

## MIL BIZANCIOS

Los estudios culturales han cobrado gran relieve en esta primera era de internacionalismo realmente existente. Hoy día, éste acude regularmente con esmoquin y pajarita a las cenas del Rotary Club y a las recepciones municipales, con una tarjeta de invitación en la que se lee «globalización»; en tales ocasiones el introito, las distintas prédicas y las plegarias finales son también de tono económico; pero no deberíamos dejarnos impresionar demasiado por ese lenguaje litúrgico, y los estudios culturales proporcionan quizá una perspectiva que lo devuelve a uno a la realidad y le permite entrever el desarrollo del proceso. El internacionalismo parecía significar en otro tiempo santidad, sandalias y candoroso decoro. Pero no hace mucho, después de 1989, se materializó de repente el auténtico, con todas sus obsesiones, animosidades y contradicciones democráticas y los correspondientes choques culturales. Como es lógico, los intelectuales dedicados a esa disciplina han tenido que sumergirse en esa atroz y estimulante realidad. Uno de los efectos colaterales ha sido una creciente preocupación por la «identidad», de la que se ocupa el reciente artículo de Lutz Niethammer «La infancia de Tarzán»<sup>1</sup>. Son tantos los millones de personas que se ven obligadas ahora a reidentificarse, entre montañas de estudios, que los fundamentos del propio proceso también se ven sometidos a un examen más profundo. La «identidad» solía ser antes un tema favorito de la epistemología y la psicología, y hasta de la metafísica. Sin embargo, para una cantidad cada vez mayor de gente, la cuestión de la identidad ha dejado de ser una metáfora para convertirse en un apreciado, aunque lamentable, rectángulo de plástico barato, por el que se vive y se muere<sup>2</sup>.

Para adentrarse en ese tenebroso e intrincado terreno se necesitan nuevas guías. *On Not Speaking Chinese*, publicado el año pasado, es una narración, una indagación y un análisis de los ritos de paso en dos direcciones,

---

<sup>1</sup> LUTZ NIETHAMMER, «La infancia de Tarzán», *NLR* 19 (marzo-abril de 2003), pp. 55-67. Véase también *Kollektive Identität: Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*, Reinbek bei Hamburg, 2000.

<sup>2</sup> Para un repaso reciente y clarificador, véase Jane CAPLAN y John TORPEY (eds.), *Documenting Individual Identity: the Development of State Practices in the Modern World*, Princeton, 2001.

cuya inspiración deriva principalmente de la obra de Stuart Hall; lo ha escrito una mujer china que no habla chino y que ahora vive en Australia después de hacerlo en Indonesia y Holanda<sup>3</sup>. Su complicada historia, iniciada en la periferia global, se cruza con la de Niethammer, procedente de lo que se entendía como el centro; ambas tratan temas vitales.

«¡Cuán profundo es el pozo del pasado!», exclama el narrador de Thomas Mann al comienzo de *José y sus hermanos*. Su profundidad, ambigüedad y fatalidad forman parte esencial de la sustancia de esa gran novela. Los hermanos de José se ven reviviendo el pasado, pero siempre de formas que nadie, en aquel tiempo olvidado, podría haber predicho. La reaparición de esos fantasmas los estremece; no son meras repeticiones. Dicho de otro modo, la historia siempre «acaba», pero sólo puede hacerlo mediante nuevos y sorprendentes reinicios. El pozo del que beben los episodios de *On Not Speaking Chinese* se hunde en esos recovecos e ilustra lo que ha sido de ellos, desde el sureste holandés de Asia hasta el Atlántico; profundizando aún más, nos hace retroceder hasta África, las Indias Occidentales y el Imperio Británico. En esa regresión, los continentes se contraen y los siglos pasan como instantes fugaces; el lector obtiene una vívida sensación de lo larga que ha sido la confección del abigarrado manto híbrido de Ang, posibilitada por el aporte de innumerables afluentes a lo que hoy es una corriente única. En ese inmenso delta de migraciones e intercambio que llamamos «globalización», tal como ella argumenta, deben cobrar mayor importancia la mutua fertilización y las fusiones. Conurbaciones como Sidney, Los Ángeles, Melbourne, Londres o Vancouver son, por el momento, algo así como la *Heimat* [patria] final de la historia de la humanidad, donde se forja una cultura posnacional.

Las epifanías de ese maldito prefijo, «post», son con frecuencia ominosas, y parecen evocar la inscripción de Dante: «¡Abandona no sólo el pasado, sino todo lo inteligible, y entra aquí!». Por eso es importante subrayar que Ang se aparta resueltamente del estilo de *surfing* espiritual que puso de moda el posmodernismo. Por el contrario, nos cuenta su propia historia personal como base de una teoría global embrionaria, con un ojo muy fino para saber hablarlos de sus afectos sin afectación. Su familia se vio obligada a abandonar Indonesia en la vorágine de las matanzas de la década de 1960 y buscó una patria en los Países Bajos y no en China. El padre de Ien les hizo pasar del indonesio al holandés. Ernest Gellner contaba una historia parecida: a comienzos de la década de 1930, su padre reunió a la familia judeo-bohemia, de habla alemana, y les dijo: «¡No más alemán en esta casa! En adelante sólo quiero oír aquí checo». En ambos casos los niños obedecieron, con asombrosos resultados literarios que ningún paterfamilias burgués podría haber predicho.

