

Entre la nación y el des/arraigo. Notas sobre lo imaginario nacional en las narrativas de migrantes venezolanos en México

Between the nation and des/arraigo. Notes on the national imaginary in the narratives of Venezuelan migrants in Mexico

Pablo Caraballo

<https://orcid.org/0000-0001-8162-7005>

Filiación institucional: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México
pacaraballo@gmail.com

Introducción

Con el aumento de la migración venezolana durante los últimos años ha proliferado el estudio de este fenómeno desde contextos, enfoques y metodologías variadas. En el presente capítulo, mi objetivo es aproximarme, desde un enfoque interpretativo, a las narrativas de hombres venezolanos establecidos en México¹, para apuntar algunas premisas teóricas que den cuenta de la articulación inestable de la “identidad nacional” y la actualización cotidiana de la nación como imaginario, que, aun siendo disputado, sigue siendo central. Para ello, entiendo la frontera, no solamente como un aparato de control, sino como un dispositivo de poder productivo y simbólico, que define las posiciones que les son posibles ocupar a los sujetos, producidos, así como migrantes/extranjeros. En términos metodológicos, parto de lo que Hirai y Sandoval (2016) llaman “itinerarios subjetivos” para analizar “la búsqueda y construcción del sentido de pertenencia y el constante ajuste del proyecto de vida” en el marco de

1 El capítulo se desprende de una investigación más amplia, aún en curso. Para el análisis tomo como base empírica lo recogido en una primera etapa de trabajo de campo, en la que realicé catorce entrevistas en profundidad a hombres venezolanos, de edades, estatus legales y oficios diversos, en su mayoría radicados en Ciudad de México.

CITA ESTE CAPÍTULO

Caraballo, P. (2024). Entre la nación y el des/arraigo. Notas sobre lo imaginario nacional en las narrativas de migrantes venezolanos en México. En Aliaga Sáez, F., Diz Casal, J., Pérez Cosgaya, T. (Editores). *Imaginario y representaciones en torno a las migraciones. Interconexiones a partir de México y Colombia*. (pp. 86-104). Puebla, México: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

las narrativas migratorias² (p. 278), donde la movilidad geográfica se cruza con experiencias subjetivas de des/arraigamiento, resignificación identitaria y extrañamiento cultural, en las que el encuentro con el otro resulta fundamental (Lara y Stang, 2021).

El capítulo se divide en cinco apartados: En el primero presento un panorama general del contexto venezolano y las condiciones que han incidido en el reciente incremento de la migración venezolana. En paralelo con la descripción de estas condiciones “objetivas”, introduzco algunas de las narrativas de los migrantes para, desde ahí, señalar las preguntas que orientan mi análisis. En la segunda sección abordo los planteamientos de Castoriadis (1983) para entender la nación como imaginario ambivalente y la institución de un orden simbólico hegemónico en el marco de la legitimación de los Estados nacionales. Luego, analizo la reconstitución de la nación venezolana, en términos simbólicos, enfatizando en el escenario de polarización y conflictividad política que ha derivado en una tensión entre el “nosotros” escindido y la “identidad nacional” compartida, que, no obstante, reafirma su unicidad en contraste con lo mexicano. En la cuarta parte analizo la reivindicación de esta construcción identitaria común y su materialización en un cuerpo arraigado en lo imaginario nacional venezolano que, desde una lógica deíctica, también da pie a la reflexividad y al extrañamiento en el marco de las narrativas presentadas. Cierro recogiendo los principales aspectos del análisis y volviendo al potencial de lo imaginario para entender el sentido de lo nacional y su actualización en las experiencias migratorias.

Aprender el des/arraigo

La llegada de Hugo Chávez a la presidencia de Venezuela en 1999, significó un punto de inflexión en la historia del país. En términos jurídicos, una nueva Constitución se promulgó y, con ella, un nuevo orden simbólico fue establecido con el paso de un régimen democrático “representativo” a uno “participativo y protagónico”. En la nueva Constitución se incorporaron novedosas instancias de participación, a la par que se incrementó el presidencialismo ya existente. Los atributos carismáticos de Chávez rápidamente lo convirtieron en el centro del proyecto “bolivariano”, lo que derivó en una gran concentración de poder y al progresivo desmantelamiento de la institucionalidad estatal. No obstante, esto también le permitió al gobierno “abrir” la principal fuente de ingresos públicos, la industria petrolera, creando mecanismos de transferencia directa de la renta, en un clima de bonanza patrocinado por el aumento del precio del petróleo. Surgieron, así, programas asistencialistas focalizados (llamados *Misiones*) que no dependían de carteras ministeriales, sino de fundaciones creadas *ad hoc* para asegurar su operatividad y una “mayor discreción en el manejo del presupuesto público y facilidades de trámites” (Freitez, 2019, p. 36). Una política social ma-

2 Hirai y Sandoval (2016) retoman la idea de itinerario como “enfoque que busca analizar los eventos de movilidad junto con distintos eventos significativos que suceden dentro de ciertas temporalidades”, agregándole el adjetivo “subjetivo” para abarcar “la historia de vida [del sujeto], centrando la atención en las dimensiones afectiva y emocional –que incluyen aspiraciones, anhelos, frustraciones, miedos– y en los sentidos de pertenencia y de exclusión” (p.286).

siva que ayudó a fortalecer el vínculo emocional del electorado con Chávez (Arenas, 2010).

Su popularidad en aumento quedó evidenciada en los resultados del referéndum que solicitó la oposición para revocarle el mandato en 2004 y que lo ratificó en su cargo con casi 60 % de los votos. Posteriormente, en 2006, Chávez es reelecto con 62,84 % de los votos a su favor. A partir de entonces el “socialismo” desplaza al “bolivarianismo” como eje articulador del discurso oficial. Un giro ideológico que suele vincularse con el progresivo aumento de la migración. La estatización de la economía, en efecto, favoreció la salida sobre todo de sectores medios y profesionalizados que se oponían al gobierno, mientras que países como Panamá aprovecharon el desincentivo de la inversión privada para atraer capitales venezolanos a su territorio, a través de un clima político y jurídico favorable (Allen González y Fazito, 2017). En este escenario interno de creciente polarización política, Chávez propone a su vez una enmienda constitucional, que le permite postularse por tercera vez en 2012 como candidato a la presidencia, siendo reelecto para un nuevo periodo. No obstante, en marzo del año siguiente, Nicolás Maduro (entonces vicepresidente ejecutivo) anuncia la muerte de Chávez y asume él el cargo de manera provisional hasta la celebración de nuevas elecciones.

Con el ascenso de Maduro al poder ejecutivo nacional en 2013, se observa un recrudecimiento de la política antipluralista y de la criminalización de la disidencia (Méndez, 2020). De igual modo, diferentes autores han llamado la atención acerca de la securitización y militarización de la sociedad durante esta gestión (Zubillaga y Hanson, 2018); pero el principal problema que ha tenido que enfrentar la población venezolana durante este periodo es la creciente precarización de sus condiciones de vida. La caída en los precios del petróleo y el declive de la industria petrolera nacional ha hecho que las instituciones creadas por el chavismo para asegurar la transferencia de la renta se vuelvan insostenibles. De acuerdo con la Encuesta Nacional de Condiciones de Vida (2019/20), entre 2013 y 2019 hubo una caída del PIB nacional de 70 % y la pobreza total por ingreso pasó de 33.1 % a 96.2 %, mientras que la pobreza extrema pasó de 11.4 % a 79.3 % (UCAB, 2019/20). Entre 2017 y 2021, la economía venezolana registró niveles hiperinflacionarios, sumado a lo cual el deterioro de los servicios básicos, el frecuente desabasto y la vulneración de derechos fundamentales, ha hecho aumentar la pobreza multidimensional de 39.3 % en 2014, a 64.8 % entre 2019 y 2020 (UCAB, 2019/20).

