



CUADERNOS DE HUMANIDADES

VIEN N° 37 TIERRA

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA
FACULTAD DE HUMANIDADES**

2023

DOSSIER

**NOSTALGIA Y EVOCACIONES DEL PASADO:
MIRADAS DESDE LA POLÍTICA Y LA MEMORIA CULTURAL**

ISSN 2683-782x (En línea)

CUADERNOS DE HUMANIDADES N° 37

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA
FACULTAD DE HUMANIDADES
2023**

**COMISIÓN DE BIBLIOTECA
Y PUBLICACIÓN DE LOS
CUADERNOS DE HUMANIDADES**

1

© Cuadernos de Humanidades es una publicación anual de la Comisión de Biblioteca y Publicación de los Cuadernos de Humanidades de la FACULTAD DE HUMANIDADES DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA.

Edición en línea: ISSN 2683-782x

Domicilio Editorial: Avda. Bolivia 5150 (4400) Salta - Argentina
Tel: 54-0387-425-5457/5480



Esta obra se publica bajo licencia de Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina (CC BY-NC-ND 2.5 AR).

Edición a cargo de Betina Campuzano

Traducción de resúmenes: Laura Bottiglieri

Diseño y diagramación: María Noelia Mansilla Pérez y Víctor Enrique Quinteros

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA

Ing. Daniel HOYOS
Rector

Cr. Nicolás INNAMORATO
Vice Rector

FACULTAD DE HUMANIDADES

Dra. Mercedes Celia VÁZQUEZ
Decana

Lic. Gabriela CARETTA
Vice-Decana

Prof. Karina CARRIZO ORELLANA
Secretaria Académica

Lic. Marcela Álvarez
Secretaria Administrativa

Mg. Ariel DURÁN
Secretario Técnico

Cuaderno de Humanidades N° 37
ISSN 2683-782x (En línea)

COMITÉ EDITORIAL

Editora Académica Betina Sandra Campuzano
Universidad Nacional de Salta, Argentina

Directora Laura Inés Bottiglieri
Universidad Nacional de Salta, Argentina

Coordinadora Laura Leticia Marziano
Universidad Nacional de Salta, Argentina

Escuela de Antropología Virginia Sosa
Universidad Nacional de Salta, Argentina
José Miguel Naharro
Universidad Nacional de Salta, Argentina

Escuela de Ciencias de la Comunicación Sergio Grabosky
Universidad Nacional de Salta, Argentina
Fedra Aimetta
Universidad Nacional de Salta, Argentina

Escuela de Ciencias de la Educación Ana Laura Mercader
Universidad Nacional de Salta, Argentina
María Alejandra Rueda
Universidad Nacional de Salta, Argentina

Escuela de Filosofía Mariela Vargas
Universidad Nacional de Salta, Argentina

Escuela de Historia Gustavo Parrón
Universidad Nacional de Salta, Argentina

Escuela de Letras Estela Picón
Universidad Nacional de Salta, Argentina

Departamento de idiomas Laura Inés Bottiglieri
Universidad Nacional de Salta, Argentina
Laura Leticia Marziano
Universidad Nacional de Salta, Argentina

Biblioteca y Hemeroteca de Humanidades Silvia Leonor Miranda
Universidad Nacional de Salta, Argentina

Comité Científico

Susana Barco

Universidad Nacional del Comahue,
Argentina

Francisco Naishtat

Universidad de Buenos Aires,
CONICET, Argentina

Tatiana Navallo

Universidad de Montreal, Canada

Lila Perrén de Velasco

Universidad Nacional de Córdoba,
Argentina

Omar Rincón

Universidad de los Andes, Colombia

Adriana Patricia Ronco

Centro Universitário Augusto Motta
UNISUAM, Brazil

Adriana Stagnaro

Universidad de Buenos Aires,
Argentina

Jorge Steiman

Universidad Nacional de San Martín,
Argentina

César Tcach

Universidad Nacional de Córdoba,
CONICET, Argentina

Daniel Weidner

Humboldt Universität zu Berlin, ZfL
Berlin (Zentrum für Literatur und
Kulturforschung), Germany

María Inés Mudrovcic

Universidad Nacional del Comahue,
CONICET, Argentina

Jorge Martínez

Universidad Nacional de Tucumán,
CONICET, Argentina

Mauro Mamani Macedo

Universidad Nacional Mayor de San
Marcos, Peru

Gloria Edelstein

Universidad Nacional de Córdoba,
Argentina

Gonzalo Espino Relucé

Universidad Nacional Mayor de San
Marcos, Peru

Francisco Miguel Espino Jiménez

Universidad de Córdoba, Spain

Alejandro Espinosa Yáñez

Universidad Autónoma Metropolitana
-Unidad Iztapalapa-, Mexico

Álvaro Fernández Bravo,

Universidad de San Andrés, CONICET,
Argentina

Manuel Fernández Cruz,

Universidad de Granada, Spain

Leonardo Funes, Universidad de

Buenos Aires, CONICET, Argentina

Mercedes Leal, Universidad Nacional
de Tucumán, Argentina

James Loucky, Western Washington

University, United States

María Eduarda Mirande,

Universidad Nacional de Jujuy,
Argentina

Diseño y Diagramación María Noelia Mansilla Pérez
Víctor Enrique Quinteros

Traductores Laura Inés Bottiglieri,
Universidad Nacional de Salta, Argentina

**Evaluadores
del Dossier N° 37** Juan Felipe Pozo Block
Universidad Nacional Autónoma de México,
México

Juan Sebastián Granada
Universidad Nacional Autónoma de México,
México

Yvonne Szasz
El Colegio de México, México

María Gutiérrez Padilla
Universidad Nacional Autónoma de México,
México

Hugo José Suárez
Universidad Nacional Autónoma de México,
México

Hugo del Castillo
Universidad Nacional Autónoma de México,
México

Julia Isabel Flores
Universidad Nacional Autónoma de México,
México

Luis Alberto de la Garza
Universidad Nacional Autónoma de México,
México

Ana María Ribón
Universidad del Rosario, Colombia

Ramón Gerónimo Olvera
Universidad Autónoma de Chihuahua,
México

Alicia Vargas
Universidad de Guadalajara, México

María Elena Olivera
Universidad Nacional Autónoma de México,
México

Ainhoa Vásquez
Universidad Nacional Autónoma de México,
México

ÍNDICE

DOSSIER

NOSTALGIA Y EVOCACIONES DEL PASADO: MIRADAS DESDE LA POLÍTICA Y LA MEMORIA CULTURAL

Coordinado por **Gilda Waldman M.**

Introducción <i>Gilda Waldman M.</i>	11
Antiguas y nuevas nostalgias. Entre desengaño socialista y desafección democrática <i>Paola Vásquez</i>	23
La nostalgia restauradora en el conflicto armado en Colombia. Un análisis del texto <i>¿Dónde está la franja amarilla?</i> de William Ospina <i>Pablo Duque y Andrea Monserrat González</i>	39
“Brasil, um país do futuro”: la nostalgia de una eterna promesa <i>Paola Marugan</i>	54
Nostalgia y Duelo. Postales literarias de incertidumbre, desplazamiento y precariedad <i>Mariana Flores</i>	76
Sobre el regreso a la luna. Apuntes sobre el exilio y la nostalgia en la poesía de Cristina Peri Rossi <i>Zaira Ruiz</i>	92

CONTENTS

DOSSIER

NOSTALGIA AND EVOCATIONS OF THE PAST: PERSPECTIVES FROM POLITICS AND CULTURAL MEMORY

Coordinated by **Gilda Waldman M.**

Introduction <i>Gilda Waldman M.</i>	11
Old and New Nostalgia. Between Socialist Disappointment and Democratic Disaffection <i>Paola Vásquez</i>	23
The Restorative Nostalgia in Colombia's Armed Conflict. An Analysis of <i>¿Dónde Está La Franja Amarilla?</i> by William Ospina <i>Pablo Duque y Andrea Monserrat González</i>	39
“Brasil, Um País Do Futuro”: Nostalgia for an Eternal Promise <i>Paola Marugan</i>	54
Nostalgia and Grief. Literary Postcards of Uncertainty, Displacement and Precariousness <i>Mariana Flores</i>	76
On the Return to the Moon. Notes on Exile and Nostalgia in the Poetry of Cristina Peri Rossi <i>Zaira Ruiz</i>	92

DOSSIER
NOSTALGIA Y EVOCACIONES
DEL PASADO:
MIRADAS DESDE LA POLÍTICA
Y LA MEMORIA CULTURAL

Introducción

Introduction

Gilda Waldman M*

Vivimos hoy tiempos de turbulencias e incertidumbres, desencantos y perplejidades. Nos encontramos ante escenarios sociales, económicos, políticos y culturales desconocidos e inesperados cuyos horizontes de futuro, aún nebulosos, no alcanzamos a discernir con claridad. Vivimos tiempos en los que va quedando atrás una etapa histórica —la que moldeó a la modernidad occidental y su cosmovisión antropológico-filosófica— y nos adentramos en los albores de otra que, al parecer, todavía no se deja nombrar. Los nuestros son tiempos de rupturas epocales, que se traducen en una honda conmoción que modifica modos de vivir, ser, estar y relacionarnos con el mundo, y en el que paulatinamente se desploman relatos, proyectos ideológico-políticos (Harari, 2018), marcos valóricos y normativos que construyeron y organizaron la vida política, social y cultural a lo largo de los últimos siglos, así también las coordenadas e interpretaciones que le daban inteligibilidad a nuestro mundo. La herencia iluminista moderna —ligada profundamente con el proyecto político liberal y democrático que construyó el paradigma filosófico y civilizatorio de Occidente— ha experimentado un profundo quiebre (Harari, 2018), sumergida en una atmósfera de descrédito hacia los ideales de progreso, tolerancia, futuro, uso de la razón para el desarrollo de la ciencia, valoración del patrimonio del conocimiento, espíritu crítico, entre otros. De igual modo, los ejes de legitimación política que conformaron el orden político moderno están siendo profundamente cuestionados en aras de un lenguaje que apela a emociones, pasiones y actos de fe y que, a contrapelo de lo que fueron las promesas esbozadas después de la caída del Muro de Berlín —la expansión de los valores democráticos, así como el fortalecimiento de las libertades civiles y de los derechos humanos— viven tiempos críticos. En esta misma línea, el principio iluminista de una ética civil y ciudadana, cuyo espacio natural de debate era la esfera pública, se ha trasladado ahora a las redes sociales, al tiempo que, simultáneamente, los ciudadanos, han sido desplazados al mundo de lo privado, convirtiéndose en seres políticamente indiferentes y extremadamente autorreferenciales. (Lipovetsky, 1986; Han, 2012, 2014, 2022). De igual forma, la discusión pública ha sido permeada por los medios digitales y las redes sociales (Han, 2022) que no sólo tienden a manipular la información, sino que también pueden alentar guerras cibernéticas, que inciden en los resultados de elecciones, como bien lo demuestra el documental *Nada es privado* (Amer y Noujaim, 2019), que evidencia la apropiación de datos por parte de la firma Cambridge Analytica para incidir en numerosas campañas electorales, entre ellas la de Donald Trump y la del Brexit.

* México. Doctora en Sociología. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de México (UNAM). Profesora Titular “C” Tiempo Completo. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Contacto: gwaldman18@gmail.com

Asimismo, una ciudadanía, cada vez más moldeada por las redes sociales, exige respuestas inmediatas y ágiles para sus demandas, lo cual se contraponen al tiempo y esencia de la lógica democrática, centrada en el debate, la deliberación y el consenso.

Vivimos hoy tiempos en que se yuxtaponen y traslapan una amplia diversidad de crisis (Bokser, Saracho y Villanueva, 2021). Si después de la caída del Muro de Berlín en 1989 el siglo XXI se iniciaba con un estallido de confianza en el futuro a partir del supuesto de que serían muchas y muy positivas las bondades que podrían traer la extensión de los procesos de liberalización, la democracia representativa y el auge de las libertades civiles y los derechos humanos, como también la economía de libre mercado en un mundo globalizado, los años posteriores fueron socavando ese optimismo inicial, revirtiendo lo que aparecía como un porvenir luminoso, situación que ciertamente fue agravada por la pandemia. (Bokser, Saracho, Villanueva, 2021). En este sentido, no se puede minimizar el agravamiento de la crisis ecológica, que no sólo amenaza la supervivencia del planeta, sino que también genera riesgos económicos, sociales y políticos al afectar la agricultura y la producción de alimentos, desplazando a poblaciones enteras de sus lugares de origen, agravando el problema de los flujos migratorios en todo el orbe. Asimismo, el sistema de seguridad global se ha vuelto altamente vulnerable y frágil. La carrera armamentista se ha incrementado, especialmente en el caso de Rusia, China y Corea del Norte, en el marco de la existencia de nuevas armas letales de sofisticada tecnología. El control nuclear acordado años atrás entre Estados Unidos y Rusia se ha desdibujado y, debido a la guerra entre Rusia y Ucrania, es posible que “pronto pueda romperse el gran tabú sobre el uso de armamento nuclear” (Emmot, 2022). La competencia entre Estados Unidos y China para disponer de recursos y tecnología que les permitan a cada una de estas potencias establecer zonas de influencia en los más diversos espacios geográficos supone riesgos para todos los países del mundo. Y las guerras cibernéticas no sólo pueden influir en los resultados de elecciones, sino que también pueden amenazar instalaciones estratégicas y sistemas financieros a nivel planetario.

Por otra parte, también las promesas de la globalización posteriores a la caída del Muro se han desvanecido. Si bien la globalización permitió, a nivel mundial, un enorme crecimiento económico del Producto Interno Bruto (Informe del Secretario General de Naciones Unidas, 2017), la crisis financiera mundial del año 2008, la pandemia de 2020, las tensiones comerciales entre las principales potencias y, más recientemente la guerra ruso-ucraniana, —que ha significado además el desplazamiento de varios millones de migrantes y refugiados— han disminuido las perspectivas globales de crecimiento, incrementando la inflación y ralentizando el crecimiento económico en Estados Unidos —que ha perdido su papel de líder mundial—, en la Unión Europea —que ya no representa el sueño de alcanzar un espacio de paz y prosperidad— y, ciertamente, también en América Latina (Bokser, Saracho, Vaillanueva, 2021). De igual modo, el progresivo desmantelamiento del Estado de Bienestar, como asimismo las políticas públicas desregulatorias que acompañaron al proceso de globalización, profundizaron la precariedad económica de vastos sectores sociales, —entre ellos, las clases medias— dejando a la deriva a quienes hasta entonces gozaban de educación, salud pública y pensiones de retiro garantizadas, profundizando en un lapso muy corto las desigualdades sociales. De igual modo, la reorganización productiva —consecuencia de la revolución científico-tecnológica y la inteligencia artificial, entre otros factores— (Harari, 2018), modificaron radicalmente las condiciones de trabajo,

situación que se ha vuelto particularmente grave entre los jóvenes, que sólo pueden optar por trabajos parciales, flexibles y temporales. En esta línea, procesos como la desigualdad social, la precarización económica, la flexibilización del mercado de trabajo y la pérdida de derechos sociales, así como el retraimiento del Estado de sus funciones sustantivas (seguridad, salud y educación) se han traducido en un sentimiento de “orfandad social” (Bauman, 2017). De igual modo, la dislocación de los parámetros de tiempo y espacio (por efectos de la revolución científico-tecnológica, el debilitamiento de los puentes que ligaban la vida personal con proyectos sociales más amplios (Bauman, 2017), los múltiples flujos de las migraciones, y el resquebrajamiento de la confianza en el porvenir (Bauman, 2017) han configurado una nueva “cartografía” social, política, económica y cultural que agudiza nuestro presente turbulento y convulso.

Ciertamente, en el epicentro de este proceso de profundas transformaciones epocales, se encuentra la revolución científico-tecnológica, frente a la cual los modelos políticos y sociales han quedado rezagados (Harari, 2018). Desarrollada por “mentes revolucionarias” —como lo analiza el escritor y ensayista Alessandro Baricco en su libro *The Game* (2019)— las cuales cuestionaron los cimientos de un mundo político y cultural de creencias y fronteras inamovibles para construir otro de tecnologías digitales (sin fronteras) como principio de una nueva forma de vida— “ha cambiado al mundo probablemente más que ningún otro factor” (Harari, 2018, p. 17), transformando “nuestra percepción del mundo” (Baricco, 2019, p. 22) así como “la faz misma de las sociedades y los individuos” (Maldonado, 2019, p. 118). Eje de un nuevo paradigma civilizatorio, tal como señala Alessandro Baricco (2019), el crecimiento exponencial de las redes sociales, la robótica, la computación cuántica y, ciertamente, la inteligencia artificial (Llaneras, Rizzi y Alvarez, 2023) han modificado sustantivamente la textura de la vida económica, social, política y cultural a nivel global en el lapso de una generación, incidiendo radicalmente no sólo en la vida cotidiana sino también en los procesos cognitivos subjetividades y hasta en los rincones más íntimos de la vida privada (Harari, 2018).

La revolución científico-tecnológica ha impactado en el ámbito político, acechando a la democracia no sólo a través de la incorporación de medios digitales y redes sociales en la discusión pública, sino también a través de herramientas de control social con las que se pueden amenazar las libertades individuales, en especial en situaciones de crisis. Sería imposible negar, sin duda, los horizontes insospechados de creatividad y comunicación que han permitido la tecnología digital y las redes sociales, pero al mismo tiempo, ellas han facilitado, por una parte, la expansión de *fake news* y mensajes de odio, racismo e intolerancia, y por la otra, han agravado las desigualdades geográficas, socioeconómica, educativas, laborales y de género (OCDE, 2019), minando claramente el futuro de las generaciones jóvenes, amenazadas por las restricciones de incorporación al mercado laboral, la carencia de prestaciones sociales o la dureza del desempleo, y cuyo único destino parece ser la “irrelevancia” (Harari, 2018). Se trata de generaciones moldeadas por una “modernidad líquida” (Bauman, 2002) que privilegia la flexibilidad, la capacidad de adaptación, la competencia, la individualidad y los vínculos fluidos, valores “líquidos” que desafían las relaciones de poder institucionalizadas, pero que también les dificulta pensar en proyectos de vida a largo plazo.

En esta línea, el déficit social al que hemos hecho alusión se ha traducido también en un déficit democrático, se ha reducido la capacidad de las instituciones

de la democracia liberal representativas para dar respuesta a demandas sociales de los sectores más vulnerables y para canalizar los conflictos socioeconómicos de la mayoría de la población. La crisis de legitimidad democrática ha abierto la puerta, por una parte, a vertientes autoritarias (Levitzky y Ziblatt, 2022) y a “hombres fuertes” (Bauman, 2017), los cuales aparecen rodeados por un halo de capacidad protectora, pero cuya vocación antiliberal y nacionalista socava el respeto a la ley y a la división de poderes, la certidumbre institucional, el pluralismo político, los derechos individuales, la libertad de expresión y el Estado de Derecho, entre otros factores. Pero la crisis de legitimidad democrática también ha abierto la puerta a movimientos sociales de protesta, extendidos en muchos países del orbe, que expresan un malestar social que cuestiona radicalmente al sistema político-estatal y al orden social existente, malestar social que se ha manifestado en las calles de Túnez, Egipto, Barcelona, Nueva York (Castells, 2015), Francia (Liano, 2019), y diversos países latinoamericanos (Lafuente y Budasoff, 2022).

El optimismo en torno a un futuro utópico y promisorio, que alcanzó una renovada relevancia y fuerza después de la caída del Muro de Berlín en 1989, se ha desgastado hasta niveles inimaginables (Augé, 2015). Lo que fueron los proyectos ideológico-político de la modernidad, que crearon su propia visión de futuro, se han desdibujado en el marco de “un presente omnipresente” (Lechner, 2002, p. 36) y ante un futuro que se visualiza aún más incierto, frágil, inseguro, fluido, volátil y precario que el presente (Bauman, 2002) y en el cual, como afirmaba Elie Wiesel (Premio Nobel de la Paz 1986), “hace falta muy poco para que el arraigado se vea arrancado de sus raíces y para que el feliz y sosegado pierda su lugar al sol” (1991, p. 19). En un lapso histórico muy breve, nos encontramos incursionando en cartografías desconocidas, “en un viaje a la deriva, sin mapa y sin brújula” (Lechner, 2002, p. 27) ante los cuales carecemos de “mapas cognitivos para orientarnos en el nuevo paisaje” (Lechner, 2002, p. 27). En esta tesitura, el filósofo Yuval Harari (2018) se pregunta: “¿Cómo se vive en una época de desconcierto cuando los relatos antiguos se han desmoronado y todavía no ha surgido un relato nuevo que los sustituya?” (p. 11); y el escritor y ensayista Amin Maalouf afirma (2019): “La humanidad se metamorfosea ante nuestros ojos” (p. 14).

No es casual, entonces, que ante un presente tan complejo como el que hoy vivimos —caracterizado por el miedo, la desazón y la incertidumbre— y ante un futuro todavía ininteligible, pero que ya no es necesariamente el espacio de las esperanzas (Bauman, 2017), la nostalgia se haya convertido en un rasgo esencial de nuestra época, que recorre los más diversos espacios geográficos y que reactiva la añoranza por un tiempo, un lugar o un hogar perdidos que ya no existen, o que quizá no existieron nunca y que se idealizan como un paraíso perdido o inalcanzable, tal como lo plantea la ensayista y crítica cultural Svetlana Boym (2015) en su libro *El futuro de la nostalgia*, afirmando que “el siglo XX se inauguró con una utopía futurista y ha terminado dominado por la nostalgia” (p. 14). Boym define a esta última como un sentimiento de pérdida y desplazamiento, un lamento por tiempos y espacios distintos ya dejados atrás, así como por un anhelo afectivo por regresar a una comunidad que comparte una memoria colectiva. Aflicción por un tiempo distinto ya desaparecido, evocación de un lugar ya inexistente, sentimiento de extrañeza ante un mundo en el que nada parece estar ya en su lugar, la nostalgia se convierte así, ante el cierre de todo escenario utópico, en imaginario del futuro ubicada en el ayer (Boym, 2015; Bauman, 2017). Mecanismo de defensa “en una época de aceleración del ritmo de

vida y de agitación histórica” (Boym, 2015, p. 14), poderoso antídoto ante el malestar social, la nostalgia recorre el mundo como el sentimiento —idealizado— de que el pasado fue mejor: el trabajo ofrecía garantías de seguridad social, la estabilidad económica era una posibilidad factible —como también la movilidad social—, la homogeneidad cultural no estaba amenazada por la inmigración, se podía confiar en la política y la pertenencia a una comunidad era un valor incuestionable. Así lo evidencia, por ejemplo, un reportaje publicado a fines de 2018, que da a conocer los resultados de una encuesta realizada en julio de 2018 entre casi once mil ciudadanos europeos en Francia, Alemania, Italia, Polonia y España. El estudio revela que sesenta y siete por ciento de los ciudadanos de la Unión Europea aseguran que el mundo solía ser un lugar mejor en el pasado (de Vries y Hoffmann, 2018). En el caso de Francia, este porcentaje alcanza al sesenta y cinco por ciento; en Alemania, al sesenta y un por ciento; en Italia, al setenta y siete por ciento, y en Polonia, al cincuenta y nueve por ciento. Otro extenso estudio que involucró a un amplio conjunto de habitantes ingleses, franceses y alemanes a través de un estudio en *focus groups* reveló que para el sesenta y tres por ciento de los ciudadanos británicos, su vida era mejor en su infancia y adolescencia; cincuenta y cinco por ciento estimaba que era más factible encontrar oportunidades de trabajo en el pasado, y más del setenta y un por ciento pensaban que sus comunidades se habían erosionado en el curso de sus vidas (Gaston, 2018). Según este mismo estudio, en el caso francés, cuarenta y seis por ciento de los entrevistados opinaba que cincuenta años atrás la vida era mucho mejor, y sesenta y un por ciento sentía que el presente no era su “hogar” (Gaston, 2018). En Inglaterra, y junto a la insatisfacción con el presente y la ansiedad con respecto al futuro, los sentimientos de nostalgia estaban también nutridos por la evocación de un pasado doblemente glorioso. Por una parte, el haber resistido al embate alemán entre 1939 y 1941. Por la otra, la memoria de lo que fue el *British Empire*, un momento histórico en el que el país era una gran potencia dotada de un fuerte sentido de identidad (Gaston, 2018). En el primer sentido, en Inglaterra, actualmente un país profundamente dividido en términos sociales, educativos, partidarios y económicos, la nostalgia del momento de triunfo nacional que significó la victoria sobre el nazismo en 1945 se representó en la cultura popular a través de películas como *Dunkerque* (Nolan, 2017), *El discurso del rey* (Hooper, 2011) o *Las horas más oscuras* (Wright, 2018).

A su vez, la nostalgia de los días gloriosos del Imperio —tal como se representó, por ejemplo, en la serie *Downton Abbey* (Fellowes, Neame, Eaton, 2010-2015)— ha dejado huellas sobre un imaginario colectivo marcado por el orgullo de una tradición histórica, cultural y política en declive ante lo que se percibía como las fuerzas arrasadoras de la globalización, las políticas dictadas desde Bruselas y la inmigración. Ciertamente, la campaña a favor del Brexit no sólo aprovechó los sentimientos de malestar social existente entre vastos sectores de ciudadanos ingleses por efectos de las crisis económicas y la inmigración, sino también por la nostalgia por el pasado colonial y su papel como elemento constitutivo de una identidad nacional, percibida como constreñida dentro de la Unión Europea. En Alemania, la complejidad de la reunificación que, de hecho, significó que la República Democrática Alemana fuera absorbida, social y económicamente, por Alemania Occidental, y que se tradujo en la creación de una “frontera interior invisible”, alentó la nostalgia —no necesariamente de los mecanismos represivos ni tampoco del relativo bienestar económico— sino de la cultura, la identidad y las formas de vida de un mundo ya inexorablemente desaparecido, ajeno a la competencia, la atomización social y

el individualismo (Gaston, 2018). Y en el caso de la extinta Unión Soviética, la nostalgia (manifestada, por ejemplo, en la recuperación del himno soviético y la añoranza del “gran Imperio que representaba la antigua Unión Soviética”) también está ampliamente extendida en la Rusia actual, tal como lo documenta un estudio reciente que señala que sesenta por ciento de los ciudadanos rusos lamenta que la Unión Soviética se haya desintegrado, y quisiera regresar a un régimen político que aseguraba derechos sociales básicos para todos (Rojas, 2018). A ello habría que agregar la nostalgia por la pérdida de pertenencia a una gran potencia —un tema reivindicado permanentemente por Vladimir Putin— y, en el entorno de la anomia posterior a 1990, la nostalgia por el sentido de “hogar” que proporcionaba “la gran patria soviética” (Aleksiévich, 2015; Matos Franco, 2018).

Ciertamente, la nostalgia moviliza nacionalismos, y ello sería parte de lo que Svetlana Boym (2015) denomina “nostalgia restaurativa”; es decir, aquella que sueña con volver al pasado y reconstruirlo para vivir en él aquí y ahora (a diferencia de la nostalgia, “reflexiva”, que es consciente de la imposibilidad de regresar al pasado, pero busca recobrarlo a través de la reposición de monumentos, historia, arte, cultura y literatura como mecanismos de conservación de la memoria y de lucha contra la amnesia). En esta línea, la nostalgia “restaurativa” se ha convertido en un instrumento político de profundo alcance emocional que está moldeando la política y la sociedad en muchas naciones. Tales son, por ejemplo, los casos de la apelación de Donald Trump para regresar a una “America great again”, el Brexit en Inglaterra —uno de cuyos elementos se sustentaba en la apelación a recuperar el poderío y gloria del antiguo Imperio Británico— la nostalgia del pasado comunista en lo que fuera la Unión Soviética o en los países de la órbita soviética, la nostalgia por el pasado nacional en Polonia (Appelbaum, 2021), las reivindicaciones nacionalistas en Cataluña, así como en los discursos de políticos como Jair Bolsonaro en Brasil en apoyo a la dictadura brasileña —y sus logros económicos y en seguridad— y, más recientemente, los de la Primera Ministra Italiana Giorgia Meloni, quien no ha ocultado su nostalgia por el pasado fascista, pero también por aquella Italia próspera previa a la unificación monetaria, “porque el euro se ha convertido en un sinónimo de parálisis permanente para la economía italiana” (García Domínguez, 2022).