La autora, que se ha convertido en toda una figura de los estudios culturales, regresó al cabo de veinte años al hemisferio sur, a una Australia más

---

<sup>3</sup> Ien ANG, *On Not Speaking Chinese*, Sydney y Londres, 2002.

orientada hacia Asia bajo los gobiernos laboristas de Paul Keating [1991-1996]. Pero muy pronto su tercera patria se iba a ver sacudida por una marea de nacionalismo agresivo, el movimiento One Nation de Pauline Hanson contra la inmigración reciente y su multiculturalismo. Esta reafirmación desafiante de la identidad «nativa», es decir, británica, o de los «australianos blancos», contra el incipiente multiculturalismo asiático y chino, amenazó gravemente todo lo que había inducido a Ang a emigrar a Australia.

A escala estatal, el hansonismo corrió una suerte parecida a la del powellismo en Gran Bretaña. Se trataba de agitaciones populistas desde fuera del núcleo del sistema político, que chisporrotearon durante un breve lapso pero fueron rápidamente apagadas e integradas por los principales partidos, que siguen hostigando a los inmigrantes en ambos casos, pero de forma más indirecta, combinando una creciente restricción con una pretendida ideología antirracista. Y en ambos casos tales tácticas supusieron retiradas escenificadas frente a una tendencia incontenible. La vieja entidad política se esforzó por retomar el control del proceso de inmigración, pero no pudo hacer apenas nada para reducirlo y mucho menos impedirlo. Como explica Ang, se estaba iniciando una profunda mutación de la sociedad moderna, acelerada tras el fin de la Guerra Fría, y que ahora estalla atravesando las barreras más tenues del mundo del libre comercio. Desbordando desmoronados y dañados diques, los afluentes comenzaron a mezclarse en la turbulencia del delta que los llevaba a la hibridación.

Los conservadores de izquierdas y derechas suelen coincidir en que hay poco de nuevo en la globalización. Los primeros sólo perciben crecientes amenazas de un capitalismo autoritario siempre tendente al imperio y los últimos ven únicamente la última fase de una expansión económica equivalente a la modernidad. Unos y otros niegan la novedad de una coyuntura que ha unido la desaparición de la alternativa desarrollista del socialismo de Estado, la revolución de la información, una migración sin precedentes, la cesión generalizada de la soberanía del Estado-nación y la investigación del genoma humano. De hecho, la etimología no se equivoca aquí: la «globalización» no es una moda, sino un término nuevo que refleja, por inadecuado que sea, una gran mutación comparable a la que generó el «nacionalismo» a partir de la década de 1870.

Tampoco es que lo nuevo haya borrado lo viejo. El humor de Ang cobra tintes muy oscuros al referirse al poderoso resurgimiento nacionalista con el que, desde mediados de la década de 1990, un Imperio del Centro renacido ha tratado de movilizar a su diáspora, tanto en Sidney como en cualquier otro lugar. En otro tiempo, los chinos deschinizados eran tratados como basura; ahora se les emplaza en nombre de la mayor cultura de la historia, y se les pide que vuelvan a hablar chino (para quienes entiendan inglés, ese toque de corneta se puede verificar en [www.huaren.org](http://www.huaren.org)

[*buaren* significa «pueblo chino»]). Esa página web, confeccionada en Vancouver y California, atiende a todos los hijos e hijas de la raza «patria», culturalmente hablando, y combate a cuantos discriminan a los chinos o insultan a su república. En consecuencia también les advierte, por supuesto, contra los peligros de la hibridación, mostrando una particular animosidad hacia la patria de partida de Ang, Indonesia. Pero los lectores londinenses no tienen por qué alarmarse demasiado. Cuando yo la miré por última vez, la contribución del Reino Unido era escasa y relativamente inocua: publicidad nada agresiva para el próximo *Chinese Who's Who in Britain*.

### *Simio y esencia*

Según dice Ang, «no hablar chino» le ha permitido emanciparse de lazos etnolingüísticos no elegidos: estaba harta de ser de procedencia china sin serlo «realmente» por su desconocimiento de la lengua. El nacionalismo etnolingüístico es un dogma intolerante y una aberración: «sangre» = «raza» = «lengua» = «cultura» = «civilización», sin olvidar que todas las píldoras deben tragarse en el orden prescrito. La sangre metafórica —esa que es más espesa que el agua— también aparece en el análisis de Niethammer. En una versión reciente realizada por Walt Disney de la saga de Edgar Rice Burroughs, el huérfano humano, rechazado como extraño por algunos de los gorilas, es tranquilizado por su madre adoptiva simia, que le hace escuchar con los ojos cerrados el latido de su propio corazón y luego lo acerca a sí para que pueda oír el suyo y entienda de ese modo que «son idénticos». Diferenciados en realidad por centenares de miles de años de selección natural, prefieren creer que son iguales: así «se construye y se vive la identidad colectiva», recurriendo a la «emoción y percepción selectiva».

El rechazo de Ang a la etnicidad impuesta es más sutil, pero también más áspero. La lengua no es, como insistían los románticos, el «alma» de una cultura o civilización. En realidad nunca fue más que la metafísica taquigráfica de la etnicidad ideológica. El arma más a mano para la resistencia nacional o de una comunidad era con frecuencia la lengua; pero hasta las generalizaciones más débiles llevan a absurdos: los irlandeses hablan inglés pero no son ingleses; los austriacos no son alemanes disfrazados, los canadienses son algo más que medio-estadounidenses, los chipriotas dejaron hace mucho tiempo de ser griegos, y así sucesivamente. Es simplemente falso que uno «tenga que» hablar galés para ser galés o entender el chino para ser chino. En la reciente guerra de Iraq, algunos comentaristas señalaban la anglofonía como vínculo clave entre los soldados de la coalición<sup>4</sup>. No se preguntaban por qué, entonces, los neozelandeses y canadienses (tanto los de habla inglesa como los *québécois*) se mostraban tan abiertamente hostiles a la ocupación. La razón, seguramente, era que

<sup>4</sup> Véase Amitav GHOSH, «The Anglophone Empire», *New Yorker*, 7 de abril de 2003.

hablan una lengua *política* diferente del *Ursprache* que se mantiene inquebrantable en Washington, Londres y Canberra. De fonemas casi idénticos en la misma lengua histórica se deducen significados diametralmente opuestos.