El declive generalizado de la economía generó la masificación de la migración que se ha extendido a todos los grupos sociales (Mota de Siqueira, 2020; Freitez, 2019; Vargas Ribas, 2018). Si bien las limitaciones impuestas por diferentes gobiernos y el acceso diferenciado (a través de rutas terrestres o aéreas) incide aún en la heterogeneidad de los perfiles que logran llegar y establecerse en diversos contextos. Para noviembre de 2021, la Plataforma Regional de Coordinación Interagencial para Refugiados y Migrantes de Venezuela (R4V) registró alrededor de 6 038 937 de personas venezolanas refugiadas y migrantes en el mundo. Esto es, aproximadamente 22 % de la población del país, según el último censo. De acuerdo con la R4V, 82 % de estas personas se encuentran en países de América Latina y el Caribe, lo que significa un cambio en

las tradicionales dinámicas migratorias desde Venezuela (Freitez, 2019). En general, la migración aparece aquí como un fenómeno, no sólo reciente, sino inédito en su magnitud, lo que trae consigo la necesidad de un “aprendizaje” (Gandini, Lozano y Alfaro, 2019). Uriel³ (48), por ejemplo, se refiere a la situación actual como “inimaginable” hace algunos años, mientras que Quique (47) señala: “Para nosotros es nuevo. Nosotros no somos migrantes”.

Hay que agregar además la situación de “huida” y el carácter abrupto que define, en su mayoría, estos desplazamientos (Gandini, Prieto y Lozano, 2019). “En el caso del venezolano”, dice Quique, “nos tocó migrar a fuerzas, y de un golpe. O sea, fue prácticamente ‘se te acabó tú futuro acá’, ¿no? Cada vez se te iban cerrando más oportunidades”. La decisión de migrar es vivida como una *necesidad* que tiende a subsumir la capacidad de agencia de los sujetos. Así, respecto a su proceso migratorio, Andrés (35) señala: “hay muchas cosas en la vida de uno que uno no puede elegir cuando estás viviendo así”. En el caso de José (41), ser víctima de persecución política lo llevó a tramitar su asilo en México, aún desde Venezuela, con el apoyo de una ONG. En su experiencia, como en el de otros entrevistados en condición de refugiados, la imposibilidad de volver a Venezuela (al menos por varios años) se convierte en un requisito legal para mantener su estatus migratorio. En otros, no obstante, esta imposibilidad de volver se presenta como una consecuencia misma de la situación del país, independiente a las restricciones que puede imponer México como lugar de acogida. En ese sentido, Daniel (35), quien es residente permanente, señala que

ir a Venezuela, [significa que] yo puedo comprar un pasaje y entrar, pero salir no se sabe, porque la aerolínea puede cerrar al vuelo y no reembolsarte el pasaje, y te quedas *encerrado allá*, y yo no he andado tanto para morir en la orilla, donde empecé el viaje. Y la otra: la inseguridad, hay gente que han matado en el aeropuerto para quitarle los dólares que tiene (Daniel).

Sea pues, por el imperativo administrativo o por la incertidumbre y la inseguridad que implica el retorno temporal a Venezuela, preservar el vínculo físico con el país y la expectativa de retorno, resulta sumamente difícil. Esta situación parece imponer, por necesidad, una cierta forma de renuncia a “la pertenencia”, como la llamó Fabián (42) o a una suerte de “cobijo” que, en palabras de Andrés (quien también tiene la condición de refugiado en México), equivale a tener redes “sólidas”, fraguadas por años, que ahora han quedado a la distancia. En el caso de Helio (39), esta pertenencia de alguna manera toma forma material a través del espacio que ocupaban sus cosas en el hogar familiar:

Quizá lo único que extraño es saber que, en el departamento de Venezuela, de mi mamá, pues ahí estaba tranquilo porque ahí... pues era de mi familia, ahí estaba mi cama [...] y que estaban mis cosas. Sin embargo, yo en el 2016 dejo muchas cosas allá en Venezuela y las termino regalando en el 2018... no, en el 2017, al año [de emigrar a

3 Todos los nombres fueron cambiados por seudónimos para resguardar el anonimato de los entrevistados. En cada caso, se señala la edad, entre paréntesis, la primera vez que se mencionan los participantes.

México] . Cuando fue el terremoto aquí, que medio me moví un poco, por estar solo acá... y tener una obligación que no ayudaba en nada. Entonces al final era como 'estoy solo y se me iba a caer el mundo encima' y... la ciudad se volvió verga y todo el mundo está llorando y a mí me deprimió igual y todo. En su momento decidí regalarlo todo. Entonces no queda nada absolutamente mío en el closet. [...] Entonces como que todo se va quedando atrás, como en el recuerdo, y lo bonito que sí fue Venezuela (Helio).

Los recuerdos (su materialización) son cedidos (regalados) como aceptación del desarraigo (de lo que "*fue Venezuela*"). De este modo, las circunstancias de salida del país generan una consciencia explícita y continua de la pérdida. Una "sensación constante", según dice José, "de decir 'perdí mi país y todo lo que tenía', pero también es como que ya no existe ¿no? [...] porque no es lo mismo tener la esperanza de volver en algún momento a algo que conociste, a saber que *ya eso murió*". Siguiendo a los teóricos diaspóricos, para Hirai (2009), la migración implica un "sentimiento de pérdida del hogar y el pasado". La nostalgia entonces refiere al "deseo de llenar estos huecos en su mundo interior y restaurar estos elementos perdidos" (p. 100). Sin embargo, en las narrativas recogidas, la nostalgia está mediada por el reconocimiento de la imposibilidad de recuperar eso perdido y la negación del propio "deseo de retorno": imposibilidad de volver al país que se dejó atrás, pues éste ha dejado de existir, como lo expresan con reiterada insistencia las narrativas de estos migrantes:

Es que el país y las cosas que extraño, ya no existen [...] Por ejemplo, yo era muy feliz cuando vivía en Chacao [Caracas] , pues porque todo me quedaba muy cerca, todo lo resolvía. [...] Pero eso ya... esa Caracas que yo viví [...] ya esa Caracas no existe. [...] Ya eso no existe, ya eso no existe. [...] O sea, los sabores y los gustos que yo tenía por la ciudad ya casi no existen (Uriel).

En Venezuela hubo una familia, hubo una formación, un camino, un proyecto, y ese proyecto me trajeron hasta aquí, hasta donde estoy ahorita. El lugar que yo dejé, ya ese lugar no existe. El trabajo que yo hacía, el lugar donde vivía, los amigos que tenía. [...] [es] un país que ya no existe, sino en mi cabeza. [...] no queda nada, son recuerdos (Daniel).

Muchos de nosotros no extrañamos un país. Lo que extrañamos es el tiempo que vivimos en ese país. O sea, yo extraño lo maravilloso que yo viví en Venezuela. [...] Todo lo que hice, los amigos que hice, mi familia... pero lo que tú realmente extrañas es... es tiempo, no un lugar. O sea, el lugar está ahí y siempre va a estar ahí. [...] Lo que tú realmente extrañas es lo bueno que viviste allá (Quique).