Por otra parte, en términos culturales, la nostalgia es también un fenómeno cuya expansión resulta sorprendente, ligada a lo que Andreas Huyssen (2022) denomina “una obsesión memorialista” y que se manifiesta, por ejemplo, en la restauración de antiguos centros urbanos, el culto al patrimonio, la recuperación de tradiciones, la transformación de ciudades enteras en museos, la proliferación de exposiciones históricas y fotográficas, la popularización de la escritura de memorias y biografías, el resurgimiento de la novela histórica, el énfasis en la celebración de fechas conmemorativas y placas recordatorias, el entusiasmo por las genealogías, etc. En esta línea, no es de extrañar, entonces, la fascinación literaria por reflexionar sobre orígenes y trayectorias, tanto personales como genealógicas. Es en este marco que se inserta, por una parte, la aparición de lo que se ha denominado “la escritura del yo” (memorias, testimonios personales, semblanzas íntimas, cartas, diarios, etc.) que apelan a la intimidad, tanto para comprender las transformaciones históricas, pero también como necesidad de buscar las raíces de la propia identidad como respuesta al “deseo de anclarnos en un mundo caracterizado por una creciente inestabilidad del tiempo y por la fracturación del espacio en el que vivimos” (Huyssen, 2002, p. 24).

En esta línea, en el ámbito literario —espacio particularmente idóneo para la nostalgia, como bien lo evidencian escritores como Marcel Proust o Fernando Pessoa— podría destacarse la fuerza que ha alcanzado la recuperación del mundo perdido de los orígenes; es decir, el regreso casi obsesivo a la infancia y al pasado familiar, como una forma de restaurar una memoria no sólo personal sino también genealógica (Rushdie, 1992; Maalouf, 2004; Rimsky, 2010; Rivera Garza, 2020). Por otra parte, la nostalgia aparece hoy en gran parte de la oferta cultural y mediática (ligada, ciertamente, con criterios económicos). Así, por ejemplo, hoy estamos viviendo la proliferación de películas clásicas remasterizadas (cuya exhibición se multiplica en canales de televisión dedicados a transmitir películas antiguas), o films como *Érase una vez en Hollywood* (Tarantino, 2019), *Yesterday* (Boyle, 2019), *Bohemian Rhapsody* (Singer y Fletcher, 2018), *Elvis* (Luhmann, 2022) o nuevas versiones de películas como *Top Gun* (Kosinski, 2022), *West Side Story* (Spielberg, 2021), *Transpotting* (Boyle, 2017), *Blade Runner* (Villeneuve, 2017), *Jumanji* (Kasdan, 2017, 2019) o la nueva trilogía de *Jurassic Park* (Trevorrow, 2015, 2022; Bayona, 2018), entre muchas otras. En esta línea, no podría obviarse la proliferación de *biopics* de figuras como Muhammed Ali, la princesa Diana o Elton John, o la reunión de los integrantes de la popular serie *Friends* (Crane et al., 1994-2004). En términos musicales podría mencionarse, ciertamente, el “revival” de Los Beatles, así como, en una vuelta a los referentes culturales de los años ochenta y noventa del siglo pasado, el regreso de conjuntos como *Abba*, o las nuevas giras del grupo musical de *Back Street Boys*. Mención especial merece el éxito de la serie *Mad Men* (Weiner et al., 2007-2015), ubicada a fines de la década de los cincuenta e inicios de los sesenta, cuando Estados Unidos atravesaba un período de profundos cambios sociales en el marco de la recuperación económica post Segunda Guerra Mundial. De igual modo, en el ámbito del diseño, reaparecen estilo del pasado como los pantalones de campana; algunas marcas de ropa crean camisetas con logotipos de la serie *Friends*, y las grandes marcas deportivas lanzan nuevas ediciones de playeras de fútbol, similares a las que habían aparecido durante la década de los ochenta y noventa. No podría dejar de mencionarse la proliferación de muchos otros productos con referentes nostálgicos que aparecen en las tiendas comerciales, tales como máquinas de escribir, teléfonos de dial o de modelos retro, tocadiscos de vinilo y discos analógicos, etc.

Espejo retrovisor que refleja añoranzas del pasado ante un futuro todavía ininteligible en una era de desencanto, desasosiego y ansiedad, que plantea más preguntas que respuestas, la nostalgia atraviesa en la actualidad discursos sociopolíticos, prácticas culturales, imágenes, palabras, emociones y memorias y constituye, sin duda, uno de los grandes temas de reflexión actuales. En esta tesitura, este dossier ofrece cinco textos que, desde distintos registros, enfoques y temática y en varios casos, desde un fructífero diálogo con el libro de Svetlana Boym (2015), abordan el tema de la nostalgia desde miradas que provienen del análisis político, los estudios culturales, la crítica literaria y la memoria cultural. Así, Paola Vázquez, en su artículo “Antiguas y nuevas nostalgias. Entre desencanto socialista y desafección democrática” plantea que, si bien existe una nostalgia derivada del fracaso del experimento socialista del siglo xx, también se está gestando una nostalgia más reciente ligada a la decepción con los procesos de liberalización democrática y económica ocurridos durante la década de los noventa, decepción que ha abierto paso a movimientos nacionalistas y populistas, sustentados en la nostalgia restaurativa (en términos de Svetlana Boym, 2015). La autora argumenta que, frente a ello, también la respuesta de los defensores del régimen democrático tiene rasgos nostálgicos pues, al no preguntarse

autocríticamente sobre las razones de la atracción que ejercen los discursos populistas y antidemocráticos o sobre las falencias objetivas que tuvo el proyecto democrático, y al extrañar un pasado política y económicamente estable, ella se acerca también a una nostalgia restaurativa. En ambos casos, afirma la autora, resulta imperativo reflexionar sobre la necesidad de analizar críticamente el significado de estas nostalgias para evitar caer en reduccionismos infructuosos que sigan limitando la renovación del imaginario político contemporáneo.

A su vez, Juan Pablo Duque en su ensayo “La nostalgia restauradora en el contexto del conflicto armado en Colombia: un análisis del texto *¿Dónde está la franja amarilla?* de William Ospina” analiza, a la luz de la conceptualización teórica de Boym sobre la nostalgia restaurativa, un ensayo del escritor William Ospina, referido a la realidad colombiana, argumentando por qué sería imposible que existiera una nostalgia restaurativa en Colombia, tanto por su tradición política marcada por las violencias, los conflictos y las guerras civiles, como también por dos condiciones históricas que se desprenden de lo anterior. Por una parte, el Estado colonial —que no puede cumplir sus funciones mínimas de bienestar social, paz, dignidad— y el consiguiente desencanto porque no hay un espacio seguro al cual regresar, pues se vive perpetuamente en un territorio repleto de incertidumbres, miedos y peligros coloniales. Y, por la otra, por el enmudecimiento, es decir, la incapacidad de generar un relato propio que dé cuenta de los infortunios históricos que han acontecido en el país, lo cual bloquea la construcción de cualquier tipo de nostalgia.

A su vez, Paola Marugán, en su ensayo titulado “Brasil, um país do futuro: la nostalgia de una eterna promesa” problematiza críticamente el conocido texto de Stefan Zweig, *Brasil, um país do futuro* —mismo que se convirtió en parte del discurso fundacional de la nación moderna brasileña— a luz de una mirada en la que se entretajan lo que fueron tres matrices de dominación: la ideología desarrollista, la colonialidad del poder y de género y el mito de la democracia racial. El análisis de la autora comienza a partir dos preguntas centrales: ¿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?

Por otra parte, desde una óptica ligada con la literatura, Mariana Flores, en su artículo “Nostalgia y Duelo. Postales literarias de incertidumbre, desplazamiento y precariedad” reflexiona, a partir de los planteamientos de Svetlana Boym y Zygmunt Bauman en torno a la nostalgia, así como de los de Judith Butler en torno al duelo, en torno a cómo se articulan y distancian ambos conceptos en las representaciones literarias de tres novelas cuyos personajes migran sin papeles hacia Estados Unidos, en condiciones de precariedad y transitoriedad, y atravesados, también, por el duelo y la nostalgia. En esta línea, la autora se pregunta: ¿cómo se representan la nostalgia y el duelo en la literatura sobre migración? ¿Qué nos dice la literatura sobre la nostalgia como una herramienta que imposibilita el cambio social? ¿Cómo la migración se encuentra en constante tensión con los procesos sociales de duelo; los cuales, a su vez, visibilizan los procesos de precarización y desigualdad?

Finalmente, Zaira Ruiz, en su ensayo “Sobre el regreso a la luna. Apuntes sobre el exilio y la nostalgia en la poesía de Cristina Peri Rossi” reflexiona en torno al poemario de

la escritora uruguaya titulado *Estado de exilio*, en el cual la poeta aborda el desgarramiento que significa el exilio; pérdidas, desamparo, extranjería, desconuelo, desarraigo, dislocaciones identitarias y añoranzas, entre otros. La autora de este artículo se centra especialmente en este último punto, a la luz de las reflexiones de Svetlana Boym (2015) en torno a la nostalgia como añoranza, en un tono que entretaja la narración y el análisis como propuesta metodológica.

Esperamos que este dossier abra nuevos espacios de reflexiones, inquietudes y debates. Si es así, habrá cumplido su cometido.

Bibliografía

- Aleksievich, S. (2015). *El fin del "Homo sovieticus"*. Acantilado.
- Amer, K. y Noujaim, J. (2019). *Nada es privado* [Documental; Netflix]. The Othrs.
- Appelbaum, A. (2021). *El ocaso de la democracia. La seducción del autoritarismo*. Random House.
- Augé, M. (2015). ¿Qué pasó con la confianza en el futuro? Siglo XXI.
- Baricco, A. (2019). *The Game*. Anagrama.
- Bauman, Z. (2002). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2017) *Retrotopía*. Paidós. Recup.
- Bokser, J., Saracho, F. y Villanueva, E. Colisión. La Covid 19 como constelación de las crisis: a manera de editorial. *Revista Mexicana De Ciencias Políticas Y Sociales*, 66(242), 9-33.
- Boyle, D. (Dir.). (2017). *T2 Trainspotting* [Película]. Sony Pictures Releasing International.
- . (Dir.). (2019). *Yesterday* [Película]. Perfect World Pictures.
- Bayona, J.A. (Dir.). (2018). *Jurassic World: El reino caído* [Película]. Amblin Entertainment.
- Boym, S. (2015). *El futuro de la nostalgia*. A. Machado Libros.
- Castells, M. (2015). *Redes de indignación y esperanza*. Alianza editorial.
- Crane, D., et al. (Productores ejecutivos). (1994-2004). *Friends* [Serie de televisión]. Bright/Kauffman/Crane Productions.

- de Vries, C. E. y Hoffmann, I. (2018). *The Power of the Past. How Nostalgia Shapes European Public Opinion*. Fundación Bertelsmann Stiftung.
- Emmott, B. (2022). La nueva era de incertidumbre radical, *Letras Libres*. Recuperado el 23 de febrero de 2023, de <https://letraslibres.com/revista/una-nueva-era-de-incertidumbre-radical/>
- Fellowes, J., Neame, G. y Eaton, R. (Productores ejecutivos). (2010-2015). *Downton Abbey* [Serie de televisión]. Carnival Films.
- García Domínguez, J. (26 de septiembre de 2022) Meloni es la nostalgia de la lira, *elSubjetivo*, Recuperado el 23 de febrero de 2023, de <https://theobjective.com/elsubjetivo/opinion/2022-09-26/meloni-nostalgia-lira/>
- Gaston, S. (2018). *At Home in One's Past. Nostalgia as a Cultural and Political Force in Britain, France and Germany*. Demos.
- Han, B. C. (2012), *La sociedad del cansancio*. Herder.
- . (2014). *En el enjambre*. Herder.
- . (2022): *Infocracia*. Penguin Random House.
- Harari, Y. N. (2018). *21 lecciones para el siglo XXI*. Titivillus.
- Hooper, T. (Dir.). (2011). *El discurso del rey* [Película]. UK Film Council.
- Huyssen, A. (2022). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. Fondo de Cultura Económica.
- Informe del Secretario General de Naciones Unidas (8 de agosto de 2017). *Cumplir la promesa de la globalización: promover el desarrollo sostenible en un mundo interconectado*. Asamblea General. Naciones Unidas.
- Kasdan, J. (Dir.). (2017). *Jumanji: En la selva* [Película]. Columbia Pictures.
- . (Dir.). (2019). *Jumanji: Siguiente nivel* [Película]. Columbia Pictures.
- Kosinski, J. (Dir.). (2022). *Top Gun: Maverick* [Película]. Paramount Pictures.
- Lafuente, J. y Budasoff, E. (2022). *Rabia. Crónicas contra el cinismo en América Latina*. Anagrama.
- Lechner, N. (2002). *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*. LOM ediciones.

- Levitzky, S. y Ziblatt, D. (2022). *Cómo mueren las democracias. Lo que la historia revela sobre nuestro futuro*. Paidós.
- Liano, M. (16 de noviembre de 2019) La política experiencial o los chalecos amarillos como pueblo. *El Diario*. Recuperado el 23 de febrero de 2023, de https://www.eldiario.es/interferencias/politica-experiencial-chalecos-amarillos-pueblo_132_1289123.html
- Lipovetzky, G. (1986). *La era del vacío*. Anagrama.
- Llaneras, K., Rizzi A. y Álvarez, J. A. (30 de enero de 2023). ChatGPT es sólo el principio: la inteligencia artificial se lanza a reorganizar el mundo. *El País*. Recuperado el 23 de febrero de 2023, de <https://elpais.com/sociedad/2023-01-29/chatgpt-es-solo-el-principio-la-inteligencia-artificial-se-lanza-a-reorganizar-el-mundo.html>
- Luhrmann, B. (Dir.). (2022). *Elvis* [Película]. Warner Bros. Pictures.
- Maalouf, A. (2004). *Orígenes*. Alianza editorial.
- . (2019). *El naufragio de las civilizaciones*. Alianza editorial,
- Maldonado, C. E. (2019). Tres razones de la metamorfosis de las ciencias sociales en el siglo XXI. *Cinta de Moebius*, 64, 114-122.
- Matos Franco, R. (2018). *Limbo rojizos. La nostalgia por el socialismo en Rusia y el mundo poscomunista*. El Colegio de México.
- Nolan, C. (Dir.). (2017). *Dunkerque* [Película]. Syncopy Inc.
- OCDE (2019), *How's Life in the Digital Age? Opportunities and Risks of the Digital Transformation for People's Well-Being*. OECD Publishing.
- Rivera Garza, C. (2020). *Autobiografía del algodón*. Random House.
- Rimsky, C. (2010). *Poste Restante*. Sangría Editora.
- Rojas, R. (22 de diciembre de 2018). Nostalgia por el comunismo. *La Razón*. Recuperado el 23 de febrero de 2023, de <https://www.razon.com.mx/opinion/nostalgia-por-el-comunismo/>
- Rushdie, S. (1992). *Imaginary homelands. Essays and criticism 1981-1991*. Granta Books.
- Singer, B. y Fletcher, D. (Dir.). (2018). *Bohemian Rhapsody* [Película]. 20th Century Fox.
- Spielberg, S. (Dir.). (2021). *West Side Story* [Película]. Amblin Entertainment.

- Tarantino, Q. (Dir.). (2019). *Érase una vez en Hollywood* [Película]. Columbia Pictures.
- Trevorrow, C. (Dir.). (2015). *Jurassic World: Mundo Jurásico* [Película]. Amblin Entertainment.
- . (Dir.). (2002). *Jurassic World: Dominio* [Película]. Amblin Entertainment.
- Villeneuve, D. (Dir.). (2017). *Blade Runner 2049* [Película]. Alcon Media Group.
- Weiner, M., et al. (Productores ejecutivos). (2007-2015). *Mad Men* [Serie de televisión]. Weiner Bros. Productions.
- Wiesel, E. (23 de junio de 1991). ¿Quién le teme al lobo feroz? *Suplemento Mundial de la Jornada: Los emigrantes*.
- Wright, J. (Dir.). (2018). *Las horas más oscuras* [Película]. Perfect World Pictures.

Antiguas y nuevas nostalgias. Entre desengaño socialistay desafección democrática

Old and New Nostalgia. Between Socialist Disappointment and Democratic Disaffection

Paola Vázquez Almanza*

Recibido: 14/07/2022 | Aceptado: 31/08/2022

Resumen

El objetivo de este artículo es debatir dos tipos de nostalgias políticas que actualmente oscurecen las reflexiones en torno a movimientos antipolíticos y antidemocráticos (nacionalismos y populismos). Se recupera la teorización sobre la nostalgia realizada por Svetlana Boym (2001) para argumentar la existencia de una nostalgia derivada del fracaso socialista del siglo XX, pero también para exponer la gestación de una nostalgia más reciente ligada a la decepción con los procesos de liberalización democrática y económica ocurridos en los años noventa. Como conclusión, se plantea la necesidad de analizar críticamente el significado de estas nostalgias para no caer en reduccionismos infructuosos que sigan frenando la renovación de nuestro imaginario político.

Palabras clave: nostalgia, populismo, socialismo, democracia, transición democrática

Abstract

The aim of this article is to debate over two types of political nostalgia that currently obscure reflections on anti-political and anti-democratic movements like nationalism and populism. It recovers the theorization about nostalgia made by Svetlana Boym (2001) to argue the existence of a kind of nostalgia derived from the socialist failure of the twentieth century, but also to suggest the presence of a more recent nostalgia linked to the disappointment with the democratic and economic liberalization of the nineties. The article suggests the need to critically analyze the meaning of these nostalgias to renew our political imaginary.

Keywords: nostalgia, populism, socialism, democracy, democratic transition

* México. Doctora en Ciencias Sociales y Políticas. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional de México (UNAM). Este texto fue realizado durante el segundo año de estancia posdoctoral en el CEIICH, UNAM. Contacto: paovaal@gmail.com

I

Normalmente, hacemos referencia a la caída del Muro de Berlín para hablar de uno de los más profundos cambios político-sociales que implicó una transformación de la visión del mundo que se tenía. Y si bien la desaparición del régimen soviético es un punto de no retorno en términos históricos, este hecho fue sólo el síntoma más visible de una serie de procesos políticos y cambios sociales que tenían décadas en gestación y que coincidieron, y terminaron de articularse, a finales de la década de los ochenta. Por un lado, en el plano de la política cultural, el desencanto y subsecuente fracaso del proyecto socialista coincidió en el tiempo con las críticas posmodernas a cualquier pretensión de la verdad, el descrédito de las metanarrativas, la crítica a la autoridad y a las formas tradicionales de pensar al individuo.

Este contexto, a su vez, se entrelazó con el cambio social que comenzó en los años sesenta y que también sería evidente para la década de 1980. Me refiero a la denominada “Revolución Silenciosa” teorizada por Ronald Inglehart (1997), y cuya premisa básica era que las generaciones posteriores a la Segunda Guerra Mundial, que crecieron en un periodo de estabilidad mínima y seguridad bajo el abrigo de un Estado Benefactor, dejaron atrás los valores “materialistas” (seguridad física y económica) y adoptaron prioridades “postmaterialistas” (calidad de vida y autoexpresión).

La desilusión con el proyecto socialista, el posmodernismo y la revolución silenciosa serán fenómenos con mucho en común. Por ejemplo, se alimentan de las mismas condiciones históricas y comparten un diagnóstico similar: el Estado es una forma de autoridad que oprime al individuo con normas y valores tradicionales, metarrelatos y barreras que no le permiten desarrollarse plenamente. Y la meta compartida será cuestionar y transformar esa figura estatal en pos de la libertad individual. Es interesante observar cómo esta crítica política al Estado engarzó muy bien con otros procesos paralelos, como la liberalización económica y las transiciones democráticas. La búsqueda de libertad individual, aunada a los nuevos horizontes que dibujaban los avances tecnológicos, fue muy útil para que la mayoría de las personas recibieran sin grandes resistencias la liberalización económica y la integración de los mercados internacionales.

Como describe Fernando Escalante (2015) en su *Historia mínima del neoliberalismo*, al proyecto neoliberal le tomó décadas consolidarse, siendo la realización del *Coloquio Walter Lippmann* en 1938 un primer intento de posicionar dicha visión del mundo. Tan sólo pocos años después de este encuentro se publicó *The Road to Serfdom*, de Friedrich Hayek (2005), un libro que rápidamente se convirtió en clásico. Esta obra toral del neoliberalismo denuncia el abandono de la libertad económica en manos de un Estado intervencionista. Sin libertad económica, afirma Hayek, no puede existir libertad política ni individual.

Sin embargo, pese a estos primeros esfuerzos, el programa político y cultural neoliberal no encontró el eco necesario para imponer su diagnóstico de la realidad. Dicha falta de resonancia durante el periodo de Posguerra se debió en gran medida a que, hasta la década de 1980, la figura del Estado “benefactor” y “regulador” generó cierta estabilidad económica, garantizó movilidad social y desarrollo. Pero para los ‘80 se fueron haciendo más constantes las crisis económicas y la imagen positiva del Estado fuerte se fue diluyendo. Este pasó de ser un generador de estabilidad a transformarse en una fuente

de derroche y de oportunidades perdidas; una concepción que terminaría empatando con los procesos político-culturales que he mencionado previamente (fracaso del proyecto socialista, posmodernismo e individualización).

Bajo este escenario, parecía que el mundo de los '80 daba tardíamente la razón a Hayek (2005), y llegaba a la conclusión de que el Estado proteccionista era el obstáculo principal en la búsqueda de todo tipo de libertad. Como sugiere Fernando Escalante (2015): “Las victorias políticas del ideario neoliberal obedecen en buena medida a una transformación en la manera de ver el mundo” (p. 141). Y en este nuevo contexto, la solución más “racional” a los problemas de la sociedad (en especial en lo referente al ámbito económico) y el deseo de alcanzar las libertades individual y política, se encontraba en el programa neoliberal.

Para 1989 se habían escrito miles de libros que teorizaban, e incluso profetizaban, el tránsito del capitalismo al socialismo. Por ello, la caída del Muro de Berlín será un golpe inesperado para quienes que jamás se habían imaginado que fuese necesario especular sobre el tránsito inverso, es decir, del socialismo al capitalismo. No es exagerado afirmar que la desaparición de la URSS sacudió el piso de sentido en el terreno político, trastocando las nociones que se tenían hasta entonces de Estado, individuo, izquierda, derecha, revolución, democracia y libertad. El desconcierto se generalizó, y no es extraño que el historiador inglés Eric Hobsbawm comentara que, al caer el Muro de Berlín, se presenció no sólo “la crisis de un tipo de movimiento, régimen o economía, sino su fin. Se ha mostrado que aquellos de nosotros que creíamos que la Revolución de Octubre era una puerta hacia el futuro de la historia mundial estábamos equivocados” (citado en Alexander, 1995, p. 48).¹ Compartiendo la misma sensación de incertidumbre, François Furet (1995) escribió que a partir de ese momento “la idea de una sociedad diferente se volvió casi imposible de pensar [...] Estamos condenados a vivir en el mundo que vivimos.” (p. 290). Hay en estas palabras una dosis de nostalgia frente al aparente callejón sin salida que dejó el fin de la Guerra Fría.

Sin embargo, otros proyectos políticos y visiones de la sociedad comenzaron a formularse, a pesar de la nostalgia y malestar resultantes del desengaño socialista. A lo largo de la década de 1990 se extendió la esperanza en la democracia capitalista de signo liberal; uno de los soportes estratégicos que utilizó más adelante el programa neoliberal para promover la idea positiva y racional del libre mercado que se popularizaría a lo largo de 1990, y que sería clave para la expresión del “libre mercado” y el neoliberalismo. *El fin de la historia y el último hombre*, título del famoso libro de Francis Fukuyama (1992), describe un poco el espíritu de ese contexto post-muro, un momento en el que se asumió que la caída del socialismo era una demostración irrefutable de que el Estado era el enemigo de la libertad. Así es como ganaría, por descarte, el régimen democrático, un sistema político con muchas carencias, pero que, frente a la “pesadilla totalitaria”, probaba ser la segunda mejor forma de gobierno. Si bien no era realmente el fin de la historia, sí era el fin de la ilusión socialista nacida con la Revolución Rusa, lo cual menguó la capacidad de imaginar un orden social alternativo. En este ambiente político se impulsó como sentido común la afirmación de que el libre mercado era la única vía para el desarrollo de la sociedad. Y si no la única, al menos sí la más racional, moderna, institucionalizada y confiable. A partir

¹ Todas las citas originalmente en inglés están traducidas por mí.

de entonces, liberalización política y liberalización económica parecerán indisociables. De esta manera se superó el vértigo ideológico del mundo post-muro y se instaló el optimismo y la esperanza depositados en un nuevo orden mundial. Cabe mencionar que la confianza en la liberalización política y económica como propulsores de desarrollo, bienestar y libertad se potenció con el proceso de avance tecnológico, que a su vez prometía un mundo modernizado, libre, estable e interconectado. Durante un tiempo, este optimismo estuvo respaldado por hechos: lugares muy distintos del mundo fueron alcanzados por la ola democratizadora, cayendo regímenes autoritarios, dictaduras y totalitarismos. En lo económico, los primeros países en desarrollo que se aventuraron a abrir sus fronteras y mercados (fue el caso de China, México e India) pasaron de tener un ingreso per cápita de 1.488 dólares en 1980 a contar con 2.485 dólares para 1997. En cambio, aquellos que no se integraron en este momento crecieron mucho más lentamente que los países globalizados (Banco Mundial, 2008, p. 31,35,42).

Estados Unidos, como el vencedor de la Guerra Fría se convirtió en el referente político, cultural y económico. Durante toda la década de los noventa gozó de un crecimiento con relativa estabilidad de precios, producción y empleo. Este periodo fue denominado por Ben S. Bernanke, director de la Reserva Federal, como el de “la Gran Moderación”, ya que supuestamente marcó el inicio de una época de estabilidad económica (citado en Escalante, 2015, p. 179). Entre 1981 y 2007 la economía estadounidense no hizo más que expandirse y sólo sufrió breves crisis en 1990 y 2001. Paralelamente, el Estado se redujo, las empresas públicas se privatizaron y toda institución pública (educativa, de salud y asistencia social) sufrió importantes recortes de los que no se recuperaría. Estas fueron las reformas que los demás países adoptaron.

Si la edad dorada del capitalismo fueron las décadas de 1950 y 1960 (en las que se forjaron los mitos del trabajo estable y del Estado benefactor), la década de 1990 posiblemente pueda pensarse como la edad dorada del neoliberalismo. Una época que recuperaría cincuenta años después los argumentos de Hayek (2005): el Estado coarta la libertad y frena la iniciativa individual, promoviendo la mediocridad y el estancamiento económico. Y siguiendo esta lógica, ¿cuál sería la solución? Dejar actuar libremente al mercado para permitir un equilibrio automático en la sociedad y una mayor libertad individual.

En su conjunto, los procesos políticos y culturales planteados en este apartado fueron algunos de los componentes del contexto histórico en el que surgieron las promesas de libertad individual y desarrollo económico, y que parecían indicar que no había mejor alternativa que una democracia procedimental dentro de una economía neoliberal. Los avances tecnológicos, la democracia, la globalización y el achicamiento del Estado parecían augurar la llegada de un futuro desmitificado y sin ideologías; un mundo, en apariencia, más racional, tolerante, cosmopolita, libertario y estable. Sin embargo, este optimismo de fin de siglo no tardó en convertirse en otra fuente de desengaño y nostalgia, ya en la segunda década del siglo XXI.

