

ley y consenso —«el sueño europeo» (Jeremy Rifkin) o un poder global blando—, la europeización resulta fascinante como alternativa a la vía estadounidense, y no menos a los estadounidenses críticos con su país. En última instancia, se trata de algo completamente nuevo en la historia de la humanidad; a saber, la visión progresista de una estructura estatal firmemente basada en el reconocimiento de un «otro» culturalmente distinto.

Entonces, ¿en qué consiste mi visión cosmopolita de Europa? Los europeos somos, en palabras de Kant, «árboles torcidos» bastante provincianos. Pero ese aspecto nuestro tiene también una vertiente atractiva. Algunos pueblos —como los ingleses y los franceses, por ejemplo— tienen fama de ser cosmopolitas; pero ese atributo se les aplica en cuanto franceses o británicos, y no tanto como europeos. La ampliación puede hacer que la Unión Europea se encoja como un erizo, o bien que abrace el cosmopolitismo y potencie así la conciencia de su responsabilidad en el mundo.

La idea de nación resulta inapropiada para unificar Europa. Un gran superestado europeo aterroza a la gente. No creo que Europa pueda surgir de las ruinas de los estados-nación. Si hay una idea capaz de unir actualmente a los europeos, es la de una Europa cosmopolita, puesto que apacigua el temor de los europeos a perder su identidad, convierte en objetivo constitucional la interacción tolerante entre las numerosas naciones europeas, y abre nuevos espacios políticos y posibles acciones en un mundo globalizado. La persistencia de la nación es la condición de una Europa cosmopolita; y hoy, por la razón que hemos expuesto, lo contrario también es cierto. Cuanto más seguros y reafirmados se sientan los europeos en su dignidad nacional, menos se cerrarán en sus estados-nación y más resueltamente saldrán en defensa de los valores europeos en el mundo y abrazarán la causa de los otros como suya. Me gustaría vivir en esa Europa cosmopolita; una Europa donde las personas tengan raíces y alas a la vez.

## La creciente complejidad de la imagen de las identidades culturales

**Michel Wieviorka.** Sociólogo y director de estudios de la École des Hautes Études en Sciences Sociales, París

Para calibrar la novedad y la complejidad de los retos que se derivan de las diferencias culturales —comoquiera que se las llame: identidades, minorías o comunidades, por ejemplo—, lo más sencillo es partir de una experiencia concreta y aparentemente única, poseedora de un gran valor paradigmático: la experiencia de los *nikkei* en Japón, bien documentada desde no hace mucho, gracias especialmente a los trabajos de Mélanie Perroud.<sup>1</sup>

Resumamos. Una vez finalizada la Primera Guerra Mundial, una importante inmigración japonesa recaló, entre otros países, en Brasil (dejaremos de

lado el caso, parecido en ciertos aspectos, pero mucho menos importante de Perú). Estos emigrantes se integraron bien en lo relativo al ámbito económico, especialmente en profesiones que requerían altas capacidades técnicas como, por ejemplo, técnicos o ingenieros. Lo cierto es que a partir de la década de 1980, un cierto número de sus descendientes, animados por la política del gobierno japonés de aquel entonces, optaron por regresar a Japón. Allí encontraron trabajo, bastante bien pagado, pero por lo general difícil, en particular en la industria del automóvil, y pudieron beneficiarse de un estatuto

1. Véase, por ejemplo, M. Perroud, «Migration retour ou migration détour ? Diversité des parcours migratoires des Brésiliens d'ascendance japonaise», *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 23, n.º 1, 2007, pp. 49-70.