Esto, que Hirai (2009) llama "nostalgia temporal", está aquí asediado por la consciencia de la pérdida, incluso antes de emigrar. Pues, esa pérdida no es el resultado de una "distancia temporal" (el paso orgánico del tiempo), sino de un colapso que sucedió ante sus ojos: "Cada vez se te iban cerrando más oportunidades", nos decía Quique.

La pérdida reverbera, más que como deseo nostálgico, como *herida*⁴. En ese sentido, se habla de una suerte de “trauma” que, en palabras de Miguel (35), por ejemplo, “terminó de alimentar ese... no es odio, pero [sí] desprecio hacia Venezuela”. Así, aprender a migrar, me parece que implica, en muchos de estos casos, *aprender el desarraigo*, renunciando al retorno, como mecanismo consciente de autoconservación (un “autoexilio”, como lo llama Raúl, de 44 años), desvinculándose de una realidad que les resulta hostil: “Regresar a Venezuela, no. No lo veo ni siquiera como una opción lejana. [...] no quiero tener que volver a acostumbrarme a cosas que no son normales, que no deben ser. No, no quiero pasar por eso, siento que no vale la pena”, dice Iván (24). Asimismo, Daniel enfatiza: “tú no vuelves a un lugar que te ha violentado física y psicológicamente. [...] Entonces yo... no he vuelto y no considero volver”.

La nostalgia del “terruño imaginario” es atravesada, de este modo, por la hostilidad asociada al lugar mismo que se añora (aunque esa hostilidad, por otro lado, sea atribuido a agentes concretos, como veremos más adelante). En tal contexto, con base en la relación que hace Baeza (2011) entre imaginario social y nostalgia, donde “la nostalgia une a lo perdido, al mismo tiempo que eufemiza *sublimando* [cursivas añadidas] imaginariamente lo que se ha dejado de tener” (Baeza, 2011, pp. 39-40), en este capítulo, parto de la pregunta acerca de la re/configuración de lo imaginario nacional en las narrativas de los migrantes. En concreto, me interesa indagar: ¿cómo se re/configura, re/crea y disputa el “nosotros nacional” en estas narrativas, en las condiciones actuales que propician la migración venezolana?, ¿qué espacios son habilitados, desde lo imaginario nacional y el orden simbólico hegemónico, para tal re/configuración? y ¿de qué modo el “nosotros” en disputa encuentra vías de materialización que naturalizan, aún hoy, la pertenencia nacional? Antes de proponer algunas respuestas a estas preguntas, en la siguiente sección me detendré brevemente en el marco teórico sobre el que se soporta mi análisis.

Lo imaginario y la nación

En *La institución imaginaria de la sociedad*, Castoriadis (1983) parte de una crítica al marxismo y al funcionalismo, para proponer lo imaginario como potencia fundante de la sociedad. Desde su punto de vista, lo imaginario social es aquello que antecede la organización material de la vida que, desde Marx, era entendido como “infraestructura económica”⁵. Castoriadis (1983) va a señalar, en este sentido, que lo imaginario, o las significaciones imaginarias, son lo real fundante, es decir, es lo “más real que lo ‘real’” (p. 244). Para este autor, lo imaginario social no refiere, pues, a una ideación meramente individual ni a una construcción racional del mundo (una “consciencia lú-

4 Al hablar de la separación de la familia, Quique señala lo siguiente: “eso no deja de doler nunca. Por más que te adaptes a otro país. Pero cuando una familia está separada, eso es una herida que no cierra”. Asimismo, en un texto donde relata su experiencia de migración a México, Kosak Rovero (2018) dice: “He estudiado a mi país [Venezuela] y he escrito sobre él, labores que espero continuar, pero no pienso en la vuelta. Cuando un lugar se llegó a vivir como una cárcel, hace falta restañar heridas antes de volver a él, así se haya convertido en un paraíso” (p.110).

5 Al respecto, dice Castoriadis (1983) que, si hay un contenido presocial anterior a su simbolización (la “infraestructura económica”, por ejemplo), éste solo puede “descubrirse” *a posteriori*, con lo cual queda inserto ya en una estructura, en una red de símbolos (pp.215-216).

cida” y esclarecida), como tampoco es análogo a las “representaciones sociales”, en el sentido durkheimiano. Al contrario, lo imaginario “no está ahí *para representar* otra cosa”: su existencia no está supeditada a un “real”, sino que “es más bien condición operante de toda representación ulterior” (p. 247). Asimismo, es un núcleo colectivo de significaciones y un “estructurante originario”, “significado-significante central, [y] fuente de lo que se da cada vez como un sentido indiscutible e indiscutido, soporte de articulaciones y de las distinciones de los que importa y de lo que no importa” (p. 252).

Para el autor, lo imaginario social debe entenderse en paralelo “con la creación del *impulso* [cursivas añadidas] de la sociedad considerada (una intención global, por así decirlo) y un humor o *Stimmung* [cursivas añadidas] específico, un afecto o una nebulosa de afectos que embeben la totalidad de la vida social” (Castoriadis, 1997, p. 9). Incluye “la dinámica generativa de la vida social en sus aspectos fundantes” que provee de significaciones prácticas a cada época o sociedad y otorga tanto un “sentido existencial” a sus participantes como una “gramática intersubjetiva necesaria para lograr que la comunicación y la cooperación fluyan” (Baeza, 2011, pp. 33-34). En otras palabras, Castoriadis (1983) lo refiere como un “cemento invisible” cuya existencia no requiere “ser explicitada... [pues] actúa en la práctica y el hacer de la sociedad considerada como sentido organizador del comportamiento humano” (p. 245). De este modo, las *significaciones imaginarias sociales*, continua diciendo el autor, “–en todo caso las que son realmente últimas– no *denotan* nada, y *connotan* poco más o menos todo” (p. 249), incluyendo, como veremos, a la vez que excediendo, a lo simbólico y a lo económico-funcional.

Así pues, por un lado, “lo imaginario debe utilizar lo simbólico, no sólo para ‘expresarse’, lo cual es evidente, sino para ‘existir’, para pasar de lo virtual a cualquier otra cosa más” (Castoriadis, 1983, pp. 219-220). La “traducción” de lo imaginario a un *orden simbólico y discursivo* es lo que hace posible la articulación explícita de un “nosotros”. De este modo, lo simbólico es, en su contenido, imaginario *efectivo* (en tanto que productos de la imaginación, sancionados institucionalmente), al mismo tiempo que presupone un imaginario *radical*, es decir, la “*capacidad* de hacer surgir como imagen algo que no es, ni fue”, algo que, en principio, no está dado en lo real inmediato (Castoriadis, 1983, p. 220). Por otra parte, lo imaginario también se entrecruza y pone al servicio de lo funcional para asegurar la sobrevivencia y la reproducción (biológica, social y material). Pero esta “función” es a su vez superada por lo propiamente imaginario en toda institución. De modo que, si bien lo imaginario no es *factor último*, “sin él, la determinación tanto de lo simbólico como de lo funcional, la especificidad y la unidad de lo primero, la orientación y la finalidad de lo segundo permanecen incompletos y finalmente incomprensibles” (Castoriadis, 1983, p. 227).