II

Antes de explicar cómo el optimismo de fin de siglo, que emanó de la liberalización económica y la instauración de la democracia, se convirtió para la segunda década del siglo XXI en una nueva fuente de desencanto, es necesario hablar de una nostalgia que nació en la década de 1990: la nostalgia del proyecto socialista. Svetlana Boym (2001) en el libro *El futuro de la nostalgia* problematizó este fenómeno y lo vinculó con lo político, pero también con lo cultural e identitario. Un elemento clave en el trabajo de Boym es que no reduce la nostalgia provocada por la caída del socialismo a lo ideológico, sino que explora el vínculo emocional, identitario, material y vivencial de ese sentimiento.

Para Boym (2001), el siglo XX se inauguró con una utopía futurista y concluyó dominado por la nostalgia de un futuro que no fue. Nostalgia que se percibe hasta nuestros días y está presente en dimensiones y sentidos sociales muy distintos: la propaganda política de Vladímir Putin, el mausoleo del Mariscal Tito en Belgrado, o el Parque Memento de Budapest. Todas esas estatuas, monumentos y narrativas resignificadas son, para muchos, el fantasma de una promesa incumplida, y dan fuerza a una serie de movimientos sociopolíticos tanto de derecha como de izquierda.

¿Por qué tanta nostalgia por algo que no fue? Recordemos que las generaciones de jóvenes de los años sesenta desafiaron y ampliaron los horizontes políticos, colocando al socialismo en el punto más alto del desarrollo político. Los sesenta fueron años de marchas, huelgas, protestas contra la autoridad e insurrecciones sexuales, feministas, ecologistas, raciales y políticas. El mundo tradicional de los padres sofocaba a una generación de jóvenes que estaban hartos de las costumbres clasemedieras y abrazaban la ideología marxista de la “nueva izquierda”.

Ese sueño jovial de un régimen libertario en algunos años transmutaría en pesadilla totalitaria. Este giro en la evolución del socialismo trastocó la brújula de sentido que orientaba el mundo político y, como expresó Norbert Lechner (2002), un mundo que era familiar se vino abajo y no quedaron pautas de orientación para encontrarse (p. 27). Esta fue la sensación de desamparo que experimentó buena parte de una generación que soñó con la libertad, un sentimiento que poco a poco se transformó en nostalgia. Entre los tipos de nostalgia que estudia Boym (2001) destaca la “nostalgia restauradora”, la cual define como una reconstrucción del pasado que no se ve a sí misma como tal, sino como tradición y verdad absoluta. Esta nostalgia es cardinal para el nacionalismo y extremismo religioso; es el motor creador de mitos de origen y teorías de la conspiración. Se expresa mediante la restauración de monumentos del pasado y la institucionalización de la memoria. Dada su naturaleza, es imposible reconstruirse y buscar alternativas en el presente a partir de ella.

Es muy difícil no caer en la nostalgia restauradora, sin importar que se conozca su carácter nocivo. Por ello no es extraño que a partir de los ‘90 la nostalgia afectara a muchos de aquellos que vivieron bajo un régimen socialista que limitaba la libertad individual para favorecer a la colectividad, pero que también ofrecía una sociedad con un piso mínimo de beneficios que evitaba que la desigualdad fuese tan grave como lo es bajo la democracia liberal. De esta manera, la nostalgia restauradora aplica una pátina que hace que ciertos aspectos del pasado parezcan más luminosos de lo que realmente eran.

Boym (2001) planteo, en su análisis, la existencia de otra especie de nostalgia: “la reflexiva”. Esta, a diferencia de la “restauradora”, puede ser mucho más útil, puesto que reconoce la ambivalencia de la añoranza y de la apropiación humana; no se espanta de sus contradicciones y cuestiona la existencia de una verdad absoluta. Si bien la autora separa estos dos tipos de nostalgia, a mi parecer sería útil pensar a la nostalgia de tipo “restauradora” como un paso previo de la nostalgia “reflexiva”. Desde esta posibilidad, toda nostalgia restauradora podría tal vez convertirse en reflexiva, adquirir conciencia de sí misma y recrearse en las ruinas de un pasado idealizado o soñado para pensar en otras realidades y moverse hacia ellas.

Sugiero esta lectura de los tipos de nostalgia planteados por Boym (2001) para: 1) desdramatizar y comprender el origen de las nostalgias restauradoras que hoy dan pie a movimientos nacionalistas y populistas, y 2) reconocer ciertos rasgos potencialmente nostálgicos en la postura democrática liberal, que busca hacer frente a los movimientos extremistas del siglo XXI mientras crea una narrativa ideologizada de las transiciones a la democracia.

Si bien en la periferia de Budapest se encuentra el Parque Memento, un “cementerio” de esculturas del periodo socialista, en la principal avenida de la misma ciudad está la Casa del Terror, un museo dedicado a ilustrar “la lucha contra los dos sistemas más crueles del siglo XX: el fascismo y el comunismo” (Traverso, 2012, p. 309). Este interesante recinto se encarga de mostrarnos no sólo el aspecto ideológico, político y cultural, también el lado cotidiano de estos regímenes, que quizás sea uno de los elementos que más indeseable hacen parecer la vida socialista. Este museo es un necesario ajuste de cuentas con el pasado reciente de Hungría, con fotos y nombres de los involucrados en ambos regímenes exhibidos en una pared. En el relato plasmado en el museo, estos regímenes políticos nocivos culminaron felizmente con “la victoria de las fuerzas de la libertad y la independencia” (ídem).

Lo paradójico de este recuento de dos cruentos períodos es que se ha convertido también en una narrativa que se puede vehicular políticamente, desde el presente, una advertencia de lo que puede pasar si soñamos con una alternativa a la democracia liberal y al neoliberalismo. Es una crítica a los sueños que se convierten en pesadillas, pero también un freno a la imaginación política y a la búsqueda de un orden social distinto. Asimismo, genera emociones contradictorias y confusas, nostalgia por el pasado comunista, así como nostalgia por ese periodo de liberación política y económica que prometió una mejor vida.

III

En este apartado me referiré a los sueños democráticos de los años noventa y a las condiciones que posibilitaron que, en el siglo XXI, este optimismo se convirtiese en decepción y, probablemente, en una nostalgia no necesariamente reflexiva.

Si bien con la caída del Muro de Berlín el socialismo dejó de ser una opción política factible, el terreno para la instauración de la democracia llevaba años preparándose. En relación con esto, las acciones de Estados Unidos en América Latina fueron determinantes para las transiciones a la democracia, puesto que retiraron su apoyo a gobiernos dictatoriales

desde finales de los '70. Así, se desplazaron dictaduras por líderes elegidos en las urnas desde 1978, y toda una época de autoritarismos y dictaduras en América Latina se cerró con la salida del poder de Alfredo Stroessner en Paraguay (1989) y de Augusto Pinochet en Chile (1990), así como con la firma de distintos tratados de paz destinados a apagar los conflictos armados de la región.

Es sustancial reiterar que fueron diversas las variables que impulsaron la aceptación del paradigma democrático en América Latina. La democracia como objetivo deseable no sólo fue fruto de reacomodos políticos globales, la desaparición de la alternativa socialista o la promoción de la democracia por parte de organizaciones internacionales. Fue también esencial el agotamiento provocado por la violencia de la dictadura y autoritarismo. Esto hizo más atractiva la búsqueda de un cambio pactado no violento. De este modo, la idea de "revolución" perdió su poder de atracción, reforzando la postura de que la democracia era una opción más moderada y asequible que cualquier otra propuesta de la izquierda o derecha extrema.

Paul Berman (1997), en su libro *The Tale of Two Utopias*, detalla el clima que imperaba en el terreno de lo político a finales del siglo, y que puede ilustrar muy bien cómo se fue transitando del ideal socialista al democrático,

En lugar de las antiguas aspiraciones a la democracia directa y el socialismo revolucionario podía empezar a verse una más alegre apreciación de la democracia liberal, ya fuese al estilo socialdemócrata (para algunos) o al estilo del libre mercado (lamentablemente para otros), pero, en cualquier caso, ambas formas de democracia comprendidas al estilo occidental de las instituciones políticas (p. 6).

La generación del 68 tuvo en su momento una postura mucho más radical y claramente de izquierda, pero con el fracaso socialista se sintió en parte desconcertada, así como deseosa de encontrar nuevos puntos de orientación política. De tal manera, se descartó el socialismo radical, y poco a poco se diluyó también el proyecto socialdemócrata, dejando ello el camino libre a la democracia liberal y capitalista.

Evidentemente, no todos abrazaron acríticamente las narrativas que teorizaban el tránsito del colectivismo (negativo) al individualismo (positivo), pero tampoco había mucho rango de movimiento en el terreno ideológico. El malestar e incertidumbre frente al nuevo panorama político era tal, que tanto promotores como críticos de la democracia liberal concluyeron que este era el único horizonte político deseable. "No hay opciones. Estamos condenados a una democracia, aunque sea liberal" (p. 22) escribió Francisco Zapata (1993).

Jeffrey Alexander (1995), al analizar la teoría social de finales del siglo XX, se percató de que se había reavivado la narrativa emancipadora del mercado, una idea de un mercado racional que no funcionaba correctamente debido a la intervención opresiva de un Estado que no se limitaba a cumplir sus funciones políticas. Esta narrativa positiva del mercado, incluso romántica, engarzó muy bien con las discusiones sobre las transiciones democráticas que se desarrollaban mundialmente a finales del siglo XX.

A modo de ejemplo recupero algunas ideas del diagnóstico político-económico planteado en el *Informe del Desarrollo Mundial de 1997*, y que nos dan una imagen de la narrativa positiva del mercado a la que se refiere Alexander (1995): la confianza en la intervención estatal durante el periodo de la posguerra llevó a que se exigiera su intensificación; las economías industriales ampliaron el Estado del bienestar, y muchos países optaron por estrategias de desarrollo bajo la dirección estatal. Esto llevó a una enorme expansión de la magnitud y alcance de la función del Estado en todo el mundo. El gasto público representa en estos momentos casi la mitad del ingreso total en los países industriales, y aproximadamente la cuarta parte en los países en desarrollo (p. 2).

Se puede percibir en lo anterior una idea de que, durante el periodo de posguerra, se desarrolló un tipo de Estado que llegaba a su fin. Su magnitud y alcance parecía desmedido para la década de los '80; las empresas estatales improductivas eran una carga para las finanzas públicas, y un cambio en el Estado era necesario para reactivar el desarrollo. Frente a este problema, el informe señala que la solución obvia es la privatización, la cual bien administrada generaría “grandes beneficios económicos y fiscales” (Banco Mundial, 1997, p. 7). Además de la privatización, otra medida clave para la redefinición del papel del Estado era la descentralización que, según el informe, estaba “produciendo muchos beneficios en China, la India, gran parte de América Latina y muchos otros lugares” (Banco Mundial, 1997, p. 12). Esta afirmación, ya en la segunda década del siglo XXI será muy cuestionada (Trejo y Ley, 2022).

Lo anterior es un claro ejemplo de la tríada que formaron los procesos de 1) instauración de la democracia, 2) liberalización económica y 3) el avance tecnológico como sustento del optimismo de fin de siglo. Como ilustración de este cruce recupero otro párrafo del informe que parece resumir este fenómeno,

La integración mundial de las economías y la propagación de la democracia han reducido las oportunidades para un comportamiento arbitrario y caprichoso [énfasis añadido]. Los sistemas impositivos, la normativa para la inversión y las políticas económicas deben responder en medida creciente a los parámetros de una economía mundial globalizada. El cambio tecnológico ha abierto nuevas oportunidades para la desagregación de los servicios y la ampliación de las funciones de los mercados [énfasis añadido] (Banco Mundial, 1997, p. 2).

Si bien esta narrativa no plantea que el Estado proteccionista sea abiertamente un enemigo del bienestar económico, la liberalización política y el cambio tecnológico, sí lo presenta entrelíneas como un lastre o freno “arbitrario y caprichoso”. Este nuevo relato optimista del mercado implicó la reelaboración de nociones como individuo, ciudadano, Estado, política, frontera, nación y mercado, entre otras.

La conexión establecida entre democracia y liberalización económica hoy nos puede parecer espuria, pero en los '90 no era tan evidente su artificial naturaleza. De hecho, esta asociación se filtró al espacio público. Se popularizaron de igual manera la *Teoría de los mercados autorregulados* (que planteaba que el mercado generaba su propia estabilidad si la esfera política no intervenía en la economía), así como la *Teoría de los arcos dorados*, cuyo argumento central se puede sintetizar de la siguiente manera: no puede darse un

conflicto armado entre dos países que tengan un McDonald's en su territorio porque esto implica que están integrados a la economía mundial, son beneficiarios de inversión extranjera y cuentan con “consumidores” (no ciudadanos) empoderados que promueven la democratización gradual y una paz cada vez más generalizada. (González, 2020, p. 118). Así planteado, todo parecía bastante simple: instaurar la democracia e integrar los mercados. Si la economía se podía autorregular, lo único que faltaba era soltarle las riendas y acercarse al régimen democrático que se presentaba como la política del compromiso, la tregua y la negociación.

Actualmente, tenemos claro todo aquello que las transiciones democráticas no podían dar por sí solas, pero, si volvemos en el tiempo, se puede apreciar que en los '90 hubo un optimismo que atribuyó esperanzas y beneficios a la democracia, que iban más allá de las elecciones libres. Era un optimismo que pretendía superar la dicotomía “izquierda” y “derecha”. Su bandera era la del desarrollo y la modernización. Parecía que una fiebre de madurez democrática, racional, cosmopolita y realista había invadido al mundo.

Este entusiasmo epocal les pareció a muchos un síntoma del fin de los metarrelatos, la ideología y los radicalismos, aunque en realidad se estaba forjando un nuevo mito: el de la democracia liberal y la liberalización económica. “La tercera vía” de Tony Blair, Michael Jackson en el Palacio del Pueblo de Bucarest, Frank Zappa y Václav Havel en República Checa, Bill Clinton en los Balcanes, David Hasselhoff en la Puerta de Brandemburgo, la banda *Scorpions* en el Parque Gorki de Moscú y la presidencia de Carlos Salinas de Gortari en México son algunas de esas figuras del optimismo vinculado a las transiciones democráticas, el mercado global y el avance tecnológico.

No quisiera dejar de subrayar que la visión del mundo que dominó en este momento histórico, que depositaba su confianza en la democracia liberal y en la apertura de la economía implicó, también, la decisión de no ver “la letra pequeña” que acompañaba el programa democrático y económico de fin de siglo. No todos eran buenos augurios. Hubo diversas señales de alerta que se prefirieron ignorar. En el propio *Informe de Desarrollo Mundial* de 1997 que he mencionado antes, se hablaba muy sucintamente de tres posibles peligros de los cambios político-económicos que se ponían en marcha: 1) mayor desigualdad, 2) inestabilidad macroeconómica y 3) sumisión del gobierno local a grupos de interés. No pasaría tanto tiempo para que esos peligros, apuntados al margen del proyecto optimista de fin de siglo, se transformaran en una realidad.

IV

En el libro *Fin de Siècle Social Theory*, Jeffrey Alexander (1995) rechaza el supuesto de que con el fin de la Guerra Fría se iniciase una época desideologizada, sin mitos ni metanarrativas. Para Alexander, en cada periodo histórico se construye una narrativa que define su pasado en función de las necesidades del presente y promete un futuro “mejor”. En este sentido, se puede afirmar que toda teorización del cambio social carga con mitos y escatología de algún tipo. Y a finales de la década de los ochenta y durante todos los años noventa se introdujo un nuevo mito en la teoría social: el de una época más allá de las ideologías, cuyo horizonte racional y deseable sería el de la democracia entendida bajo los preceptos liberales (Rabotnikof, 1992, p. 224).

Alexander (1995) observó en este fenómeno de finales del siglo XX una tendencia utopista que definió como “neomodernismo”. El utopismo presente en esta mirada contribuyó, según el autor, a que la historia fuese concebida teleológicamente; dándole a la narrativa democrática una fuerza incuestionable, tanto teórica como ideológicamente y que se empalmó a su vez con nociones positivas del mercado. En palabras de Nora Rabotnikof (1992), la democracia articuló una nueva visión del mundo y este debate “no contribuyó a la claridad conceptual en torno a la democracia, pero sí a su fortalecimiento como valor” (p. 224).

Si bien “democracia” fue el vocablo de los noventa dentro del terreno político, era realmente poco lo que se decía de sus límites y alcances. Como meta para alcanzar, en ese momento de euforia se optó por dejar esas minucias para cuando el régimen estuviese instaurado. Para la transición era importante aprovechar el *momentum*, aunque esto significase pensar que la democracia liberal vendría acompañada de bienestar y desarrollo; una clara sobrestimación del poder transformador del proyecto democrático, liberal y globalizante.

Este optimismo se puso en entredicho rápidamente. Ya en 1992, cuando Francis Fukuyama publicó *El fin de la historia y el último hombre*, algunas de las democracias que habían surgido con la caída del régimen soviético habían desaparecido. A pesar de estas primeras llamadas de alerta, la narrativa optimista no se debilitó significativamente. Será hasta que las esperanzas de bienestar material se enfrenten con las primeras crisis macroeconómicas cuando se discuta finalmente esta narrativa y visión del mundo.

Las grandes esperanzas colectivas, como enseña la historia universal, suelen llevar tarde o temprano a grandes desilusiones. En 2002, tras ocho años de crecimiento ininterrumpido y extraordinario, la economía estadounidense entró en recesión. Este fue uno de los primeros golpes al optimismo de la “nueva economía” impulsada por el desarrollo tecnológico y la globalización. Pero el golpe definitivo llegó en 2008, con la crisis mundial generada por los créditos hipotecarios, los dividendos, la compraventa de viviendas y la especulación financiera en general.

Este colapso generalizado, escribe González Ferriz (2020), será una de las consecuencias imprevistas, accidentadas y contradictorias de las decisiones que tomaron los líderes políticos y económicos de la década de los noventa (p. 14). Así la pesadilla se hizo realidad: aumentó la desigualdad, la macroeconomía se volvió inestable y el poder estatal fue rebasado por grupos de interés nacionales e internacionales. Niveles de desigualdad sin precedentes, violencia, crisis migratorias, cambio climático, desafección democrática, precariedad, terrorismo y narcotráfico se sumaron a los problemas sociales, fomentando malestar y resentimiento, sentimientos sociales que beneficiaron la expansión de narrativas y discursos extremistas que vehiculizan y politizan la nostalgia de pasados “mejores y más simples”.

Para Alessandro Gandini (2020), el espíritu de época del joven siglo XXI es la nostalgia, pero una muy distinta a aquella teorizada por Svetlana Boym (2001) al final del siglo XX. La nostalgia planteada por Gandini tiene su origen en el colapso del modelo social occidental que dominó después de la Segunda Guerra Mundial, construido como base de la cohesión social y el conducto a la “buena vida”. Esta nostalgia también se diferencia de la analizada por Boym porque está menos ligada al aspecto ideológico-

político y tiene sus cimientos en una dimensión mucho más concreta de la realidad social. Sus raíces están en los cambios perceptibles en la experiencia individual alrededor del trabajo, la seguridad, los procesos de producción, consumo y socialización, trastocados con los cambios tecnológicos y económicos.

Actualmente, es un hecho que no existe la movilidad social; los trabajos para la mayor parte de la población mundial no dan lo suficiente para comprar bienes o garantizar las necesidades básicas; no existen seguros médicos gratuitos de calidad ni planes de jubilación universales. Trabajar hoy en día no es lo mismo que tener empleo o derechos laborales. Este momento que vivimos ha comenzado a ser llamado “precariado”, un presente que no se parece en nada a las promesas de los “feroces noventas”. La tecnología no sirvió de nivelador entre países; la libertad individual se reduce al poder de consumo, y ni el Estado o el sector privado se encargan del bienestar social.

En este desafiante contexto que atraviesan a todas las sociedades, desde el primer mundo hasta los lugares más marginados, se ha comenzado a registrar un proceso de mitificación del pasado, una nostalgia de una historia remota o reciente que fue arrebatada por los “poderosos”, las “élites” u otros grupos sociales. Ese pretérito imaginado facilita una visión del pasado como un lugar mejor, un espacio al que se desea volver. La nostalgia se puede esparcir fácilmente porque apela a los sentimientos, en especial a los de grupos sociales en crisis, desplazados, desarraigados, vulnerables. Y con su narrativa les ofrece justicia, visibilidad, reivindicación o, en el peor de los casos, una descarga emocional. Otro elemento básico que brinda la nostalgia en sociedades con un tejido social desgarrado es la sensación de unión, de cercanía con otros que sienten y padecen los mismos males.

De los distintos sentidos que tiene la nostalgia dentro de sociedades en “crisis”, se podría deducir que los actuales sentimientos populistas o nacionalista que aglutinan la nostalgia no son producto de la manipulación o ignorancia social. El arrastre de estos movimientos no supone que sus partidarios estén cegados por emociones irracionales. Por el contrario, los mecanismos de seducción de la nostalgia populista y nacionalista son comprensibles, e incluso, racionales si se toma en cuenta el contexto histórico en el que se desarrollan.

V

Estas nostalgias y sentimientos, en ocasiones extremos, constituyen su narrativa sobre la desilusión con los futuros prometidos, tanto por el proyecto socialista como por las ilusiones de las transiciones democráticas. *The Economist* proclamó recientemente que padecemos un brote nostálgico que tiene un reclamo común contra la globalización, las élites culturales, políticas y económicas. Incluso aquellas promesas de democratización, que caracterizaron el surgimiento del internet en sus primeras etapas, ahora son una decepción más, como ha mostrado, por ejemplo, el escándalo de *Cambridge Analítica*. Todo lo que prometió bienestar a finales del siglo XX, hoy parece conjurar en nuestra contra.

El cúmulo de insatisfacciones y problemas sociales generan dos tipos de reacción o posturas contrarias, así como dos tipos de nostalgias. Desde la crisis económica de

2008, en diversos países emanaron una serie de movimientos populistas, nacionalistas, xenófobos, antipolíticos y antidemocráticos. En Serbia, México, Rusia, Italia, Portugal, Estados Unidos, Brasil, Inglaterra, Colombia, Polonia y otros países se están configurando visiones específicas del pasado (remoto o reciente) y mitos nacionales que fácilmente son utilizados en beneficio de los intereses políticos del presente.

El retorno de fantasmas ideológicos, como el populismo o el nacionalismo ha generado que quienes creyeron o participaron en el proceso de transición democrática y confiaron en las virtudes de la democracia liberal se sientan hoy amenazados, desplazados y cuestionados frente a las proclamas de movimientos antipolíticos y antidemocráticos que han cobrado vigor y han vulnerado incluso algunos de los logros de la democracia procedimental.

Lo interesante es que, frente a este escenario nostálgico institucionalizado por el populismo actual, la respuesta de los defensores del régimen democrático tiene rasgos también nostálgicos. Aunque su punto de partida es más bien reciente, su “pasado mejor” fue la época optimista de la que hablé antes. El tiempo de las transiciones democráticas en el que parecía posible devenir modernos en un mundo política y económicamente estable. Una parte significativa de aquellos nostálgicos de la transición toman la afrenta populista como algo personal. Como si toda una generación que luchó contra el autoritarismo y la dictadura, impulsando la instauración del régimen democrático, se sintiera disputada a un nivel personal.

Esta reacción, un tanto visceral, no permite que muchos de esos críticos del populismo se pregunten sobre las razones reales por las que los discursos populistas y antidemocráticos atraen tanto a la sociedad. (No es la ignorancia, como afirman). Mucho menos hay una autocrítica de su participación en las transiciones democráticas o una aceptación de que el proyecto democrático en buena medida tuvo su cimiento en la esperanza, y mucho menos en indicadores objetivos. Y si bien es cierto que algunos populismos y nacionalismos son posturas antipolíticas y antidemocráticas, se debería de dedicar más tiempo a discutir qué malestares sociales están reavivando estas tendencias, en lugar de escribir cientos de páginas para hablar de estos fenómenos de manera peyorativa y forjando una narrativa en extremo benévola de las transiciones democráticas. Esta narrativa positiva de la etapa transicional, si no se revisa críticamente, posiblemente se convertirá en un nuevo mito político, así como en una nostalgia que frene la renovación del imaginario político.

¿Por qué calificar este optimismo transicional como nostalgia en potencia? El origen de la nostalgia transicional tiene su origen en el fin del siglo XX, en el optimismo noventero que miraba hacia un futuro luminoso apoyado en proyecciones, cálculos y racionalidad vinculados a la democracia y a la liberalización económica. La apuesta por esta específica forma de organización social se vio, en su momento, como la contraparte racional y moderada de las revoluciones, radicalismos y totalitarismo que habían fracasado y generado una nostalgia del “dañino” sueño socialista. Tres décadas después, esta apuesta en una nueva forma de organización social (democracia liberal y liberalización económica) se ha cuestionado política, económica y socialmente. Ese optimismo de los noventa comienza a develar su lado irracional, inexacto y desbordado, generando un nuevo estado de contrariedad y desaliento, el cual se ha convertido en el terreno perfecto para la creación y surgimiento de sentimientos nostálgicos.

Si retomamos la clasificación hecha por Svetlana Boym (2001), ¿qué tipo de nostalgia sería la transicional? ¿Restauradora o reflexiva? Yo diría que, al igual que la populista y nacionalista, se trata de una nostalgia restauradora. Ambas nos arrastran al pasado, supuestamente para reconstruir un pasado en el futuro, pero rara vez esto sucede porque estas narrativas suelen vehicularse políticamente para legitimar acciones y decisiones de determinados grupos de poder en el presente. Y ambas nostalgias (populista y transicional) son una amenaza para la democracia misma porque ninguna vuelve al pasado para hacer un ajuste de cuentas comprensivo de los errores que nos han llevado a donde estamos. Por el contrario, cada una de estas nostalgias busca destronar las narrativas del adversario, mientras rescatan y transfiguran un mito propio.

¿De qué es señal que estas dos nostalgias se batan día con día en el espacio público y que impregnen cada rincón de la vida social con discordia y polarización? Diría, sobriamente, que revelan el agotamiento de la imaginación política. Enzo Traverso (2012) lo dice claramente: “[l]a reactivación del pasado que caracteriza nuestra época es, sin duda, la consecuencia del eclipse de las utopías: un mundo sin utopías inevitablemente vuelve su mirada hacia el pasado” (p. 295). Se hace necesario encontrar un equilibrio entre estos dos extremos que sólo fomentan polarización y reduccionismos.

Volviendo a las tipologías planteadas por Boym (2001): ¿cómo convertir estas nostalgias restauradoras en reflexivas? Quizá un primer paso sea poner en duda la idea de que con la caída del Muro de Berlín la solución democrática liberal y el nuevo modelo económico permitieron que se superaran todos los conflictos de la organización social. Las primeras dos décadas del siglo XXI parecen indicar que nos adelantamos a dar por muertas viejas ideologías y desestimar las nostalgias de los pasados que no fueron. El resultado de este optimismo e ingenuidad ha sido la vuelta a un mundo de polos contrarios, de extremos y simplificaciones.

¿Y qué sentido tiene tratar de comprender las actuales narrativas políticas dominantes a partir del análisis de la nostalgia? En primer lugar, nos permite ver que, aunque se presenten como alternativas políticas, en realidad evitan, a su manera, la renovación del imaginario político de la sociedad y el reajuste de la brújula política que se averió con la caída del muro de Berlín. En segundo lugar, la presencia tanto de la nostalgia populista como la transicional, nos obliga a aceptar el incómodo hecho de que parece habérsenos acabado la capacidad para pensar en el futuro y formular formas de organización social y económica que mejoren la calidad de vida de la población mundial. No contamos con las herramientas para enfrentar los principales problemas actuales como el cambio climático, la violencia y la desigualdad.