Cualquier lengua hablada es un vehículo carnal y viviente, cuya función más vital es la de expresar y captar las emociones. A partir de esta base atraviesa y vuelve a atravesar el terreno social que ahora llamamos «identidad», la tela de araña que produce simultáneamente al individuo y a la comunidad. Las ideas extraíbles forman sólo una pequeña parte. Los mismos fonemas y reglas gramaticales pueden dar lugar a significados concretos muy diferentes (y aun opuestos) en paisajes sociales distintos. Pero así y todo sigue siendo un «vehículo», aunque de formidable ámbito y profundidad. Es decir, no es un *Geist*: no posee ni define al individuo ni a la comunidad, sean cuales sean las órdenes emitidas desde las instancias políticas o ideológicas. Se *puede* cambiar de lengua, aunque no sea cosa fácil, ciertamente; en términos informáticos, se parece más a cambiar de sistema operativo que a cambiar de programa. Pero Ang lo ha hecho dos veces ya, y sabe íntimamente cuáles son en definitiva las ganancias y pérdidas en cada caso.

La globalización supone cierta aceptación de la contingencia de la lengua. Cualquier cosmópolis necesita una *lingua franca*; pero no hay un vehículo privilegiado superior a los demás. El inglés de Internet puede dominar por el momento; pero nadie debería pensar que va a «conquistar el mundo». Como mantuvo convincentemente Gellner en *Naciones y nacionalismo*, las circunstancias sociales modernas requieren un medio común de transporte, especialmente en los periodos formativos. Sin embargo, subirse a un autobús u otro no equivale realmente a poner el alma en juego, como imaginan los etnonacionalistas. El esencialismo de la lengua es una mística enraizada en una fase anterior de la construcción de la nación: en las «patrias» nostálgicas de la Queensland de Hanson, la Inglaterra de Iain Duncan Smith [líder del partido conservador británico] o la *vieille France* de Le Pen. Su correlato social era la «asimilación», el prolongado musical tan apreciado por las comunidades imaginadas tradicionales. El sello monocultural era esencialmente un producto del nacionalismo étnico, la potente forma de identificación que ha prevalecido desde la década de 1870 hasta (casi) el presente.

El multiculturalismo es la estación de paso hacia las comunidades cívicas del futuro. Las variopintas comunidades inmigrantes tienen ante todo que cuidar de sí mismas, exigiendo un *status* de igualdad y manteniendo la lengua y las costumbres heredadas. Pero como observa perspicazmente Ang, estas reivindicaciones tienden a ser limitadas tanto en efecto como en duración. En realidad se trata de ritos de paso, y sucumben muy rápidamente al conservadurismo cuando las viejas generaciones pretenden mantener a las más jóvenes dentro de los límites de su tradición. No es

infrecuente que también traten de cerrar filas frente a nuevas llegadas de inmigrantes, sintiendo que su propio pacto con el diablo podría correr riesgo frente a una cantidad excesiva de nuevas amenazas. En el Reino Unido, Yasmin Alibhai-Brown ha expresado recientemente ese temor en su folleto *After Multiculturalism*<sup>5</sup>. Ang prefiere como fórmula la «hibridación»: la aceptación de la mezcla inevitable como punto de partida, más que como problema.

Sin embargo, inevitablemente surge la pregunta: ¿punto de partida hacia dónde? Stephen Castles y Mark Miller inician su exhaustivo estudio *The Age of Migration* sugiriendo que lo más peculiar de los últimos años es «el ámbito global de los movimientos migratorios, su peso en la política doméstica e internacional y sus enormes consecuencias económicas y sociales. Los procesos de migración pueden hacerse tan arraigados y resistentes al control gubernamental que *surjan nuevas formas políticas*»<sup>6</sup>. Esta perspectiva seguramente constituye parte de la respuesta. Aunque acaso sea más duradera que el multiculturalismo, la hibridación será también una estación de paso. Descansa en la certeza de la inexorable mezcla de parentescos y la fusión cohabitacional en marcha. Pero a largo plazo será con seguridad la política, más que la cultura *per se*, la que determine el producto final. Pese a toda su sutileza y vida imaginativa, *On Not Speaking Chinese* sigue inserta en los estudios culturales. Ang muestra que pueden ser un admirable instrumento de diagnóstico; pero en cierto momento el propio tema desborda los límites de su planteamiento, del mismo modo que la diáspora ha desbordado los de la estatalidad etno-nacional.

Las identidades nómadas no fueron nunca, en cualquier caso, formaciones puramente culturales. Sobre ellas han influido los Estados, así como las lenguas y culturas, pero eso raramente se adivina en la exposición de Ang. Los perfiles marcadamente militaristas del Estado indonesio que originaron su primer traslado; el fósil comunismo chino que todavía trata de reproducirse mediante llamamientos patrióticos a una diáspora anteriormente menospreciada; la anomalía consociacional del reino holandés que primero la acogió y luego la rechazó; el estrafalario bricolaje del federalismo australiano (una réplica atrofiada del de Westminster) que finalmente ha elegido como hogar... Toda esa galería de portentos políticos tiende a quedar olvidada en su discurso. Por eso a la profeta de la hibridación le resulta difícil conferir ningún perfil político a su predicción. En la conclusión, «Juntos en la diferencia», subraya la ambivalencia y ambigüedad todavía presentes en la cultura híbrida en ascenso; ésta quizá sabe de dónde viene y que no hay vuelta atrás; ¿pero dónde se inserta?

