamada “democracia racial”, ideología con tres principales objetivos: 1. Impedir cualquier reivindicación basada en el origen racial de aquellos que son discriminados por ser descendientes del negro africano; 2. Asegurar que todo el resto del mundo jamás tome conciencia del verdadero genocidio que se perpetra contra el pueblo negro del país; 3. Aliviar la conciencia de culpa de la propia sociedad brasileña que ahora, más que nunca, está expuesta a la crítica de las naciones africanas independientes y soberanas, de las cuales el Brasil oficial pretende ganar ventajas económicas (Nascimento, 2018, p. 34).

Coincido con Laura Catelli (2017) en afirmar que la conceptualización del mestizaje como un dispositivo, es decir, “como una serie de prácticas y discursos desplegados en el contexto de las relaciones de poder coloniales” (Catelli en Conti, 2017, p. 146), conlleva la problematización de raíz de la definición freyriana de mestizaje, para más allá de su romantización, comprender las violencias sexuales y raciales inscritas en los mecanismos del discurso de la cordialidad de la identidad brasileña.²⁴

A partir de la definición de mestizaje como dispositivo, entonces, me aparto de la definición de “mezcla de razas”, definición pasiva por cierto, que borra las tensiones y la agencia de los sujetos. El mestizaje es un dispositivo en la medida en que inicialmente cumple una función estratégica para la colonización que resonará en múltiples efectos discursivos, vinculados a los numerosos procesos de reconfiguración de las relaciones de poder y saber en el escenario colonial (Catelli en Conti, 2017, p. 147).

Los discursos de la cordialidad, supuestamente constitutiva de una identidad colectiva nacional (homogeneizante), contribuyeron a la producción de una imagen mesiánica del país como territorio del Edén, un auténtico paraíso tropical en el continente

²³ Abdias Nascimento es uno de los activistas e intelectuales con mayor proyección internacional de Brasil. Fue político, actor, dramaturgo, escritor, poeta, artista, además de uno de los fundadores del Movimiento Negro Unificado (MNU), movimiento por la defensa de los derechos de las comunidades afrodescendientes, y anteriormente (1944) fue fundador del Teatro Experimental Negro (TEN).

²⁴ Otras referencias de esa época que contribuyeron a los discursos de la cordialidad como identidad del pueblo brasileño son Sérgio Buarque de Holanda, Mario de Andrade u Oswaldo de Andrade, con su conocido *Manifesto Antropofágico* (1928); en el campo artístico fueron también relevantes las contribuciones de la artista Tarsila do Amaral invocando estas formas de afectividad nacional propias del mestizaje.

americano. No obstante, si consideramos el contexto en el que la obra-emblema fue creada, veremos una Europa devastada por las dos grandes guerras y por el florecimiento de proyectos políticos fascistas que supusieron migraciones forzadas y exilios masivos de intelectuales como Stefan Zweig. De este modo, los trópicos se convertirían en el nuevo *topos*, desde el cual proyectar (romantizando) los “grandes valores” de lo que un día fue la Europa revolucionaria. Me refiero a la libertad, la igualdad y la fraternidad. Sin embargo, una vez más insisto en que el programa civilizatorio-colonial nunca dejó de ser continuista en sus distintas materializaciones históricas y contextuales. Catecismo o muerte, libertad o muerte, democracia o muerte son la doble cara de Occidente bajo el eterno mandato del “no, todavía no”. Frente a esto, Mariano de Carvalho (2006) no puede evitar mostrar su enojo,

Nuestro escritor/profeta anuncia entonces lo nuevo, o mejor, lo que el europeo ya había perdido, el lugar donde se encuentra la salvación, donde hay espacio para todos, donde reina la concordia. El paraíso es reencontrado. En Brasil, según Zweig, no se tienen los problemas que tanto atemorizan a la Europa de su época: la falta de espacio, la guerra, los odios raciales y la destrucción (p. 36).

Además, el autor recalca que,

El escritor/profeta no tiene ojos para lo nuevo, apenas para lo viejo, su país del futuro no está en el futuro, sino en el pasado de su mundo. Su utopía no es de un lugar redentor, más bien de un retorno a una Europa que ya no existe. (...) Es curioso cómo Zweig tolera el pasado (las masacres promovidas por los *bandeirantes* en nombre de una expansión territorial y búsqueda de riquezas), pero no soporta el presente de su Europa (Mariano de Carvalho, 2006, p. 39).