Consideraciones finales

Nuestras sociedades parecen envueltas en una tolvanera de problemas tan simultáneos y veloces que no dejan espacio para la reflexión. En este contexto, experimentamos el tiempo como trastocado e incomprensible. Para toda una generación de intelectuales y escritores, Francis Fukuyama (1992) vació el mundo de contenido, sentido y futuro y, para sobrellevarlo, se ha discutido incansablemente sobre la “crisis”, las “transiciones” y un “fin de la historia” que nunca llega. En cambio, han resurgido populismos, nacionalismos, así

como se han diseminado antiguas y nuevas nostalgias. La crisis en la que se ve envuelto el cuerpo político desde hace treinta años está fundamentalmente causada por el cambio total del sistema social (Koselleck, 2007, p. 255).

El anterior diagnóstico crítico del cuerpo político puede ser comprensible, e incluso correcto, para casi cualquier lector del siglo XXI. Pero ¿quién es este teórico que describe la esfera de la política después de la caída del muro de Berlín, un mundo en el que conviven Donald Trump, Vladimir Putin y Jair Bolsonaro? Quizá se experimente un poco de desconcierto al saber que la cita que refiero no es una descripción del mundo actual, sino del siglo XIX, específicamente del año 1824. En ese mismo año, Henri de Saint Simon se sentó a describir el espíritu de su época. El hecho de que nos podamos identificar con sus ideas en pleno siglo XXI es sumamente interesante.

La adaptabilidad de los sentimientos de crisis, decadencia, nostalgia y desencanto a lo largo de la historia en ocasiones resulta así de confusa si no se tiene una perspectiva de largo aliento de los fenómenos sociales. Por ello, es primordial recordar que la nostalgia es un fenómeno recursivo y casi siempre inofensivo. A nivel individual volvemos al primer amor o a la música que nos gustaba de jóvenes. Hasta somos nostálgicos con las cosas o eventos que no fueron o no vivimos, eso que Arjun Appadurai (1998) llama “nostalgia imaginada”. Pero en un plano político, la nostalgia puede ser un síntoma de que como sociedad nuestra capacidad de imaginar un futuro ha menguado.

Pero esta consciencia del agotamiento no es necesariamente algo malo. La nostalgia también es un “marcador cultural”, un indicador de viraje sin un rumbo definido y que, por tanto, se puede construir en el presente. La nostalgia “recursiva”, escribe Gandini (2020), es un rasgo social, un indicio de reformulación de la relación entre racionalidad, emoción ciencia y espíritu. Nos encontramos en un interregno de posturas nostálgicas, extremismos y polarización, pero incluso bajo esas condiciones se pueden elaborar otros horizontes de posibilidades que yacen latentes entre las grietas. Nuestra labor es dar con ellos (Gandini, 2020, p. 139).

Para transformar el conjunto de elementos simbólicos a partir de los cuales construimos la sociedad, así como nuestra propia experiencia de ella, necesitamos renovar nuestro imaginario político. Estas reflexiones en torno a la nostalgia socialista planteada por Svetlana Boym (2001) y la nostalgia transicional que podría estar gestándose, más que ser un análisis puntilloso del fenómeno, es un llamado a repensar el pasado en lugar de huir de él o refugiarnos en sus jardines edénicos. Actualmente, comienza a crecer una necesidad de reconstruir crítica e históricamente los procesos transicionales en países como Argentina, Rumania, Colombia, México, entre otros. Es posible que estas investigaciones no sólo ayuden a comprender el origen de los fenómenos nacionalistas, populistas y extremistas, sino que sirvan para transformar las nostalgias restauradoras que nos acosan en nostalgias reflexivas que renueven nuestro imaginario político.

Bibliografía

- Alexander, J. (1995). *Fin de Siècle Social Theory*. Verso Books.
- Appadurai, A. (1998) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press.
- Banco Mundial. (1997). *Informe sobre el desarrollo mundial 1997: El Estado en un mundo en transformación*. Recuperado el 5 de julio de 2022, de <https://documents1.worldbank.org/curated/en/973681468778813985/pdf/341310spanish.pdf>
- Banco Mundial. (2008). *The New Wave of Globalization and Its Economic Effects*. Recuperado el 5 de julio de 2022, de https://documents1.worldbank.org/curated/en/954071468778196576/310436360_20050007015044/additional/multi0page.pdf
- Berman, P. (1997). *A Tale of Two Utopias. The Political Journey of the Generation of 1968*. W.W. Norton & Company.
- Boym, S. (2001). *El futuro de la nostalgia*. Antonio Machado Libros.
- Escalante, F. (2015). *Historia mínima del neoliberalismo*. El Colegio de México.
- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. Penguin.
- Furet, F. (1995). *El pasado de una ilusión. En ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*. Fondo de Cultura Económica.
- Gandini, A. (2020). *Zeitgeist Nostalgia: On populism, work and the “good life”*. Zero Books.
- González Ferriz, R. (2020). *La trampa del optimismo. Como los años noventa explican el mundo actual*. Debate.
- Hayek, F. (2005). *The Road to Serfdom*. Routledge.
- Inglehart, R. (1997). *Modernización y posmodernización: el cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*. Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Koselleck, R. (2007). *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Trotta.
- Lechner, N. (2002). *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*. LOM Ediciones.
- Rabotnikof, N. (1992). El retorno de la filosofía política: notas sobre el clima teórico de una década. *Revista Mexicana de Sociología*, LIV (4), 207-225.

Traverso, E. (2012). *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. Fondo de Cultura Económica.

Trejo, G. y Ley, S. (2022). *Votos, drogas y violencia. La lógica política de las guerras criminales en México*. Debate.

Zapata, F. (1993). Democracia, corporativismo, elecciones y desigualdad social en América Latina. En CES (ed.), *Modernización económica, democracia política y democracia social* (pp. 11-35). El Colegio de México.

La nostalgia restauradora en el conflicto armado en Colombia. Un análisis del texto *¿Dónde está la franja amarilla?* de William Ospina

The Restorative Nostalgia in Colombia's Armed Conflict. An Analysis of *¿Dónde Está La Franja Amarilla?* by William Ospina

Juan Pablo Duque*

Andrea Monserrat González**

Recibido: 04/08/2022 | Aceptado: 16/08/2022

Resumen

Este texto se pregunta por la nostalgia restauradora en Colombia. Para ello, se reflexiona la nostalgia, sobre todo, en los trabajos de Svetlana Boym (2015) y de Leticia Chelius, (2015) y, por otro lado, se pregunta por la validez de la nostalgia en el caso colombiano, procurando comprender cómo emerge la nostalgia en el contexto del conflicto armado a partir del texto del escritor William Ospina titulada *Dónde está la franja amarilla*. (1997). La nostalgia se entiende como un movimiento temporal —político que implica el regreso de una comunidad imaginada (pueblo, votantes, ciudadanía) a un espacio ideal (hogar), utilizando la añoranza al perfilar uno de los tantos pasados existentes —que mitifican, glorifican, restauran y purifican el presente como una aspiración movilizadora para el futuro— con un valor de uso constantemente actualizado. El presente artículo propone la imposibilidad de pensar en una nostalgia restauradora en Colombia por su tradición política fijada en las violencias, los conflictos y las guerras civiles, y por dos condiciones históricas que se desprenden de ello: 1) el Estado y el desencanto colonial, y 2) el enmudecimiento.

Palabras clave: conflicto armado, nacionalismo, nostalgias, Svetlana Boym, conflicto

Abstract

This text poses questions about reparative nostalgia in Colombia. For this purpose, it reflects on a kind of nostalgia based on works by Svetlana Boym (2015) and Leticia Chelius (2015). Furthermore, it questions the validity of nostalgia in the Colombian case, seeking to understand how it emerges within the context of the armed conflict from the text *Dónde está la franja amarilla*

* Colombia- México. Psicólogo de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Maestro en Investigación Psicosocial por la Universidad Autónoma de Barcelona. Maestro en Comunicación del Posgrado en Estudios Sociales y Políticos de la UNAM. Actualmente doctorando de la UNAM y profesor de la Universidad Latina. Contacto: juanpabluqueparra1@gmail.com

* México. Tesista en el Claustro de Psicología Social de la Universidad Latina. Contacto: andyperiban@gmail.com

by William Ospina (1997). Nostalgia is perceived as a temporal and political movement, which implies the return of an imaginary community (people, voters, citizens) to an ideal space (home). In the present work, longing brings up one of the many existing pasts—which mythologize, glorify, restore, and purify the present as an aspiration for the future—with a constantly updated value in use. This article suggests that it is impossible to think of a restorative nostalgia in Colombia because its political tradition is frozen in violence, conflicts, and civil wars. As a result, two historical conditions emerge: 1) state and colonial disenchantment, and 2) silence.

Keywords: armed conflict, nationalism, nostalgias, Svetlana Boym, conflict

Introducción

Hace frío en la posada. Estoy solo,
Insomne ante mi lámpara.
Mis pensamientos punzan el corazón
del caminante.
Pienso en mi tierra esta noche,
a mil leguas de aquí
Y mañana mi cabello gris
parecerá tener un año más
(Kao Che)

“Un fantasma recorre Europa: la nostalgia”. Así comienza Marta Rebón un artículo publicado en 2016 en el periódico español *El País*. Ciertamente, el sentimiento de añoranza por un tiempo y un hogar perdidos —a los que se desea regresar— no es nuevo. Considerada una enfermedad desde finales del siglo XVII por el efecto que ejercía sobre quienes habían debido alejarse de su patria natal por diversos motivos (Boym, 2015), la nostalgia está presente en gran parte de los discursos políticos contemporáneos.

Para los nacionalismos y sus políticas de la memoria, la nostalgia resulta fundamental al crear un perfil del pasado idealizado, enaltecido y semejante a un paraíso. Ello correspondería a lo que Svetlana Boym (2015) denomina “nostalgia restauradora”, referida a la voluntad de restauración del pasado y de la búsqueda de la verdad absoluta a partir de reconstruir los orígenes, en contraposición a la “nostalgia reflexiva”, que acepta la imperfección del recuerdo y su finitud, en tanto experiencia que relaciona espontáneamente a los sujetos con su pasado (Boym, 2015). Si la promesa de retornar a una supuesta grandeza disminuida en el pasar del tiempo está presente en la arena política contemporánea y encontró en la expresión de Donald Trump *Make America Great Again*¹

¹ Fue el *slogan* de campaña de Donald Trump en 2016. La frase viene de los años 80 cuando Estados Unidos vivía un momento económico desfavorable y Ronald Reagan comenzó a utilizar la frase, aunque también otros presidentes la enunciaron en diferentes discursos, desde Clinton hasta Bush. La frase traducida al castellano es “Volver a hacer América grande”. Es una frase con una carga de nostalgia importante, ya que habla de un pasado perdido y de un momento de salvación y “grandeza”.

una clara expresión —y en este sentido no es casual el creciente estudio de la nostalgia en las ciencias sociales, las ciencias de la comunicación y la ciencia política (Galindo, 1981; Icart, 2017)—, de manera paradójica Colombia, históricamente, se presenta como un caso contrario. ¿Cuáles son las razones para que en dicho país no puedan construirse discursos nostálgicos? ¿De qué manera el conflicto armado imposibilita el desarrollo de añoranzas y melancolías? Las respuestas a estas preguntas están presentes en el ensayo *Donde está la Franja Amarilla* de William Ospina (1997). En este sentido, si habitualmente se estudia un fenómeno desde su prueba, falsación y aplicación, en este caso lo estudiaremos desde su ausencia. Es decir, analizando un caso en el cual la nostalgia no puede operar conceptualmente en su totalidad.

Pensar por la vía negativa no es un ejercicio epistemológico reciente, ya que se desarrolla en distintas tradiciones filosóficas. Ahora bien, el modelo utilizado se encuentra en la obra de pensadores latinoamericanos, desde Enrique Dussel (1988) hasta Luis Villoro (2007) y, básicamente consiste en cambiar el esquema formal para el entendimiento de los conceptos. Tradicionalmente, se ha buscado develar los mecanismos, los principios y la presencia del objeto de estudio. Pero para entenderlos por la vía negativa, por el contrario, es necesario argumentar una ausencia de entendimiento que se deriva de la desagregación entre teoría y práctica. En este caso, es necesario comenzar con un análisis de la nostalgia en un contexto que no tiene que ver con Europa y Rusia, que son los lugares estudiados por Svetlana Boym (2015) en su libro *El futuro de la nostalgia*. En esta línea, y retomando la afirmación de Marta Rebón (2016) señalada anteriormente, la pregunta que surge es si en Colombia el fantasma de la nostalgia existió o, si por lo menos, hay algún material para construirlo. Para comprender la imposibilidad de la nostalgia restaurativa en Colombia se propone el siguiente mapa argumentativo. En primer término, profundizar en el concepto mismo de nostalgia y sus dos modalidades: restaurativa y reflexiva. Y, en segundo lugar, plantear dos argumentos relacionados con la imposibilidad de este fenómeno en Colombia, basados en el texto *¿Dónde está la franja amarilla?* de William Ospina (1997): el Estado y el desencanto colonial; y el enmudecimiento.

De la nostalgia

¿Por qué la relevancia de la nostalgia hoy? Yuval Harari (2018) argumenta que los grandes relatos que orientaban el orden social, o que al menos establecían proyectos y promesas (liberalismo, comunismo y fascismo) fueron fracasando, y con ello dejaron huérfanos a los sujetos de una experiencia de pertenencia. Esa orfandad, que se mezcla con una anomia generalizada en el sentido durkheimiano, a lo cual podría agregarse un desamparo colectivo, se va construyendo como un contexto posibilitador para las nostalgias.

Lo paradójico es que añorar un supuesto hogar como respuesta a la incertidumbre no se ha agotado únicamente en la “política del primer sector,² sino que también es recurrente en el imaginario revolucionario. Amador Fernández Savater (2018) menciona que hay cuatro imágenes que se constituyen como arquetípicas en la representación

² Diferenciamos aquí entre “política del primer sector” (gobierno, partidos políticos, etc.) y “política del segundo sector” (movimientos sociales, asociaciones civiles, etc.).

contemporánea de la revolución: la Revolución Francesa, la Revolución Cultural China, la guerra de posición de Gramsci y los feminismos. Todo lo anterior, conjuntamente con los nacionalismos más radicales, posicionan a la nostalgia dentro de un juego de relaciones.³

El hecho revolucionario que ofrece la nostalgia es vivir la experiencia de pertenecer y la certeza de una morada. Por ejemplo, si una revolución es una ruptura, una discontinuidad, la Revolución Francesa rompió con los procesos históricos previos a su emergencia, de tal manera que la búsqueda de un nuevo sujeto se asentó en la proximidad revolucionaria y la demanda de pertenecer a una nueva morada, en este caso, la República.

Si de la nostalgia se ha develado su principio de remembranza del hogar, permeando hoy a la política en todas sus dimensiones, es importante profundizar en su origen e historia. Como ya se ha señalado, el término “nostalgia” surgió en la medicina y fue considerado una enfermedad (Boym, 2015). Estudiada por el médico suizo Johannes Hofer (1688) en el siglo XVII, describía el anhelo de regreso a la patria natal vivida por algunos migrantes que, por cuestiones de estudios, debían moverse a Basilea (citado en Boym 2015). La añoranza de regresar transitaba a una obsesión con síntomas fisiológicos importantes, desde la pérdida de apetito hasta principios de esquizofrenia con alucinaciones y delirios. Posteriormente, en tiempos de guerra, se exacerbó la enfermedad cuando los soldados salían de sus países para honrar a la patria y combatir en nombre de todos. En otras palabras, la nostalgia es un sentimiento de extrañeza ligada al anhelo de regresar al hogar.

Como toda enfermedad, la nostalgia tenía una cura: la mezcla de opio, sanguijuelas y el retorno al lugar deseado. Añorar, evocar, recordar, eran el principio activo de dicha enfermedad. Cuenta un relato de San Buenaventura que San Francisco, agonizante, presencia la llegada de un ángel músico que tocaba las canciones de su juventud para mitigar su nostalgia. Para Svetlana Boym (2015), la nostalgia es una *emoción histórica*, cuyo origen moderno eran los conflictos europeos que concluían con éxodos y exiliados. Salir del terruño en el siglo XVI a otros pueblos, ciudades y culturas —fuese por estudios o por guerras— era el primero de los movimientos para vivir una necesidad de retorno. En esta línea, la nostalgia es una *emoción* —en cuanto a respuesta conductual, cognitiva y afectiva de miedo, incertidumbre, desconfianza y tristeza— y es *histórica* porque nace en las coyunturas de un siglo plagado de guerras y migraciones.

Podría pensarse que la nostalgia es anterior a la modernidad. Desde Ulises atravesando mares, islas y montañas para regresar a su natal Ítaca, hasta Moisés cruzando el desierto durante cuarenta años para volver a la Tierra Prometida, los relatos antiguos de un retorno utópico han estado presentes. Ahora bien, Svetlana Boym (2015) explica que la diferencia entre la nostalgia y el mito antiguo del regreso radica en el carácter médico y el proceso subjetivo-político que envuelve a la nostalgia. Regresar, como mito, no empieza ni termina con Ulises ni con Moisés. Es un hecho históricamente colectivo nunca concluido, mientras que la nostalgia es una experiencia psicosocial centrada particularmente en la fantasía del retorno hasta convertirse en una enfermedad social e histórica.

³ El concepto “juego de relaciones” es usado por Jacques Derrida en su texto *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*. Por “juego de relaciones” o “juego de la estructura” Derrida (1966) entiende la relación que toma un elemento frente al centro en una estructura que sirve para orientar y organizar el orden de un sistema.

La nostalgia es, sobre todo, una forma de rebelión contra la idea moderna del tiempo que avanza y progresa. Si Walter Benjamin (2018), en sus *Tesis sobre la Historia*, considera que el progreso es un tren sin frenos que no va a ningún lugar, la nostalgia considera que avanza hacia el pasado.

Asimismo, la nostalgia se instituye como un *ethe*⁴ contemporáneo por encima de otras emociones, incluyendo la melancolía, la añoranza, etc. Al respecto, señala William Bieke (2013), “¿Cuál es la diferencia entonces entre la melancolía y la nostalgia? Boym intenta definirla argumentando que, desde el inicio, la nostalgia ha sido considerada una enfermedad mucho más ‘democrática’ —es decir, menos intelectual— que la melancolía, detrás de la cual se encuentra toda una tradición iconográfica y literaria” (p. 144).

La nostalgia fue descrita como enfermedad en el siglo XVII, pero tomó su forma moderna solo hasta el siglo XX cuando, en la creación de las utopías nacionalistas, la nostalgia pasó de ser una emoción histórica recurrente en la filosofía, la literatura y la guerra para convertirse en una política institucional y estatal (Boym, 2015). La razón principal de lo anterior es que la nostalgia fue una manera de construir la historia “oficial”, que priorizaba lo mítico por encima de otras dimensiones. El pasado, para la nación, debía proveer un contrato emocional y social, y sin hechos nostálgicos (repletos de sacrificio, gloria y monumentos —materialidad) resultaba irrealizable.

Nostalgia restauradora y nostalgia reflexiva

El peregrinaje de la nostalgia acaba cuando pasa de ser una emoción histórica a convertirse en el síntoma de una época. Según Svetlana Boym (2015) en su libro *El futuro de la nostalgia*, existen dos tipos de nostalgia: la restauradora y la reflexiva. Ambas son la búsqueda de un hogar y de pertenencia, pero se escinden en sus procesos. Mientras que la primera se centra en la fidelidad del recuerdo, la segunda se concentra en la imperfección e imposibilidad de reproducir fehacientemente el pasado. Al respecto, escribe la autora rusa,

Estos dos tipos de nostalgia no son categorías absolutas, sino más bien tendencias, modos de dotar de forma y de significado la añoranza. La nostalgia restauradora pone énfasis en el *nostos* y su finalidad es reconstruir el hogar perdido y remendar los huecos de la memoria. La nostalgia reflexiva se centra en el *algia*, en la añoranza y la pérdida en el proceso imperfecto del recuerdo (Boym, 2015, p. 73).

Para entender la nostalgia restauradora, tema central de este ensayo, es necesario incluir en el análisis a los nacionalismos. La razón es que estos (religiosos, políticos, culturales) comparten la idea de que la nación existe desde tiempos inmemorables y, gracias a los vestigios arqueológicos, hacen creer que hay una constante en la identidad particular de una localidad. Se despolitizan y descomplejizan las luchas por la identidad para arroparse en un relato mítico y emocional sobre un espacio social y de experiencia (Billig, 2014).

⁴ Ética.

¿Por qué la nostalgia restaurativa resulta tan seductora a los nacionalismos? Por la capacidad de hacer pasar las tradiciones como costumbres. Boym (2015), siguiendo el afamado texto de Hobsbawn (2002), *La invención de la tradición*, explica que la nostalgia inventa supuestas tradiciones que se hacen pasar como costumbres ancestrales, a sabiendas de que son ficciones producto de condiciones históricas particulares. No es que las costumbres sean rígidas o “naturalmente” invariantes. Más bien, las tradiciones tienen un carácter volátil e inmanente, y pueden ser objeto de manipulaciones, sobre todo, políticas. En otras palabras, la nostalgia restauradora hace ver lo socialmente construido como algo natural y ontológico.

¿Por qué se debe recordar un hecho por encima de otros? ¿Cómo se llega a añorar una versión del pasado por sobre otros? La respuesta reside en que la memoria restaurativa crea prácticas de conmemoración con el objetivo de performar una autoridad moral que jerarquiza los recuerdos y sus afectos. La nostalgia restauradora es, en este sentido, una forma de dar sentido al pasado que se basa en la búsqueda de la verdad absoluta. En el caso de los nacionalismos, bajo el arraigo de la nación.

Las dos dimensiones de la nostalgia restauradora son la reconstrucción de los orígenes y la teoría de la conspiración (Boym, 2015). La reconstrucción de los orígenes en los nacionalismos comienza con la tierra y su relación con la verdad. Como explica el escritor y ensayista Amin Maalouf (2015), “La tierra natal en el sentido de residencia de una vida verdadera y una existencia espiritual no es este u otro territorio porque la tierra en sí también se vuelve poseída por verdad y calidad en su relación con el cielo” (p. 43). De la tierra se pasa a la deidad y a su restauración, añadida a una política de la memoria basada en la originalidad que se hace constante. De ahí viene la idea de los *nativos* u *originarios* que pueden rescatar el pasado perdido en los cruces y mestizajes. Boym (2015) resume lo anterior cuando expone: “Se considera que la historia moderna es la realización de una profecía ancestral” (p. 75).

La nostalgia restauradora es una estrategia de reminiscencia que opera haciendo del pasado un hecho fundante, y del presente algo transitivo: moverse al hogar, ir de un lugar a otro buscando la morada prometida (que obviamente tiene un sinfín de potencialidades desconocidas). La nostalgia restauradora hace ver a los pasados como sueños; una imagen perfecta que articula los modos de ser, pensar, sentir y decir de los individuos frente a lo acontecido en su nación.

Restaurar es retornar al *stasis*, al original, sin importar si su tiempo histórico es cercano o lejano. Dicho de otra manera: la nostalgia es un asunto que complejiza las relaciones con la memoria, el tiempo y la fantasía (Boym, 2015). La carencia de un arraigo emocional, rasgo propio de la orfandad actual, forja la necesidad de un discurso mítico acerca del pasado y, con ello, una demanda creciente de retornos.

Las teorías de la conspiración en la nostalgia restauradora se asemejan a proyecciones o delirios. Conspirar, explica Boym (2015), es respirar juntos, y es necesaria una trama paranoica de conspiración para fantasear con el hogar perdido. En otros términos, ante el miedo, el peligro o las amenazas, el hogar único cumple una función emocional trascendental, que es el cuidado. Los nacionalismos utilizan la memoria restauradora para implantar un régimen de sensibilidad acentuado en la inseguridad y la confusión. Aparece

un Otro⁵ que impide el retorno al hogar porque resulta ser un enemigo histórico. El nacionalismo, para crear su identidad, construye al Otro como un contrario. Tal es el caso de Donald Trump en relación con los migrantes mexicanos, o el de Viktor Orbán con los refugiados musulmanes. La nostalgia restauradora conforma una comunidad imaginada basada en la exclusión del Otro y el levantamiento de un “nosotros” radical y diferenciador. Boym (2015) advierte lo anterior de la siguiente manera: “Ellos conspiran para impedir nuestro regreso al hogar, y, por tanto, nosotros tenemos que conspirar contra ellos con el fin de restituir nuestra comunidad imaginada ([énfasis añadido] p. 76). Las teorías de la conspiración son caldo de cultivo de fanatismos violentos (Oz, 2013) y, en el ocaso del segundo milenio, abundan en distintas geografías desde los supuestos complots judíos o masones, pasando por los *Iluminati*, hasta las contemporáneas visiones catastrofistas sobre la tecnología. Esas peligrosas conspiraciones se curan, desde la visión de la nostalgia, con el regreso al hogar y el retorno a la morada.

Las ejemplificaciones de Boym (2015) sobre la nostalgia restauradora se encuentran en el arte. Por ejemplo, en la técnica homónima de la restauración de obras de arte, que consiste en reparar los colores, pinturas, barniz, hilos o restituir materiales de las obras para crear la percepción de que el tiempo no pasó. Asimismo, la autora rusa menciona las monumentales reparaciones llevadas a cabo en el siglo XX en la Capilla Sixtina. La nostalgia restauradora busca crear una imagen de tiempo inalterable, conservada y, sobre todo, vigente. A lo anterior agrega Boym sobre este tipo de nostalgia: “[e]l pasado no tiene por qué mostrar signos de decadencia; hay que pintarlo de nuevo, conforme a la “imagen original”, para que sea eternamente joven” (2015, p.83). Lo mismo aplica en la política, ya que los distintos discursos nacionalistas buscan producir una idea inalterable de la nación que, tal vez restaurada por sus convicciones (las de los nacionalistas), hoy se descubre sin el paso del tiempo y creando expectativas con los escenarios de lo que pudo ser y no fue.

Por otra parte, no podemos dejar de hacer referencia a la nostalgia reflexiva. Aunque no es el tema central este ensayo (las razones de lo anterior se expondrán en la discusión posterior), consideramos que sí cabe hacer referencia a ella, destacando principalmente sus diferencias con la nostalgia restauradora. En este sentido, la nostalgia reflexiva no busca recrear un pasado tal cual es. Sueña más de lo que recuerda, imagina más de lo que conmemora. Lo reflexivo de esta nostalgia permanece en la aceptación de la finitud del recuerdo que puede ir y volver, cambiar, mutar y deformarse con el paso del tiempo. Por eso mismo es más cercana al devenir cultural que a los nacionalismos. Boym (2015) distingue a la nostalgia reflexiva de la restauradora en sus modos de reproducirse. Una nostalgia, la restauradora, busca símbolos pictóricos. La reflexiva, en cambio, se reproduce por la vía narrativa. La nostalgia restauradora construye una totalidad llamada hogar y, con ello, los rituales y emblemas de su originalidad. La nostalgia reflexiva pone de relevancia la fragmentación. Puede añorar y a la vez criticar. No es solemne. Puede ser cínica o cómica y marcar una distancia con la patria natal. La nostalgia restauradora basa su narrativa en el binomio paraíso-catástrofe. El Edén es el hogar, lo que fue, y la catástrofe es no regresar allí. La nostalgia reflexiva no tiene un *telos*, un fin. Sólo se agencia

⁵ Lacan (2008) en su Seminario XVI llamado *De un otro al Otro*, donde el autor francés hace una distinción entre el otro con minúscula y el Otro con mayúscula, el gran Otro. El nombrado “otro” con minúscula es el semejante, aquel que goza de ciertas diferencias, pero resulta semejante para el sujeto. Mientras que el “Otro”, con mayúscula, es la negación de la propia identidad y el límite de toda objetividad.

en las potencialidades históricas, políticas, estéticas y narrativas que tienen los recuerdos en los niveles individuales, colectivos y societales (Boym, 2015). En resumen: la nostalgia restauradora es excesivamente idealista y busca un embellecimiento del pasado, mientras que la nostalgia reflexiva simula, tantea y provoca. No regresa “como si” “jugara a regresar. Es más virtual que real, más narrativa que informativa.

