

MOVIMIENTOS MIGRATORIOS E IDENTIDADES EUROPEAS: DEL MALESTAR A LA CONVIVENCIA

En recuerdo de Luc de Heusch, gran europeísta, gran antropólogo,
en el primer aniversario de su muerte

Europa como objeto de pensamiento es una constante o manantial inagotable. Al poner sobre la mesa el “pensar Europa” en un curso como éste que celebra su XXVI edición en Donostia lo que proponemos en el fondo, más que una cuestión racional, es un acto emocional de fe europeísta para afirmarnos en Europa como proyecto. A partir de este presupuesto podemos ejercitar la crítica pero sin que ésta suponga el rechazo de Europa como proyecto presente y futuro. Al fin y al cabo Europa no deja de ser en la historia la patria de la crítica ilustrada¹. Yo en este sentido voy a intentar salirme de los caminos trillados y ejercitar la función crítica como un aspecto fundamental de la Modernidad, sin tener que negar por ello el hecho europeo, un logro sin precedentes en la historia continental. Pero, vuelvo a repetir, estar a favor de Europa no significa declinar la función crítica, dimensión esencial del proyecto moderno. Y sobre todo apostar por hacerlo en el modo irónico².

La fluidez demográfica intraeuropea siempre fue una característica de la premodernidad. Recordemos que todos los Estados en los siglos XVI y XVII poseían colonias de comerciantes establecidas en otros, como ocurría con las históricas de genoveses o venecianos. Cuando J.J. Rousseau abandona su ciudad natal, Ginebra, y se dirige a Francia, lo hace con un sentimiento de naturalidad absoluta, de quien sabe que no existen más barreras para sus piernas que el deseo. O cuando los campesinos y artesanos pobres alemanes, flamencos y suizos son atraídos a finales del siglo XVIII a Sierra Morena, transitaban con mucha facilidad entre unos países y otros. Los pasaportes de estas épocas eran más una carta de presentación que una impedimenta. Las barreras fronterizas, antes de la irrupción de una de las primeras manifestaciones de la modernidad como fue el nacionalismo, estaban situadas en el ámbito de creencias religiosas.

Del sistema de las jerarquías antiguas, aristocráticas, con un fuerte componente local, y de las nuevas, con el Estado nacional en lontananza, surgió un sistema cognitivo sobre el otro, al cual se le segregaba por su adhesión o no a un territorio imaginado sobre el que se establecían símbolos colectivos y, ante todo, narraciones históricas comunes que acabó cristalizando en la “nación”. Esta es la definición antropológica del concepto que nos dejó Luc de Heusch:

“*Natio*: de *nascere*, nacer. Yo vengo al mundo, *I am coming into the World* en alguna parte en el tiempo y en el espacio-tierra. Tierra natal. “Hijo de”, me golpea una fantasmagoría de la sangre, del esperma y del cordón umbilical: ligado a los ancestros, enraizado en una *patria*.”

¹ Reyes Mate. *Medianoche en la Historia. Comentarios a las tesis de Water Benjamin “Sobre el concepto de historia”*. Madrid, Trotta, 2006.

² J.A. González Alcantud. *Sísifo y la ciencia social. Variaciones críticas de la Antropología*. Barcelona, Anthropos, 2008.



Muchos pueblos africanos entierran la placenta, este doble, este gemelo muerto recién nacido. “El lugar de nacimiento es ya un cementerio”³.

Breve y magnífica exposición de motivos para un antropólogo, vanguardista, aristócrata y ácrata, a quién cuando se le preguntaba sobre si era belga, respondía que bruselés, y te devolvía la pregunta interpelando a su vez al demandante con un ¿de qué barrio?, para enfatizar la poca consideración que tenía hacia la idea de nación-estado⁴.

Lo que más terror podía infundir a un europeo es la existencia de un individuo contemporáneo, del periodo de los nacionalismos, sin identidad y por ende sin memoria. Ello ocurrió, por ejemplo, con el sujeto que fue encontrado vagando sin rumbo en la Italia de después de la primera Gran Guerra: “Senza documenti d’ identità, senza memoria, agitato al punto che non lo si poteva lasciar solo, quell’uomo costituiva per la questura di Torino un problema da risolvere con urgenza, ladro o pazzo che fosse, ladro e pazzo”⁵. Este caso, narrado con fuerza dramático-irónica por el escritor siciliano Leonardo Sciascia, escenifica el pánico de los europeos a enfrentar la desterritorialización, sobre todo tras el delirio identitario de las guerras mundiales.