Por un lado, identifico que en la obra del intelectual judío se manifiesta un cierto tipo de nostalgia inscrita en una concepción de *saudade* (de genealogías marítimas) relacionada con los “desloca(migra)mentos” del propio autor, por su condición de exiliado en las Américas. Esta *saudade* expresa la pérdida de esperanza por recuperar la idea de una Europa libre, humanista y pacifista, convertida inevitablemente en mito. Por otro lado, el famoso epíteto nacional presenta una nostalgia estructural, resultado de las operaciones de poder de las distintas matrices de dominación colonial (racial, sexual, ontológica, epistémica y de capital), que pretende sostener la falsa ilusión de algún día transformar la sala de espera. Este tipo de nostalgia surge de una emoción provocada por el mantenimiento de un imaginario colectivo, que continúa proyectando un modelo de nación inalcanzable por su propia condición ontológica.

Consideraciones finales

Me interesaba con este artículo problematizar las figuraciones políticas imbricadas en el famoso emblema *Brasil, um país do futuro*, pensando el rol de la nostalgia en la encrucijada política de dicho enunciado. Buscaba examinar el constructo nación, como *espacio* político, simbólico, cultural y territorial, así como algunas de las matrices de dominación que se articulan en torno a este. Empero, tales reflexiones no pretenden abarcar los complejos debates que se están dando desde campos de estudio como la historia o la sociología, a partir de conceptualizaciones que la asumen como un todo. Se trata más bien de consideraciones en torno al enmarañado de relaciones de poder articuladas en la coyuntura de ese enunciado. Así, la noción de coyuntura planteada por Stuart Hall (en Grossberg, 2017) desde los estudios culturales fue una de las brújulas de este análisis.

Pensar en una coyuntura implica entender una formación social no como una formación espacial y temporal predefinida, sino como la acumulación y articulación de múltiples contradicciones. Una conjunción es posible ahí donde múltiples disputas y contradicciones confluyen, establecen relaciones unas con las otras y redefinen el contexto como una lucha de más amplio alcance. (...) Una coyuntura es, en síntesis, una articulación de diferentes disputas y proyectos que se superponen, refuerzan y compiten en diferentes temporalidades: puede que algunos hayan emergido siglos atrás y otros, en la última década. Esto crea múltiples puntos de compromiso, lucha y resistencia (Hall en Grossberg, 2017, p.33).

Además, amerita mencionar que la constitución de la nación brasileña es resultado de un largo proceso histórico colonial de gran complejidad, cuya principal orientación ha consistido en la manutención de todos y cada uno de los privilegios de la élite política y económica. Ciertamente, una élite fortalecida durante el proceso de independencia (1821-1824),²⁵ que no obstante, ya venía siendo beneficiaria de participar en los procesos de la administración colonial.²⁶

Finalmente, de mi lectura surgen dos tipos de nostalgia inscritos en el epíteto *Brasil, um país do futuro*. Por un lado, la nostalgia del escritor austriaco causada por las ruinas de un proyecto civilizatorio europeo fallido. Con dicha afirmación pareciera que Stefan Zweig construye horizontes de esperanza para el devenir de *la humanidad*. Pero lo cierto es que su carácter profético desvela la prolongación del pensamiento civilizatorio colonial. Brasil continuó siendo la tierra prometida, desde la cual Europa como proyecto político proyectaría (¿o mejor decir impondría?) los *grandes valores* de la modernidad dieciochesca. Así fue como el autor judío dejó intactas las estructuras. Europa erigida como el único paradigma del conocimiento y los valores *universales*, frente a un Brasil primitivista necesitado de tutela permanente. En cambio, el segundo tipo de nostalgia refiérase a la ilusión que trae consigo la eterna promesa de la nación brasileña. Como nos

²⁵ La fecha de celebración de la independencia es el 7 de septiembre de 1822.

²⁶ Estas reflexiones se encuentran desarrolladas ampliamente en mi tesis doctoral. Cfr. Marugán Ricart (2022).

enseñó Chakrabarty (2008), el historicismo europeo determinó las nociones de progreso y desarrollo como una suerte de trampa, capaz de impedir a las naciones con experiencias coloniales la creación de condiciones de vida digna para todas las existencias humanas y más-que-humanas. Nos sobran razones para afirmar que la ideología desarrollista acarrea precariedad, marginalización, desplazamientos forzados, desarticulación comunitaria y producción de muerte de cualquier afirmación de vida.²⁷ El paradigma civilizatorio de progreso ha desembocado fundamentalmente en la ruptura del principio cósmico de reciprocidad que sostiene la Red de la Vida,²⁸ según diría Lorena Cabnal (en Korol, 2017) desde los feminismos comunitarios de Guatemala.