La franja amarilla y la nostalgia

¿Dónde está la franja amarilla?⁶ encierra un conjunto de argumentos acerca de los males y debilidades que agobian a Colombia y sobre cómo el país se escinde, no solo política, sino radicalmente en el mundo de vida, a partir de pertenecer a la clase que gobierna o a la clase que es gobernada.

Los que gobiernan viven, según el autor, una realidad inentendible para el gobernado. Esta confusión se encausa en dos fracasos: en el del Estado y su tarea de vivir cívicamente en comunidad, y en la capacidad de narrar los propios acontecimientos. El texto explica que lo que le falta a Colombia es una identidad (históricamente pérdida), civismo, una clase dirigente a la altura de las necesidades, educación, sortear la desigualdad, y maneras de resolver los conflictos por vías que no sean las de la violencia.

Algunas personas coinciden (Bernal, 2016; Bolaños, 2016) en que la franja amarilla es una metáfora de la bandera de Colombia (franjas amarillas, azules y rojas, en ese orden). El bipartidismo —liberales (rojos) y conservadores (azul)— llevó al país a una frustración social, económica y política en el proyecto llamado el *Frente Nacional*⁷. La franja amarilla sería una tercera opción⁸.

¿Quién es el autor? William Ospina no es sólo un escritor colombiano. Es, quizás, uno de sus últimos intelectuales y pensadores. Nacido en Herveo, Tolima, el 12 de marzo de 1954, fue testigo de la violencia bipartidista, así como de la corrupción de liberales y conservadores. Empezó su carrera en las letras como poeta, pero el éxito llegó con sus ensayos y, en los últimos años, con las novelas. Es un autor prolífico que puede transitar por distintos modos de narrativa y prosa. En 2009 fue ganador del premio Rómulo Gallegos por su obra *El país de canela*.

La franja amarilla (1997) es un ensayo. Del ensayo como género se ha hablado hasta la saciedad, así como de sus tradiciones y autores (Montaigne, De Quincey, Woolf,

⁶ Es un texto publicado en 1997 por el escritor colombiano William Ospina. El texto se cataloga como un ensayo y consta de cuatro pasajes: *Lo que le falta a Colombia*; *Colombia, el proyecto nacional y la franja amarilla*; *Sobre Bogotá*, y *Estanislao Zuleta: la amistad y el saber*.

⁷ El Frente Nacional es un régimen de coalición bipartidista (liberal-conservador) de un periodo comprendido de 1958 a 1974 que gobernó a Colombia. Liderado por Alberto Lleras Camargo y Laureano Gómez Castro, con objetivo hacerle frente a Gustavo Rojas Pinilla. El régimen consistía en que por cuatro años gobernara el Partido Liberal y por cuatro años el Partido Conservador, dejando otras alternativas políticas al margen.

⁸ Paradójicamente en 2005 nace un partido originariamente —autodenominado— de izquierda, el Polo Democrático Alternativo, cuyo color de identificación fue el amarillo.

Chesterton, entre otros). William Ospina escribe ensayos que migran a análisis políticos o argumentos académicos, pero que retornan a la base literaria del ensayo: probar por uno mismo.

Siguiendo a Luigi Amara (2012), ensayista mexicano, en el ensayo se trata de “avanzar por el terreno solitario de la subjetividad, de espaldas a las doctrinas establecidas, con el fin de sopesar un asunto, cualquiera que este sea, en la báscula interna, someterlo al escrutinio de la experiencia personal” (2012, p. 1). Y eso hace Ospina: entregarse por completo a la pregunta SOBRE Colombia. Busca saber qué es Colombia para saber quién es él mismo. En el final de la primera parte del ensayo, Ospina (1997) escribe: “No son más que esfuerzos por entender lo que somos; un escritor tiene el deber de ser parte de su tierra y de su época” (p. 2). Y es que la *Franja Amarilla* puede resumirse como una breve historia de la Colombia, la tierra del autor, durante el siglo XX, su época.

¿Qué tiene que ver la nostalgia con el texto de William Ospina (1997)? La respuesta se reduce a una imposibilidad discursiva. En las sesenta páginas del ensayo hay una tendencia a la nostalgia restauradora que no termina de concretarse. Sin embargo, tampoco muta a una nostalgia reflexiva. Se explicita una necesidad de retorno. Pero ¿a dónde? No hay hogar. En el texto *Lo que le falta a Colombia*, Ospina comienza con un relato del escritor colombiano Gabriel García Márquez acerca de un mendigo que vive en un paraíso, y Ospina asemeja a los colombianos con el mendigo que, viviendo en la gloria, siguen siendo mendigos. La pregunta es: ¿de qué está hecho ese paraíso? Y la respuesta, curiosamente, no se refiere a una nostalgia política como sí ambiental: recursos hídricos, montañas y selvas, que hacen de Colombia un territorio “elegido”.

El texto de Ospina (1997) está anclado a una tradición ilustrada que considera que en la educación y los valores reside la esperanza. Pero no hay un despliegue totalmente nostálgico ni la búsqueda de una grandeza pérdida en el transcurso del tiempo. ¿Cuáles son las razones para esa imposibilidad nostálgica? Los argumentos se reducen a dos condiciones del pasado de Colombia que dificultan la imagen de un refugio, la idealización de un hogar o, simplemente, el testimonio de alguna grandeza. Estos argumentos se reducen en dos ideas: el Estado como desencanto colonial y el enmudecimiento.

El Estado y el desencanto colonial

Ospina (1997) hace una radiografía de Colombia partiendo de sus orígenes republicanos. Se supone que Colombia es descendiente político de la Revolución Francesa y sus valores de libertad, legalidad y fraternidad, pero no es así. Colombia, dice el autor tolimense, es más cercana a una sociedad colonial y señorial, con una estructura de clases sociales marcadamente desigual.

Ahora bien, ¿por qué el colonialismo? El colonialismo es más que una relación asimétrica entre colonizadores y colonizados. Por ejemplo, para Franz Fanon (2009), implica una consecuencia subjetiva y política: la negación de sí mismo y el deseo de ser Otro. Fanon dice en su célebre libro *Piel negra, máscaras blancas*: “El negro quiere ser blanco” (2009, p. 44). El autor de Martinica entiende el colonialismo no solo como un régimen político, social, económico y cultural, sino como un régimen del deseo y la subjetivación

que tiene consecuencias directas en el mundo de vida de la población colonizada. Y eso mismo pasa, según Ospina (1997), con Colombia: quiere ser otro que no es. Para el autor tolimense los procesos sociales colombianos siempre han seguido pautas extranjeras y se han hecho pasivos frente a su realidad, desembocando en que nada funcione.

Ospina (1997) considera que hay un colonialismo objetivo. Colombia, antes de ser Estado, fue una colonia española y sus cimientos sociales se formaron en las dinámicas coloniales de los amos y la servidumbre, los mestizajes y la violencia. Alguien podría decir que así fue en toda América Latina y verdad no le faltará. Pero en otros lugares vivieron procesos de transformación a partir de revoluciones, levantamientos y conflictos con claros vencedores que pusieron en marcha su proyecto de patria. En Colombia no. Si hay algo borroso en la historia colombiana es la dificultad de responder sobre quién ha ganado las guerras, los conflictos y los levantamientos.

En una historia sin vencedores la nostalgia es un imposible. Para la nostalgia la identidad es necesaria, porque es a partir de ésta que se traza un camino; se vuelve a lo que se fue, y el Estado juega un rol esencial en las políticas del recuerdo identitario del último siglo. ¿Cómo construir un hogar sin identidad? A lo que Ospina (1997) responde que en Colombia el Estado funciona acorde a los intereses particulares y el ejercicio del recuerdo no ha estado presente en sus políticas. El autor tolimense define que el Estado colombiano vive dos procesos simultáneos. Por un lado, como un Estado que no existe en absoluto. Por el otro, como Estado que existe infinitamente. No existen las tareas básicas que debe asumir cualquier Estado, tales como educación, salud y bienestar. Sin embargo, sí existe como una parte del conflicto armado.

La colonia hizo que los cimientos que dan origen a Colombia se hubieran instituido sobre una atmósfera bélica cuyas consecuencias son múltiples. Desde guerras que no aportaron transformaciones políticas profundas hasta una identidad desvanecida. Describe el autor que en Colombia la política ha sido secundaria a la violencia y nunca se han encontrado en un ejercicio común.

Ospina (1997) recurre al asesinato de Jorge Eliécer Gaitán⁹ para reforzar el argumento de la falta de comunidad e identidad. Afirma en este sentido: “creo sinceramente que después de Jorge Eliécer Gaitán ningún político ha vuelto a pronunciar palabras que de veras instauren una comunidad, unos lazos de solidaridad entre los colombianos (Ospina, 1997, p. 15). En un primer momento, se puede pensar que se establece una nostalgia sobre Gaitán, pero el peso del acontecimiento histórico de su asesinato revela que no hay nostalgia de lo que fue, sino de lo que pudo ser. Gaitán representaba un cambio en las condiciones sociales del país que, por la violencia quedó aplazado e inconcluso. Y con ello, el material de su nostalgia.

La nostalgia es la idea de retornar a un espacio que se asemeja a un hogar. Pero ¿qué hogar puede emerger en contextos de violencia interna extrema? Colombia ha vivido

⁹ Jorge Eliécer Gaitán nació el 23 de enero de 1903, Cucunuba, Colombia. Cursó estudios en Derecho y fue jefe único del partido liberal, pertenecía a la Unión Nacional de Izquierda Revolucionaria (UNIR), al poco tiempo se disolvió para vincularse al Partido Liberal. Se hizo popular por las intervenciones en el debate de la masacre de las Bananeras de 1928. Fue asesinado por Juan Roa Sierra y se produjo “El Bogotazo”, una serie de disturbios que vivió la capital y que derivó en el periodo de la guerra civil llamada La Violencia.

desde el siglo XIX, y a lo largo de todo el siglo XX, una cantidad importante de guerras civiles que hacen pensar en el término de “Guerras civiles endémicas”.¹⁰ Es decir, las guerras civiles como metáfora de la enfermedad de un territorio que padece una epidemia bélica que se contagia de localidad en localidad hasta alcanzar una dimensión nacional.

Desde 1812, y hasta la actualidad, Colombia ha vivido conflictos internos que han dejado más que asesinatos y despojos; también han arrojado una fragmentación de la memoria y una disputa por quién determina la agenda del recuerdo y el olvido. Lo anterior no permite que emerja una imagen total sobre la nostalgia. En un conflicto interno y permanente no hay tiempo para la reflexión sobre el pasado, para una política de la memoria ni mucho menos para añorar un espacio compartido. Las narrativas de la historia se separan en extremos irreconciliables: víctimas y victimarios, mártires y homicidas, buenos y malos, imposibilitando una unidad nostálgica compartida. En Colombia, históricamente, ni el Estado ni la nación pueden principiar la tarea de la unidad por el desencanto que generan. Así lo dice Ospina (1997), “El cuadro que nos ofrece la Colombia de hoy, intimidada por sí misma, acorralada por sí misma, hundida en un nudo de guerras crueles y estériles, donde todos los que obtienen algún beneficio cierran los ojos y se dicen de nuevo que es sólo por ahora, que ya pasará la tormenta” (p. 15).

Lo anterior puede rastrearse desde el colonialismo, porque ha inspirado a pensar en una distinción entre buenos y malos, producto de la violencia, la injusticia y la desigualdad que provienen desde la época históricamente colonial. Existe un colonialismo interno que resulta ser la “herencia” viva alojada en la subjetividad misma, en los deseos y en la identidad bajo los códigos de la dominación. El colonizador no solo coloniza por la fuerza; comienza a imprimir también modelos de comportamiento, civilizatorios y subjetivos, en la cultura colonizada que van arraigando el abuso y la autoridad moral de unos sobre otros.

La lectura que hace Ospina (1997) en su ensayo es que la debacle histórica de Colombia ha beneficiado siempre a la intervención extranjera en los ámbitos políticos, educativos, económicos y culturales. El Estado colombiano, señala William Ospina, es un descendiente de las dinámicas coloniales y señoriales que no pueden cumplir sus funciones mínimas de bienestar social, paz, dignidad. Por el contrario, es un constructo burocrático. Señala al respecto: “[e]l Estado colombiano es un Estado absolutamente antipopular, señorial, opresivo y mezquino, hecho para mantener a las grandes mayorías de la población en la postración y en la indignidad” (Ospina, 1997, p. 8).

Para construir nostalgias, explica Boym (2015), se necesita, por lo menos, compartir recuerdos y confiar. Si existe una fijación entre los nacionalismos en relación con la nostalgia, en Colombia, indica Opsina (1997), no hay un contexto que posibilite idealizar un hogar si no hay un Estado que lo gestione a nivel psicosocial. En sus palabras,

¹⁰ Desde 1812 hasta 2016 Colombia pasó por las siguientes guerras civiles: Guerra entre federalistas y centralistas (1812-1815), Guerra de los Supremos (1839-1842), Guerra Civil de 1851, Guerra Civil de 1854, Guerra Magna (1860-1862), Guerra de las Escuelas (1876-1877), Guerra Civil de 1884 y 1885, Guerra Civil de 1895, Guerra de los Mil Días (1899-1902), la Violencia (1948-1958) y Conflicto Armado Interno (1960-“2016”).

Y nos gustaría que el Estado colombiano, que ya ha obligado a la nación no sólo a vivir sin estímulos y sin protección, sino a vivir a pesar de sus instituciones, se convirtiera en un Estado mínimamente eficaz en las cuestiones básicas de interés público que le atañen, dejara de ser un instrumento para defender privilegios y garantizar desigualdades, y nos diera, como quería Borges de todo Estado (p. 16).

¿Qué se puede recordar colectivamente si hay una desconfianza por el Otro? Una de las consecuencias más violentas del colonialismo es el odio interno de los colonizados: ver a su semejante como la amenaza y el culpable de todas las desgracias. Si el Estado no propicia espacios, la nostalgia solo puede surgir como una experiencia individual, presente, sobre todo, en los migrantes, pero aislada de vivencias colectivas o comunitarias. Ospina (1997) explica en su ensayo que la nostalgia no llega, cuando afirma; “[n]adie viene a repetirnos que Colombia fue una gran nación y que se fundó sobre grandes ideales” (p. 9). Pero en el resto del ensayo no hay una profundización de esta idea. La supuesta grandeza de Colombia se le diluye al autor discursivamente cuando construye una idea de los colombianos básicamente como supervivientes del Estado.

La nostalgia restauradora no opera porque no hay un espacio seguro al cual regresar. Se vive perpetuamente, según el autor tolimense, en un territorio repleto de incertidumbres, miedos y peligros. Para retornar a un hogar, primero se necesita la experiencia de pertenencia y tranquilidad que se desprende del mismo. No obstante, ese no es el único problema. A nivel subjetivo, los colombianos no pueden vivir una nostalgia debido al enmudecimiento histórico que produce el conflicto.

Enmudecimiento

Es necesario aclarar que en los últimos años existe una rebelión contra el enmudecimiento histórico que arrojó el conflicto. Cada vez más, las víctimas de la guerra han lanzado sus palabras a la luz pública y, de este modo, se han llegado a conocer los terribles testimonios de lo que ha acontecido en Colombia durante los últimos cincuenta años. Es ineludible decir que, en el contexto de los años noventa, cuando William Ospina (1997) comenzó a escribir *¿Dónde está la franja amarilla?*, sí existía un desconcierto, un anonadamiento, un aturdimiento, un enmudecimiento sobre los niveles de violencia del conflicto.

Por *enmudecimiento* se entiende el fenómeno de no encontrar las palabras para nombrar el horror de la propia experiencia. Walter Benjamin escribió un texto titulado *El narrador* (2005) denunciando la falta de relatos y la incapacidad que se sufre para narrar algo significativo en el contexto de la guerra. Entre mayores son los horrores, menos palabras existen para describirlos. El autor judío considera que el mal del mundo capitalista y de guerra es el enmudecimiento de su propia experiencia.

Ospina reconoce que en Colombia hay una incapacidad verdadera para generar un relato propio y apalabrar los infortunios que históricamente han acontecido. El *enmudecimiento* no sólo bloquea cualquier tipo de nostalgia (concepto primordialmente discursivo), sino también la capacidad de ser testigos. Agamben (2010), en su texto sobre *Auschwitz*, hace una distinción etimológica de la palabra “testigo”. La primera es la palabra

terstis como un tercero excluido y neutral, que puede dar cauce objetivo a un juicio entre dos contendientes; idea comúnmente utilizada en derecho. La segunda acepción es *supertes*, que hace referencia a un superviviente que comparte acontecimientos, experiencias y decide darle vida a un testimonio, lo que Benjamin (2005) nombrará como narrador; sujeto que tiene la capacidad de romper el enmudecimiento.

Para Ospina (1997), dentro del texto, los colombianos han renunciado a su rol de testigos y han decidido replegarse de la vida social a una vida privada y personal, anclando su proyecto de existencia en la subsistencia o supervivencia no colectiva. Por tal motivo, no hubo palabras por muchos años ni tampoco nostalgias. Si el material de la nostalgia son los recuerdos y estos, como enseña Halbwasch (1992), cada vez van perdiendo su significado original para convertirse en magmas afectivos, son necesarias las palabras para evocar, porque las palabras y las imágenes son los testigos del recuerdo.

La nostalgia es una forma de acción, sustantivo que deviene verbo. ¿A qué hogar retornar si no se puede ni nombrar? Quizás el objetivo de William Ospina (1997) es apalabrar una indignación colectiva, atrapar los acontecimientos en palabras, y con ello compartir con el mundo las imposibilidades que descubre de su país. Ospina es un testigo, un superviviente, que no marca una distancia con los hechos. Es parte vinculante y encarnada de los mismos. Esa Colombia despojada es también suya y en sus palabras encuentra la posibilidad de nombrar su horror y su trauma. El escritor tolimense rompe con la ausencia del testimonio.

Ospina (1997) denuncia la falta de un proyecto nacional político y ético que conjunte a los distintos sectores de Colombia en una aspiración común. Lo cierto es que para construir un plan es imperioso hablar de justicia y, por ello, sería necesario el lenguaje encarnado de las víctimas. La voz que apalabra no puede ser la voz de los poderosos, denuncia Ospina, sino más bien de las personas que han estado invisibles de acuerdo a las cifras ofrecidas por el Estado (cifras de asesinados, desaparecidos, secuestrados, desplazados).

Conclusión

El tema de la nostalgia en Colombia, desde la lectura de Ospina (1997), es apenas un proyecto. Hacer un país que deje la sensación de que en su ausencia algo se ha perdido.

Este ensayo buscaba mostrar la imposibilidad de la nostalgia en Colombia a partir del análisis de un texto del escritor William Ospina. Se concluye que no hay nostalgia, en el sentido de Svetlana Boym (2015), porque no emerge en el discurso ni una búsqueda de orígenes ni mucho menos teorías de la conspiración. Tampoco se desplaza a una nostalgia reflexiva, ya que el autor añora construir un pasado vinculante con el presente y el futuro, más que aceptar lo que pasó. Este ensayo hace un poco más inteligible el concepto de nostalgia en un contexto que no es ni Europa ni Rusia. Muestra las dificultades de hacer historia, memoria y nostalgias en lugares que viven guerras civiles endémicas que repercuten en la idea del Estado como actor militar y no como actor social, político o ético.

Quedan muchas líneas argumentativas por develar y quedan pendientes numerosos intereses de investigación, quizás empíricos, que aborden el tema de la nostalgia. Las

líneas que no fueron abordadas en este ensayo, pero que resultan atrayentes a nivel teórico, epistemológico y metodológico, son las de la migración de colombianos y su experiencia de nostalgia (¿qué extrañan? ¿A dónde quieren retornar?) y, por otro lado, la de los discursos políticos de la derecha colombiana que utilizan un sustituto de la nostalgia en el concepto *ambición*. La ambición de derrotar, la ambición de hacer rendir a las guerrillas, la ambición de venganza.

La nostalgia que puede emerger en Colombia es la de los futuros posibles, la que se pregunta por ¿qué hubiera pasado si...? ¿Qué hubiera pasado si Jorge Eliecer Gaitán no hubiera sido asesinado? Y en este sentido, los ex futuros, como los nombra Unamuno, lo que pudo ser, pero no fue, sustituyen el lugar del paraíso.

Bibliografía

- Agamben, G. (2010). *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y testigo (Homo Sacer III)*. (trad. A.G. Cuspina). Pre-textos.
- Amara, Luigi. (5 de febrero de 2012). El ensayo ensayo. *Letras Libres*. Recuperado el 14 de diciembre de 2022, de <https://letraslibres.com/revista-mexico/el-ensayo-ensayo/>
- Benjamín, W. (2005). *El narrador*. (trad. R. Blatt). Taurus.
- . (2018). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. (trad. y ed. B. Echeverría). Ítaca.
- Bernal, A. (2016). *Bogotá: Realidades, delirios y ficciones*. Editorial Magisterio
- Bieke, W. (2013). Desarraigo y nostalgia. El motivo de la vuelta a casa en tres novelas chilenas recientes. *Iberoamericana*, XIII (51), 139-157.
- Billig, M. (2014). *Nacionalismo Banal*. (trad. R. García). Capitan Swing Libros.
- Bolaños Martínez, C.C. (2016). *Análisis crítico del discurso político en la franja amarilla de William Ospina*. Tesis de licenciatura, Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia. Recuperado el 14 de diciembre de 2022, de <https://repositorio.utp.edu.co/server/api/core/bitstreams/ac62d4ab-0997-4a07-8f22-b3f2147da7a3/content>
- Boym, S. (2015). *El futuro de la nostalgia*. (trad. J. Blasco Castiñeyra). Antonio Machado Libros.
- Chelius, L. (2015). La nostalgia como poder político. Aproximaciones metodológicas para el estudio del ejercicio político de los migrantes. *Revista enfoques*, 2(3), 35-54.

- Derrida, J. (1966.) *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*. Conferencia pronunciada en el College International de la Universidad Johns Hopkins, Baltimore, Maryland, EE.UU.
- Dussel, E. (1988). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Siglo veintiuno.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. (trad. I. A. Moreno). Ediciones Akal.
- Fernández-Savater, A. (14 de noviembre de 2017). Reimaginar la Revolución. Lobo suelto. Recuperado el 14 de diciembre de 2022, de <https://lobosuelto.com/reimaginar-la-revolucion-amador-fernandez-savater/>
- Galindo, C. (1981). La nostalgia como política. *Thesis: Nueva Revista de Filosofía y letras*, (11), 57-59. Recuperado el 14 de diciembre de 2022, de http://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/bitstream/FFYL_UNAM/6237/1/Thesis_11_1981_Galindo_57-59.pdf
- Halbwachs, M. (1992). *On collective memory*. University of Chicago Press.
- Harari, Y. (2018). *21 lecciones para el siglo XXI*. (trad. Ros, J.). Debate.
- Hobsbawm, E. (2002). *La invención de la tradición*. (trad. O. Rodríguez). Crítica.
- Icart, B. (2017). La mente naufragada. Reacción política y nostalgia moderna. Debate. *Revista Internacional De Organizaciones*, (19), 213–216.
- Lacan, J. (2008). *Seminario XVI: De un otro al Otro*. (trad. N. A. González). Paídos.
- Maalouf, A. (2015). *Identidades asesinas*. Alianza Editorial.
- Ospina, W. (1997). *¿Dónde está la franja amarilla?* El País.
- Oz, A. (2013). *Contra el fanatismo y otros textos*. (trad D. Sarasola). Siruela.
- Rebón, M. (26 de julio de 2016). Enfermos de nostalgia. *El País*. Recuperado el 14 de diciembre de 2022, de https://elpais.com/cultura/2016/07/25/babe-lia/1469444748_955362.html
- Villoro, Luis. (2007). *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. Fondo de Cultura Económica.

“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. gracielaalestrino@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...
(Velloso 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 desenfrenada, 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 macro-proyectos 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 *Manifiesto 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.

Nostalgia y Duelo. Postales literarias de incertidumbre, desplazamiento y precariedad

Nostalgia and Grief. Literary Postcards of Uncertainty, Displacement and Precariousness

Mariana Flores*

Recibido: 24/08/2022 | Aceptado: 30/08/2022

Resumen

Este artículo busca repensar la forma y el modo en que la nostalgia se distancia o articula con el duelo, a partir de los planteamientos de Svetlana Boym (2015) y Zygmunt Bauman (2017) en torno a la nostalgia como añoranza de un paraíso perdido en el que “todo pasado fue mejor”, pero también como un instrumento político, de profundo alcance emocional, que moviliza la pertenencia a un territorio a partir de la exacerbación de los nacionalismos. A su vez, la reflexión sobre el duelo parte del planteamiento de Judith Butler (2006), quien lo entiende como un proceso de articulación social a partir del cual se visibiliza una vulnerabilidad compartida, producto de procesos que perpetúan la precariedad y que no la reconocen como algo que se deba solventar. A tal efecto, el texto analiza las representaciones literarias sobre el duelo y la nostalgia en tres novelas que versan sobre la migración sin papeles hacia Estados Unidos, pues lo que interesa es establecer la relación entre narración, migración y nostalgia que nos brinda la literatura. Los personajes de estas novelas son migrantes que encarnan lo que Zygmunt Bauman (2004) señala como la “tormentosa sensación de transitoriedad, indefinición y provisionalidad”, atravesadas por el duelo y la nostalgia. En esta línea, el texto pretende dar respuesta a las siguientes interrogantes: ¿cómo se representan la nostalgia y el duelo en la literatura sobre migración? ¿Qué nos dice la literatura sobre la nostalgia como una herramienta que imposibilita el cambio social? ¿Cómo es que la migración se encuentra en constante tensión con los procesos sociales de duelo los cuales, a su vez, visibilizan los procesos de precarización y desigualdad?

Palabras clave: nostalgia, duelo, incertidumbre, retrotopía, precariedad

Abstract

This article seeks to rethink the way and manner in which nostalgia is distanced from or articulated with grief through Svetlana Boym's (2015) and Zygmunt Bauman's (2017) approach to it. They think of nostalgia as a longing for a lost paradise; as the sensation that “everything in

* México. Posdoctorante en el Centro de Investigaciones sobre América del Norte, Universidad Autónoma de México (UNAM). Contacto: lamayaflores@gmail.com

the past was better”, and as a political instrument with deep emotional scope, which can ignite nationalisms. This article reflects upon Judith Butler’s (2006) approach to mourning as a process of social articulation from which a shared vulnerability becomes visible as a result of the processes that perpetuate precariousness and do not recognize it as a problem that must be solved. In an attempt to answer these questions, this article analyzes literary representations about irregular/undocumented migration to the United States in three novels in order to establish and highlight the relationship between literature, migration, and nostalgia. The characters in these novels are migrants who embody what Zygmunt Bauman (2004) points out as the “tempestuous sensation of transience, indefiniteness and provisionality” (p. 101), which is traversed with mourning and nostalgia. In this sense, how are nostalgia and mourning represented in migrant literature? What does literature tell us about nostalgia as a tool that makes social change impossible? How is it that migration remains in constant tension with the social processes of mourning, which, at the same time, give visibility to precariousness and inequality?