que, aunque los autorizaba a instalarse en el país de forma duradera, no les daba derecho a convertirse en ciudadanos japoneses. Este fenómeno, además de ser cada vez más importante, se ha diversificado. En efecto, a día de hoy, de las aproximadamente 350.000 personas afectadas, algunas siguen instaladas en Japón, otras intentan regresar a Brasil aunque, para la mayoría, su retorno suponga un fracaso, lo cual les empuja a volver de nuevo a Japón, y aún hay otras que sólo sueñan con una cosa: emigrar a Australia, lo cual es posible a condición de que aprendan inglés y acepten un estatuto de trabajadores a tiempo parcial (es decir, menos de 20 horas semanales). Además, los numerosos estudiantes brasileños de origen japonés pasan los tres meses de sus vacaciones de verano (de diciembre a febrero) en Japón, donde trabajan y hacen un poco de turismo para regresar con algo de dinero y después de haber efectuado numerosas compras (en particular, artículos de electrónica). Todo eso favorece el nacimiento de una intensa vida brasileña en Japón, la cual incluye la pasión por el fútbol y la samba, y el comercio de todo tipo, incluyendo agencias especializadas que organizan los desplazamientos entre Brasil y Japón. Por otra parte, en Brasil todo eso también ha contribuido a modificar la conciencia de los descendientes de emigrantes japoneses, que en la actualidad han pasado a constituirse en minoría con mucha más fuerza que antes. Asimismo, la situación suscita —o exagera— un racismo muy particular en Japón, donde a pesar de que a menudo se considere a los *nikkei* idénticos tanto biológica como racialmente, también se los considera diferentes en lo referente a su idiosincrasia y su cultura. En este punto, el racismo trastoca los términos clásicos, que creen que es posible deducir una comprensión de la persona a partir de sus características físicas, ya que en este caso se insiste en la ausencia de determinantes físicos para concebir la diferencia racial. Finalmente, este vasto conjunto de fenómenos nos muestra la formación de una diáspora muy compleja, ya que con frecuencia sus miembros son culturalmente japoneses y brasileños al mismo tiempo, y por tanto una parte importante de la población afectada debe ser contemplada como perteneciente a un espacio transnacional. Muchos de ellos se definen como itinerantes entre dos países —e incluso entre tres, si se tiene en cuenta Australia—, por no hablar de

las visitas a Estados Unidos o Europa; para ellos, lo que prima es la movilidad y no la inscripción en un territorio dado. Un caso límite es el de aquellos que, además de su origen japonés, cuentan con algún ascendiente originario de Italia, por lo que, teniendo en cuenta la legislación de este país, pueden convertirse fácilmente en italianos, cosa que a veces acaban haciendo no para instalarse en Europa, sino para disponer de un pasaporte europeo.

Es evidente que este conjunto de fenómenos migratorios —presentado aquí de una forma un tanto rápida— no se ha estabilizado, y parece llamado a proseguir cada vez más su trayectoria de diversificación y complejidad. No obstante, no hay que considerarlo como una mera curiosidad japonesa, dado que en muchas otras situaciones podríamos encontrar bastantes aspectos con los que se podría establecer una comparación. El fenómeno nos señala bien a las claras que ya no se puede seguir concibiendo los fenómenos migratorios como algo que obedece pura y simplemente a un modelo único, en el que los emigrantes dejan un país de origen, para pasar a ser inmigrados en un país de acogida, en donde, después de dos o tres generaciones, se consuma su asimilación o integración, lo que quiere decir que la cultura de origen se disuelve en lo esencial, aunque a veces subsistan algunos de sus elementos, especialmente en los hábitos alimenticios. No es que haya desaparecido el modelo clásico, sino que en lo sucesivo habrá que tener en cuenta muchos otros «modelos». Existen emigrantes itinerantes, para los que la posibilidad del nomadismo resulta esencial, aunque no hasta el extremo del ejemplo clásico de los cingaros, y que mantienen una exterioridad cultural e incluso social bastante intensa con las sociedades por las que pasan, pero participando plenamente en la modernidad, encarnando lógicas sociales y culturales ubicadas en el propio núcleo de la vida colectiva y no en sus márgenes. Es lo que nos dicen, cada uno a su manera, muchos pensadores para los que la movilidad y el nomadismo constituyen elementos centrales de nuestras sociedades, como, por ejemplo, John Urry, Zigmunt Bauman, o el malogrado sociólogo italiano Alberto Melucci.