En la Red de la Vida se concibe la pluralidad, donde absolutamente todo es plural, por lo tanto no hay dos cuerpos iguales, no hay dos flores, no hay dos ríos, no hay dos piedras iguales; todo es plural. Y la pluralidad como principio de la cosmogonía nos habla también de los cuerpos, y los cuerpos no se pueden concebir en una Red de la Vida únicamente como cuerpos heterosexuales, no se puede concebir como una comunidad heterosexual únicamente, porque rompe el principio de relación cósmica plural (Cabnal en Korol, 2017, p. 306).

Con ánimo de concluir mis reflexiones destacaría que Brasil es un país que aúna diversas temporalidades, modernidades amerindias, códigos sociales afrocivilizatorios, es decir, múltiples cosmovisiones o cosmopercepciones (según Oyèrónké Oyèwùmí, 2017) regidas por paradigmas *otros*, constituidos por principios de integración de los procesos de vida de todos los seres. Concebir *Brasil, un país del presente* implicaría reducir la existencia de ese territorio a un tiempo histórico único. Una vez más. En mi opinión, Brasil es el país de la pluriversalidad.²⁹ No obstante, defender este posicionamiento siendo una investigadora europea con privilegio de blanquitud no deja de ser éticamente delicado. Recuerdo asistir en São Paulo a una conferencia de la artista afrobrasileña Rosana Paulino, en la que problematizaba los modos de reconocerse como país de un cierto Brasil a través de los ojos de Occidente. El hecho de convertir el enunciado zweiguiano en un epíteto de la nación confirma las palabras de Paulino. Romper con las relaciones de codependencia colonial es un arduo trabajo de mucha dedicación y constancia. Sin embargo, como observadora afectiva externa, hace años que vengo acompañando los procesos de organización

²⁷ Genocidio, feminicidio, ecocidio, epistemicidio.

²⁸ Donna Haraway (2019) lo denomina Chthuluceno: “aún con la carga de sus problemáticos zarcillos medio griegos, enreda a una miríada de temporalidades y espacialidades y diversas entidades-en-ensamblajes intraactivas, incluyendo los más-que-humanos, alteridades-no-humanas, inhumanos y humanos-como-humus. (...) Una manera de vivir y morir bien como bichos mortales del Chthuluceno es unir fuerzas para reconstituir refugios, para hacer posible una recuperación y recomposición biológico-cultural-político-tecnológica, que debe incluir el duelo de las pérdidas irreversibles” (p. 282).

²⁹ La noción de pluriversalismo es discutida desde la filosofía africana Ubuntu. Según Mogobe Ramose (2002), la lógica de Ubuntu se sitúa en oposición a la racionalidad del pensamiento único y fragmentado; Ubuntu es un principio ético basado en el movimiento y la pluralidad. Ubuntu es siempre en gerundio en su principio filosófico de ser siendo. Los caminos abiertos desde perspectivas pluriversalistas no son construidos en detrimento de otros, como suele ocurrir en la lógica del conocimiento occidental, sino por medio de las posibilidades que generan las encrucijadas.

política de las mujeres indígenas, de las feministas negras, de las mujeres quilombolas, del movimiento *Sem Terra*, de las mujeres *pedreiras*³⁰ del semiárido nordestino, liderando proyectos de configuración de mundos en tiempos de profundo desencantamiento por la vida. Se trata de procesos de producción política y poética hacedores de mundos y con el potencial creativo de generar herramientas epistemológicas para *seguir con el problema* (Haraway, 2019). Son tiempos de escucha, Europa.

Bibliografía

Albuquerque Júnior, D. (2011). *A invenção do Nordeste e outras artes*. Cortez editora.

Bethânia, M. (2009). Saudade [canción]. En *Tua*. Biscoito Fino e Quitanda. Recuperado el 16 de septiembre de 2022 de <https://www.youtube.com/watch?v=P1MSvn7dCPk>.