Volviendo al hecho europeo contemporáneo. El “racismo cultural” ha sido predominante en la jerarquización de Europa. Fue una tendencia iniciada con la psicología de los pueblos, que a partir de obras “sociológicas”, que han ido desde las de Alfred Fouillée o Gustave Le Bon a finales del siglo XIX hasta la del politólogo A. Siegfried en los años cincuenta y sesenta del XX, han permitido organizar al menos mentalmente el sistema de jerarquización intraeuropeo⁶. Para dar consistencia a esa jerarquización, el europeo atado a las raíces ha construido unas potentes narraciones históricas nacionales, creando en torno a ellas una verdadera poética social de la nación-estado. Su eficacia se mide en su “intimidad”, en su capacidad de penetrar las conciencias de los sujetos. Así, el proceso de invención de la tradición nacional a partir del romanticismo ha alcanzado en Grecia su máximo nacionalista con la reciente guerra de los Balcanes de los noventa⁷.

El paroxismo de este modelo cognitivo, nutrido en el desarraigo de las masas rurales devenidas urbanas, llegó con la primera Guerra Mundial y terminó con el fin de la segunda; al menos en apariencia. El “nomos” entre tierra e imaginación política⁸ dio como resultado una situación inédita por su crueldad, con la deshumanización completa del arte de la guerra. No podemos olvidar que quien traza este programa, de vinculación entre derecho de gentes y derechos territoriales, Carl Schmitt, fue un nacionalsocialista convencido⁹. También ocurre lo mismo con el poeta Gottfried Benn, que justificaba sus inclinaciones filonazis por la “llamada (mística) de la tierra”¹⁰. La segunda Guerra Mundial aportó un giro interior, en el que el enemigo anidaba dentro, siendo el hiper-racismo biológico su salida delirante, con los efectos ya sobradamente conocidos. Existe un antes y un después no sólo de la *Shoah*, sino también de la guerra de trincheras en el frente franco-alemán. El delirio europeo se movió entre una y otra confrontación.

³ Luc de Heusch. *Postures et impostures. Nations, nationalisme, etc.* Bruselas, Éditions Labor, 1997, p.11.

⁴ Luc de Heusch. *Ceci n’est pas la Belgique.* Bruselas, Complexe, 1999.

⁵ Leonardo Sciascia. *Il teatro della memoria. La sentenza memorabile.* Milán, Adhelfi, 2004, p.17.

⁶ J.A. González Alcantud. *La fábrica de los estereotipos. Francia, nosotros y la europeidad.* Madrid, Abada, 2006.
J.A. González Alcantud. *Racismo elegante. De la teoría de las razas culturales a la invisibilidad del racismo cotidiano.* Barcelona, Bellaterra, 2011.

⁷ Michael Herzfeld. *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State.* Nueva York, Routledge, 2005, 2ª, pp.127-146.

⁸ Carl Schmitt. *El nomos de la tierra. En el derecho de gentes del “Ius publicum europaeum.”* Buenos Aires, Ed.Struhart, sd. (orig.1950).

⁹ Consúltese con provecho: Charles Yves Zarka. *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt.* Barcelona, Anthropos, 2007.

¹⁰ Gottfried Benn. *El Yo moderno, y otros ensayos.* Valencia, Pretextos, 1999. Edición de Enrique Ocaña.

Sin embargo, el sistema colonial quedó intacto con sus jerarquías que hemos catalogado de “racismo cultural”. Se podía ser, por ejemplo, perfectamente antinazi y a la vez partidario acérrimo de un sistema colonialista capaz de cometer con la población autóctona las mayores vejaciones. En el filme “La bataille d’Argel” de G. Pontecorvo se ejemplifica esta contradicción en la figura del coronel Mathieu resistente contra los nazis y torturador de nacionalistas argelinos. No fue el único. La guerra argelina de liberación puso en evidencia esta contradicción *in terminis*. El redescubrimiento contemporáneo de esta situación es la que ha producido la llamada “fractura colonial” en la Francia de los años dos mil. Como se ha señalado, “la fractura colonial se reencuentra también en la crisis de la identidad nacional y la dificultad en integrar el episodio colonial en nuestras representaciones colectivas, reenviando aquel a la dificultad de pensar la diferencia”¹¹. Europa tiene dos fantasmas del pasado que ahuyentar: el racismo cultural devenido hiper-nacionalismo y el segregacionismo colonial externo. Ambos constituyen la amenaza más cierta sobre su proyecto.