<sup>5</sup> Yasmin ALIBHAI-BROWN, *After Multiculturalism*, Foreign Policy Centre, Londres, 2000.

<sup>6</sup> Stephen CASTLES y Mark J. MILLER, *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, Basingstoke 1993, <sup>2</sup>1998.

En la conclusión del artículo de Niethammer se puede apreciar el mismo callejón sin salida. Rechaza acertadamente las opiniones de Fujiyama y Huntington como «extrapolaciones de lo que saben quienes ejercen el poder en Estados Unidos»; su mejor planteamiento difiere poco de la versión nietzscheana del culturalismo, una «animalidad en juego» que (de hecho) abandona el mundo serio, el universo político o de los Estados, en manos de George W. Bush y los resurgidos estrategas de uniforme. «Quizá deberíamos arrumbar de una vez las fórmulas mágicas de la identidad y lanzar una mirada menos distorsionada a todo lo que muestra un rostro humano», concluye; quizá así podríamos discernir «las formas posibles de nuestra sociabilidad».

### *Nacionalismo cívico*

Probablemente «sociabilidad» no sea la palabra adecuada. ¿No sería más preciso decir «socialidad», en el sentido de «naturaleza social»? Pero tan pronto como se emplea el término, comienza a crujir de nuevo una vieja puerta: la historia de la propia «historia», y sus orígenes en la naturaleza humana. Tras los pasillos de espejos y humo que Niethammer rechaza como «identidad colectiva», no basta apelar a «un rostro humano» que seguramente equivale a «una naturaleza humana» y presumiblemente no significa una *tabula rasa* sobre la que se inscribirían los rasgos culturales. ¿No nos vemos entonces ante la inevitabilidad de una «identidad» común o universal?

Los intelectuales suelen sentir un temor exagerado a verse «determinados» o predestinados por la fortuna. Entienden el «esencialismo» como una sumisión a la herencia, una restricción de la libertad para construir un futuro diferente o alternativo. El constructivismo *social*, en cambio, es casi una regla de procedimiento, prácticamente el «alma» del significado aceptable en esa área de la especulación histórica y sociológica, que por tanto hay que defender a cualquier precio contra las oscuras retrospectivas de la constricción evolucionista o antropológica. El «rostro humano» y las formas sociales originarias, anteriores a la antigüedad clásica, deben ser entendidos como algo que precedió a todos los dilemas conscientes del momento actual, más que como algo que todavía les da forma o los asedia.

Sólo que efectivamente lo *hacen*, como concede la última frase de Niethammer. Tampoco es una casualidad que lo sigan haciendo todavía hoy, con presión renovada, con una especie de urgencia, y generando una cantidad tan notable de nuevas investigaciones y debates. Las circunstancias de la globalización exigen, precisamente, una retrospectiva más universal, como condición para imaginar el futuro más humano y común de Ang en el océano del tiempo más allá del delta. La hibridación supone trascender la «etnicidad» en el sentido que le dio, tan profundamente, la modernización de los siglos XVIII al XX. Y es el propio avance el que exige

una mejor percepción de los antecedentes: la «época dorada de la que ha surgido todo lo consciente y potencialmente libre»<sup>7</sup>.

El objetivo de la investigación sobre la naturaleza humana en este sentido no es, por supuesto, negar ni menoscabar el libre albedrío y la autodeterminación: es entender mejor los rasgos característicos de lo que se ha venido llamando «ultra-socialidad» humana. En su desarrollo de argumentos originalmente propuestos por Darwin en *El origen del hombre*, Peter Richerson y Robert Boyd señalan que ésta «se basa en principios muy diferentes a los de la ultrasocialidad de cualquier otra especie» como algunos insectos: «Surgió sumando un sistema de herencia cultural a otro genético, que es el que normalmente sostiene las sociedades a pequeña escala, basadas en el parentesco y la reciprocidad». Las sociedades a mayor escala que eso hizo posible tienden a estar «explícitamente definidas y marcadas por fronteras simbólicas. Algunas de esas marcas son distintivos relativamente simples, como la ornamentación del cuerpo o los dialectos. Otros son complejos sistemas rituales acompañados por ideologías sofisticadamente racionalizadas»<sup>8</sup>.

En su capítulo «Juntos en la diferencia», Ang apunta efectivamente a la palabra de la que nos están alejando esos cambios: «etnicidad». Lo que ha hecho más daño es «la reificación de la etnicidad y, por lo tanto, del esencialismo y el aislamiento identitario». Sin embargo, es importante recordar algo de historia: lo «étnico», que supuestamente designa todo lo que es heredado y humanamente inevitable, no ha ocupado un lugar tan destacado en el discurso popular hasta la década de 1960<sup>9</sup>. Desde el comien-

<sup>7</sup> «Me aventuro en el pasado; de ahí mi ansia, mi palidez y mi miedo. Pero la avidez manda, y no niego que sea la de la carne, ya que su tema es el primero y el último en todo nuestro cuestionamiento y habla y toda nuestra necesidad: el futuro del hombre. Eso es lo que buscaremos en el submundo y la muerte [...] para encontrarlo allá donde reside y está, en el pasado. Ya que *es*, siempre *es*, por mucho que digamos que fue»: Thomas MANN, *Joseph und seine Brüder*, Frankfurt, Fischer, 1933 [ed. cast.: *José y sus hermanos*, Barcelona, Ediciones B, 2000].