Ahora bien, siguiendo estos planteamientos, podemos entender *la nación* como un “imaginario central” que traza las coordenadas de una “identificación colectivizante” en torno a un pasado “común”, y cuya resonancia en la conciencia de sus miembros “es en gran parte mítica” (Castoriadis, 1983, p. 257). Para Carretero (2011), la nación se articula “a partir de una sacralización de unas ‘*imágenes simbólicas*’, cuya veneración es periódicamente reavivada, representativas de la fuerza cohesionadora de la ‘reli-

gión civil” (p. 105). De modo similar, Echeverría (1997) define la nación moderna como parte de un “complejo mítico”. Para este autor, la nación es una “entidad de consistencia artificial” que deriva de la constitución histórica de una “empresa estatal” puesta en marcha por una “sociedad de propietarios privados [...] en torno a un conjunto determinado de *oportunidades monopólicas* para la acumulación de capital” (p. 45). Desde una perspectiva marxista, Echeverría (1997) atribuye así, a la nación, *la función* concreta de armonizar la comunidad nacional, trasladando

de manera idealizada a la dimensión de lo imaginario la experiencia cotidiana del carácter beneficioso que tiene la *solidaridad económica* [cursivas añadidas] para la vida tanto privada como pública de la sociedad [...] en la medida en que la masa de la población de un territorio percibe la realización de la meta central del estado moderno, esto es, el ‘enriquecimiento de la vida común’, como un incremento efectivo y relativamente igualitario de la suma de las fortunas privadas (pp. 45-46).

Esa dimensión imaginaria, sin embargo, desborda la funcionalidad instrumental, así como los intereses económicos. De modo que, podríamos decir, esta funcionalidad económica responde a una refuncionalización de lo imaginario que le da una identidad de “validez universal indiscutible” a la empresa estatal. En tanto que imaginario social, la nación es, pues, identidad concreta, que se hace tangible a partir de un orden simbólico, y es “capaz de subordinar bajo la concreción de su comunidad nacional todas las concreciones ‘naturales’ de las comunidades no mercantiles (sean éstas arcaicas o nuevas)” (Echeverría, 1997, p. 46). Dicha subordinación se impone no (o no sólo) como voluntad de dominio de las élites en el poder (de un modo consciente), sino como un imaginario sustitutivo que sirve para “paliar el vacío generado por el desmantelamiento de la certidumbre proporcionada en las sociedades premodernas” (Carretero, 2011, p. 106). El peso de este imaginario encuentra su traducción en la nación, según la define Anderson (1993), como “comunidad política imaginada”; siendo que, en “la mente” de sus miembros “vive la imagen de su comunión” (p. 23) que, “independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso [...] se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal” (p. 25).

Para Anderson (1993), la nación es, además, una comunidad *limitada* [cursivas añadidas] en tanto que “tiene fronteras finitas, aunque elásticas, más allá de las cuales se encuentran otras naciones” (p. 25). Estas fronteras no refieren exclusivamente a los límites físicos del territorio, sino a un componente *simbólico* que, como indica Carretero (2011), permite la “afirmación de su singularidad como colectividad, definiendo, en suma, un *Nosotros* perfectamente diferenciado de *Otros*, una *frontera* y un *enemigo*, constitutivos de toda identidad nacional” (p. 106). Los modos en que se configuran los imaginarios nacionales, produciendo este efecto de frontera no son, por supuesto, idénticos. En primer lugar, son habilitados (y limitados) por las condiciones de existencia “natural” de los individuos y su devenir histórico-social. Pero, además, están ligados a la instauración de hegemonías concretas, en el seno de las cuales se constituyen determinadas relaciones de poder entre los grupos que conforman la nación. En este sentido, lo que Baeza (2011) señala como el “logro de hegemonía de un imagi-

nario sobre otro(s)” a partir de lo cual éste imprime “su ‘sello’ en la totalidad del campo”, naturalizando sus contenidos (p. 35), remitiría a la instauración hegemónica de un imaginario *efectivo* que se concretiza en un orden simbólico y discursivo hegemónico.

En cada formación nacional este orden simbólico busca legitimar y reproducir las relaciones materiales y sociales imperantes, restringiendo (o procurando restringir) la potencia imaginaria (lo “imaginario radical”) y la articulación de imaginarios subversivos, a través del uso de los medios de legitimación del Estado. Esta operación toma forma en la definición de una *identidad nacional* que unifica a la población, a la vez que preserva en ella (ocultándola) una heterogeneidad interna jerarquizante (Wade, 2002; Segato, 2007; Appelbaum, Macpherson y Roseblatt, 2003). En los términos de Bhabha (2010), el orden simbólico que emana de esas relaciones hegemónicas remite al registro de *lo pedagógico* que es “la temporalidad continuista y acumulativa” de la nación (p. 392); discurso que se impone y se propaga tanto de forma expresa como de manera inercial, banalizándose y haciéndose invisible (Billig, 1998). Pero, a su vez, la nación es “un significante que *opera* [cursivas añadidas] en usos cotidianos de los mundos de vida” (Rufer, 2012, pp. 11-12), a través de lo que Bhabha (2010) define como “la estrategia repetitiva y recurrente de lo performativo” (p. 392).

Desde este punto de vista, en el presente capítulo propongo entender la tensión y ambivalencia entre la pedagogía nacionalista (significada por la “identidad nacional”) y la identificación performativa con la nación (como “lugar de enunciación”, según Rufer, 2012) a partir de la relación que establece Castoriadis (1983) entre lo imaginario y su simbolización. Siguiendo a Bergua (2005), distingo entonces entre el orden (de lo) simbólico como “principio de realidad que reduce el campo de lo posible a lo actual” y por tanto “facilita la dominación”, frente a lo imaginario, que remite a un “estado virtual o de potencia, que apunta a una sustancia significante” y, de ese modo, abre espacio a lo indeterminado (p. 44). Lo imaginario social es, pues, sustancia del todo inaprensible por el discurso, en la medida que su forma es “ilimitada e indefinida” (Taylor, 2006, p. 39). El registro performativo de la nación no es *pura* repetición de lo pedagógico (“en lo cotidiano”), sino que interviene sobre el “nosotros” instituido hegemónicamente, a la vez que la hegemonía inscribe nuevas significaciones en lo imaginario social. De este modo, la adhesión y la “adscripción sin fisuras” a una matriz imaginaria común, como lo es *la* nación “y una formación nacional en particular y su hegemónica instituida” (Carretero, 2011, p. 101) incluye la permanente indeterminación e historicidad de lo social.

El “nosotros” en disputa

En enero de 2001, a dos años de asumir la conducción del poder ejecutivo venezolano, Hugo Chávez anunció, en su programa dominical, el arranque de una “revolución cultural bolivariana creadora y liberadora”. La cultura se había “elitizado, al ser manejada por las élites”, dijo el presidente y enseguida dio a conocer los nombres de fun-

cionarios y funcionarias que serían destituidas de sus cargos⁶. Sofía Ímber, directora fundadora del Museo de Arte Contemporáneo de Caracas, figuraba en aquella lista. Fundado en 1973, en pleno auge de la bonanza petrolera de la “democracia representativa” (1958-1998), en 2001, el Museo de Arte Contemporáneo se había convertido en una de las instituciones culturales más importante de América Latina. Su edificio, ubicado dentro del Complejo Urbanístico Parque Central, había visto expandir tanto su infraestructura como su colección desde su creación, gracias a la gestión de Ímber. Razón por la cual, en 1990, en reconocimiento a sus méritos, el museo incorporó a su denominación oficial el nombre Sofía Ímber. Algunos años después, en 2006, el gobierno revocó dicha decisión. Y, luego de más de una década, la institución fue rebautizada con el nombre del pintor venezolano Armando Reverón.