Los movimientos migratorios se han acelerado en las últimas décadas, convirtiéndose en un asunto principal en las agendas políticas y culturales mundiales, pero no dejan de ser una prolongación de otras migraciones previas¹². Primero ocurrieron en los inicios de la CEE desplazamientos colectivos dentro de la propia Europa, generalmente desde el “sur” hasta los países centro o noreuropeos. Es la emigración de los sesenta. Como ocurriera con los tiempos premodernos la asimilación de estos emigrantes estaba garantizada por la pertenencia a hitos culturales asemejados, y por experiencias culturales y políticas compartidas, observadas y vividas de cerca por los unos y los otros a lo largo, sobre todo, de la formación de la Europa moderna. Acaso se puedan establecer diferencias entre la emigración italiana y la española, la primera de no retorno y pura integración, y la segunda con la nostalgia de la patria lejana siempre en el reclamo. Luego estuvieron los movimientos migratorios forzados, obligados por la remodelación territorial del área de influencia soviética en la Europa del este. Este último movimiento se generó bajo el pensamiento ultranacionalista e imperialista de J. Stalin. De esta manera, Europa, la del este y la del oeste, quedaba en apariencia, por vez primera, muy homogenizada territorialmente. Sin embargo, el peso de lo local, muy presente en zonas como España e Italia, y las tensiones de la guerra fría en la Europa oriental, seguían estando allí. Por otra parte, el “peligro” potencial que significaban los pueblos nómadas o cosmopolitas, con los casos más relevantes de los romaníes y los hebreos, seguía estando encima de Europa.

No obstante, la amenaza más notoria a esa homogeneidad interna siempre fueron las nuevas formas de migración, procedentes de las colonias y países doblegados por las potencias occidentales. Así por ejemplo, el “peligro amarillo”, detectado con los primeros tratados sino-europeos de la segunda mitad del siglo XIX, y formalizado a fines de dicho siglo con varios libros aparecido bajo ese título, sobre todo en torno a 1904, en relación con la guerra chino-japonesa¹³. Pero sin crear, no obstante, el rechazo frontal a que daría lugar la emigración poscolonial de los magrebíes y africanos, e incluso interna, por la circulación nómada, de los romaníes. La discreción de la migración china es proverbial, con sistemas de créditos y apoyo mutuo propios, sin conexión con las sociedades de acogida¹⁴. De esta manera, podemos explicar por qué los niveles de integración de los chinos en Europa hayan sido muy bajos¹⁵.

Ante estos desafíos antiguos y modernos, las fórmulas de convivencia buscadas por Europa han ido desde la prohibición legal del antisemitismo, dictadas por todos los Estados europeos tras la segunda Guerra Mundial, hasta la interdicción, liderada por la Unesco, institución

¹¹ Nicolas Bancel, Pascal Blanchard & Sandrine Lemaire. “La fracture coloniale: une crise française”. In: VV. AA. *La fracture coloniale. La société française au prisme de l’héritage colonial*. París, La Découverte, 2006, p.25.

¹² Ottavia Schmitt di Friedberg. “Le migrazioni nel Mediterraneo. Continuità o frattura? *Quaderni Forum*, Florencia. A.XIV, nº2/2000.

¹³ Bruno de Perthuis. «Le péril jaune est un nous. Regards des occidentaux sur la Chine et le Japon». In: *Revue de l’Institut du Monde et du Développement*, 2012, pp.123-161.

¹⁴ Jean-Pierre Hassoun. «Des patrons ‘chinois’ à Paris. Ressources linguistiques, sociales et symboliques». In: *Revue Française de Sociologie*, 1993, 34/1, pp.97-123.

¹⁵ Sabine Moreno. «Le Projet ‘Chinois de l’Europe et intégration». In: *Hommes et Migrations*, nº 1254, 2005, pp.57-64.



radicada oportunamente en París, en el centro de Europa, de debatir entre los científicos sobre las razas biológicas humanas. Inevitablemente todo ello ha deparado en campañas educativas y periodísticas. Sin embargo, y a pesar de esos antecedentes, la ingeniería cultural para lograr la integración de las migraciones se ha llevado a cabo siempre bajo el paradigma ideológico de la interculturalidad, variante europea del multiculturalismo norteamericano. No han existido, al contrario de lo acontecido en Estados Unidos, políticas de discriminación positiva hacia ciertas minorías de migrantes y nómadas. Se ha confiado en la capacidad de absorción de los Estados, a la vez que se endurecían las políticas migratorias comunitarias. El doble rasero ha sido aquí la norma, con una suerte de cinismo político, que activaba o desactivaba de facto la aceptación de la migración dependiendo de numerosos factores como el interés económico inmediato, la cercanía o lejanía cultural, los juegos de geoestrategia regional o mundial, etc.