<sup>8</sup> Peter RICHEKSON y Robert BOYD, «The Evolution of Human Ultrasociality», en Irenäus EIBESFELDT y Frank SALTER (eds.), *Indoctrinability, Ideology and Warfare: Evolutionary Perspectives*, Oxford y Nueva York, 1998. Para un resumen de las polémicas recientes en este campo, véase el capítulo 1 de Robin DUNBAR, Chris KNIGHT y Camilla POWER (eds.), *The Evolution of Culture: an Interdisciplinary View*, New Jersey, 1999. El libro anterior de KNIGHT, *Blood Relations*, New Haven (CT), 1991, analizaba *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Engels, poniendo mucho mayor énfasis en el género que en la clase social.

<sup>9</sup> Véase la primera «Introducción» a *Ethnicity: a Reader*, editado y prologado por John Hutchinson y Anthony D. Smith, Oxford, 1996, pp. 3-14. Este vocablo tan popular, cuya primera constancia escrita data de 1953, es de hecho americocéntrico y debería vincularse con el veredicto citado anteriormente de Niethammer sobre Fukuyama y Huntington. No se convirtió en un término corriente hasta el brusco declive del racismo informal blanco-negro que había estructurado y delimitado la identidad estadounidense desde la guerra civil. Este cambio terminológico reflejaba tanto la nueva hegemonía neoimperial (que hacía muy embarazoso el racismo) como la llegada en masa de inmigrantes hispanoamericanos (que lo hacía imposible al estilo antiguo). Tales cambios crearon la necesidad de un nacionalismo estadounidense más eficaz: un dilema sin resolver que tendía a la dispersión centrifuga. No se encontró ninguna respuesta hasta el febril *redressement* que siguió al ataque contra las Torres Gemelas en 2001: una dolorosa ofrenda a la redención de los tiempos y a actitudes irremediadamente perdidas.



zo ha subrayado la *diferencia* como decisiva: esto es, no lo que todas las etnias humanas tienen en común, sea lo que sea, sino lo que cada linaje específico pueda poseer que supuestamente lo distinga de los demás. Pero en ese planteamiento siempre había algo equívoco o ilusorio. Cier to es que cada pueblo posee su propia idiosincrasia, del mismo modo que todas las lenguas son diferentes; nadie es sólo «humano» (aparte de los profetas *à la* Nietzsche), y nadie habla una esencia impoluta de «lengua» (aparte de los místicos, que probablemente fingen). Sin embargo, como señalé anteriormente, de eso no se deduce que lo «humano» y la «comunicación» sean abstracciones de menor cuantía, residuos demasiado indeterminados o remotos como para tener importancia práctica.

Desde los trabajos de Noam Chomsky sobre la gramática profunda, la situación de la lingüística ha cambiado. Pero la naturaleza social humana, la «sociabilidad» de Niethammer, es improbable que albergue únicamente esa capacidad o propensión estructural; cabría esperar que haya otros talentos *a priori* en la herencia genética, tras un periodo tan largo de selección natural. Puede ser más difícil detectar cuáles son, como están tratando de hacerlo actualmente multitud de antropólogos sociales. Sin embargo, aun limitados por el momento a suposiciones no del todo fundamentadas, los teóricos reconocerán sin duda que el «rostro humano» debe poseer algunos rasgos identificables comunes a todas las *etnias*.

### *¿Ciudades-Estado?*

Una mirada retrospectiva hacia estos orígenes nos recuerda que hace un milenio había una única «ciudad-mundial»: la metrópolis de Bizancio. Era el fabuloso centro del mundo medieval, un equivalente real a la mítica ciudad-Estado de la *Anábasis* de Saint-John Perse<sup>10</sup>. Su pasmoso tamaño, riquezas y variedad eran únicos en un tiempo en el que Roma se había contraído a una ciudad-mercado papal, y Londres y París no eran más que

---

<sup>10</sup> «Tracez les routes où s'en aillent les gens de toute race, montrant cette couleur jaune du talon: les princes, les ministres, les capitaines aux voix amygdaliennes; ceux qui ont fait des grandes choses, et ceux qui voient en songe ceci ou cela. [...] C'est là le train du monde et je n'ai que du bien à en dire. – Fondation de la ville. Pierre et bronze. Des feux de ronces à l'aurore mirent à nu ces grandes pierres vertes et huileuses comme des fonds de temples, de latrines, et le navigateur en mer atteint de nos fumées vit que la terre, jusqu'au faite, avait changé d'image. [...] Ainsi la ville fut fondue et placée au matin sous les labiales d'un nom pur: Saint-John Perse, *Anabase*, Gallimard, 1926 [«Trazad rutas por donde habrán de irse las gentes de toda raza, mostrando ese color amarillo del calcañar: Los príncipes, los ministros, los capitanes de voces amigdalinas; aquellos que hicieron grandes cosas, y aquellos que ven en sueños esto o lo otro. [...] Éste es el tren del mundo y no puedo sino hablar bien de él. – Fundación de la ciudad. Piedras y bronce. Fuegos de zarzas en la aurora pusieron al desnudo esas grandes piedras verdes y aceitosas como fondos de templos, de letrinas, y en la mar el navegante alcanzado por nuestros humos observó que la tierra, hasta su cumbre, había cambiado de imagen. [...] Y así la ciudad fue fundada y colocada en la mañana bajo las labiales de un nombre puro», *Anábasis*, ed. bilingüe, trad. y notas de José Antonio Gabriel y Galán, Madrid, Colección Visor de Poesía, 1983].

grandes villorrios. Pero en el delta expansivo del presente existen o se están formando decenas de tales megaciudades. Los campesinos del planeta han decidido trasladarse a las ciudades, lo que significa la ciudad de algún otro, lo bastante espaciosas para albergar esas masas apiñadas y con terrenos a su alrededor capaces de una expansión indefinida. Las anteriores oleadas migratorias –como la de los europeos en el siglo XIX– a menudo buscaban una ruralidad superior y más igualitaria, mejores granjas y pequeñas ciudades que pudieran considerar propias. Su ideal era cualquier cosa que pudiera ser considerada como «virgen» o susceptible de convertirse en «campo». Puede que algunos terminaran como habitantes urbanos; pero hoy día todos se convierten en tales. La *cosmópolis* se ha convertido en el único destino posible; de ahí, de acuerdo con el análisis de Ang, la tendencia a una hibridación de alcance más amplio, destinada a trascender tanto la asimilación como el multiculturalismo.