Keywords: nostalgia, mourning, uncertainty, retrotopia, precariousness

Introducción

El objetivo de este artículo es proponer una reflexión sobre el papel de la nostalgia en el clima de incertidumbre actual y su relación con el duelo, a partir de fragmentos de tres novelas. En primer término, *Preparación para la próxima vida*, de Atticus Lish (2016), la cual narra el viaje migratorio, sin papeles, del personaje de Zou Lei, así como la sensación permanente de extranjería en el caso de ex militar Skinner. En segundo lugar, *Amarás a Dios sobre todas las cosas*, de Alejandro Hernández (2013), la cual versa sobre el tránsito de migrantes por México, a bordo del tren conocido como “La Bestia”. Y, finalmente, *La fila india*, de Antonio Ortuño (2013), que narra el sedentarismo involuntario y forzado que dificulta el tránsito de migrantes hacia los Estados Unidos, quienes necesitan cruzar la gran frontera en la que se ha convertido México.

Si bien las tres novelas están enmarcadas en procesos de producción muy diferentes, el hilo a partir del cual las relaciono para este análisis es la representación de personajes desarraigados, a atravesados por un proceso de nostalgia permanente por el hogar, entendido éste como el espacio social que dejaron atrás para emigrar. Asimismo, mi punto de partida es que cada personaje representa un cúmulo de discursos y de puntos de vista, y no la voz de sujetos sociales.

La nostalgia y el duelo son signos de la época contemporánea. Por ello, el objetivo de este artículo no es realizar un análisis literario de las novelas, sino sugerir líneas de análisis y reflexión para pensar la nostalgia y el duelo, a partir de lo que estas postales literarias me sugieren. Los fragmentos literarios que se presentan en este artículo pueden parecer fragmentados y sin relación, pues, del mismo modo que la nostalgia y el duelo en los personajes que analizo, éstos irrumpen dando cuenta de las lógicas heterogéneas y dislocadas que produce el desplazamiento. Los personajes de estas novelas son personas migrantes, extranjeras y forasteras, atravesadas por el duelo y la nostalgia, y que encarnan lo que Zygmunt Bauman (2004) señala como la “tormentosa sensación de transitoriedad, indefinición y provisionalidad” (p.101).

La inmigración y su representación literaria me permiten pensar, en primer lugar, en el duelo como articulación social en contextos de incertidumbre. Esto, a partir de la concepción de “las vidas dignas de duelo,” planteada por Judith Butler (2009). En segundo lugar, me posibilitan reflexionar sobre la forma en que es representada la nostalgia, en cuanto a promesa y añoranza por una tierra prometida que permitiría mejorar las condiciones de existencia. Como afirman Graciela Martínez-Zalce y Aarón Díaz (2020): “con una mirada amplia y profunda, las representaciones que integran la literatura pueden brindarnos una perspectiva histórica, actual y prospectiva de los flujos migratorios” (p. 9).

Nostalgia y duelo son dos elementos que están profundamente imbricados con el desplazamiento humano y es posible analizarlos y rastrearlos en las representaciones construidas en la literatura.

Nostalgia y retrotopía

Existe una epidemia de nostalgia que recorre el mundo, y se manifiesta en dos niveles: El primero es el referido a lo que el sociólogo Bauman (2017) denomina retrotopía, es decir “mundos ideales ubicados en un pasado perdido/robado, abandonado que, aun así, se ha resistido a morir” (p. 14). En este primer nivel, el paraíso está en un mundo pasado y no en el futuro, como en la utopía. Esta añoranza por lo pasado responde a una crisis en la idea de progreso, la cual se ha desmoronado ante la creciente desigualdad y por ello, en vez de “[...] depositar las esperanzas generales de mejora en un futuro incierto y manifiestamente poco fiable, pasaron a depositarlas en un pasado de vago recuerdo, valorado por su presunta estabilidad y (por lo tanto) también por su presunta fiabilidad [...]” (Bauman, 2017, p.15). La base de la retrotopía es, por tanto, “la negación de la negación de la utopía [...] Esta comparte con el legado de Tomás Moro su fijación por un tropo territorialmente soberano: una tierra firme que se presume capaz de proveer un mínimo aceptable de estabilidad y, por consiguiente, un grado satisfactorio de confianza en nosotros mismos” (Bauman, 2017, p.17).

La instrumentalización política para volver a ese paraíso pasado se realiza a partir de tres procesos sociales. El primero, el regreso a la tribu, como afirmación de pertenencia ligada a un nacionalismo profundo. El segundo, el regreso al seno materno, en tanto recuperación de la institucionalización de las estructuras, como la familia y el matrimonio, como núcleos y centros de la estructura estatal. En este sentido, afirma Bauman (2017): “el anhelo de regresar al seno materno y, de ese modo, reingresar al estado del nirvana es una versión —adaptada al solitario individualizado— de la nostalgia por el paraíso irreversible e irremediamente perdido que siempre ha rondado a los sucesores de Adán y Eva” que “de un plumazo, ponga fin a las fatigas generadas por el hecho de ser responsables (que no corresponsables de nuestros propios pasos en falso [...]” (p. 140). El tercero se refiere al regreso de la desigualdad, es decir, la persistencia de ciertos grupos sociales que históricamente (se supone) son merecedores de supremacía frente a otros grupos, lo cual se justifica a partir de la necesidad de regresar y regenerar a la tribu, a la madre patria y al seno materno, y así reestablecer el pasado idílico libre de incertidumbre y multiplicidad de opciones.

Por otra parte, el segundo nivel de la nostalgia, y el que se articula de forma más contundente con la literatura, es su manifestación siempre ligada al desplazamiento, al desarraigo y a la añoranza de la tierra natal o paraíso se dejó atrás. En este nivel, la nostalgia justifica los sentimientos de patriotismo y de nacionalismo, al mismo tiempo que los cuestiona.

Para la persona nostálgica, estar en el extranjero significaba morir, aunque fuese un poco. ¿Amor a la tierra natal o actitud regresiva? Para el personaje de Zou Lei, el protagonista de la novela *Preparación para la próxima vida* se trata de ambas

Su padre, con pelo rapado y los brazos musculosos, parecía un tigre. Les habló de su trabajo. En las montañas todo era llano y extraño, como un lago. Su regimiento había acampado donde nacía el río Amarillo. Llevamos fusiles, pero también palas. Construir el oleoducto es como trabajar en las minas y, aunque es peligroso, ponemos todo nuestro empeño porque queremos mejorar el país (Lish, 2016, p. 36).

La ensayista Svetlana Boym (2015) encuentra dos funciones en la nostalgia en relación con el cambio social. La primera es que esta funciona como un “pegamento” social, pues es una emoción ligada a la necesidad de pertenecer y, para ello, son necesarios procesos de rescate y preservación de la memoria. Es decir, la nostalgia es una elaboración compartida y colectiva. Al mismo tiempo, la segunda función se relaciona con el sentido retrotópico que señala Bauman (2017): un instrumento político de profundo alcance emocional que busca moldear la política y la sociedad en muchas naciones, en busca de restaurar el pasado para imponerlo al presente.

Ambas dimensiones de la nostalgia están mezcladas. Las añoranzas personales y la necesidad de enmarcarlas, en proyectos colectivos y políticos más amplios, aun si estos persiguen un pasado idílico poco comprobable y cuya realización implique propagar la percepción de que hay vidas que no importan o que no merecen duelo. La nostalgia por una promesa de la modernidad es lo que motiva que cientos de personas emigren a los Estados Unidos, pero al mismo tiempo, no siempre la nostalgia y sus verdades se asumen como verdades. A veces, también hay un cuestionamiento a esa nostalgia visceral e irreflexiva. En este fragmento de la novela de Hernández (2013), *Amarás a Dios sobre todas las cosas*, se cristaliza cómo esta añoranza es también una trampa,

Ella decía que EU no es más que un lugar imaginario, un señuelo, una trampa para los ingenuos [...] que me fuera, que soñara, con llegar a un lugar perdido que no existía, ese espejismo de postales y de mitos, donde se hacen programas de risas fingidas, de güeritos y negritos chistosos donde se juegan deportes para vender desodorantes y cervezas, donde los detectives siempre encuentran a los culpables y los presidentes se creen reyes del mundo (p. 192).

La era de la incertidumbre: descentramiento y desarraigo

La era de incertidumbre consiste en un proceso de descentramiento en el cual los proyectos individuales de la modernidad ya no pueden ser enmarcados en un proyecto nacional, pues lo que predomina es la fragilidad, la volatilidad, la imprevisibilidad, la violencia y la precariedad, detonantes del desplazamiento humano. En este contexto, se difuminan las certezas. Lo que entendemos por nación, pertenencia, identidad y hogar, está fuertemente cuestionado y puesto en jaque lo cual, a su vez, alimenta la necesidad de una nostalgia restaurativa y retrotópica (Bauman, 2017).

El zumbido se intensificó y entonces vio la interminable sucesión de mesas con las mujeres trabajando descalzas, pisando los pedales y manejando la palanca con una rodilla [...] La fábrica olía a cartón y a madera vieja. Debajo de la maquinaria, junto a los pies de las trabajadoras, unos cartones recogían el aceite de las polvorientas máquinas de costura Juki [...] Había unas diecisiete trabajadoras, unas pocas de entre veinte y treinta años, casi todas con aspecto de tener más edad [...] tenían la vista fija en el trabajo, la espalda encorvada, el contorno del sujetador visible bajo la ropa [...] Zou Lei vio que aquellas mujeres se volvían grises. Cincuenta centavos la pieza. A lo mejor 10 centavos. Depende [...] A veces, trabajar toda la noche si tiene que salir pedido. No había días libres. Si no te presentabas, no cobrabas y ya está (Lish, 2016, p. 424).

El fragmento anterior de la novela de Lish (2016) es un retrato de la provisionalidad e indefinición, a los cuales se enfrenta el personaje de Zou Lei durante su llegada a la tierra prometida. Estos rasgos marcan la condición del migrante y del refugiado contemporáneos, mismos que orientan el objeto de su nostalgia: un hogar, pues esta incertidumbre es el resultado de un proceso de globalización desigual y heterogéneo y de una división internacional de la mano de obra en condiciones de esclavitud, a las cuales acceden los desechos de la globalización. Ello implica una pérdida de los soportes de la existencia social. Es decir, el conjunto de cosas y personas que son portadoras de significado: la tierra, el hogar, la aldea, la ciudad, los padres, las posesiones, el trabajo (Bauman, 2004, p. 102).

El desplazamiento de la noción de centro como eje de sentido es una de las características de la época contemporánea. Esto desplaza nuestro ser y provoca desarraigo, por lo cual “nos vemos obligados a responder a nuestra existencia en términos de movimiento y metamorfosis” (Chambers, 1995, p. 44), lo cual exige desarmar una perspectiva única y homogénea y mirar, por tanto, a la Otredad desde un lugar descentrado. Como afirma Ian Chambers (1995): “aquello que hemos heredado —como cultura, como historia, como lenguaje, tradición, sentido de la identidad— no se destruye, sino que se desplaza, se abre al cuestionamiento, a la reescritura, a un re-encauzamiento” (p. 44). Este descentramiento conduce a una nostalgia interminable por un centro que nos ancle y nos arraigue.

La nostalgia, en este caso, no es por el lugar natal, sino por la oportunidad de echar raíces en un contexto en el que es imposible enmarcar proyectos individuales en amplios proyectos nacionales, lo que da lugar a un clima epocal caracterizado por la nostalgia y la incertidumbre. Uno de los personajes de la novela de Hernández (2013) afirma,

Ya no recuerdo cómo supe, porque esas cosas se saben desde siempre, que una de las razones por las que mi abuelo inspiraba tanto respeto entre los vecinos era que había trabajado siete años en EU [...] y había regresado rico, tan rico que compró la casa grande y dos hectáreas en Miramelinda. Las estampas del abuelo en medio de calles pavimentadas, edificios y carros nuevos alumbraban la memoria colectiva (p. 13).

Como se aprecia en la postal literaria anterior, ya no pueden entenderse los movimientos migratorios sólo como desplazamientos de la periferia al centro, ni mucho menos como un sinónimo de mejoramiento económico. La figura del abuelo encarna la posibilidad de cumplir las promesas de la modernidad. A través de él se muestran como reales, y son la fuente que genera la mitificación de la tierra prometida. En primer término, porque hoy nos encontramos ante la incertidumbre y las constantes variaciones de las migraciones y desplazamientos humanos, situación impulsada por una compresión/flexibilización del espacio/tiempo (Bauman, 2001) que polariza las condiciones y motivos de los desplazamientos, pero no los homogeneiza. Es decir, las fronteras se abren para las élites y el capital, pero se cierran para quien se encuentra en una situación precaria.

Por otra parte, la globalización se ha traducido en un proceso heterogéneo que perpetúa condiciones de precariedad, lo cual da lugar a una condición persistente de extranjería, a una “conciencia de desajuste” (García Canclini, 2014, p. 50) y de nostalgia permanentes. Como afirma Antonio Ortuño (2013) en *La fila india*: “las ventajas de la importación a pequeña escala son innumerables: se limpia uno el culo con papel californiano una vez al semestre y lo extraña el resto del año, esa nostalgia, da la fortaleza para ganar dinero al costo que sea, incluso vendiendo esclavos, con tal de regresar” (p. 147). En este caso, la nostalgia se construye a partir de la posibilidad de estar un poco mejor, aparentemente sólo por poder usar un artículo de higiene importado, pero en realidad es la promesa de un nuevo y mejor estilo de vida.

Vidas dignas de duelo y desechos humanos

El proceso social del desplazamiento replantea cómo es concebido “lo humano” y cuáles son las vidas que importan, en un contexto de incertidumbre y precariedad sostenidas. En este sentido, Butler (2006) se refiere a “las vidas dignas de duelo” como aquellas que no estamos dispuestos a perder, pues su ausencia conlleva un reconocimiento de la pérdida, y, por lo tanto, un proceso de duelo.

Cuando las vidas son construidas y percibidas como residuos y susceptibles de ser tratadas como desechos, se les despoja de la posibilidad de ser lloradas y de evocar un proceso de duelo. Como señala esta autora: “sin esa capacidad para el duelo perdemos ese sentido más profundo de la vida que necesitamos para oponernos a la violencia” (Butler, 2006, p. 21). Desde este planteamiento es que el duelo tiene un potencial político, en tanto moviliza una oposición conjunta hacia la eliminación de la vida. Hernández (2013) sintetiza en una imagen lo que significa que ciertas vidas pierdan importancia,

El migrante sale de su casa y desaparece. Se da por hecho que no se sabrá nada de él hasta que reaparezca de pronto, derrotado por la migra o por el cansancio, o se sepa de él por el teléfono, por un telegrama, alguna carta[...] Es el triunfo de la voluntad sobre las adversidades: la distancia, el hambre, la exclusión y la fuerza de los que quieren detenernos, pero, sobre todo, es el triunfo de nuestro propio miedo (p. 19).

El fragmento anterior de la novela de Hernández (2013) ilustra cómo las vidas de quienes migran parecen más efímeras y susceptibles de perderse. Es decir, más precarias. La precariedad puede definirse como el conjunto de condiciones que ponen en peligro la vida; o bien, la ausencia de soportes que la posibilitan. La propuesta de Butler (2006) busca, en este sentido, comprender lo fácil que resulta eliminar la vida humana, porque nacemos y nos constituimos precarios, pero hay políticas y condiciones que, en esta era de la incertidumbre, no resarcen, sino que resaltan y prolongan la condición de precariedad. Por ello, la noción de “vidas dignas de duelo” es lo que me sugiere pensar en la precariedad como una condición compartida en contextos de desplazamiento y la forma en que esto se despliega en el corpus analizado.

Un personaje que ilustra la percepción de ciertas vidas como desecho es Skinner, el protagonista de la novela de Lish (2016), pues es un crisol de los discursos desde los cuales la eliminación de las vidas pierde importancia y capacidad de indignación. Es decir, encarna lo difícil que resulta hoy en día articular un consenso de que todas las vidas importan. El siguiente fragmento de *Preparación para la próxima vida* narra la travesía de un ex militar, Skinner, recién llegado de Irak, quien camina por las calles de Chinatown, en Nueva York. Al encontrarse frente a una campaña de derechos humanos que denuncia las atrocidades de la guerra, no puede más que responder que, junto a esos cuerpos mostrados en plena calle, él cuenta con doscientos más en su computadora, como producto de su estancia en la guerra,

Se acercó y se asomó por encima de los hombros de los reunidos: miraban una serie de fotografías apiladas, apoyadas en la pared. En la primera, una asiática de unos cuarenta años, la cara de perfil, se levantaba el vestido para mostrar una nalga ennegrecida en cuyo centro había un profundo absceso. En otra foto aparecía el cuerpo de una mujer: le habían extirpado los pechos, el torso parecía lasaña[...]

Una mujer se acercó a Skinner como si la atrajera una fuerza magnética y le pidió que firmara lo que sostenía en el portapapeles. Tenía una mirada luminosa y, aunque su voz no era energética, no despegó sus ojos de Skinner mientras hablaba como un ordenador imposible de apagar.

Criminal de derechos humanos, le decía ella.

No firmo nada.

Cuando ella insistió, Skinner dijo: No te conozco, esas fotos pueden estar trucadas. ¿Tienes qué, cuatro cadáveres? Tengo doscientas fotografías como esa en mi cámara, en casa (Lish, 2016, p. 241).

Los desechos se desbordan y están por todos lados: en la calle, en el hostel donde Skinner se hospeda y en su memoria como producto del estrés postraumático. Pero él carece de la capacidad para elaborar el duelo. Esta incapacidad responde a la noción de “humanos residuales”, que para Bauman (2004) son quienes resultan excedentes y superfluos para la estructura económica y social. Es decir, “la población de aquellos que o bien no querían ser reconocidos o bien no se deseaba que lo fuesen o que se les permitiese la permanencia” (p. 16).

Lo anterior se refiere un efecto colateral de la construcción del orden, el cual asigna a cierta parte de la población el papel de “fuera de lugar, no aptos o indeseables” (Bauman, 2004, p. 16). Actualmente, nos encontramos en una lógica de eliminación de estos residuos, los cuales son tratados como desechos. No hay duelo para los residuos. Sólo la nostalgia por un paraíso perdido, al cual tal vez sea posible llegar.

Entonces, ¿qué implica esta noción de residuos y desechos humanos? No son llorados porque no significan una pérdida, y su eliminación está justificada en aras de una retrotopía que nos regresa a un pasado idílico, ya que hoy, como advierte Bauman (2004), “nuestro planeta está lleno” (p. 16), refiriéndose a que “el tamaño total de las tierras escasamente pobladas o despobladas, que se consideran inhabitables e incapaces de soportar vida humana, parece estar expandiéndose más que encogiéndose” (p. 16).

Este planteamiento es de índole sociológica y política. No se trata del estado de la tierra, sino que se refiere “a los medios y arbitrios de sus habitantes” (Bauman, 2004, p. 16), y a la desaparición de los territorios susceptibles de no habitarse, los cuales durante gran parte de la era moderna funcionaron como vertederos.

Cuando Bauman (2004) advierte que el planeta está lleno, alude a los procesos típicamente modernos que tienen lugar en todo el planeta y que producen residuos humanos. Estos son expulsados en cantidades cada vez mayores, con la salvedad de que, a partir del proceso globalizador, se han reacomodado el centro y la periferia, anulándose la dicotomía entre formas de vida modernas y premodernas (Bauman, 2004). Esta pérdida en la división entre el centro y la periferia conlleva una ausencia de basureros para el reciclaje de estos residuos humanos.

El planteamiento anterior tiene dos consecuencias. La primera es “la obstrucción de los desagües que, en el pasado, permitían drenar y limpiar, de modo regular y oportuno, los relativamente escasos enclaves modernos de sus residuos excedentes” (Bauman, 2004, p. 94), lo cual convierte a este excedente en un problema de desperdicios. Es así que se ha transitado de la lógica del reciclaje a la lógica de la eliminación. La globalización es “la más prolífica y menos controlada cadena de montaje de residuos humanos” (2004, p. 17). La segunda consecuencia son los “millones de emigrantes deambulando por los caminos, antaño pisados por la población excedente, despedida de los criaderos de la modernidad, sólo que en una dirección contraria, y esta vez sin la ayuda de los ejércitos de conquistadores, comerciantes y misioneros” (Bauman, 2004, p. 98).

Lo anterior ha propiciado la producción de zonas fronterizas en espacios de flujo y movilidad de personas. Es decir, la población en su conjunto se encuentra en un espacio anárquico: la zona fronteriza global. “Una vez fuera de las fronteras de su país natal, los fugitivos se ven privados del respaldo de una autoridad estatal reconocida que pudiera

tomarlos bajo su protección” (Bauman, 2004, p. 101). Se trata de los refugiados y apátridas, pero en un nuevo sentido, debido a la inexistencia de una autoridad estatal que los ampare, los migrantes y los refugiados “son los productos de la globalización, y el arquetipo y la encarnación más cabales de su espíritu de zona fronteriza” (Bauman, 2004, p. 101).

Esta nueva caracterización de los flujos migratorios planteada por Bauman (2004), así como los recorridos migratorios lineales que históricamente, y a grandes rasgos, se dirigían de un punto A hacia un punto B, hoy están llenos de variaciones, espirales e incertidumbre. Todo el recorrido es una frontera. No hay distinción entre el punto de partida, el tránsito y la llegada. Es decir, a diferencia de la promesa moderna, migrar no significa un reacomodo del espacio social para un mejoramiento de las condiciones de vida. En cambio, las condiciones de precariedad se conservan e incluso se exacerban, a pesar de la nostalgia por un pasado en el que migrar significaba mejorar los soportes de vida. Por ejemplo, en este fragmento de la novela de Ortuño (2013) es interesante cómo se cuestiona moralmente la decisión de migrar. Desde una lógica moderna, pareciera que quienes deciden emigrar son torpes por no entender que la promesa de mejorar ya no existe.

Tampoco hay que decir que son torpes, que no entienden que corren peligros inimaginables. Qué clase de padres hacen pasar por eso a sus hijos pequeños. Tan simple y provechoso que podría haber sido quedarse en casa. Sí, ya lo dicen, que allá no hay empleo y esas cosas ¿Y en el norte sí? ¿No saben que los van a tratar como basura, los gringos y los propios compatriotas? Y sobre todo nosotros. ¿Cómo quién nos vemos y somos? Obviamente no como gringos (p. 51).

En consecuencia, el desarraigo y los desplazamientos están atravesados por procesos de precarización y de duelos que no tienen lugar ni destinatario. Los migrantes de la novela de Hernández (2013) afirman: “queremos dinero, eso es todo, dinero para no morirnos de hambre y resulta que en el camino podemos morir de cualquier cosa” (p. 77). A cambio, está la promesa de un paraíso perdido y la nostalgia de los movimientos migratorios que significaban un cambio y un mejoramiento en las condiciones de existencia, cuando possibilitaban la vida: Los personajes de la novela de Hernández (2013) señalan: “así se han acabado muchas familias, decía, ya no es como antes, cuando la gente iba y regresaba. Ahora la gente se va y sabrá dios si se les vuelve a ver [...]” (p. 18).

La fronterización propicia una vulnerabilidad persistente en quienes son considerados residuos humanos. Por ello, los procesos de desplazamiento funcionan como cadena de eliminación de residuos globales al no estar circunscritos a territorios específicos y al no existir una entidad estatal que se responsabilice de ello. Así, cualquier zona es susceptible de ser fronteriza y vertedero.

Esto implica un proceso de securitización¹ en torno a la migración, lo cual tiene al menos tres consecuencias muy claras. En primer término, inflamar los sentimientos antiinmigrantes al exaltar la confrontación del forastero precario que llega a usurpar las

¹ Enmarcar los procesos migratorios en un tema de seguridad nacional.

oportunidades del nativo, también precario (el retrotópico regreso a la tribu). En segundo lugar, la implementación de un proceso de exclusión que cancela cualquier posibilidad de diálogo entre inmigrantes y el país receptor. Ello, derivado del miedo y el recelo que causa la llega del otro precario. Y, por último, la tercera consecuencia es el estigma que las dos dinámicas anteriores construyen: los recién llegados son tratados como seres anómalos, fuera de lugar, y, por tanto, pueden ser gestionados como desechos, en espera permanente de ser incorporados o amparados por la entidad estatal (Bauman, 2016, p. 22). No son vidas que puedan ser lloradas. No hay duelo para ellas.

La espera permanente de regularización como un sedentarismo obligado e involuntario implica la acumulación de desechos en lugares que no fueron pensados originalmente como vertederos. Por ello, los problemas de inmigración y refugio cobran una relevancia inusitada en la agenda política actual, y constituyen una de las postales más contundentes de la existencia de residuos humanos y su tratamiento a lo largo de este siglo.

La nostalgia del paraíso perdido: cuerpos al norte

El norte, pensé, pensamos. A todo esto, qué es el norte, dijo Danilo, un lugar, un rumbo, un paraíso. Para nosotros es todo es todo eso, dijo el tío, el norte es como un espejismo que se nos pone frente a los sueños desde niños, yo crecí con postales de Estados Unidos debajo de la almohada, pero nunca tuve el ánimo de ir a buscarlo, hasta ahora, y miren nada más dónde andamos, medio extraviados, medio hambrientos, medio muertos (Hernández, 2013, p. 90).

Un paraíso perdido, un destino incierto por el cual se da la vida: el norte. En este fragmento de la novela *Amarás a dios sobre todas las cosas* podemos ver que la nostalgia funciona también como un proceso de mitificación de un lugar mejor, que se ha construido sin conocerlo, el cual moviliza los flujos hacia el norte, al tiempo que los despoja de su condición humana. En este punto es que se puede observar que la nostalgia, en su significado retrotópico, precariza.

En la casa se arremolinaban cientos de migrantes dentro y afuera, en un hacinamiento que asfixiaba. Los sudores iban frotándose y compartiéndose, mientras uno pasaba entre torsos desnudos y pies descalzos, frentes que brillaban, olores que se metían por los poros, luces opacas, más brazos y axilas, más rostros y piernas (Hernández, 2013, p. 83).

La descripción anterior resulta paradigmática para ilustrar el proceso acelerado de precarización adquirido durante el desplazamiento, el cual pone en evidencia las

múltiples violencias ejercidas sobre el sujeto desplazado. Uno de los espacios donde se puede materializar este proceso es el cuerpo. A través de las vivencias físicas y corporales de la migración se origina gran parte de la experiencia (Parrini, 2009, p. 325).

La manera en que se configura un cuerpo, o en este caso un colectivo de cuerpos, durante los procesos de desplazamiento tiene su núcleo constitutivo en el riesgo y la vulnerabilidad —desprendidos de la precariedad—, lo cual ubica a los cuerpos en desplazamiento como carne prescindible y susceptible de ser eliminada como desecho. Por ejemplo, uno de los personajes de *Amarás a dios sobre todas las cosas* afirma,

Buscás un espacio para ti, y no hay más que el espacio en el que cabe tu cuerpo. Primero es fácil, el brazo derecho como almohada tras la nuca, la mirada en el techo [...] Vos mirás el techo hasta que te duele la espalda, hasta que sentís que la cadera se te está poniendo tiesa. Entonces viene el primer cambio: el brazo izquierdo bajo la sien, de lado, posición fetal. Alguien empuja tu rodilla. Tiene razón. Se la estabas clavando en las costillas [...] empezás a rascarte adormilado hasta que te das cuenta de que te estás rascando todo. Zumban los moscos y festejan el banquete. No hay nada que hacer (Hernández, 2013, p. 84).