Para Raúl, quien llegó a México en 2013, la remoción de Sofía Ímber fue uno de los eventos que marcaron el inicio de un proceso en el que “se politizó todo el tema de la cultura en Venezuela”. Esta situación marcaría de manera significativa su experiencia trabajando en el Museo de Arte Contemporáneo de Caracas a partir de 2003. Identificado “abierto [como] opositor”, dice Raúl, esta “politización” lo llevó a ser objeto de amenazas y presiones que culminaron con su despido indirecto. Luego, trabajando nuevamente en la administración pública, volvió a sufrir diversas formas de segregación y discriminación que, entre otras cosas, motivaron finalmente su salida del país junto a su pareja. Pese a todo, resulta paradójico que, habiendo sido objeto de este tipo de prácticas por ser identificado como “opositor”, Raúl era visto como “chavista” por parte de su entorno social, ya que trabajaba “para el chavismo”. Esa disyuntiva era vivida como una forma de extranjería en su propio país: “un poco la vida del migrante. [...] nunca terminas siendo venezolano del todo, aquí, ni terminas siendo del todo mexicano. *Yo he vivido eso desde Venezuela*”.

Según López-Maya (2012), la estrategia política chavista desde sus inicios buscó “hacer nítida las diferencias entre viejos y nuevos actores, viejas y nuevas propuestas” (p. 17). En 2005, la polarización adquirió una dimensión mucho más clara, cuando, para la elección parlamentaria de ese año, la oposición decidió retirarse y llamar a la abstención. El oficialismo obtuvo una mayoría calificada en la Asamblea Nacional, con lo cual se aseguraba el monopolio del poder público, en la medida que el “cuerpo legislativo dejó de cumplir funciones contraloras del poder ejecutivo y se fue configurando un poder judicial y un poder moral a la medida” (Freitez, 2019, p. 36). Con la división tajante entre “chavistas” y “oposidores” el gobierno lograba “simplificar la diatriba política y acumular fuerza para sostener los cambios institucionales”; mientras que los principales sectores que lo adversaban tributaban del mismo discurso polarizante usándolo “para cohesionar sus bases y rechazar los cambios y nuevos dirigentes” (López-Maya, 2012, p. 18). Esto permitió que el proyecto “bolivariano” terminara delegando en Chávez “la definición de la *Voluntad del Soberano*” [cursivas añadidas] (Gar-

6 Antes de Chávez, ningún otro presidente había intervenido (al menos, no tan directa y públicamente) en los asuntos de dirección y administración de la gestión cultural en el país. Dicha tarea estaba encomendada al Consejo Nacional de la Cultura, un instituto autónomo creado en 1975.

cía-Guadilla y Mallen, 2013, p. 12), a la vez que la lógica de la polarización se articuló fundamentalmente en torno a su figura.

Esta centralidad de Chávez está vinculada a su identificación con la figura de Bolívar (simbolizada en la nominación de su proyecto “bolivariano”), cuya representación en Venezuela cumple una “función originaria, constituyente de la República”, como significación imaginaria sobre la que se funda el “pueblo” mismo, el “nosotros”, derivado de su paternidad (“hijos e hijas de Bolívar”)⁷ (Del Bufalo, 2013, p. 48). De este modo, Chávez se “confunde” con el “pueblo” (como *un hijo más de Bolívar*) (Ascanio, 2013, p. 23) así como con su origen (mimetizándose con el Padre), devenido él mismo un imaginario articulador. La intromisión de Chávez en este plano es metaforizada en el documental de 2009, *FANTASMO*, dirigido por Jonás Romero García. En la película, la presencia del presidente se filtra en la vida cotidiana de la ciudadanía, a través de la radio y la televisión, “sin que se preste necesariamente atención a lo que transmiten” (Gamba, 2013). La presencia de Chávez se vuelve insidiosa y penetrante a la vez que inadvertida, al saturar el espacio público con símbolos (su imagen, sus ojos, su firma) que se vuelven invisibles e intrascendente, en un exceso ininterrumpido (Troconis, 2019; Pinardi, 2013).

Partiendo del planteamiento de Billig (1998), Troconis (2019) propone ver esta omnipresencia de la figura de Chávez en el marco de un “olvido pasivo” que implica la “aceptación continua y mecánica de un pasado que, precisamente por banal, pasa desapercibido” (p. 91). En Billig (1998), este “olvido” aparece justamente como el carácter constitutivo del nacionalismo y su capacidad para naturalizar la existencia de los estados nacionales, como “trasfondo de la política normal y, de hecho, de la vida cotidiana del ciudadano común” (p.49). En el caso de Venezuela, la construcción del “nosotros nacional” debe entenderse, entonces, a la luz de entramados complejos en los que la otredad está cruzada por la reestructuración del orden social y simbólico instituido, lo que ha incidido en lo imaginario nacional, dentro y fuera del país. Para el caso de los migrantes, este escenario de “guerra cultural” (Andrade, 2020) se expresa, por un lado, en el señalamiento de agentes “otros” a los que se les imputa la responsabilidad de la salida. Pero, además, implica que la pérdida y el desarraigo como imperativo (el “yo no me quería ir”) es vivido como una forma de despojo, que incluso antecede al proceso migratorio. De este modo, dice Raúl: “la verdad [es] que nos robaron el país, nos obligaron a salir” (Raúl), mientras que José señala: “a mí me sacaron de Venezuela”.

Si la nación es una base identitaria que congrega y reúne, estas narrativas denotan, sin embargo, un quiebre en ese núcleo simbólico, lo que responde en Venezuela a la re/configuración del imaginario de lo nacional y la división tajante entre grupos que lo trascienden y atraviesan, a la vez que son contenidos por él. El alcance de la polarización en Venezuela se inscribe en el *cuerpo nacional*, marcado por indicios de la pertenencia a un grupo u otro (“chavistas” u “opositores”), a través de los símbolos que remiten a la nación, pero también representan adherencias políticas particulares

7 Sobre el “culto a Bolívar” en Venezuela, véase el ya clásico estudio de Carrera Damas (1963).

(Troconis, 2020). El desplazamiento de esta orden polarizante a la construcción de “comunidades diaspóricas” en México se observa, por ejemplo, en los grupos de Facebook creados para congregarlas, donde se impone como filtro de ingreso el no ser “adepto al chavismo”. Pero, por otro lado, el “nosotros” polarizado recurre a lo imaginario nacional (a la bandera y a los “símbolos patrios”), para trazar sobre esa base sus identidades excluyentes. En ese sentido, destaca la ambivalencia inherente de eso imaginario simbolizado a través de la nación, como “identidad colectivizante”, en tensión y conflicto con la pertenencia excluyente a sectores en disputa por lo nacional.