Londres, por ejemplo, ha experimentado la mutación de la sobria capital anglo a *cosmópolis* en una sola generación. Es este proceso, más que ninguna otra cosa, lo que ha alterado el centro de gravedad de todo el país y ha socavado hasta lo más hondo su arcaica constitución elitista. Un gobierno tras otro se ha deshecho en excusas para no emprender una reforma política drástica. Ni siquiera Margaret Thatcher hizo nada, ya que pensaba que sólo importaba la economía. Tony Blair se dejó llevar a regañadientes a una «devolución» menos que tibia, luego se asustó y trató inútilmente de volver a la orilla. En el momento en que escribo esto parece estar ahogándose.

El *Zeitgeist* [espíritu de la época] economicista de la década de 1990 fue responsable en parte de esos desatinos políticos. El mundo entero se tomó en serio sus coros fervorosos sobre «la difuminación» del nacionalismo estatal, pero no se preocuparon de igual forma por lo que podría ocupar su lugar. Y como la naturaleza social también aborrece el vacío, el mundo sin fronteras de la década de 1990 estaba obligado a buscar algún reemplazo. El neoliberalismo se basaba, obviamente, en la obcecada convicción de que no se requeriría ninguna otra cosa para ocupar su lugar. *Homo economicus* podía avanzar sin obstáculos, como en un sueño revelador: los egos immaculados de «un solo mercado bajo el poder de Dios» poseerían la tierra, mascullando inglés estadounidense. Tras una década de hegemonía, esa oclusión de la política y la cultura llevó a la historia a la atrocidad de las Torres Gemelas, a la resurrección del nacionalismo estadounidense y a la guerra de Iraq. La intuición de Castles y Miller era probablemente más acertada. Lo que surgirá serán «formas políticas» nuevas (particulares), previsiblemente alimentadas por la hibridación de Ang, mucho más que una animalidad académica en juego. En su descripción se parece más a un lacónico poste indicador de profundos y mastodónticos cambios, algo así como un equivalente social del calentamiento global.

En un ensayo sobre Claude Lévi-Strauss, Clifford Geertz señalaba que en periodos anteriores era más fácil mantener intactos los sellos de la diversidad étnica:

Cuando las llamadas culturas primitivas sólo se mezclaban marginalmente, refiriéndose a sí mismas como «los verdaderos», «los buenos» o simplemente «los seres humanos» y despreciando a los que vivían al otro lado del río o de la cordillera como «monos de la tierra» o «liendres» [...] la integridad cultural se mantenía fácilmente<sup>11</sup>.

Ahora las cosas son más complicadas. No sólo el multiculturalismo, sino las relaciones internacionales normales exigen algo más sofisticado que simples insultos. El nacionalismo étnico fue un compromiso durante los siglos XIX y XX. Sancionó una *égalité* algo tensa entre los diversos etnocentrismos: todos los monos son en realidad igualmente dignos (o igualmente espantosos), pero cada uno de ellos puede seguir suscribiendo su propia superioridad, dentro de su propia sala de estar. Las injurias se reservaban para tiempos de guerra –lo que lamentablemente significaba «casi todo el tiempo»– o para los francamente groseros. En 2003, la guerra de Bush en Mesopotamia ha levantado un hedor a mono terrestre de terrible intensidad.

Tales estratagemas pudieron servir en algún momento con un propósito desarrollista; pero se han convertido en armatostes a la deriva en el delta posterior a 1989. Geertz lo explica en términos pictóricos: estábamos acostumbrados a vivir en paisajes enmarcados y bodegones, pero ahora tenemos que habitar «panoramas y *collages*» que se extienden desde casi cualquier entorno urbanizado, a través de los servicios informativos de la televisión, hasta «regiones mal definidas, espacios sociales con límites variables, irregulares y difíciles de localizar. [...] Está meridianamente claro que el mundo, en cada uno de sus puntos locales, se va pareciendo más a un bazar kuwaití que a un club de caballeros inglés». Abrirse paso en semejante *collage* exige nuevas habilidades y «reforzar el poder de nuestra imaginación para captar lo que vemos ante nosotros», fórmula que Ang y Niethammer probablemente no desaprobaban.

A mí me parece más probable que la «hibridación» se convierta en un canal para un «nacionalismo cívico» agresivo (y a largo plazo probablemente muy conflictivo). La naturaleza ligeramente enojosa del término se debe probablemente a que su uso actual se haya forjado primero y principalmente como contrapunto opuesto al «nacionalismo étnico», con una connotación de «plusetnocentrismo»; los pueblos necesitan asentarse y adquirir coherencia, pero también identificarse a sí mismos mediante principios y algunos signos culturales compartidos. Y la prioridad todavía

---

<sup>11</sup> Clifford GEERTZ, «The Uses of Diversity» [1985], en C. GEERTZ (ed.), *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton, 2000. Lévi-Strauss se había metido en un buen lío con la UNESCO al sugerir que el «todo-es-lo-mismo» que él contribuyó a difundir en la década de 1950 estaba ya pasado de moda y que (en 1971) había que conceder mayor reconocimiento a las diferencias étnicas.

otorgada a rasgos inherentes y específicos («sangre») indicaba dónde se situaba la teoría, como respuesta defensiva a la concepción étnica de la naturaleza humana. En ese contexto, lo «cívico» tendía a convertirse en una contrametáfora, que significaba «cabeza más que corazón»: lo extrínseco o lo abstracto, frente a la fábula ejemplarizante de Niethammer de los corazones que latían instintivamente como uno solo.