Cambiamos en este punto de asunto haciendo una inflexión intraeuropea. Las políticas europeas incentivadas tras el repliegue ideológico del movimiento europeísta que dio paso a la época eurocrática han sido eminentemente “frías”. Todo ello puede derivar de la visión “racionalista”, y en cierta medida inacabada, de Europa, que ya está presente en los filósofos europeos contemporáneos, desde Husserl hasta Ortega, pasando por Heidegger¹⁶. La propia simbología adoptada por la Unión Europea es bien significativa de este exceso acaso de racionalidad con ausencia de elementos pasionales: bandera de un azul poco atractivo semiológico, billetes sin personajes ni monumentos históricos reconocibles, con una Europa de bordes más que difusos, donde nunca aparece la frontera oriental, pero sí lo hacen, en una suerte de ironía, las Guayanas americanas en un pequeño recuadro. Himno un tanto light desde el punto de vista sensorial, que no mueve a pasiones “patrióticas”. Para Regis Debray esta simbología sería positiva; y pone como ejemplo que los puentes, no se sabe si románicos o romanos, de los billetes representarían los lazos de la unión que se pretenden. Según Alain Finkielkraut, retomando entre otros al sociólogo Ulrich Beck, Europa precisamente se distingue por su no-identidad, con el fin de evitar reconocerse en su historia preñada de violencia. Ni siquiera Europa sería una “identidad posnacional” sino pura y simplemente una no-identidad, definida esencialmente por el “cosmopolitismo”¹⁷. En este sentido, tal como A. Sayad sostenía, la inmigración extraeuropea más que ninguna otra cuestiona la naturaleza misma del estado-nación al distinguir entre “naturales” y “no naturales”, y dirige sus pasos hacia la pluralidad cosmopolita¹⁸.

El nacionalismo ha quedado reducido, como la religión para los migrantes, según algunos antropólogos, a una cosa de pobres, de retrasados en cierta forma. A esta Europa posnacionalista le gustaría dejar excluidos a los regionalistas, suerte de “patois”, reducidos como a veces se ha dicho aquí en el País Vasco a una condición de “tribu”, empleando la aserción de Karl Popper¹⁹. Ésta consideración popperiana, no obstante, olvida frecuentemente que las verdaderas tribus, las de África, América y Oceanía, fueron elementos resistentes frente a los Estados²⁰. Al llamarles “tribu” a los regionalistas/nacionalistas regionales se degradaba intencionalmente su discurso político.

La activación de Europa como ideal utópico transnacional, como espacio político desterritorializado, ha tenido como referente simbólico sobre todo al arte. Éste ha encandilado como sujeto de inspiración a los artistas europeos a partir de los años treinta, y sobre todo en paralelo a la activación del movimiento pan-europeísta. El arte siempre, acaba capturando, como ha demostrado Luisa Paserini²¹, el relato de una ausencia, un rapto, como en el mito originario. Un rapto altamente politizado y lleno de melancolía por lo que supone de inalcanzable.

¹⁶ Sergio Sevilla. “Lecturas filosóficas de Europa”. *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº31, 2008, pp. 9-28.

¹⁷ Alain Finkielkraut. *L'identité malheureuse*. París, Stock, 2013, pp.96-99.

¹⁸ Abdelmalek Sayad. “Immigration et ‘Pensée d’État’ ». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 129, 1999, p.6.

¹⁹ Karl Popper. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Paidós, 2006.

²⁰ Pierre Clastres. *La société contre l’État*. París, Minuit, 2011.

²¹ Luisa Paserini. *Il mito d’Europa. Radici Antiche per nuovi simboli*. Florencia, Giunti, 2002, pp.111-148.

Pero no todas las culpas se pueden echar al Estado. Como razona el etnopsicólogo Georges Dévreux:

“Toda individualidad presupone una identidad, y las dos presuponen una existencia. La identidad es el resultado de un proceso de diferenciación. Desde el punto de vista operacional, esta diferenciación se efectúa por la multiplicación de las operaciones predicativas (en el sentido lógico del término) concerniente a un objeto que existe, y por su yuxtaposición particular. El conjunto de estas precisiones constituye una serie de “medidas”, repartidas sobre un sistema de coordenadas, en el cual el conjunto constituye un ‘espacio’ multidimensional. Estas coordenadas pueden ser homogéneas o heterogéneas”²².

La construcción de Europa exige, pues, la apuesta por una identidad de base ciudadana que conlleve en su interior la idea de pluralidad, es decir que arranque de una condición premoderna que ya era plural para alzarse a la posmodernidad que deberá ser plural igualmente²³. La idea de modernidad no puede quedar prisionera de la identidad nacionalista. Quizás el equívoco esté en quedar estancados en la idea misma de modernidad, con su cúmulo de equívocos, incluida la racionalidad burocrática modernista que dio lugar al Holocausto²⁴. La idea de modernidad no puede quedar prisionera de la identidad nacionalista.

El déficit simbólico que tiene Europa frente a las naciones-estado posee basamentos profundamente emocionales. A título de ejemplo, me pregunto, ahora que se conmemora el primer centenario de la gran guerra, si la brigada militar conjunta franco alemana ha dado muchos ejemplos de fraternidad internacionalista, pero sí sé, porque lo vi con mis propios ojos, que en el 14 de julio de 2013 en París, tras desfilar la brigada por los Campos Elíseos, cada cual, franceses y alemanes, se fueron a tomar cervezas por su lado. Justo cuando se celebraba la fiesta de la convivialidad republicana, y en ésta es fundamental la comida y la bebida compartidas en “amitié”. Como me decía un guía en el Ayuntamiento de París donde hay una gran sala de banquetes y bailes: “Es que entre los franceses comer y beber juntos es esencial para mantener el espíritu republicano”. Lo curioso es que puede decirse lo mismo de los alemanes. No puede olvidarse ese ambiente de la cervecería Hofbrauhaus de Munich que perdura hasta la fecha. Evidentemente el idioma se sigue alzando como un problema, por el momento, insoluble, que quizás el idioma inglés sólo ha resuelto parcialmente, porque en Europa ni todo el mundo habla inglés, ni tampoco, caso de hacerlo, se sigue estando libre de los “malentendus”.