La relación entre el desplazamiento y la mortalidad es permanente a lo largo de la ruta. Cada conmoción que sufre el cuerpo es morir un poco, pues pone en práctica una serie de condiciones de riesgo que se traducen en una vulnerabilidad permanente de los cuerpos los cuales, en este paisaje, tienen una funcionalidad específica.

En esta línea, ¿qué significa el cuerpo en desplazamiento? ¿Cómo problematiza su irrupción nuestra concepción de lo humano? En este sentido, Diana Maffia afirma (2009): “es el cuerpo donde cada sensibilidad, cada cicatriz, cada estría, cada localización física de las emociones, cada sensibilidad erógena, diseña un mapa totalmente personal que sedimenta como historia” (p. 221). En este sentido, la literatura nos permite observar en pequeña escala y a detalle cómo es que construyen estas cicatrices y mapas corporales durante el acto de desplazarse.

Precariedad y vidas dignas de duelo

Si llego a tener un arma, me lo cargo. Me lo habría cargado a los siete. Si vuelvo, habrá siete muertos. ¡Catorce! Entonces igual me libro porque la defensa propia es un derecho. Aunque [...] ¿un blanco, un ciudadano de los Estados Unidos? ¡ja! Aplaudió para subrayar lo que decía ¿qué hará la policía? ¿Me escuchará a mí, un blanco? ¿A un excombatiente? Tenía los dientes un poco torcidos. El cuello rojo. El pelo cortado a cepillo.
¿Quieres decir comparado con un inmigrante?
¡Pues claro! Unió las manos, como si lo hubiesen

esposado. Se alejó de ellos y volvió. Pasaré una buena temporada a la sombra. Bien larga, esta vez. Los M-13, los mexicanos estarán allí. Y los chinos. Me fio más de los negros que de ellos. Aunque a lo mejor tampoco, no. Iré directamente a los arios. ¡Sieg Heil! Soy uno de ellos, de pura cepa. Arios, poder blanco. Estaré en la cárcel con los putos M-13 [...] ¡Qué se larguen, joder! No hablan de lo que pasó aquí, de lo que le hicieron a esa chica, le metieron una tubería por el coño, por el culo. La mataron, a una pobre muchacha china. Los mexicanos no hablan de eso, ¡qué va! ¡Algunas personas no merecen vivir!
(Lish, 2016, p. 356).

¿Quién merece vivir? ¿Cuáles son las vidas que merecen ser lloradas? ¿Cómo se construye la idea de estas? ¿Qué papel juegan aquí las filiaciones nacionalistas y territoriales? Como señala Butler (2009): “Si ciertas vidas no se califican como vidas o, desde el principio no son concebibles como vidas dentro de ciertos marcos epistemológicos, tales vidas nunca se considerarán vividas ni perdidas en el sentido pleno de ambas palabras” (p. 13).

De acuerdo a este planteamiento, resulta necesario el concepto de precariedad para entender cómo las vidas son sistemáticamente devastadas por las políticas económicas en estos contextos de desplazamiento. A través de los dispositivos discursivos culturales también hay una asunción implícita de que los seres precarios son quienes no tienen el derecho inalienable de vivir y respirar (Butler, 2015). Pero no se trata sólo de la falta de un derecho, el derecho a la vida, sino que es asimismo la anulación de la posibilidad, de la condición para el ejercicio de todos los derechos.

La precariedad es una condición política que repercute en que se ejerzan, o no, los demás derechos. Los precarios son quienes han sido abandonados, quienes son considerados como vidas que no son dignas de duelo, vidas que no son consideradas vivibles.

¿En qué consiste la precariedad contemporánea? Afirmar que una vida es precaria significa que la precariedad es un aspecto de lo que tiene vida (Butler, 2009, p. 29). Se trata de distinguir cuáles son los soportes que posibilitan la vida y de cómo lograr un consenso ético y político respecto a las situaciones específicas que imposibilitan estos soportes.

La precariedad no puede ser sólo reconocida como un aspecto de la vida. Debe ser entendida como una condición de la vida humana. Si bien puede pensarse que la precariedad es relacional, se necesita articular un consenso al respecto, para entender a todas las vidas como vivibles. Butler (2009) advierte: “afirmar, por ejemplo, que una vida es dañable o que puede perderse, destruirse o desdeñarse sistemáticamente hasta el punto de la muerte es remarcar no sólo la finitud de una vida (que la muerte es cierta) sino, también su precariedad” (p. 30).

El siguiente pensamiento de un migrante hondureño ilustra la forma en que las condiciones de precariedad se van acumulando durante el tránsito migratorio en las

acciones más cotidianas, y tal como lo expresa dicha reflexión, la precariedad es carecer de lo más simple,

Allí estaba yo, sosteniendo el pantalón hasta las rodillas, con el trasero al aire y con restos de mierda en el culo, caminando de un lugar a otro, en busca de una piedra adecuada para raspar el excedente. El hombre puede volver a la barbarie fácilmente. Basta que te quiten lo mínimo de eso que creés que existe siempre. Toda civilización se va al abismo cuando careces de lo más simple (Hernández, 2013, p. 87).

La precariedad puede tener diversas expresiones en contextos migratorios. Va desde las condiciones inhumanas de trabajo hasta la imposibilidad de transitar libremente. Se expresa de forma sutil y de forma burda sobre las vidas que no son considerables vivibles. Es decir, las vidas que son desechables, en términos de Bauman (2004, p. 111).

La precariedad es social, pues nuestra vida siempre depende siempre de otros, de una red social que nos sostenga o de una red social que decide abandonar ciertas vidas que no son concebidas como vivibles. Quien se desplaza no empieza a ser precario al momento de tener que salir de su lugar de origen. Es precario desde que nace, y esta condición continúa cuando la red social que debería posibilitar los soportes para esta vida no los proporciona. Es una condición de lo humano y es relacional. Entonces “la capacidad de ser llorado es un presupuesto para toda vida que importe” (Butler, 2009, p. 32).

Aprehender o no ciertas vidas como dignas de ser lloradas lleva a la decisión de abandonarlas o no a su condición humana de precariedad. Por lo tanto, el punto a discutir es cómo se construyen estas ideas y percepciones de las vidas que son dignas de duelo o no, las que son abandonadas por las políticas económicas y cuyo abandono se perpetúa en los discursos y dispositivos culturales. Hay personas, estructuras y políticas públicas que deciden abandonar ciertas vidas, como una lógica estructural que determina quién vive y quien es un residuo. Es decir, quién es desechable.

Nostalgia. El Otro y su condición política despojada

En la novela *La fila india*, de Ortuño (2013), Yein es una inmigrante hondureña quien, al igual que muchas otras, sufre múltiples vejaciones en su paso por México. Hace escala en un albergue, en un pueblo llamado Santa Rita. Está en calidad de testigo protegido, pues huyó de una masacre. En el poblado puede detectar la cadena de mando —la fila india— que posibilita la corrupción y la impunidad homicida contra los migrantes en tránsito por México. Esta “fila india” está compuesta por altos funcionarios del Instituto Nacional de Migración, autoridades locales y el crimen organizado, quienes a menudo se congregan en la cantina del pueblo. Lo que presencia Yein es una operatoria cínica del poder, a la cual decide poner fin:

De pie ante la puerta del local, llega a considerarse, durante un momento, como un ángel. Recuerda al que ocupaba el nicho izquierdo de la iglesia de su pueblo: un

mozo rubio, portador de una espada en llamas. Pero su cabello es negro. Largo en el centro, rapado de los costados. Las putas lo notan, allí de pie. Les provoca una sonrisa. Yein sostiene el trapo en las manos y se piensa que ha venido a lustrar los zapatos de la concurrencia.

Cierra las puertas por fuera. Echa la cadena y el candado, que crujen y cumplen su deber. Les da un tirón para corroborarlo. Cerrado: el culo de un cocodrilo, la puerta del edén. Nadie se moverá de allí, ni siquiera quien tenga la llave podrá retirar el candado si no logra escurrirse por fuera y eso no será gracias a las rejas, tan santarricenses. Allí se quedarán [...]

Unas llamitas amarillas giran en el trapo. El olor a gas ya es ostensible [...] Reza interior, desordenadamente, para que haya escapado el gas necesario y, ayudado por trapos y periódicos, logre darle vida a un fogonazo respetable.

[...]Buitres y putas han sido abatidos, segados por la mano gigante de un Rey Todo Poderoso, intervencionista, rostros ennegrecidos por la sangre, miembros rotos, contrahechos por la metralla de hierro vidrio y roca[...]

Yein abre los ojos. Bocabajo, como un perro vencido, jadea. No siente las piernas. Mira su mano encorvada, ulcerada [...]

Todo salió mal. Todo resultó perfecto (p. 192-194).

Leticia Sabsay (2015) señala que nos encontramos ante una operatoria cínica del poder: un ejercicio de éste como espectáculo que se muestra transparente en el uso de la violencia. En la medida que se legitima este ejercicio espectacular de la violencia se hace más difícil generar solidaridad, consenso, y, por lo tanto, un duelo. Ella se pregunta entonces: ¿qué tipo de resistencia podemos ofrecer a una lógica del poder que no se oculta, que no es opaca y que hace de la violencia su espectáculo; que no necesita de un discurso que legitime esa violencia?

Una de las posibilidades para construir este consenso es a partir del duelo. Los planteamientos anteriores en torno a la precariedad como condición de lo humano y la idea de desecho como lógica actual del proceso de globalización me llevan a reflexionar sobre dos aspectos. En primer término, cómo poder concebir el duelo como un proceso de articulación social a partir del cual se visibiliza la vulnerabilidad compartida, producto de procesos que perpetúan la precariedad y no la reconocen como algo a solventar. En segundo lugar, la forma en que la masificación de la nostalgia, en contextos migratorios y de desplazamiento, despoja a los sujetos del reconocimiento de su vulnerabilidad porque cristaliza la añoranza por un lugar mejor, desde un deseo retrotópico por recuperar un pasado idílico o un paraíso perdido.

Desde esta perspectiva, todo esfuerzo por llegar a ese destino y por solventar esa añoranza es justificable. Es una ofrenda, incluso de la vida misma. En otras palabras, el duelo articula socialmente porque reconoce una pérdida y una vulnerabilidad compartida. La nostalgia, en su sentido retrotópico, despoja y desmoviliza, porque el paraíso todo lo vale, incluso la posibilidad constante de no sobrevivir.

Reconocerse vulnerable hace consciente un estado de desajuste permanente: ser extranjeros en nuestro propio entorno, más allá de los desplazamientos migratorios. La

negación de la posibilidad del duelo y no asumir a todas las vidas como dignas de ser lloradas es lo que constituye la negación de una condición humana mínima, en tanto existencia posibilitada por los soportes que permitan respirar con certidumbre. La vulnerabilidad implica una condición de incertidumbre que pone en duda, lastima o desmoviliza los soportes que posibilitan nuestra vida y existencia social (Bauman, 2004, p. 102).

La negación del duelo constituye el borramiento de lo humano como condición de existencia, pues sólo a partir de una visión compartida sobre lo que es una vida vivible se pueden articular consensos y objeciones ético-políticas frente a las lógicas hegemónicas que imposibilitan vivir dignamente, por lo que estas objeciones no pueden ser actos individuales, sino prácticas compartidas. Despojar de esta condición de vida vivible implica despojar la posibilidad de ejercer cualquier otro tipo de derecho. Por ello, es necesario cuestionar la masificación y el uso de la nostalgia como instrumento que busca individualizar el duelo y, por tanto, imposibilitarlo como una respuesta de indignación colectiva y con potencial para el cambio social.

Bibliografía

- Bauman, Z. (2001). *La globalización: consecuencias humanas*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2004). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Paidós.
- . (2015). *El futuro de la nostalgia*. (trad. J. Blasco). Machado Libros.
- . (2016). *Extraños llamando a la puerta*. Paidós
- . (2017). *Retrotopía*. Paidós.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- . (2009). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.
- . (2015). "Precariedad y performatividad." Diálogo con L. Sabsay y S. Vargas. *Mesa de diálogos*. Recuperado el 19 de diciembre de 2022 de <https://vimeo.com/manage/videos/148438057>.
- Chambers, I. (1995). *Migración, cultura, identidad*. Amorrortu Editores.
- García Canclini, N. (2014). *El mundo entero como un lugar extraño*. Gedisa.
- Hernández, A. (2013). *Amarás a dios sobre todas las cosas*. Tusquets
- Lish, A. (2016). *Preparación para la próxima vida*. Sexto Piso.

- Maffia, D. (2009). Cuerpos, fronteras, muros y patrullas. *Revista científica de UCES*, 13(2), pp. 217-226.
- Martínez-Zalce, G. & Díaz, A. (2020). *Cruzando la frontera II, narrativas de la migración: Literaturas*, UNAM, Centro de Investigaciones sobre América del Norte.
- Ortuño, A. (2013). *La fila india*. Editorial Océano.
- Parrini, R. (2009). ¿Cómo llamar a lo que se desaparece y se fragmente? Paisajes corporales y globalización en el México contemporáneo. En N. Golubov y R. Parrini (coords.). *Los contornos del mundo: globalización, subjetividad y cultura* (pp. 225-250). UNAM, Centro de Investigaciones sobre América del Norte.
- Sabsay, L. (2015). Vidas dignas de duelo. Diálogo con L. Sabsay y S.Vargas. *Mesas de diálogo*. Recuperado el 19 de diciembre de 2022 de <https://vimeo.com/manage/videos/157081524>.

Sobre el regreso a la luna. Apuntes sobre el exilio y la nostalgia en la poesía de Cristina Peri Rossi¹

On the Return to the Moon. Notes on Exile and Nostalgia in the Poetry of Cristina Peri Rossi

Zaira Ruiz*

Recibido: 03/08/2022 | Aceptado: 16/08/2022

Resumen

Cristina Peri Rossi (2003) escribió el poemario *Estado de exilio* cuando ella y muchos otros escritores uruguayos, argentinos y chilenos fueron condenados al exilio en los años setenta. Pocos de estos poemas están escritos en primera persona, dado que Cristina Peri Rossi pretendía expresar el exilio como experiencia colectiva. En esta obra, la escritora habla de la represión, el miedo, la tortura, la otredad y la precariedad, pero varios de sus poemas también expresan la añoranza que surge a partir del desplazamiento y la pérdida. Este sentimiento de añoranza lo problematiza también la ensayista Svetlana Boym (2015), quien sostiene que la nostalgia es un sentimiento que va más allá de la psicología individual, y la define como una emoción histórica por el anhelo ambivalente de un lugar, un tiempo o una vida diferente. Con la intención de conciliar narración y análisis como una propuesta metodológica, en el presente texto pretendo explorar la relación entre nostalgia y exilio a partir de la obra *El futuro de la nostalgia* de Boym y del poemario *Estado de exilio* de Cristina Peri Rossi.

Palabras clave: exilio, nostalgia, desplazamiento, viaje, regreso

Abstract

Cristina Peri Rossi (2003) wrote the collection of poems *Estado de exilio* when she and many other Uruguayan, Argentinean, and Chilean writers were condemned to exile in the 1970s. Few of these poems are written in the first person, since Cristina Peri Rossi intended to express exile as a collective experience. In this work, the writer speaks of repression, fear, torture, otherness, and precariousness, but several of her poems express the longing that arises from displacement and loss. This feeling of longing is also brought into question by the essayist Svetlana Boym (2015), who argues that nostalgia is a feeling that goes beyond individual psychology and

¹ Este trabajo ha sido desarrollado en gran medida gracias al apoyo del Kellogg Institute, Nanovic Institute y Initiative on Race and Resilience, University of Notre Dame.

*Estados Unidos. Doctorante en español en la Universidad de Notre Dame. Contacto: zruiz@nd.edu.

defines it as a historical emotion for the ambivalent longing for a place, a time, or a different life. This paper intends to reconcile narrative and analysis as a methodological proposal and explore the relationship between nostalgia and exile based on the work *El futuro de la nostalgia* by Svetlana Boym, as well as the poetry book *Estado de exilio* by Cristina Peri Rossi.

Keywords: exile, nostalgia, displacement, travel, return

Estado lunático

Hubo un loco que viajó a la luna y desde entonces no pudo vivir en paz porque lo único que deseaba en este mundo era volver allí. Una mujer leyó esto en *La nave de los locos* cuando nevaba en un rincón de Estados Unidos, y pudo diagnosticarse perfectamente en ese “estado lunático” que describía la novela de Cristina Peri Rossi (1984); la mujer comprendió que se había enamorado de un *lugar* y por eso su vida también se reducía a la añoranza por volver allí.

Pasaron los días y la mujer, todavía en ese estado lunático, tuvo que viajar a su país natal, sólo por el periodo vacacional, sólo por visitar a algunos amigos, sólo por el reclamo familiar. La mujer, ya en su país natal, se encontró con una amiga en un café, quien le habló del *Futuro de la nostalgia*, un libro donde Svetlana Boym (2015) escribe que la nostalgia “es la añoranza de un hogar que no ha existido nunca o que ha dejado de existir” (p.13). En medio de las tazas de café las dos se preguntaron dónde está el hogar, y cuando su amiga se fue, la mujer siguió sentada recordando al astronauta; pensó que, quizá allá, en la luna, él había descubierto un hogar, por eso en la tierra se sentía perdido.

Tan perdida como un lunático en la tierra, la mujer se fue del café para caminar un poco y recordó que el astronauta en este planeta se preguntaba qué son estos autos, estas casas, las aglomeraciones, los ruidos, qué es todo esto al lado de los desiertos, los mares y el silencio de la luna. Recordó que el astronauta decía que, allá, en la luna, uno se olvida de todo, de las tristezas, de los problemas, de la declaración de impuestos, de todo. La mujer se preguntó qué es el hogar, ¿es un espacio físico, doméstico, familiar?, ¿es un espacio simbólico de pertenencia, identidad y arraigo?

La mujer seguía caminando y se sentía como el astronauta que vagaba por la tierra en perpetua nostalgia al haber sido exiliado de la luna, dado que nunca llevarían a la luna a un astronauta que ya había estado ahí. Contaba Cristina Peri Rossi (2003) que lo peor fue que el astronauta fue condenado a ver la luna a la distancia sabiendo que nunca podría volver. La escritora uruguaya habla de su exilio en el poemario *Estado de exilio*, y en el “Viaje” dice: “Mi primer viaje / fue el exilio [...] Desde entonces / tengo el trauma del viajero / si me quedo en la ciudad me angustio / si me voy / tengo miedo de no poder volver” (p. 58-59).

Esa tarde la mujer caminaba en su ciudad natal y pensaba en el *Estado de exilio* de Cristina Peri Rossi (2003), integrado por los poemas que escribió en los años de las dictaduras latinoamericanas, “cuando las calles y los albergues de París, Londres, Barcelona, Madrid, Estocolmo y Ontario estaban repletos de argentinos, uruguayos y chilenos que

habían salvado el pellejo” (p. 8). La mujer comprendió que lo que le sucedía se parecía menos a un estado de exilio y más a un estado lunático; ella no había sido obligada a abandonar su lugar natal y, aunque había hecho todo por irse de su país, aparentemente nada le impedía regresar.

Sin embargo, es posible decir que la nostalgia no aparece ante la pérdida del hogar porque es posible añorar un lugar distinto al hogar para vivir de otro modo, y es posible suponer que en el exilio hay un sentimiento de opresión, si se define como la expulsión del país natal impuesta por una autoridad en calidad de medida punitiva. No obstante, a veces, para liberarse, es necesario autoexpulsarse y desplazarse. El autoexilio puede ser un desplazamiento geográfico impulsado por cierto deseo de liberación; la oportunidad de vivir en otra parte y en circunstancias más favorables. Esta contradicción entre desplazamiento por represión o por liberación en la palabra exilio puede verse en el poema “Gotan” de Cristina Peri Rossi (2003): “Quiero otra luz / otro mar, / otras voces, otras miradas / romper este pacto de nostalgia / que nos ata, como *una condena de una maldición* / y no volver a soñar con el barco que atraviesa una mar oscura” (p. 72).

Sobre la etimología de la palabra exilio, Peri Rossi (2003) dice que “ex significa, precisamente, quien ya no es, ha dejado de ser. Es decir, quien ha perdido toda o parte de su identidad.” (p. 7). Pensaba en esto la mujer, mientras caminaba en el espacio donde siempre se sintió como un pájaro acosado; pensó que hay espacios que te hacen sufrir por ser, por ser tú y no ser lo que se espera que seas. Si la nostalgia significa añorar lo que se ha perdido, ¿se puede añorar lo que no se ha tenido? La mujer pensaba que el hogar puede ser ese sagrado espacio de protección, tranquilidad y bienestar, pero también puede ser el espacio del cual rebelarse y escapar.

Ella caminaba en la ciudad donde nació, una ciudad que han caracterizado como la más grande, la más poblada, la más feroz, y pensaba que, si el astronauta tuvo que viajar a la luna para olvidarlo todo, ella había tenido que viajar hasta ese *lugar*, que ahora no podía olvidar, para sentir algo más parecido al olvido y más cercano a la libertad. Suele decirse que la libertad da miedo, aunque para Nina Simone, por ejemplo, la libertad es precisamente no tener miedo. Hay espacios donde siempre sientes miedo. Cuando la mujer estuvo en ese otro *lugar*, tan lejos del paisaje donde nació, sintió que la libertad no suponía olvidarlo todo, ni olvidar quién es o quién ha sido; ella en ese *lugar* sentía que la libertad era simplemente poder andar a la ligera y por su cuenta.

Psicosis del espacio

La mujer se encontraba otra vez en la geografía de nieve de Estados Unidos y la vida transcurría con normalidad. Hacía ya más de dos años que vivía fuera del país en que nació y no extrañaba la comida ni las palabras. Cuando se fue no tenía una ruta de escape definida, sólo se preguntó si algún día sabría volver. En el poema “XII”, Cristina Peri Rossi (2003) dice que “A tantos kilómetros de distancia / nadie puede permanecer fiel. / Ni el árbol que plantamos / ni el libro abandonado, / ni el perro, / que vive en otra casa. (p. 28). En todo caso, la mujer ya había aprendido a vivir en ese espacio que, por el momento, parecía el más adecuado si se trataba de tener un refugio. Porque hay espacios que, si no curan las heridas, al menos las protegen. La mujer no extrañaba nada ni a nadie, pero ya

se había acostumbrado al extrañamiento, a estar fuera de las entrañas de la tierra natal. Cristina Peri Rossi (2003) dice, en su poema “VII”, que:

Una vez emprendimos pájaro
el vuelo
por eso continente
nos son ajenos
todos los viajes
todas las tierras
tránsito (p. 23).

No obstante, la mujer había tratado de volver a vivir en la nieve, en el departamento con calefacción y envuelta en clases y seminarios de investigación. Ella pensó que el tiempo y la rutina podrían rebasar la añoranza de volver a ese *lugar* que había conocido. No obstante, no podía dormir, sentía un gran vacío, veía por la ventana y afuera gobernaba la tranquilidad, nada parecía moverse, y por dentro ella estaba inquieta, ansiosa, dislocada. “Psicosis del espacio”, ese era su nuevo diagnóstico, lo supo cuando volvió a pensar en la historia del astronauta que cuenta Peri Rossi (1984) en *La nave de los locos* porque, como ella, el astronauta volvió a la tierra, pero nunca regresó de la luna, porque hay viajes que nos sorprenden y nos atraviesan, hay viajes de los cuales no se regresa.

Un día, la mujer psicótica del espacio, estaba otra vez parada frente a la ventana y vio que la nieve lo envolvía todo, pensó que, entre paisaje y pasaje, solo hay una *i*, entonces podría encontrar la forma de estar en ese *lugar* otra vez. Así que la añoranza por ese *lugar* le hizo empezar un maratón de correos, llamadas, solicitudes, trámites y, al mismo tiempo, ella empezó a preguntarse por el alma de quien se exilia, de quien ha huido, de quien ha llegado a un lugar extraño, de quien se ha desplazado y está vagando por la tierra. ¿Por qué algunas personas se ven obligadas a irse de su lugar de origen, y otras personas que, aunque no tienen que abandonar ese espacio, viven solo imaginando estar en *otro lugar*?

En sus *Reflexiones sobre el exilio*, Edward Said (2013) señala que “el exilio es algo curiosamente cautivador sobre lo que pensar, pero terrible de experimentar” (p.141). Cristina Peri Rossi (2003), en su *Estado de exilio*, dice que el exilio “cuestiona, en primer lugar, la identidad, ya que desvincula de los orígenes, de la historia particular de una nación, de un pueblo, desvincula una geografía, tanto como de una familia, de una calle, de una arboleda o de una relación sentimental” (p. 7). Y Said (2013) define al exilio como “la grieta imposible de cicatrizar impuesta entre un ser humano y su lugar natal, entre el yo y su verdadero hogar: nunca se puede superar su esencial tristeza” (p. 141). Pero, ¿qué les pasa a los exiliados? Cristina Peri Rossi, en su poema “IX”, dice:

De país a país
el exilio
es un río
ciego.
Vagan por las calles

no aprendieron todavía el idioma
nuevo
escriben cartas
que no mandan
un año
les parece mucho tiempo (p. 25).

Entonces, es posible decir que quien se exilia deja una patria, se aleja de sus seres queridos, tiene que insertarse en una sociedad nueva y puede experimentar una soledad radical y sentirse siempre fuera de lugar. Es posible decir también que el exilio es un agobio, una pérdida, una renuncia; el constante esfuerzo por reconstruir la vida que fue escindida y vivir quebrado, en extrañamiento y provisionalmente.

Aunque Said (2013) en sus *Reflexiones* señala el desosiego de vivir fuera del lugar de origen, también reconoce que ver “al mundo entero como una tierra extraña” posibilita una perspectiva original, pues si “la mayoría de la gente tiene conciencia principalmente de una cultura, un escenario, un hogar; los exiliados son conscientes de al menos dos” (p.154). Según Said, el exilio puede generar una mirada “contrapuntística”, por la simultaneidad y el contraste de perspectivas. Si bien Said señala la dimensión dramática del exilio, también identifica su potencial intelectual-artístico. Así, el exilio genera una situación de ambigüedad que puede provocar una mirada distinta y distanciada, que no sería posible solo por la ajenidad o la pertenencia.

En este sentido, el exilio podría tener una dimensión epistemológica al ser una mirada, una sensibilidad, una forma de adquirir conocimiento a partir del desplazamiento geográfico y la observación a distancia, que permitiría comparar y cuestionar desde ciertos márgenes. El exilio puede constituir una forma de conocer, de pensar y de orientarse en el mundo con la yuxtaposición de hábitos, expresiones, actos y referencias del lugar de origen y el lugar nuevo. De ahí que Said (2013) diga que “la cultura occidental moderna es en gran medida obra de exiliados, emigrados, refugiados”, y que coincida con el crítico George Steiner (2002) cuando propone que la literatura occidental del siglo XX es “extraterritorial”, pues es “la literatura hecha por exiliados y sobre los exiliados” (Said, 2013, p. 141).

La mujer seguía en el departamento buscando la forma de volver a ese *lugar* y, mientras leía las *Reflexiones sobre el exilio* de Said (2013), puso atención en la forma en que el autor evoca *Minima moralia*, la autobiografía que Theodor Adorno (2001) escribió desde el exilio y donde propone que la escritura permite compensar la pérdida; de hecho, frente a la destrucción material por la guerra, Adorno dice que “el único hogar que está verdaderamente a nuestro alcance ahora, por frágil y vulnerable que sea, es la escritura” (p.152). Así, el exiliado podría encontrar en la escritura el remedio para la pérdida del hogar, para el desarraigo. En este sentido, en uno de sus poemas de *Habitación de hotel*, Cristina Peri Rossi (2007) dice “Mi casa es la escritura”,

En los últimos años
he vivido en más de cien hoteles diferentes
(Algonquin, Hamilton, Humboldt, Los Linajes)

Grand Palace, Víctor Alberto, Reina Sofía, City Park)
en ciudades alejadas entre sí
(Quebec y Berlín, Madrid y Montreal, Córdoba
y Valparaíso, París y Barcelona, Washington
y Montevideo)
siempre en tránsito
como los barcos y los trenes
metáforas de la vida en un fluir constante
ir y venir.