Sin embargo, en el mundo de la hibridación intensificada, lo «cívico» va recuperando más y más su sentido original: algo que tiene que ver con las ciudades. En ese sentido podría ser apropiado otro término, algo así como «neocívico». Lo «étnico», por el contrario, se ha convertido ya en algo así como «post-étnico»: el mundo que todos hemos perdido, o perdemos pronto, esto es, la ruralidad, el paisaje evanescente de los orígenes campesinos o precampesinos, y de la transmisión cultural por los latidos del corazón y la costumbre. La nostalgia fue un cemento vital de ese mundo etnonacional. Hizo que los temas del parentesco parecieran «inmemoriales», fusionándolos en la formación de los Estados modernos. Es muy improbable que la hibridación deje atrás un rasgo tan duradero de la socialidad; pero con seguridad tendrá que redefinirla.

Las vastas megaciudades no pueden dejar de dominar a sus cinturones urbanos, ya sean naciones de jubilados como «Inglaterra» o meras «regiones» rurales, aunque esa hegemonía no puede, por razones obvias, asumir formas étnicas. Los viejos Estados-nación (y sus conurbaciones) quizá encarnaban el dominio de una supuesta mayoría étnica; pero las sucesoras actuales de Bizancio se pueden mantener sin ese tipo de dependencia. Pueden preferir, pero ya no precisan, el sustento rústico o de pequeñas ciudades, o los ejércitos de concriptos y fuerzas de policía formadas por ex campesinos que las naciones permanentemente en armas solían requerir.

Por eso es por lo que el retroceso de la «etnicidad» está alterando el centro de gravedad y generando una mayor relevancia de lo cívico y lo democrático; no porque la democracia liberal y su identidad cívica sean más valiosas, sino porque no hay alternativa: la hibridación de las megaciudades no puede respirar otro aire. Se necesitan otras dos condiciones, por supuesto: una caída continua de la tasa de nacimientos y un rápido crecimiento de la alfabetización. Pero como ha subrayado Emmanuel Todd en *Après l'empire*, ya se están produciendo o pronto se producirán<sup>12</sup>. De hecho, explican en parte los movimientos migratorios y los efectos que éstos han tenido. Esas

---

<sup>12</sup> Véase Emmanuel TODD, *Après l'empire*, París, 2002 [ed. cast.: *Después del imperio*, Madrid, Foca, 2003]. Conviene fijarse en el subtítulo *–essai sur la décomposition du système américain–*. La descomposición a la que se refiere Todd es la del primitivo sistema global tras el brusco fin de la Guerra Fría, de la que dependía el anacrónico Estado estadounidense. Su argumento es que ese sistema estaba socavado por corrientes desarrollistas profundas a largo plazo que representan un auténtico movimiento global (o «globalizador»), contra el que Estados Unidos tuvo que defenderse mediante una restauración armada del *statu quo ante*.

condiciones propiciaron el largo desplazamiento hacia la democracia desde la década de 1960 en adelante. La derrota en Londres, a manos del alcalde Ken Livingstone, del (nuevo) partido laborista de Su Majestad fue un auténtico augurio, aunque a él mismo le hayan temblado las rodillas después. A los partidos territoriales del Estado-nación les ha pasado un poco como a la propia «etnicidad»: declinan pero se niegan a retirarse tranquilamente, especialmente desde el punto de vista subjetivo.

Pero no es sólo Londres; la desintegración de la totalidad de Gran Bretaña puede emparentarse coherentemente con la misma tendencia. En 1998 se produjo la «devolución» oficial, aunque medrosa, a dos etnonaciones de libro, Gales y Escocia. De hecho, el limitado poder político se entregaba a las conurbaciones de Glasgow-Edimburgo y Gales del Sur, las «ciudades-Estado» en las que viven la mayoría de los escoceses y galeses<sup>13</sup>. Con mayor parsimonia, el Proceso de Paz va devolviendo el autogobierno a Irlanda del Norte, aunque en este caso a una ciudad dominante en profundo declive económico, todavía desgarrada por los odios étnicos de generaciones anteriores. La mayor parte del antiguo reino multinacional, Inglaterra, no ha reaccionado hasta ahora con un «nacionalismo inglés» contra el dominio de Londres y la devolución. Fue sólo la fijación étnica la que lo hizo despertar de su profundo sueño cuando convenía, y ahora parece estar roncando aún más sonoramente que antes. ¿Podría ser porque no tiene ninguna posibilidad de salir adelante sin Londres, que ha optado ya decididamente por la «hibridación»? El cambio observable más sobresaliente —y enorme— ha sido la demanda de poderes equivalentes por parte de la conurbación mayor y geográficamente más remota, la de las ciudades de los valles del nordeste.