Europa, por otra parte, es el resultado más logrado mundialmente de la apuesta por el “relativismo cultural” tanto hacia adentro, por la diversidad de orígenes, como hacia afuera, por el cosmopolitismo resultante²⁵. Pero a este logro hay que añadir la ausencia de pasiones fuertes unidas al proyecto europeo. El déficit simbólico y por ende emocional de Europa se explica porque ésta es siempre un *proyecto de futuro* como nos señala el único antropólogo que ha trabajado sobre la UE, Marc Abélès. Europa es un proyecto político de “desterritorialización” inacabado, en el que la alteridad está manifestada por la omnipresencia siquiera sobre el terreno de los hechos de las historias nacionales, que sólo se integran relativamente en el proyecto europeo. Todo ello, porque como señala el propio Abélès, para los funcionarios europeos que él ha interrogado *in situ*, Europa no es un territorio sino un “método”. “Más que un sistema de valores –sostiene el antropólogo–, hablando con propiedad, se trata de una filosofía de la acción centrada en la realización de un proyecto que orienta los ideales de los individuos”. Y en ese universo, “el emblema o el rito sólo pueden ser artefactos funcionales, expresiones más o menos eficaces de la voluntad racional”²⁶. Así se explica el déficit emocional antedicho. No se observa en consecuencia una ingeniería europea, ni siquiera nacional, suficiente que permita hablar de un proyecto político convivencial fundado en valores

²² Georges Devereux. *La renonciation à l'identité. Défense contre l'anéantissement*. París, Payot, 2009, pp.26-27.

²³ Bernard Lahire. *L'Homme Pluriel. Les ressorts de l'action*. París, Nathan, 1998.

²⁴ Zygmund Bauman. *Modernidad y Holocausto*. Madrid, Sequitur, 1998.

²⁵ Marc Abélès. *Política de la supervivencia*. Buenos Aires, Eudeba, 2008 (orig.francés 2006), p.75.

²⁶ *Ibidem*, p.72.



compartidos, capaces de exportar el modelo, y servir de referencia, haciéndolo extensible al conjunto euromediterráneo. Europa no es un producto ideológico, sino un hecho. Un hecho que, sin embargo, se puede potencialmente cargar de razones nacionalistas que generen enfrentamientos a otros niveles hasta ahora desconocidos. Los políticos ucranianos lo advirtieron en los últimos meses: es la primera vez que ciudadanos europeos morían en Kiev portando la enseña de la Unión Europea. La advertencia está hecha. Para evitar esa deriva, Europa debe concebir un proyecto político caliente sin pasar por el calvario nacionalista. Evidentemente esa ingeniería debe estar radicada en la vida urbana.

Un obstáculo epistémico que hay que evitar es la piedad neo-orientalista generada por los medios con el concurso de las ong's. El discurso neo-orientalista ha incidido en la mala conciencia europea, sobre todo en las responsabilidades contraídas con la colonización. Su recurrencia insistente ha inoculado una suerte de reacción humanista que en el fondo, y en una suerte de paradoja, impide la comprensión adecuada del problema migratorio. Esta piedad suponía poner enfrente a un sujeto a la deriva desprovisto de esperanza. Así se obviaba lo que hoy sabemos, que migran los más preparados. Más recientemente, y a raíz de descubrirse las redes de intereses existentes entre ong's y sociedades de origen de las migraciones, y hacerse éstas patentes ante la opinión pública se han comenzado a realizar unos acercamientos más escrupulosos metodológicamente que nos presentan incluso aspectos más cotidianos de la migración, más ontológicos si se quiere, y en el fondo más crudos²⁷. A la vista de la información que ahora tenemos, en el año 2014, podríamos afirmar que los migrantes jóvenes poseen un resorte pasional por la libertad. Prevalece el "homo politicus" sobre la única razón esgrimida por el discurso neo-orientalista: el factor económico, la miseria.

Desde el punto de vista constitucionalista la apuesta por el pluralismo cultural, más que por el multiculturalismo prevaleciente en los medios, supondría para Europa, en mi opinión adoptar la visión historicista de un concepto de cultura que no sea reificante, y que permita a los ciudadanos vivir la cultura de opción más que la de pertenencia. Ello exige reintroducir el concepto antropológico de cultura más inclinado a valorar el nomadismo que el sedentarismo. Las ciencias sociales deberán revisar a este tenor sus conceptos culturales quizás demasiado fijados en la singularidad irreductible de la etnicidad²⁸.