Asimismo, existen diásporas mucho más complejas que la del modelo fundador del concepto de diáspora —la judía—, con grupos e individuos que conjugan diversas identidades colectivas, y cuyo

anclaje social y cultural se construye en dos o más sociedades. Así, hoy día, los armenios están ligados a Armenia, Estado soberano e independiente desde la disolución del Imperio soviético, pero también a Turquía, donde viven decenas de miles de descendientes de los supervivientes del genocidio de 1915, y en numerosos países existen comunidades armenias, unas estables y otras mucho más propensas a la itinerancia. Es el caso de los armenios que viajan entre Armenia (u otro país) y Rusia, de donde se fueron en la década de 1990, aunque muchas veces conservaron tanto sus bienes como las redes de amistad.

Pero ¿es posible centrar los problemas que plantea la diferencia sólo en la evolución de los fenómenos migratorios y, bajo el punto de vista de los estados-nación, en la llegada, definitiva o transitoria, de extranjeros? Ciertamente, no. Por una parte, el debate en torno a estos retos se suscitó en la década de 1960, y en muchos países no se produjo a partir de la inmigración, sino para satisfacer las demandas de reconocimiento presentadas por los grupos, las minorías y las comunidades que habitaban en dichos estados-nación. En Francia, por ejemplo, los movimientos regionalistas, como el occitano o el bretón, seguidos muy de cerca por los judíos franceses, fueron los primeros en impulsar el debate, manifestando un creciente deseo de constituirse en actores visibles e intervenir en el espacio público. En Estados Unidos, las reivindicaciones de los negros —que, de forma cada vez más numerosa, deseaban que se les pasara a considerar como *African-Americans*— o de los indios marcaron en esa misma época el *ethnic revival*, según la expresión del historiador Anthony Smith. Estas identidades, y otras más que con el paso del tiempo también se irían afirmando en los estados-nación, continúan existiendo y haciendo notar su existencia. ¿O es acaso necesario recordar la fuerza que ha alcanzado el movimiento catalán en nuestros días?

Por otra parte, hay que admitir, tal como muestra el ejemplo japonés que hemos utilizado como punto de partida, que los fenómenos migratorios están cambiando constantemente. Una fuente importante de estos cambios reside en el individualismo moderno que impregna todas las sociedades. Porque si bien es verdad que las diferencias culturales son colectivas, el modo en que se inventan y producen depende

mucho de las opciones personales y la subjetividad de los individuos. En el pasado, las identidades se reproducían; uno era católico, musulmán, español, catalán, vasco, etc., por herencia; un individuo se inscribía de una manera espontánea en un linaje, un clan, una familia cultural o religiosa porque era el linaje, clan, etc., de sus padres. Pero ahora las identidades se escogen cada vez más; es decir, son el objeto de una decisión. Los individuos se comprometen —o incluso pueden renunciar a toda clase de compromiso—, y únicamente se sienten obligados a apelar a la identidad particular que les dicte su conciencia o deseo. Ésta es la razón de que en ciertos países cristianos se produzcan tantas conversiones al islam —por ejemplo, en Francia se estima que esta cifra es de 15.000 o 20.000 personas.

A partir de ahí, hay que suponer que la mayoría de las veces el auge de las identidades no es ni un mero fenómeno interno de los estados-nación, como sucede cuando los actores regionalistas piden ser reconocidos, ni un mero fenómeno externo provocado por las oleadas migratorias, sino que, de hecho, es una combinación —que enseguida se vuelve inextricable—, de lógicas internas y externas. En los estados-nación, esa combinación no sólo puede entenderse teniendo en cuenta la ya mencionada imbricación de las lógicas, sino que, además, muchas veces funciona en espacios que no se limitan únicamente al marco meramente estatal. Así, estaríamos pasando por alto dimensiones importantes de las identidades armenia, judía, musulmana, kurda, latinoamericana, etc., en España o en Francia, si no tuviéramos en cuenta sus dimensiones «globales», que constituyen los elementos de cuestiones mucho más amplias. Cuando los armenios se movilizan en un país de Europa o en Estados Unidos, por ejemplo, para conseguir del Estado o las instituciones políticas el reconocimiento del genocidio que tuvo lugar en 1915 en Turquía, ejercen una influencia que va mucho más allá de un solo país, ya que también concierne a Turquía, Armenia y otros países en los que se ha implantado su diáspora, con efectos que no siempre son previsibles.