Bioy Casares, A. (2010). *Unos días en el Brasil*. La Compañía de los Libros.

Bispo dos Santos, A. (2015). *Colonização, Quilombos. Modos e significados*. Universidad de Brasilia (UnB), CNPQ, INCT.

Bregalda, D. & Marugán, P. (2022). Interdependência x branquitude: ficções políticas emancipatórias para um mundo em crise. En M. Aguiluz (org), *Mundos y Vidas, Cosmopolíticamente. Relaciones en las literaturas latino-americanas*. CEIICH, UNAM, (manuscrito en proceso de publicación).

Brum, E. (2015, 21 de diciembre). Em defesa da desesperança. *El País*. Recuperado el 18 de agosto de 2022 de https://brasil.elpais.com/brasil/2015/12/21/opinion/1450710896_273452.html.

---. (2016, 18 de mayo). Temer e a Casa Grande se iludem. *El País*. Recuperado el 18 de agosto de 2022 de https://brasil.elpais.com/brasil/2016/05/16/opinion/1463408268_288480.html.

Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Paidós.

Catelli, L. (2017). Imaginar la formación racial en América Latina a contrapelo del mestizaje y la colonialidad del poder. En R. Conti (org.), *Perspectiva descolonial: conceptos, debate y problema* (pp. 131-152). Editorial de la Universidad Nacional del Mar del Plata.

³⁰ Constructoras de cisternas para el almacenamiento del agua.

- Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Tusquets editores, 2008.
- Curiel, O. & Falconí Trávez, D. (2021). *Feminismos decoloniales y transformación social*. Icaria editorial.
- Damatta, R. (1993) Antropologia da saudade. En Roberto DaMatta, *Conta de Mentiroso: Sete Ensaios de Antropologia Brasileira* (pp.17-35). Rocco.
- De Andrade, O. (1928). Manifiesto Antropófago. *Revista de Antropofagia*, año 1(1), 3-7.
- Dicionário Online Português. (2021). Nostalgia. Recuperado el 15 de julio de 2022 de <https://www.dicio.com.br/nostalgia/>.
- Dines, A. (2011, 17 de abril). *Brasil, o país do futuro*. Entrevistado en el programa *De Lá Pra Cá*, TV Brasil. Recuperado del 2 de julio de 2022 de https://www.youtube.com/watch?v=2Fa_rw4YeBc, <https://www.youtube.com/watch?v=KaAPNkymCr8>.
- Dussel, E., & Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.
- Etimologías de Chile. (2022). Nostalgia. Recuperado el 15 de junio de 2022 de <http://etimologias.dechile.net/?nostalgia>
- Escobar. A. (2005). Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia. Instituto Colombiano de Antropología e Historia
- Feldman-Bianco, B. (dir.) (1991). *Saudade* [Video]. Watertown, MA: Documentary Educational Resources. Recuperado el 16 de septiembre de 2022 de <https://www.youtube.com/watch?v=tNbqoZYmsoA>.
- Ferreira Da Silva, D. (2016). Sobre diferença sem separabilidade. *Catálogo de la 32ª Bienal de Artes de São Paulo: Incerteza Viva* (pp. 57-65). Recuperado el 2 de julio de 2022 de <https://issuu.com/bienal/docs/32bsp-catalogo-web-pt>.
- Freyre, G. (2005). *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal* (50ª edición). Global.
- . (2010). Se fosse jovem seria hippie. En S. Cohn (org), *Gilberto Freyre 1900-1987* (pp. 126-135). Beco do Azogue.
- García-Torres, M. (2018). *Informe Ibex-35 en guerra contra la vida. Transnacionales españolas y conflictos socioambientales en América Latina. Un análisis ecofeminista*. Ecologistas en acción.