En este sentido existen posibilidades culturales en el interior de Europa para proyectos de orígenes propios pluriculturales. Al-Ándalus, verbigracia, como demostró Alain de Libera, es fundamental para entender la formación del averroísmo en la Sorbonne, y por extensión del pensamiento europeo²⁹. Al-Ándalus representa simbólicamente no sólo la patria perdida, sino asimismo la nostalgia que comparten hebreos y musulmanes. La pérdida de lo irreversible que le llamaba Vladimir Jankélévich, o la nostalgia de una vida más bella, como señaló Johan Huizinga. Al-Ándalus como espacio de la nostalgia tiene futuro, y nos permite imaginar otros mundos de integración previos y futuros³⁰. Empero, estos proyectos están siendo atacados por las corrientes más claramente excluyentes, que sólo ven la identidad europea sostenida en el horizonte Antigüedad/cristianismo. Sin ir más lejos Sylvain Gouguenheim en Francia ha lanzado la teoría de que al-Ándalus es insignificante para la transmisión de la cultura clásica en

²⁷ Para una crítica a las densas redes de intereses tejidas por las Ong's y los sistemas de cooperación regionales, nacionales y europeos véase Mohatar Marzok. *Du contexte a la représentation. Carrière morale des militants, développement et nouvelles alliances. Le cas du Rif central (Nord du Maroc), 1980-2005*. Tesis doctoral EHES, París, 2006. Y: J.A. González Alcantud. *Ser mediterráneos. La génesis de la pluralidad cultural en la frontera líquida*. Granada, Al-Baraka, 2006, pp.60-138. Al respecto véanse los filmes de Juan Luis de No en colaboración con Mohatar Marzok: *La ciudad de la espera* (2004), y *Cien metros más allá* (2008). Y también el artículo de Eugenio Giorgiani, "El sonido de la alamburada. Música y voces en el espacio de la frontera de Melilla". *Imago crítica. Revista de Antropología y Comunicación*, nº 4, 2013, pp.77-92. Referente a la vida cotidiana de los inmigrantes y su "economía invisible": Alain Cottureau & Mohatar Marzok. *Une famille andalouse. Ethnocomptabilité d'une économie invisible*. París, Bouchène, 2012.

²⁸ David Scott. "Culture in Political Theory". *Political Theory*, vol.31, nº1, 2003, pp.92-115.

²⁹ Alain de Libera. *Pensar en la Edad Media*. Barcelona, Anthropos, 2000.

³⁰ Gil Anidjar. "Futures of al-Andalus". *Journal of Spanish Cultural Studies*, vol.7, nº3, 2006, pp.225-239.

Europa, lo cual supone poner en el corazón de la europeidad un negacionismo histórico de gran impacto en la construcción europea, y su relación con la alteridad³¹.

Mas quizás la amenaza mayor en el ámbito de las percepciones para una identidad europea esclerotizada provenga del nomadismo. Primero fueron los gitanos procedentes del este europeo, que fueron acogidos a su condición de refugiados políticos y económicos. Ciertos dirigentes alemanes esgrimieron en su momento la necesidad de la reparación para suturar la persecución nazi. En los años noventa se evaluaba en ciento cincuenta mil o doscientas mil personas el flujo migratorio gitano-romaní hacia la UE³². El problema romaní es sencillamente que proceden de una premodernidad que se niega a aceptar, legítimamente, la integración en las fórmulas sedentarias y burocráticas que les hemos buscado. Las palabras del antropólogo belga Luc de Heusch resuenan con todo su interés y actualidad:

“Son el último símbolo de una protesta absoluta a nuestros diversos modos de enraizamiento. Viven intensamente una cierta forma de libertad de la cual nosotros estamos definitivamente alejados. Ellos se mueven soberanamente. Rompen todas los obstáculos burocráticos modernos, rechazando todo encuadramiento, rechazando incluso leer y escribir su propia lengua (...) Su economía está fundada en el consumo generoso de riquezas, la exaltación del instante, no del futuro, la tesaurización, esta avaricia suprema de las sociedades ricas, de las sociedades ‘hucha’. Este pueblo sin escritura ni libros asentado a las puertas de nuestras ciudades, en nuestros campos, posee un modo de vida auténticamente arcaico, sin compromiso”³³.

Bajo esta perspectiva, hay que reclamar por supuesto que las ciencias sociales tengan una mayor implicación con los poderes europeos para la gestión de los proyectos de convivencia, los cuales suponen como a priori el reconocimiento a los valores y derechos del nomadismo.