[...]

¿Cuál es mi casa?

¿dónde vivo?

Mi casa es la escritura

la habito como el hogar

de la hija descarriada

la pródiga

la que siempre vuelve para encontrar los rostros conocidos

el único fuego que no se extingue[...] (p. 2-3).

De acuerdo con Said (2013), si damos por hecho el hogar y el idioma, “las suposiciones que subyacen a ellos se convierten en dogma y ortodoxia” (p.153). Si en el extrañamiento que genera el exilio encontramos dolor, no obstante, en el desapego puede haber cierto placer cuando “las fronteras y las barreras, que nos encierran en el marco de la seguridad del territorio familiar, también pueden convertirse en prisiones” (Said, 2013, p.153). Puede haber cierto placer en “cruzar fronteras, romper barreras de pensamiento y de experiencia” (Said, 2013, p.153), en saber que el hogar es provisional y en el “hecho de actuar como si uno estuviera en casa dondequiera que resulte estar” (Said, 2013, p.154), porque, como señala Cristina Peri Rossi (2007) en su *Habitación de hotel*, quizá “lo natural es el asombro / lo natural es la sorpresa / lo natural es vivir como recién llegada / al mundo” (p. 74).

La mujer miró por la ventana, empezaba a nevar, dejó la *Habitación de hotel* de Peri Rossi (2007), y empezó a escribir; para ella, exiliada dentro de su propio país, la escritura no fue un hogar, y exiliada en otro país, la escritura tampoco era el remedio para la vida dañada; para ella, la escritura siempre sería una búsqueda. Una vez, en un aeropuerto, un amigo le dijo: “ojalá encuentres lo que estás buscando”. Ella respondió: “ojalá ya no tenga que buscar”.

Partir

Algunos meses después, ella, psicótica todavía, recibió un correo que decía que su proyecto había sido aprobado y financiado. Parece que había encontrado la forma de volver a su *lugar*, no sabía si había sido la terquedad o el contenido del proyecto, o ambas razones, lo que había jugado a su favor, pero no tenía tiempo para pensarlo, tenía que preparar el viaje.

Lo primero era pensar cómo llegar: salir del departamento a primera hora de la mañana y caminar quinientos metros hasta la estación del autobús; tomar el autobús catorce para llegar a la estación de tren; luego tomar el tren durante dos horas; caminar de la estación del tren a la estación del metro en dirección al aeropuerto; buscar la terminal tres para tomar el avión y volar toda la noche.

Era verdaderamente una travesía, casi como viajar a la luna. Cuando revisaba su itinerario y todos los medios de transporte que contemplaba, pensaba que solo le faltaba el barco y naufragar como Cristina Peri Rossi (2003):

Quince días de mar
sin parar
la mar constante
la mar antigua
la mar continua
la mar, el mal

[...]

Quince días de mar
e incertidumbre
no sabía dónde iba
no conocía el puerto de destino
sólo sabía aquello que dejaba (p. 58).

Viajar en esos medios de transporte no le causaba ansiedad ni mareos, de hecho, le gustaba ser *pasajera* y disfrutaba más el desplazamiento que el momento de partir o de llegar. La mujer tenía una especial fascinación por los puertos, las estaciones de tren, las terminales y las habitaciones de hotel. Cuando algunas personas miran fijamente los aviones, los barcos o los autobuses, quizá resulta fácil entender por qué quieren irse y estar lejos, pero, ¿cómo comprender que algunas personas se quedan en el mismo lugar, en especial, si se trata de aquellos lugares donde se vive con la omnipresencia de la carencia y la opresión?

Quizá la precariedad permite solo soñar con comprar pasajes para viajar a quién sabe qué ciudad y gastar ahí el dinero que no se tiene, estar en un lugar donde no se conoce a nadie y solo para escapar de lo que no nos gusta en el lugar de origen. Sin embargo, si no hay dinero más que para seguir sobreviviendo en el mismo lugar, el exilio puede ser un capricho o, incluso, un privilegio. Por otra parte, ¿hasta qué punto es posible escapar de la forma en que se vive en ciertos lugares?, ¿irse es la solución? A otras tantas personas no las persigue una dictadura, pero tampoco se les pregunta si son felices en el lugar donde están. A veces lo que se sueña es precisamente la huida, el escape, la fuga.

No se nace exiliada, se llega a serlo. Linda McDowell (1999) cuando habla del viaje, señala que, a pesar de que la movilidad de las mujeres se ha ignorado, porque “tanto el viaje como la idea misma de viajar suponen un reto para la asociación espacial entre la mujer y el hogar, tan importante para estructurar la construcción social de la feminidad en ‘Occidente’”(p. 303), las mujeres han tenido sus propias mudanzas —y en

ellas sus propias transgresiones—; como migrantes, refugiadas, exiliadas, exploradoras, nómadas o peregrinas; “la mujer, transgrede las normas y se sale de su ‘lugar’, cultural, social, geográfico, corporal [...]” (p. 302). De acuerdo con McDowell (1999), hay una transgresión cuando una mujer viaja, dado que puede significar el rechazo o la negación de la asociación de la feminidad con la inmovilidad y el cuidado a los demás en el hogar, pero es necesario considerar que, muchas veces, las “historias de resistencia a través de la huida ignoran que la lucha y el compromiso con el cambio también son posibles para los que permanecen en un lugar” (p. 306).

La mujer recordaba que cuando era niña, veía pasar los aviones encima de la casa de sus padres, los seguía hasta perderlos de vista y se preguntaba: ¿por qué estoy aquí y no en cualquier otra parte? Pensaba que fuera del pueblo en que nació, había muchas cosas que no había visto, que ni siquiera imaginaba. Cuando los aviones desaparecían dejando en el cielo una línea blanca, le invadía la angustia pensando en lo que significa tener un destino marcado. Se preguntaba: ¿acaso será de este lugar, quieto por las montañas, del cual no podría despegar como despegan los aviones?

Una vez le dijeron que se podía viajar con los libros, entonces dedicó toda su adolescencia a buscar los libros en ese espacio donde las bibliotecas no existen. Veía a su mamá, a su abuela, a sus tías y no podía identificarse con ellas, no quería ser como ellas, no quería ninguna de esas trayectorias. Necesitaba partir para encontrarse. Entonces, empezó a leer y fue la primera forma que encontró para escapar.

Sin embargo, más allá del viaje leído, ella seguía soñando con irse lejos, de hecho, un día soñó que se enamoraba de un chico de su pueblo y que él la sacaba de ahí, a un lugar peor todavía. Comprendió que viajar no puede ser algo solo mental; no era suficiente con leer, sus ojos querían paisajes distintos y sus piernas querían otros rumbos. Un día, harta de ver los aviones pasar, harta de las ideas de su padre, harta de comer tortillas, frijoles y sal, le dijo a su madre que se iría sin querer volver. Su madre la miró ambivalente entre la tristeza y el reclamo, y le dijo: si te vas, ¿qué vamos a hacer las que nos quedamos? Ella entendió que hay que querer romper con todo, hay que tener la fuerza de arrastrar la maleta por donde sea, hay que tener gusto por el riesgo, hay añorar vivir la vida de otro modo, pero también hay que tener el privilegio de autoexiliarse.

Faltaban dos días para ella viajara de nuevo a su *lugar*, para que lograra regresar a la luna, y faltaban dos días para organizar lo segundo: la indumentaria, las maletas y los documentos. Sobre la ropa había dos elementos que requerían especial atención: primero encontrar un suéter que funcione para la nieve al partir y para el sol al llegar; segundo, llevar unos tenis funcionales para el ajetreo de cada transporte y para la supervivencia, porque viajaría sola y nunca se sabe si un hombre se acerca para ayudar a cargar las maletas o si se acerca con otra intención y es necesario correr.

La mujer organizaba las maletas en su departamento, un departamento minimalista no por elección de estilo sino por las circunstancias. Un amigo que la visitó alguna vez, le dijo: esto siempre parece el departamento de una recién llegada, aquí hay tan pocas cosas como si hubieras llegado hace tres días y no hace dos años. Ella pensó que, con el tiempo, como escribe Peri Rossi (2003) en “Lo imprescindible”, se aprende que lo imprescindible:

no eran los libros
no eran los discos
no eran los gatos
no eran los paraísos en flor
derramándose en las aceras
ni siquiera la luna grande —blanca—
en las ventanas
no era el mar arribando
su rumia rompedora en el malecón
ni los amigos que ya no se ven
ni las calles de la infancia
ni aquel bar donde hacíamos el amor con la mirada
lo imprescindible era otra cosa (p. 60).

La mujer había aprendido a vivir con lo elemental e identificar lo imprescindible, primero por razones de economía y después por las mudanzas recurrentes, en las cuales no era bueno para la espalda arrastrar muchas maletas sola. Entonces no había mucho que empacar, además de la ropa. ¿Qué se lleva en la maleta? Cristina Peri Rossi (2003) salió de Uruguay en medio de la noche y de un “sálvese quien pueda”. ¿Qué llevaba la exiliada en su maleta el 4 de octubre de 1972? Dicen que Peri Rossi agarró una maleta y la llenó de hojas en blanco “una maleta llena de papeles / y de angustia / los papeles / para escribir” (Peri Rossi 2003, p.58). Por su parte, la mujer empezó a organizar los papeles, no los papeles para escribir, sino esos papeles que sirven para cruzar las fronteras. Primero los pasajes de avión, los boletos de tren, la tarjeta para el bus y una más para el metro. Luego, por si le preguntaban ¿de dónde eres y a qué viniste?, se aseguró de llevar el pasaporte, la visa y las cartas de invitación para su proyecto.

Desplazarse

Con una mochila a cuestas y una maleta al lado, caminó hacia la parada del bus, lo vio a lo lejos, corrió, tenía que alcanzarlo o perdería el primer tren. Por suerte, la mujer que conducía el autobús, la vio y cuando entró al bus, empezó a buscar la tarjeta entre los otros papeles que llevaba en la mochila, esos papeles que le permitirían salir de un país y entrar en otro.

Sentada dentro del bus, con la mirada frente a la ventana, pensaba que, de algún modo, Said (2013), en sus *Reflexiones*, romantizaba el exilio al decir que esta experiencia permite transformar el desarraigo en una forma de conocer, pero, ¿cómo ignorar la precariedad, la violencia y la marginación de quienes también tienen que abandonar su tierra natal y lo hacen sin papeles? Si tienes dinero, un avión te puede sacar del lugar donde no quieres estar, y con documentos probablemente no la pasas tan mal como los que van por tierra, ocultos, con la promesa de que llegarán a un lugar mejor. Como dice el poema de Peri Rossi (2003), “Los Exiliados II”:

Hablamos lenguas que no son las nuestras
andamos sin pasaporte
ni documentos de identidad
escribimos cartas desesperadas
que no enviamos
somos intrusos numerosos desgraciados
sobrevivientes
supervivientes
y a veces eso
nos hace sentir culpables (p. 36).

Cristina Peri Rossi (2003) decidió publicar los poemas de *Estado de exilio* porque, además de ese exilio latinoamericano, después vinieron “[o]tros emigrantes, otros errabundos, otros muertos, otros fracasos, otras desolaciones” (p. 11). En este sentido, si antes el exilio era reservado para unos pocos, ahora el fenómeno del exilio parecía una experiencia generalizada; porque, como señala la escritora uruguaya, “[u]no se exilia para salvar la vida del terror que es la represión y que es, también, el hambre, la falta de esperanza.” (Peri Rossi, 2003, p. 11) Así, es posible decir que el exilio puede extenderse más allá del contexto de una dictadura para expresar la experiencia de otras personas que también han tenido que desplazarse sin poder volver a su lugar de origen, y la nostalgia puede significar la añoranza por el hogar perdido, pero también el anhelo por una vida distinta, ojalá mejor.

En *Vidas desperdiciadas*, Zygmund Bauman (2005) señala que no son algo nuevo las migraciones masivas, pues la producción de seres humanos residuales es una compañera inseparable de la modernidad, “Desde sus mismos comienzos, la era moderna fue una época de gran migración. Masas de población no cuantificadas hasta la fecha, y quizás incalculables, se movieron por todo el planeta, abandonando sus países de origen, que no ofrecían ningún sustento, por tierras extrañas que prometían mejor fortuna” (p. 54).

En este sentido, Mabel Moraña (2021), en su libro *Liquid Borders. Migration as Resistance*, habla de la “era del refugiado” para caracterizar a las primeras décadas del siglo XXI, dado que miles de personas se desplazan hoy por el mundo buscando un lugar para vivir con dignidad, paz y libertad. A veces, desplazarse significa “sobrar” en el mundo, devenir superfluo, inútil, innecesario e indeseado. En el poema “Barcelona 1976” Cristina Peri Rossi (2003) expresa al exiliado, pero también a quien resulta residual, descartable o daño colateral de la historia.

El exilio es gastarnos nuestras últimas
cuatro pesetas en un billete de metro para ir
a una entrevista por un empleo que después
no nos darán (p. 44).

Como señala Bauman (2005),

Las causas de la exclusión pueden ser distintas, pero, para quienes la padecen, los resultados vienen a ser los mismos. Enfrentados a la amedrentadora tarea de procurarse los medios de subsistencia biológica, al tiempo que despojados de la confianza en sí mismos y de la autoestima necesaria para mantener su supervivencia social, no tienen motivo alguno para contemplar y saborear las sutiles distinciones entre sufrimiento intencionado y miseria por defecto (p. 58).

Como medio de transporte, parece que los caballos están en desuso, pero los trenes no. La mujer se bajó del bus justo a tiempo para tomar el tren. Durante las dos horas en ese viejo, pero funcional artefacto, pensaba que el exilio está dentro de un abanico de formas de desterritorialización, donde el desplazamiento acerca a los exiliados con los refugiados, los expatriados, los emigrados. Sin embargo, ella pensó en María Zambrano, no por su propuesta filosófica sobre la razón poética, sino por su exilio. La filósofa española desarrolló la mayor parte de su obra en el exilio en México, Cuba, Puerto Rico, Francia, Italia y Suiza. El exilio la movió a diversos lugares geográficos, pero también analíticos, y en su obra *Los bienaventurados*, propone una tipología para distinguir entre el desplazamiento de un refugiado, un desterrado y un exiliado.

Así, para Zambrano (2004), el exilio significa sentirse abandonado, lo cual no le sucede al desterrado ni al refugiado, “El refugiado se ve acogido más o menos amorosamente en un lugar donde se le hace hueco, que se le ofrece y aún concede y, en el más hiriente de los casos, donde se le tolera... El encontrarse en el destierro no hace sentir el exilio, sino ante todo la expulsión” (p. 31-32).

Cuando Carlos Pereda (2008) analiza el exilio español de la primera mitad del siglo XX y en la segunda mitad, el exilio del Cono Sur de América Latina, también discute los usos de tres pares de palabras: exiliada/exiliado, refugiada/refugiado y emigrada/emigrado. De acuerdo con Pereda, es necesario tener cuidado con el uso de estas palabras porque comparten la característica de tratarse de un desplazamiento forzado; y “el adjetivo ‘forzado’ se aplica en cada situación por causas diferentes.” (p. 26)

Asimismo, Pereda (2008) señala que el exilio puede ser padecido como pérdida, convertido en resistencia o celebrado como umbral (p. 10), en este sentido, en el texto “Amo mi exilio”, Zambrano (2009), sin romantizar el exilio, reconoce su importancia en términos existenciales, pues sostiene que el exilio es una dimensión esencial de la vida humana, una forma de descubrirse a sí mismo.

Dice Zambrano (2009) que:

[...] al salirse de ese mar, de ese río, solo entre cielo y tierra, hay que recogerse a sí mismo y cargar con el propio peso; hay que juntar toda la vida pasada que se vuelve presente y sostenerla en vilo para que no se arrastre. No hay que arrastrar el pasado, ni el ahora [...] Pero hay que tener el corazón en lo alto, hay que izarlo para que no se hunda, para que no se nos vaya. Y para no ir uno, uno mismo, haciéndose pedazos (p. 65).

Pensando en esto, el tren llegó a la estación y la mujer debía transbordar. Con la maleta a un lado y la mochila encima, caminó tratando de recordar dónde estaba la estación del metro que va directo al aeropuerto. Ella recordaba que cuando migró del campo a la ciudad y subió al metro por primera vez, pensó que algún día quizá podría quedar atorada entre las puertas. Si para Cristina Peri Rossi (2003), “partir / siempre es partirse en dos” (p. 59), para ella, viajar en metro era la posibilidad de que ese artefacto la partiera en dos, y ser media mujer afuera y media mujer adentro, y tener que forcejear de un lado o del otro para ser una mujer completa.

En el metro, generalmente la gente va aburrida, fastidiada, indiferente, pero esa mujer iba feliz porque una hora en metro significaba acercarse un poco más a la luna. En el mismo vagón, la mujer vio a una pareja tomada de la mano, pero cada uno miraba hacia lados distintos, y ella cuidando la estorbosa maleta y abrazando mi mochila, recordaba que, según Peri Rossi (2003), “el exiliado sólo se integra plenamente cuando se enamora de alguien que ha nacido allí donde llegó para salvarse” (p.10). Si, como dice Peri Rossi, “Las ciudades sólo se conocen por amor” (2003, p. 76), quizá es porque si te enamoras de alguien del lugar de llegada, te llevará por los senderos que no aparecen en los mapas, te hablará en un idioma nuevo que empezarás a balbucear hasta que nunca puedas olvidarlo y, si tienes suerte, te dirá los nombres de las flores y los defectos de las calles.

Creo que por amarte
voy a amar tu geografía

[...]

Creo que por amarte
voy a aprender la lengua nueva

[...]

Creo que por amarte
voy a balbucear los nombres
de tus antepasados

[...]

Creo que por amarte
intercambiaremos sílabas y palabras
como los fetiches de una religión
como las claves de un código secreto
y, feliz, por primera vez en la ciudad extraña
en la ciudad otra,
me dejaré guiar por sus pasajes
por sus entrañas
por sus arcos y volutas
como la viajera por la selva
en el medio del camino de nuestra vida (Peri Rossi, 2003, p. 76).

Según Cristina Peri Rossi (2003), “de todas las catástrofes, incluida la del exilio, nos salva la libido” (p. 9) pero, ¿es nostalgia también lo que se siente cuando se anhela volver

a estar con alguien que vive en otro lugar? Ella recordaba el momento en que conoció a alguien en ese *lugar* que visitaba por primera vez, alguien a quién le preguntó “¿eres de aquí?”, y le respondió que sí.

En su estado lunático posterior, la mujer buscó la manera de remediar esa añoranza también. Si como dice Boym (2015) “hubo un tiempo en que la nostalgia se curaba con opio, con sanguijuelas y regresando al hogar” (p. 450), ahora la tecnología ofrecía otros remedios. WhatsApp o e-mail generan “la posibilidad de la intimidad instantánea; cuando mayor es la distancia entre los correspondientes, mayor es la intensidad con la que comparten sus secretos más íntimos a altas horas de la madrugada” (p.453). Pero, como señala Boym, la pantalla del ordenador solo admite dos posibilidades, el recuerdo total o la amnesia absoluta. Dado que, con el ciberespacio, el espacio exterior ya no es la última frontera, los romances online son cada vez más comunes, pero ¿qué tanto pueden durar? Por otro lado, si todo es cuestión de accesibilidad, y entonces enviar o recibir un mensaje instantáneo, ¿es posible experimentar realmente el anhelo?; si “cuando dos extraños se encuentran en la red, buscan con los dedos la tecla erótica de su querido ordenador, no la mano de la otra persona” (Boym, 2015, p. 453), ¿qué ocurre cuando desaparece el ordenador y la presencia virtual se vuelve física?

La mujer salió del metro y buscó la terminal tres en el aeropuerto. El avión no le causaba espantos ni mareos, de hecho, uno de sus momentos favoritos de cada viaje era despegar. El avión despegaba y ella se preguntaba cuál era realmente su nostalgia. Para Boym (2015), la nostalgia puede ser restaurativa o reflexiva. La restaurativa “hace hincapié en el *nostos* e intenta acometer una reconstrucción transhistórica del hogar perdido” (Boym, 2015, p.19); y la reflexiva “se desarrolla gracias al *algia*, a la propia añoranza, y retrasa el regreso al hogar —melancólica, irónica y desesperadamente— (Boym, 2015, p.19).

Escuchaba los motores del avión dejando a la tierra atrás y la mujer sentía que no podía pensar en el futuro sin mirar hacia atrás, sin sentir también lo que iba dejando, lo que pierde en cada desplazamiento. Aunque se inquietaba por lo que veía desaparecer, no era defensora de restaurar el pasado, solo quería conservar del pasado lo que fuera digno recuperar. Quería seguir desplazándose hacia adelante sin dejar de ver hacia atrás, quería desplazarse con un espejo retrovisor.

Sin embargo, pareciera que es la pérdida lo que une al exilio y a la nostalgia. En “El Arte de la Pérdida”, Peri Rossi (2003) dice,

El exilio y sus innumerables pérdidas
me hicieron muy liviana de objetos
poco posesiva

[...]

El exilio y sus innumerables pérdidas
me hicieron dadivosa
regalo lo que no tengo —dinero, poemas, orgasmos—
quedé flotando —barco perdido en ultramar—
me dejó las raíces al aire
como un clavel sin tronco donde enlazarse (p. 56).

No obstante, para la mujer la nostalgia no significaba una pérdida sino una búsqueda. Si ella se sentía en “estado de exilio” no era por haber perdido un hogar, sino por buscarlo.

Llegar

Después de volar toda la noche, casi ocho horas, anunciaron el aterrizaje. El avión aterrizó, ella miró por la ventana y sintió que cesaban sus intentos de escapar. Salió del avión y mientras se aproximaba a los puestos de salida, miraba a su alrededor y todo le resultaba familiar; aunque no sabía leer los letreros en el idioma local, sentía que había vuelto a casa.

Quizá hay algo que siempre se desplaza en nosotros y algo que permanece, y el hogar puede ser el desplazamiento en sí mismo. Nicolas Bourriaud (2009) ha propuesto que hay un arte radicante en los artistas contemporáneos dado “que se puede residir tanto dentro de un circuito como en medio de un espacio estable; que la identidad se construye tanto en movimiento como por impregnación; que la geografía es también y siempre una psicogeografía” (p. 63).

Según Bourriaud (2009), radicante significa un organismo que hace crecer sus raíces a medida que avanza, contrario a los “radicales” cuya evolución está determinada por su arraigo al suelo. Ser radicante implica poner en marcha las raíces en contextos heterogéneos, sin definir por completo nuestra identidad y permitir el intercambio y el trasplante en lugar de la imposición. Así, Bourriaud señala que la cultura del siglo XXI se está inventando con esas obras artísticas que borran su origen y favorecen la multiplicidad de arraigos.

Por tanto, el errante (inmigrado, exiliado, turista) es la figura de nuestra era “precaria” y está en el centro de la creación contemporánea. Para Bourriaud (2009), los artistas de hoy expresan a este individuo en perpetuo desarraigo porque su trayectoria es un laboratorio de identidades, “expresan menos la tradición de la que provienen que el recorrido que hacen entre aquella y los diversos contextos que atraviesan” (Bourriaud, 2009, p. 57). Así, la raíz no es origen ni destino, sino devenir. El radicante se separa de sus raíces, se aclimata y experimenta no un origen único sino arraigamientos sucesivos, simultáneos o cruzados. Según Bourriaud, el estilo de pensamiento radicante no es una apología del perpetuo desarraigo sino una crítica al encierro que suponen “esquemas culturales ready-made —cuando las costumbres se vuelven formas— y el arraigo, en cuanto este se constituye en retórica identitaria” (2009, p. 63).

En este sentido, es posible establecer un diálogo analítico entre Bourriaud (2009) y Rosi Braidoti (2000) que, en su libro *Sujetos nómades*, señala que, si bien su teoría de nomadismo está inspirada en la experiencia de personas o culturas nómades, “el nomadismo en cuestión se refiere al tipo de conciencia crítica que se resiste a establecerse en los modos socialmente codificados de pensamiento y conducta” (p. 31). Para Braidoti, el nomadismo va más allá de un desplazamiento geográfico, es una condición existencial y un estilo de pensamiento que implica la concepción del mundo como algo más fluido y con posibilidades de transgredir las antiguas estructuras y divisiones.

De esta forma, la existencia nómada permite pensar a la identidad como algo fluido, transitorio, inacabado, y basada en “fragmentos de recuerdos de un lugar, en deseos y experiencias” (Braidoti, 2000, p. 322). Si bien es posible pensar una subjetividad atravesada por un desplazamiento como el exilio, a partir del desgarro o el trauma de la pérdida, con Braidoti (2000) y Bourriaud (2009) podemos pensar una subjetividad en movimiento, pero que celebra esa desterritorialización y el proceso de identificación a partir del desplazamiento y el deseo. Esto permite dar paso a una reinterpretación del exilio menos desde la pérdida, el abandono, la renuncia o el fracaso, y más desde la liberación y la reconstrucción que posibilitaría el desplazamiento.

Cuando la mujer se fue, nadie la despidió, ya estaba acostumbrada a andar por su cuenta, pero alguien la esperaba cuando llegó. Peri Rossi dice que es posible encontrar el hogar en los brazos del amante, pero, ¿hasta qué punto el amor restaura? Natalie Diaz (2020) en uno de sus poemas sobre Manhattan dice que en esa ciudad tiene muchos amantes porque todos son amores de reparación (p. 14). Quizá si el amor repara es porque genera una energía de cuidado, y si esto es así, probablemente el amor permita cuidar lo que hemos hecho de lo que hicieron de nosotros. Sin embargo, como herencia del romanticismo del siglo XIX, se ha considerado que el amor, lejos de reparar, puede descomponer, hacer sufrir, convertirnos en mártires, pero si además del amor de pareja, expandimos el amor hacia una comunidad de afectos, ¿es posible decir que el amor contribuye a la liberación?

El astronauta se enamoró de la luna y no pudo volver, pero dicen que el astronauta a donde fuera, la luna siempre lo acompañó, era su brújula en la tierra. La mujer se enamoró de un *lugar* al que sí pudo volver, pero quería encontrar su propia forma de quedarse. En todo caso, si tuviera que seguir vagando por la tierra, ella ya había encontrado su brújula, y como la luna, siempre le indicaría qué dirección tomar para no volver a ser exiliada de sí misma.

Bibliografía

- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Paidós.
- Bourriaud, N. (2009). *Radicante*. Adriana Hidalgo Editora.
- Boym, S. (2015). *El futuro de la nostalgia*. Machado Libros.
- Braidoti, R. (2000). *Sujetos nómades*. Paidós.
- Diaz, N. (2020). *Postcolonial Love Poem*. Graywolf Press.
- McDowell, L. (1999). *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*. Ediciones Cátedra.
- Moraña, M. (2021). *Liquid Borders. Migration as Resistance*. Routledge.

- Pereda, C. (2008). *Los aprendizajes del exilio*. Siglo XXI.
- Peri Rossi, C. (1984). *La nave de los locos*. Seix Barral.
- . (2003). *Estado de exilio*. Visor Libros.
- . (2007). *Habitación de hotel*. Plaza & Janés.
- Said, E. (2013). *Reflexiones sobre el exilio*. Penguin Random House.
- Steiner, G. (2002). *Extraterritorial: Ensayos sobre literatura y la revolución lingüística*. E. Russo (trad.). Ediciones Siruela.
- Zambrano, M. (2004). *Los bienaventurados*. Ediciones Siruela.
- . (2009) *Las palabras del regreso*. Cátedra