Esta disputa alude a una unidad que se expresa a través de lo que Hirai (2009) llama “nostalgia por contraste”. Indirectamente, la comida, por ejemplo, aparece como un rasgo de comunión nacional que trasciende la temporalidad actual de la crisis, de la polarización y el rechazo ante las condiciones hostiles que precipitaron la salida. La añoranza de la “comida venezolana” se repite en varias de las narrativas, pero como también encontró Mena Iturralde (2014), tal añoranza suele afinarse en una definición excluyente respecto a la comida mexicana. Esta última, por sus componentes específicos (sobre todo la presencia del chile picante), en casos como José y Enoc, son asociadas a enfermedades gastrointestinales y su disfrute, por lo tanto, requiere de un proceso de aprendizaje y adaptación. Esto, a diferencia de la comida venezolana que es apreciada por atributos como su mayor “sazón” o su riqueza nutrimental que trascienden así el arbitrio cultural. Asimismo, otro ejemplo en el que se observa la nostalgia por lo nacional es a través de la identificación de rasgos que definen la forma de “ser” del venezolano en contraste con *los mexicanos*, como se puede ver en la cita a continuación:

[¿Hay algo que extrañes de Venezuela?] La gente. Los abrazos el 31. Eso básicamente. Sí te afecta, sí lo extraño. Extraño sentarme en un autobús y hablar con el que está al lado de cualquier cosa... Salir y hablar con el vecino... no sé. Eso lo extraño, aquí no es así. Y te digo, yo soy muy sentimental. [...] en Venezuela es muy normal que te sientas en una plaza y hablas con el que esté ahí, y te va a responder. En las colas, se hacen amigos... en la cola para comprar harina (Gerónimo).

Además de la afectuosidad, pero vinculado a ella, otras diferencias caracterológicas trazadas por el origen nacional también se expresan en términos dicotómicos. Por ejemplo, tanto Fabián como Raúl señalan una asociación entre la “venezolanidad” con la extroversión, mientras que la “mexicanidad” aparece mucho más ligada a la introversión. En ese sentido, para Fabián, “[n]osotros somos muy pa’fuera, nosotros no nos quedamos callado. [...] Aquí la gente es más reservada y más recelosa. Es difícil saber qué quiere un mexicano en una situación determinada”. Raúl, por su parte, señala: “uno, el venezolano vive hacia afuera, el mexicano vive hacia adentro. [...] Aquí hablan muy bajito. [...] [los venezolanos] solemos hablar muy alto, nos reímos muy alto”. Sin embargo, si bien estos atributos de diferenciación están ligados a una identidad común, también admiten su no determinación, ya que son aspectos culturales que pueden (y suelen) ser objeto de modificación a lo largo de las trayectorias migratorias. En ese sentido, el distanciamiento físico y cultural con Venezuela, suele implicar, en

algunos de estos casos, una mirada crítica y reflexiva frente a aquello que se considera parte de la “cultura nacional” venezolana, sobre lo que volveremos más adelante.

En todo caso, la referencia a un modo de “ser” específico delinea el “nosotros” y esto se traduce en una corporalidad que *denota* la pertenencia. La identidad se materializa, así, en un *cuerpo nacional* que, pese a estar atravesado por pertenencias enfrentadas a lo interno de la nación, remite al mismo tiempo a componentes tanto culturales como biológico-naturales que anuncian y reivindican una cierta unidad. En este sentido, en la siguiente sección me propongo analizar cómo se articula lo imaginario nacional en la definición de este cuerpo común que tiende a ratificar, como natural, las fronteras nacionales que lo contienen. En particular, me interesa destacar la relación con lo “racial” y la blanquitud en dicha constitución y la incorporación del “mestizaje” como significación imaginaria que, si bien tiene en el discurso oficial mexicano un rol fundacional, aparece en las narrativas de los migrantes como un elemento de contraste y diferenciación en el que se reafirma y valoriza, en lo cotidiano, la pertenencia a un origen común.

Un cuerpo nacional imaginado

De acuerdo con Morín (1994), las formaciones nacionales parten, para legitimarse, de una *mitología racial* (una “unidad cultural supraétnica”) que enaltece un vínculo de “sangre” y hermandad ancestral (pp. 152-153). En este sentido, el mantenimiento de la nación y sus fronteras depende de un *cuerpo nacional imaginado* a través del cual se biologiza y, por tanto, se reproduce el sentido de unidad, naturalizándose la identificación con la comunidad política. Dicho cuerpo imaginado, por una parte se funda en la negación de los *otros* cuerpos que, aun existiendo dentro de los límites de la nación, no se quieren *representativos* de la “identidad nacional”; mientras que, por otra parte, busca diferenciarse de *lo extranjero*. Para el caso de las naciones latinoamericanas, este cuerpo imaginado se articuló alrededor de una ciudadanía universal portada por el sujeto “blanco” hegemónico, propietario y esencialmente masculino, como contracara de la incorporación subordinada y/o racializada del resto de la población (Appelbaum *et al.*, 2003). En tal contexto, podemos hablar entonces de la nación como una “matriz racializante” (De Oto y Catelli, 2018) que hace suya la *blanquitud*, como eje inherente de inclusión y jerarquización.

Siguiendo a Echeverría (2010), entiendo aquí la *blanquitud* como el “‘grado cero’ de la identidad concreta del ser humano moderno” (p. 58) y el modelo ético-civilizatorio, de comportamiento y apariencia que se impone como necesario en la modernidad capitalista y que, por lo tanto, no es reductible a la *blancura* de orden étnico-racial (p. 11). Para este autor, la blanquitud se concretiza a través de la “identidad nacional” moderna; es decir, la nación, en cuanto invención de la modernidad, la contiene como “rasgo [identitario] esencial y distintivo suyo” (p. 60). En América Latina la blanquitud como principio de jerarquización y atribución de valor aparece de manera velada, muchas veces, a través de la apelación a la mezcla y el “mestizaje” como orden discursivo hegemónico. Sin embargo, dicho discurso (y su materialización en prácticas e institu-

ciones concretas) implica una forma de racismo, en la medida que el valor atribuido al “cuerpo mestizo” está dado por su acercamiento a los rasgos que definen “lo blanco” (Portocarrero, 2013). En ese sentido, me interesa observar cómo la reivindicación de lo mestizo y la blanquitud, como significaciones imaginarias que atraviesan lo nacional, sirven para enaltecer (y naturalizar) la “identidad nacional”.

Emigrar a México produjo una serie de cambios en la vida de Quique, uno de ellos fue incursionar en el modelaje publicitario; su caso no es, sin embargo, un caso aislado. Muchos venezolanos han entrado en este rubro al establecerse en ciudades mexicanas. Para Quique, la principal razón de ello es que “[e]n las agencias de publicidad, hay un rango que es muy común que es el ‘Latino internacional’ y *el venezolano* es ‘Latino internacional’ casi al 100%; *el mexicano*, no”. De acuerdo con su descripción, este perfil refiere a una apariencia física que puede “pasar por” prácticamente cualquier nacionalidad iberoamericana. No es “rubio”, pero tiene rasgos que ciertamente pueden considerarse “blancos”. La importancia de ese componente “blanco” es destacado por Quique al señalar que su ascendencia española era en sí misma una “ventaja” (con respecto a los mexicanos) para presentarse con éxito como modelo. Esta afirmación alcanza un cierto grado de generalidad cuando, a su vez, Quique asocia dicha “ventaja” con su origen nacional (y no con su genealogía familiar particular), al hablar de *el venezolano* y la apertura que esto significó para dichos migrantes: “venezolano que llegaba a México que no tuviera trabajo: pa’una agencia, listo”.