Por supuesto todas esas arenas movedizas, de las migraciones, sobre las que caminamos sin muchas certezas hay que enmarcarlas en al ámbito de la globalización. Las contradicciones son múltiples. Una forma de integración ha sido, por ejemplo, el “multiculturalismo a la francesa” que exige la asimilación de la pluralidad nacional y migrante a una concepción abstracta de ciudadanía. Esta idea ha tenido un especial arraigo en el mundo urbano, del cual proceden la mayor parte de los sujetos que ejercen la movilidad por razones de orden económico, por la deslocalización empresarial y productiva. Ha puesto el dedo en la llaga de la contradicción Marc Abélès al señalar que “bajo subterfugio de englobar y de integrar, el estado contemporáneo delimita unas condiciones de pertenencia y no pertenencia; es a la vez principio de inclusión y de exclusión, produciendo simultáneamente comunidad y alteridad”³⁴. La globalización, al decir de A. Appadurai, al recrudescer las esperanzas de los sujetos para aspirar a una vida buena y bella también ha acrecentado los temores de perderla para aquellas que ya la poseen. De ahí que hoy tenga más sentido que nunca la lectura de las memorias del escritor, europeísta ejemplar, Stefan Zweig, donde sitúa en el periodo de entre guerras la pérdida de ese horizonte de seguridad, encarnado en la burguesa Viena que él conoció³⁵. El temor a la pérdida de la vida buena trajo el colapso, con los resultados conocidos.

Sólo me cabe recordarles que pocos lugares de Europa se presentan sin mácula de mezcla biológica y cultural. Incluso en aquellos que mejor defienden su genética como son los países nórdicos –acabo de volver de una visita a las zonas rurales de Noruega, y allí se puede ver a simple vista que la emigración no existe ni como hecho demográfico ni como problema– las influencias culturales globalizadoras se han hecho evidentes. La globalización es un fenómeno universal que ha alcanzado de pleno a las imaginaciones, creando nuevos espacios

³¹ Sylvain Gouguenheim. *Aristóteles y el Islam. Las raíces griegas de la Europa cristiana*. Madrid, Gredos, 2009.

³² Alain Reyniers. «La troisième migration». *Études Tsiganes*, nº1, 1993, pp.60-67.

³³ Luc de Heusch. *À la découverte des Tsiganes. Une expédition de reconnaissance (1961)*. Université Libre de Bruxelles, 1965, p.90.

³⁴ Marc Abélès. *Anthropologie de la globalisation*. Paris, Payot, 2008, p.209.

³⁵ Stefan Zweig. *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*. Barcelona, Acantilado, 2014.



imaginarios, desde la comida a la música, pasando por la política misma³⁶. Pero a pesar de esa globalización imaginaria en las culturas locales europeas la percepción de las migraciones ha sido diferente. Pude observar hace poco en un acontecimiento protagonizado por varios embajadores de países mediterráneos que quienes se ponían más tensos ante el tema de la inmigración eran los representantes políticos y académicos helenos, que hacían todo lo posible por dejar claro que lo que en su país se estaba produciendo, con la llegada masiva de migrantes del este y los Balcanes, era una “invasión” similar a las bárbaras de la historia. No se andaban con ambages, subrayando que zonas como la circundante a Tesaloniki se habían convertido en el corredor de todo tipo de pueblos, desde eslavos hasta balcánicos o turcos con el fin de tener salidas al Mediterráneo para sus actividades ilícitas. A los andaluces allí presentes nos resultaban poco menos que alucinantes estas declaraciones. Mientras se esgrimían en público esos pensamientos, poco correctos políticamente, los representantes de países de cultura musulmana mediterránea allí presentes adoptaban una actitud de corrección política, la cual incluía la defensa de la necesidad de la integración migratoria, poniendo de manifiesto la disposición a la colaboración de sus gobiernos.

De todas formas y a pesar de lo dicho no quiero decir que Europa sea un proyecto sin definir, una suerte de espacio de comercio, tal como lo vio Karl Polanyi, libre de conflictos para poder seguir comerciando y trajinando el gran capitalismo³⁷. Acaso hay que planearse una narración histórica común, unas fronteras definidas, un patriotismo constitucional de corte federal, siguiendo el modelo de Jürgen Habermas, con un modelo de ciudadanía plural muy diferente del sistema norteamericano, aunque éste haya derivado precisamente de un gran movimiento migratorio.

Europa tiene una historia común en la que no se reconoce, sobre todo por el alto grado de violencia que contiene, a la cual se ha añadido el tema colonial –la fractura citada–, y por otro la llegada de los migrantes que buscan tomar parte de la “buona vita” que incluso ha llegado a las regiones más periféricas como Andalucía o Sicilia³⁸. Pero la noción “fuerte” de ciudadanía, a diferencia de Norteamérica, es universalista, colectiva y puramente urbana. No ofrece muchos resquicios para plantearse al estilo David Thoreau, al modo norteamericano, como un acto de resistencia individual frente al poder.