- Gil, G. (2008) “Outros viram” [canción]. En *Banda Larga Cordel*. Warner Music Brasil.
- Grosfogel, R. (2016). Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y al “extractivismo ontológico”: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tábula Rasa* (24), pp. 123-143.
- Grossberg, L. (2017). Stuart Hall: diez lecciones para los estudios culturales, *Intervenciones en Estudios Culturales*, vol. 3(4), pp. 25-37.
- Haraway, D. J. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consoni.
- IPEA. (2021). *Atlas da violência*. Recuperado el 13 de julio de 2022 de <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/>.
- Korol, C. (2017). Feminismo comunitario de Iximulew. Diálogos con Lorena Cabnal, en C. Korol, *Diálogo de saberes y pedagogía feminista* (pp. 297-319). Ediciones América Libre, 2017.
- Ledezma Meneses, G. G. (2017). Racismo o colonialidad del saber en la historiografía brasileña, de Francisco Varnhagen a Gilberto Freyre. *Religación, Revista de Ciencias y Humanidades*, 2(5), pp. 33-50.
- Liara Engel, C. (2020). *A violência contra a mulher*. IPEA.
- Linneo, C. (1964). *Systema Naturae, 1735: Facsimile of the First Edition*. En M. S. J. Engel-Ledeboer y H. Engel (trad.). Bill.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad de Género. Hacia un feminismo descolonial. En W. Mignolo et al., *Género y descolonialidad* (pp.13-42). Ediciones del Signo.
- . (2011). Hacia un feminismo decolonial sin marcas, *La manzana de la discordia*, 6(2), pp. 105-119.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Ed.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Siglo del Hombre Editores.
- Mariano de Carvalho, V. (2006). Brasil, um país do futuro: projeições religiosas e leituras sobre um mote de Stefan Zweig, *Horizonte*, 5(9), pp. 30-42.
- Marugán Ricart, P. M. (2022). *TERRANE y Vivências: interpelaciones a La Casa Grande. Análisis interseccional de procesos creativos, prácticas descoloniales y articulaciones comunitarias*, Tesis doctoral. Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.

- Mignolo W., et al. (2008) *Género y descolonialidad*. Ediciones del Signo.
- Nascimento, Abdias. (2018). Arte Afro-brasileira: um espírito libertador. En A. Pedrosa, A. Carneiro, y A. Mesquita (Org.), *Histórias afro-atlânticas Vol. 2*, pp. 32-39.
- Obama, B. (2011, 20 de marzo). *Address to the People of Rio de Janeiro* [transcripción y grabación del discurso]. *American Rhetoric*. Recuperado el 8 de julio de 2022 de <https://www.americanrhetoric.com/speeches/barackobama/barackobamariodejaneiro.htm>.
- Ochoa, K. (2018). Feminismos de(s)coloniales. En H. Moreno y E. Alcántara (coords), *Conceptos clave en los estudios de género vol. 2* (pp. 109-121). Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
- Oyèwùmi, O. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Editorial en La Frontera.
- Palermo, Z. (2008). Conocimiento “otro” y conocimiento del otro en América Latina. *Revista Estudios Digital* (1), pp. 79-90.
- Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-System Research*, VI, pp.342-386.
- Radio Zapatista, (2019). *Segundo Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan*. Recuperado el 17 de septiembre de 2022 de https://radiozapatista.org/?page_id=33233.
- Riveiro Machado, B., Vilaça Dupin, L. & De Sousa Vitor, V. C. (2017). Trajetórias de uma antropologia da saudade: entrevista com Bela Feldman-Bianco, *Horizontes Antropológicos*, año 23 (48), pp. 337-350.
- Ramose, M. B. (2002). The ethics of Ubuntu. En P. H. Coetzee y A. P. J. Roux (eds), *The African Philosophy Reader* (pp. 324-330). Routledge.
- Real Academia Española. (2001). Nostalgia. En *Diccionario de la lengua española* (22.^a ed.). Recuperado el 15 de junio de 2022 de <https://www.rae.es/drae2001/nostalgia>
- Sousa Rios, K. (2014). *Isolamento e poder. Fortaleza e os campos de concentração na seca de 1932*. Fortaleza: Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará (UFC).
- TV Senado. (2019, 14 de noviembre). *Lévi-Strauss: Saudades do Brasil* [Video]. En M. Maia (dir.). YouTube. Recuperado 16 de agosto de 2022 de <https://www.youtube.com/watch?v=PK7Hh0hZzeE>

- Veloso, C. (1991). Fora de Ordem [canción]. En *Circuladô*. Elektra/Nonesuch.
- Vieira Braga, D. & Ernst, A. (2015). Ser ou não ser “país do futuro” eis uma questão discursiva, *Liguagemem (Dis)curso-LemD Tubarão*, 15(1), pp. 169-182.
- Walsh, C. (2013). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir. TOMO I*. Ediciones Abya Yala.
- Zweig, S. (2002). Brasil, *País do Futuro*. Ridendo Castigat Mores.