Si bien Quique no habla explícitamente de “mestizaje”, no hay, en su narrativa, una concepción de pureza “blanca” asociada a Venezuela, aun cuando hace referencia a la inmigración europea que llegó al país con la intención de blanquearla. En cambio, hay una reivindicación de lo mestizo que también aparece en José, para quien los venezolanos constituyen “una raza de muchas mezclas” y en Uriel, quien ve a Venezuela como “una sociedad *más mestiza* que la mexicana”. Pero asimismo, para Uriel el mestizaje venezolano tiene mayores indicios de “lo afro”, y menos “presencia indígena”, en comparación con México. De igual forma, Quique señala un contraste entre Venezuela y México en lo que respecta a *la composición* de sus mezclas “raciales”. De modo que, si para él “el venezolano es ‘Latino internacional’ casi al 100%”, a su vez, dicho perfil se diferencia del perfil “mexicano”⁸ que él define a partir de rasgos “aindeados” o “más de *raza india*”. Pero, más allá de la composición “real” del mestizaje venezolano, lo interesante de observar es la construcción imaginaria que se articula en torno a éste, distanciándolo de lo indígena, en contraste nuevamente con la alteridad mexicana.

A su vez, esto permite asociar al cuerpo venezolano un cierto valor estético y un atractivo particular que le sirven para reivindicar su pertenencia simbólica y negociar su inserción laboral. Así, según José, el “físico” venezolano hace que las personas de dicha procedencia tengan, en México, un “aspecto muy notorio” que “llama mucho la atención con toda esta mezcla de razas que nosotros traemos”. Por su parte, como Quique, Santos (28) también incursionó en el mundo del modelaje y en otros campos

8 Sobre la institucionalización de estos perfiles en el mundo de la publicidad y sus implicaciones racistas, véase Tipa (2020).

asociados a éste (como la “edecanía” y el baile en lugares de entretenimiento nocturno) luego de llegar a México. Aunque él admite que ello supuso una mayor dedicación al cuidado de su cuerpo, señala también un cierto atractivo naturalmente inscrito en éste. Esto se sintetiza en “la genética” asociada, según él, a su nacionalidad. En ese mismo sentido, en un grupo de Facebook de venezolanos en México, tuve la oportunidad de seguir una extensa discusión que se desató cuando una usuaria preguntó dónde podía comprar “trajes de baño *estilo venezolano*”. Un comentario, secundado por otros, defendía la validez de la pregunta, alegando que “*nuestros cuerpos son diferentes*”.

No obstante, además de esta apelación a una “naturaleza” inamovible, en otros casos este cuerpo compartido se atribuye a una “cultura nacional” que vuelve a él para producirlo. Una cultura de “sobrevalorización de la imagen y del cuerpo, y su fetichización” que se traduce en un “*body language*” particular, según dice Raúl. Esta inscripción en el cuerpo aparece, de manera recurrente (en Daniel y en José, por ejemplo), a través de lo que se entiende como una forma particularmente venezolana en la que se “proyecta” el cuerpo en el espacio público. En su etnografía en torno a las “transformistas” que ejercen el trabajo sexual en una de las principales avenidas de Caracas, Ochoa (2011) observa, de manera similar, en la proyección de esos cuerpos y particularmente en sus desplazamientos (la “pasarela”), un efecto performativo que remite “a la cultura nacional de la belleza”, convirtiéndose así “en un mecanismo de ingreso en el imaginario nacional venezolano en una escena pública” (p. 138). Si, como señala esta autora, la proyección corporal de una “estética venezolana” brinda un campo de visibilidad pública y legibilidad social, quisiera sugerir, en ese sentido, que esa “lógica cultural” hace del cuerpo un espacio privilegiado de producción de la “identidad nacional”. De este modo, el cuerpo no sólo denota y performa lo imaginario nacional, sino que ocupa un lugar privilegiado en la constitución identitaria de la venezolaneidad.

Por otro lado, hay que reconocer que la esencialización del “nosotros nacional” a través del cuerpo entra en tensión con narrativas que dan cuenta de procesos de extrañamiento (Lara y Stang, 2021) correlativos a sus movilidades geográficas. Así, por ejemplo, para Daniel, tomar distancia del imperativo de belleza que según él se impone en Venezuela de manera desmesurada, le ha llevado a sentirse menos presionado y a modificar su percepción y expectativa en torno a su propio cuerpo y el de los demás. De modo similar, Raúl dice haber disminuido significativamente lo que él define como un “culto al cuerpo” que en Venezuela lo llevó a ser “supervigorético” y a tener un estricto ritual de cuidado físico. Y en este sentido, habla además de una suerte de “traducción” corporal y social para referirse a los cambios que observa en él, a modo de “adaptación” cultural que se expresan en cómo se mueve y vive su cuerpo. Pero en última instancia, identifica dicha traducción como un proceso de “mexicanización”, con lo cual, paradójicamente, la asimilación a lo “otro” (*mexicanizarse*), opera como ratificación velada de la relación déctica, de los límites del “nosotros” y, finalmente, de las fronteras de la nación.

Conclusión

En el presente capítulo, he partido de la propuesta de Castoriadis (1983) para analizar las dinámicas de actualización, disolución y/o reforzamiento de la nación como significación identitaria a partir de las narrativas de hombres venezolanos emigrados y establecidos en México. Con base en las experiencias subjetivas narradas, he mostrado el desarraigo como una suerte de imperativo que se impone y que está ligado al contexto de crisis de Venezuela. En este sentido, a diferencia de lo que señalan Clifford (1999) y otros estudiosos de lo diaspórico, el retorno aquí no es un objeto recurrente de deseo. Si bien el origen compartido se traduce en nostalgia, la pérdida se percibe como definitiva e, incluso, anterior a la migración. Esto a su vez debe entenderse en el marco de la recomposición dialéctica entre el orden simbólico instituido que define “lo nacional”, por un lado, y lo imaginario que, por otro, opera como núcleo contencioso, inestable y ambivalente de significación. Esta recomposición ha generado, en Venezuela, un “nosotros” escindido que entra en tensión con la idea de una “identidad nacional” común y que se traslada a la configuración de lo que Clifford (1999) llama “lazos diaspóricos”, definiendo la pertenencia a partir de una lógica nacional polarizante.

Aun así, la nación sigue operando como un esquema de atenuación que, como señala Baeza (2011), posibilita la “compensación [y estabilización] psíquica frente a determinados efectos de una realidad material concreta” que puede resultar amenazante o aterradora (Baeza, 2011, p. 39). El terruño –incluso, si se admite ya perdido– aparece como una suerte de paliativo consciente. Esta nostalgia tiene un efecto performativo en la medida que define lo venezolano por contraste con lo mexicano, reafirmando las fronteras simbólicas de la pertenencia. Esto se observa en la idea de un *cuerpo nacional* que, sea por genética o encarnación cultural, enuncia la materialidad tangible de la identidad. De este modo, si bien la migración abre un espacio de cuestionamiento de los valores que subyacen a la construcción de lo nacional, la disolución individual (como proceso de adaptación o asimilación) del “nosotros” en el “otro” (la “mexicanización”) tiende a ratificar esos límites estructurales como inamovibles, permitiendo cierta estabilización de lo imaginario nacional y el mantenimiento y legitimación de la nación (y, por ende, las fronteras también geopolíticas) como significación fundante y “natural” de las identidades modernas.