Ello no ahorrará de problemas como el de las mezquitas en Francia, que han crecido exponencialmente desde la creación de la gran mezquita de París en los años veinte del siglo pasado, y que el ciudadano “normal”, es decir el “viejo ciudadano francés”, haya sido acorralado en Francia, como sostiene Alain Fienkelkraut. Otro hecho a tener presente es que el migrante sobre todo cuando procede de culturas que podríamos catalogar de “fuertes”, o sea con un componente identitario potente e irreductible, por su doble ausencia, de la sociedad de origen y de la acogida, se transforma en un sujeto culturalmente dubitativo, habitando la contradicción plena³⁹. El nuevo ciudadano europeo va a emerger de estas contradicciones, y se va a habituar a vivirlas como parte de su identidad plural y heterogénea.

En el marco en el cual nos hallamos hoy estas consideraciones me llevan a solicitar una vez más la apertura ordenada de fronteras. Fundamento mi solicitud en dos ideas. Una, que las políticas de la “Europa fortaleza”, derivadas de Schengen, han fracasado rotundamente, a la vista simplemente de lo que hoy día ocurre en el sur de Italia o en Melilla y Ceuta. Y dos, que a Europa le viene estupendamente convertirse en una tierra de acogida de refugiados de todo orden, que van a aportar sus conocimientos a la construcción europea, convirtiéndose en

³⁶ Néstor García Canclini. *Culturas híbridas. Estrategias para salir y entrar de la modernidad*. Barcelona, Paidós, 2001. N. García Canclini. *La globalización imaginada*. Buenos Aires, Paidós, 1999.

³⁷ Karl Polanyi. *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid, Quipu, 2007.

³⁸ Manuel Pérez Yruela. *Un relato sobre identidad y vida buena en Andalucía*. Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, 2013. Federico Cresti & Daniela Melfa (eds.). *Da maestrale e da scirocco. Le migrazioni attraverso il Mediterraneo*. Milano, Dott. A. Giuffrè editore, 2006.

³⁹ Abdelmalek Sayad. *La doble ausencia. De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Barcelona, Anthropos, 2011. A. Sayad. *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. París, Raisons d'Agir, 2006.

“ciudadanos” de un proyecto que genera adhesiones emocionales y racionales⁴⁰. La apertura ordenada de fronteras, quizás con cupos anuales pueda ser una solución. Creo que no nos quedan muchas opciones, y Europa precisamente, una tierra que tiene memoria, no puede olvidar que su mayor aporte a la razón razonante contemporánea procede de los derechos del hombre, hoy enarbolados como humanos, uno de los cuales es el derecho a la movilidad. También contribuyen las políticas culturales, como la Cité National d'Histoire de l'Immigration de Porte Dorée, en París, que permite a los grupos migrantes ver reconocida institucionalmente su aportación a la construcción social. Precisamente en la Cité de l'Immigration parisina no se ha ocultado el paralelismo entre las recientes migraciones intraeuropeas que afectaron principalmente a portugueses, españoles e italianos, ni tampoco los aspectos dramáticos de las migraciones actuales. Hace no mucho el presidente de una ciudad autónoma española en el norte de África, antes de que se desatasen las última crisis provocadas por las migraciones sud-saharianas, nos decía a los ponentes en una mesa redonda sobre la pluralidad cultural que no iba a autorizar en el futuro ninguna mezquita, ni sinagoga ni iglesia más en su territorio sino centros culturales. A lo que yo apostillé: “señor presidente,... y museos”, ya que estos son el futuro de la espiritualidad en la ciudad secular⁴¹. De ahí, que los fundamentalismos religiosos, y no sólo el musulmán, hayan atacado en los últimos tiempos las políticas patrimoniales que ponen el acento en la secularidad. El modelo a contrario es la célebre desafección de los “banlieu” parisinos, a la cual ahora hay que añadir la “amenaza yihadista”, esgrimida como un espantajo periódicamente⁴².

En conclusión, la convivencia plural es un proyecto europeísta de ciudadanía que debe soportarse en pasiones y valores calientes. Esto supone dar paso a nuevas adhesiones individuales, como proyectos de vida libre y bella, frenando las adhesiones colectivas, hasta que el proyecto colectivo se establezca como un modelo exportable en el mundo globalizado.

⁴⁰ Carlota Solé. *Inmigración y ciudadanía*. Barcelona, Anthropos, 2011. Vide igualmente: Enrique Santamaría Lorenzo. *La incógnita del extraño. Una aproximación a la significación sociológica de la “inmigración no comunitaria”*. Barcelona, Anthropos, 2002.

⁴¹ J.A. González Alcantud. *El malestar en la cultura patrimonial. La otra memoria global*. Barcelona, Anthropos, 2012.

⁴² Gilles Kepel. *Les banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France*. París, Points Gallimard, 1991.