Como puede verse, desde hace aproximadamente cuatro décadas, la cuestión de las diferencias culturales se ha vuelto cada vez más compleja y no ha dejado de extenderse. Para concluir, nos gustaría traer a colación un problema del que toda-

vía no hemos hablado; dicho problema se perfiló a partir de la década de 1980, y estuvo motivado por el fuerte desarrollo de los fenómenos propiamente religiosos en todo el mundo, empezando por el islam y por las diferentes variantes del protestantismo. En los debates de nuestras sociedades, ese «regreso de Dios» —como dijo Gilles Kepel— con frecuencia se confunde con el desarrollo de las identidades culturales, como podemos constatar especialmente cuando se trata de discutir el multiculturalismo, y sobre todo cuando la discusión se centra en el islam. Es verdad que no siempre es fácil tener en cuenta todos los aspectos, y a menudo la cultura y la reli-

gión constituyen un todo. También es verdad que para ciertos antropólogos —entre los que se cuentan algunos de los más importantes, como, por ejemplo, Clifford Geertz, desaparecido en 2006—, la religión es un hecho cultural. Pero, analíticamente, resulta preferible distinguir entre religión y cultura, y clasificar los problemas. Es decir, ¿acaso no estamos obligados, por una parte, a aprender a vivir juntos, con nuestras diferencias culturales, aunque —y sobre todo— dichas diferencias estén presentes y vivas en el espacio público, y por otra parte, mantener distanciada la religión de la política, es decir, fuera del espacio público?

## ¿Tiene alma Europa?

**Ian Buruma.** Escritor y profesor del Bard College, Annandale-on-Hudson, Nueva York

La Unión Europea fue un bebé concebido por muchos padres, incluido el propio estadounidense George Marshall, cuyo famoso plan abolió las barreras comerciales y potenció la cooperación económica entre los países europeos. Hace 50 años, cuando seis países formaban la Comunidad Económica Europea, una Unión Europea de 27 países no era ni tan siquiera un sueño. Pero ahora que tenemos la Unión, no parece que nadie le tenga demasiado cariño. Los franceses y los holandeses, llevados por el despecho, votaron en contra de una constitución europea que muy pocas personas se tomaron siquiera la molestia de leer. ¿Y quién podía culparlos, si resultaba ilegible?

«Tenemos que dotar a Europa de un alma», decía Angela Merkel, la canciller alemana, cuyo país presidió la Unión Europea en 2007. Durante una conferencia titulada «Un alma para Europa», el cineasta alemán Wim Wenders se expresaba en términos parecidos. También él estaba preocupado por el vacío espiritual que llenaba el espacio en el que debería estar el corazón de Europa. De un modo apenas sorprendente para un hombre de su trayectoria profesional, Wenders cree que el espíritu está hecho de celuloide, y que el alma europea reside en las películas de Pedro Almodóvar, Federico Fellini

y Andrzej Wajda. Por desgracia, no obstante, y para emplear una frase de uno de sus propios filmes, «Estados Unidos ha colonizado nuestra alma». Es decir, los europeos son desesperadamente adictos a Hollywood.

Esta idea que defiende un alma nacional o continental es, obviamente, muy romántica. Para los patriotas alemanes decimonónicos, significaba un espíritu nacional, expresado en la poesía y la filosofía, que plantaba cara al racionalismo francés. Para los conservadores del período de entreguerras, así como para muchos europeos de la generación de Wim Wenders, significa la liberación del materialismo norteamericano. Estados Unidos tiene que ver con el dinero, mientras que Europa, para Wenders, «no sólo tiene que ver con los mercados, sino también con los valores y la cultura». Es más, él considera a Europa algo «sagrado». En su opinión, para encontrar una alternativa al «sueño americano», los europeos —especialmente los cineastas europeos— deberían crear un «sueño europeo» sacro.

Angela Merkel tiene un poco más los pies en el suelo: ha hablado de la «Europa de los proyectos», ha aludido a unas «redes eléctricas adecuadas» y a unos «gaseoductos adecuados», como el gaseoducto del Báltico, que actualmente se construye a través