BIBLIOGRAFÍA

- Allen González, A. y Fazito, D. (2017). Mecanismos de selectividad y destinos principales de emigrantes argentinos y venezolanos: un análisis comparado. *Notas de Población*, (105), 191-219.
- Andrade, G. (2020). Banal Nationalism Disputes in Venezuela: 1999–2019. *Journal of Nationalism, Memory & Language Politics*, 14 (2). DOI: 10.2478/jnmlp-2020-0007

- Appelbaum, N.; Macpherson, A. y Roseblatt, K. (2003). Introduction: racial nations. En N. Appelbaum, A. Macpherson y K. Roseblatt (ed.), *Race and nation in modern Latin America* (pp.1-31). Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Arenas, N. (2010). La Venezuela de Hugo Chávez: rentismo, populismo y democracia. *Nueva Sociedad*, (229), 76-93.
- Ascanio, C. (2013). Jerga y política: nuevas "representaciones" en la Venezuela contemporánea. *Mundo Nuevo*, V (11), 16-30.
- Baeza, M. (2011). Elementos básicos de una teoría fenomenológica de los imaginarios sociales. En J. Coca, J. Valero Matas, F. Randazzo y J. Pintos (coord.). *Nuevas Posibilidades De Los Imaginarios Sociales* (pp.31-42). La Coruña: CEASGA.
- Bhabha, H. (2010). DisemiNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna. En H. Bhabha, Homi (dir). *Nación y narración* (pp.385-423). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Billig, M. (1998). El nacionalismo banal y la reproducción de la identidad nacional. *Revista Mexicana de Sociología*, 60 (1), 37-57.
- Carrera Damas, G. (1963). *El culto a Bolívar. Esbozo para un estudio de la historia de las ideas en Venezuela*. Caracas: UCV.
- Carretero, A. (2011). Imaginario e identidades sociales. Los escenarios de actuación del "Imaginario social" como configurador de vínculo comunitario. En J. Coca, J. Valero Matas, F. Randazzo y J. Pintos (coord.). *Nuevas Posibilidades De Los Imaginarios Sociales* (pp.99-112). La Coruña: CEASGA.
- Castoriadis, C. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 1. Marxismo y teoría revolucionaria*. Barcelona: Tusquets.
- Castoriadis, C. (1997). El imaginario social instituyente. *Zona Erógena*, (35).
- Clifford, J. (1999). *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- Del Bufalo, E. (2013). El pueblo ausente: imágenes de la identificación líder-masa en la Venezuela bolivariana. *Mundo Nuevo*, V (11), 44-54.
- Echeverría, B. (1997). *Las ilusiones de la modernidad*. Ciudad de México: UNAM-El equilibrista.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México, D.F.: Era.
- Freitez, A. (2019). Crisis humanitaria y migración forzada desde Venezuela. En L. Gandini, F. Lozano y V. Prieto (ed.). *Crisis y migración de población venezolana. Entre la desprotección y la seguridad jurídica en Latinoamérica* (pp.33-58). México: UNAM.
- Gamba, P. (2013). Un iconoclasta en la Venezuela de Chávez. *El Espectador Imaginario*, (44). Recuperado de <https://www.elespectadorimaginario.com/iconoclasta-en-la-venezuela-de-chavez/>
- Gandini, L.; Lozano, F. y Alfaro, Y. (2019). "Aprender a ser migrante". Bondades y tensiones que enfrenta la comunidad venezolana en México. En L. Gandini, F. Lozano y V. Prieto (ed.).

Crisis y migración de población venezolana. Entre la desprotección y la seguridad jurídica en Latinoamérica (pp.311-341). México: UNAM.

Gandini, L.; Prieto, V. y Lozano, F. (2019). El éxodo venezolano: migración en contextos de crisis y respuestas de los países latinoamericanos. En L. Gandini, F. Lozano y V. Prieto (ed.). *Crisis y migración de población venezolana. Entre la desprotección y la seguridad jurídica en Latinoamérica* (pp.9-31). México: UNAM.

García-Guadilla, María Pilar y Mallen, Ana. (2013). Venezuela: Democracia participativa, socialismo del siglo XXI y polarización. *LASA Forum*, XLIV(4), pp.10-13.

Hirai, S. (2009). *Economía política de la nostalgia. Un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*. México, D.F.: UAM- Iztapalapa.

Hirai, S. y Sandoval, R. (2016). El itinerario subjetivo como herramienta de análisis: las experiencias de los jóvenes de la generación 1.5 que retornan a México. *Mexican Studies/ Estudios Mexicanos*, 32 (2), 276–301.

Kozak Rovero, G. (2018). México, mi otro país. En A. Arellano (coord.). *Florecer lejos de casa. Testimonios de la diáspora venezolana* (pp.99-110). Montevideo: Konrad-Adenauer-Stiftung.

Lara, A. y Stang, F. (2021). Experiencia de extrañamiento en los desplazamientos migratorios: la migración como trayecto de subjetivación. *Papers* (article en prensa), 1 (1). DOI: 10.5565/rev/papers.2922

López-Maya, Margarita. (2012). El 11A y la deriva autoritaria de Venezuela. En *Golpes al vacío. Reflexiones sobre los sucesos de abril de 2002*. Caracas: Lugar Común.

Mena Iturralde, L. (2014). *Los otros inmigrantes. Identidades y diferencia en la integración cultural de los venezolanos residentes en Tijuana* (Tesis de Maestría). El Colegio de la Frontera Norte, A.C., Tijuana, México.

Méndez, N. (2020). *Persiguiendo al chavismo: Discriminación por razones políticas contra disidentes chavistas y afines de la izquierda por parte del gobierno de Nicolás Maduro*. Caracas: Provea.

Morín, E. (1994). Por una teoría de la Nación. En *Sociología* (pp.151-158). Madrid: Tecnos.

Mota de Siqueira, J. (2020). Dimensiones regional, local e individual de la migración venezolana: el caso de la frontera con Roraima (Brasil). *Notas de Población*, XLVII (110), 189-211.

Ochoa, M. (2011). Pasarelas y 'Perolones'. Mediaciones transformistas en la avenida Libertador de Caracas. *Íconos*, (39), 123-142.

Pinardi, S. (2013). Metamorfosis del lugar en soporte. *Mundo Nuevo*, V (11), 16-30.

Portocarrero, G. (2013). La utopía del blanqueamiento y la lucha por el mestizaje. En A. Grimson y K. Bidaseca (coord.). *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia* (pp.165-200). Buenos Aires: CLACSO.

R4V. (2022). Recuperado de <https://r4v.info/es/situations/platform>

- Rufer, M. (2012). Nación, diferencia, poscolonialismo. En M. Rufer (coord.). *Nación y diferencia. Procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales* (pp.9-43). México, D.F.: Itaca.
- Segato, R. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Tipa, J. (2020). "Latino internacional, no güeros, no morenos". Racismo colorista en la publicidad en México. *Boletín de Antropología*, 35 (59), 130-153.
- Troconis, I. (2019). Invocando el espectro: Prácticas de la memoria en la Venezuela pos-Chávez. *Revista Iberoamericana*, LXXXV (266), pp.85-99.
- Troconis, I. (2020). "Pequeñas rebeldías": cuerpo, materialidad y resistencia en *Pelo malo* de Mariana Rondón. *Akados*, 22 (1 y 2), pp.177-202.
- UCAB. (2019/20). *Encuesta Nacional de Condiciones de Vida 2019/20*. Recuperado de <https://www.proyectoencovi.com>
- Vargas Ribas, C. (2018). La migración en Venezuela como dimensión de la crisis. *Pensamiento Propio*, (47), pp.91-128.
- Wade, Peter. (2002). *Música, raza y nación. Música tropical en Colombia*. Bogotá: Vicepresidencia de la República de Colombia.
- Zubillaga, V. y Hanson, R. (2018). Los operativos militarizados en la era post-Chávez. Del punitivismo carcelario a la matanza sistemática. *Nueva Sociedad*, (278), 59-69.