### *Los cosmopolitas*

Dentro del delta el cosmopolitismo ya no es una abstracción precaria ni (*pace* Ang) una especie en peligro que requiera protección. Tampoco es realmente una postura ética, como claman a menudo los intelectuales ex o antinacionalistas: una actitud moral más electiva, que las personas pensantes deberían ponerse y quitarse como un nuevo abrigo. Sea cosmopolita hoy, y verá cómo desaparece o se le perdona su tosquedad. En realidad, los cosmopolitas son individuos con su propia idiosincrasia, que entre otras cosas escriben libros como *On Not Speaking Chinese*. Dicho de otro modo, muestran actitudes peculiares y poseen singularidades equiparables o que superan a las de cualquier otra identidad nacional conocida. Aunque siempre ha habido algunos, sabemos que ahora son millones. Ang proviene de

---

<sup>13</sup> Uno de los líderes de la resistencia escocesa contra la rendición en 1707 a la «Unión Parlamentaria» fue Andrew Fletcher. La concepción que defendía el Laird of Saltoun eran unas islas británicas semejantes a los Países Bajos del siglo xvii, una laxa confederación de ciudades-Estado autónomas. Por una curiosa coincidencia histórica, el nuevo parlamento escocés se está construyendo ahora en las antiguas tierras de la familia Saltoun en Holyrood (Edimburgo).

algún lugar entre Surabaya, Amsterdam y Sydney, y el subtítulo de su libro es «Vivir entre Asia y Occidente». Pero todos son de algún sitio «entre», destinados a acabar como ciudadanos, esto es, no abstracciones constitucionales, sino miembros de una *civis* neobizantina u otra. En este contexto emergente, los «cosmopolitas» son nómadas procedentes de diversos lugares, se hacen ciudadanos de una polis particular, pero naturalmente dan *por supuesto* el «mundo más vasto», la «globalización» y el «post»-esto-o-aquello. Por eso es por lo que la «nacionalidad civil» será menos una cuestión de filosofía política y más un destino específico prescrito por los países «ciudad-más-cinturones urbanos». Y aunque todavía no tenemos más que indicaciones parciales de cómo puede funcionar esa política reinventada de la nacionalidad, bastan para entender que será completamente distinta de la deleitosa lírica rural-nacional de los siglos XIX y XX.

Según mi experiencia personal los cosmopolitas son intelectualmente curiosos, críticos, conscientes de las modas y a menudo bastante «laterales» o experimentales en su pensamiento. Ridiculizados por los nacionalistas como «desarraigados», tienden a orientarse hacia la familia. Su escepticismo acerca de la patria metafórica prescrita –ya sea «Francia», «Estados Unidos» o cualquier otra– se ve a menudo compensado por una indulgencia excesiva hacia la real. Sus nexos de parentesco se distribuyen normalmente por varios continentes, pero se siguen tratando (en varias lenguas, o argots pasados de moda) como si todos siguieran viviendo todavía en calles vecinas. La revolución de la información –sobre todo el *e-mail*– dio a los cosmopolitas un gran impulso. Habiendo crecido con la «abolición de la distancia», suelen ser adictos a la comunicación en mayor medida aún que el resto de nosotros (lo que acaso ayude a explicar su notoriedad en los estudios culturales). Los cosmopolitas, que en otro tiempo fueron cuadros de elite casi por definición, se han hecho ya tan burgueses o tan proletarios (por supuesto, no tan *rústicos*) como el resto de nosotros. En resumen, nacieron para la globalización y la hibridación.

Pero no nos equivoquemos: el *cosmopolitismo* es otra cosa. No hay que confundir la mutación social actual con la niebla escénica del anhelo ideológico. También conviene observar que no se ha extinguido todavía un gran peligro de la vida cosmopolítica, que supone mucho más que el carácter del macho dominante (o «nacionalista») evocado en la fábula simiesca de Niethammer. Es la constante tentación de superar la etnia haciéndose, por ejemplo, más británico que los británicos o más efusivo sobre los últimos destellos del crepúsculo que la media de los estadounidenses («caucásicos»). La historia reciente y actual ofrece grotescas ilustraciones de esto último, en las que no vale la pena entretenerse. La cuestión es que los recién llegados menos arraigados tienen una gran ventaja: su propia distancia les proporciona una mejor comprensión, así como un sentido más perspicaz de la oportunidad cultural y política. Por desgracia, los renegados de la hibridación todavía siguen siendo los peores (y más creíbles) etnonacionalistas; pero probablemente no por mucho tiempo.

## Socialidad híbrida

Mis recuerdos personales de Tarzán, el rey de los monos, se remontan más allá de la versión de Disney a la que se refiere Niethammer: causó gran impresión en Escocia, a comienzos de la década de 1940, cuando yo era uno de los miles de críos que prácticamente vivíamos a la espera de la siguiente película de Tarzán. El protagonista por aquellos días era el campeón de natación Johnny Weissmuller y Maureen O'Sullivan su compañera. Hubo (y sigue habiendo todavía) otros Tarzanes; pero del mismo modo que muchos no han podido nunca superar el trauma de que Sean Connery dejara de ser James Bond, algunos de nosotros nos quedamos desconsolados cuando Weissmuller engordó demasiado para seguir representando el papel.

Las reglas del siglo pasado obligaban a que los niños menores de diez años fueran acompañados por un adulto, lo que significaba desesperadas estrategias para tratar de ir al estreno, especialmente en un hogar de clase media en el que ese tipo de cosas se consideraba bastante vulgar. Al final, de puro cansancio (aparente), mi padre, maestro de escuela, se daba por vencido y me llevaba al cine. Recuerdo algo que pasó en 1940 o 1941. En el camino, bajando la colina hacia el Alhambra Picture Palace de Dunfermline, le iba prácticamente pidiendo perdón por mis gustos tan primitivos, cuando de repente me dijo (bajando la voz en tono conspirador): «No, no... En realidad no me refiero a las películas de Tarzán... *a mí también me gustan mucho*». Aquella fue una revelación mucho más cegadora que la propia película. De hecho, fue como el latido común al que Niethammer alude en su artículo: nos hicimos uno solo, y por muchas desilusiones y desencuentros que vendrían luego, aquello no fue un engaño. Sin embargo, el vehículo fueron palabras y cultura, no la resonancia de la «sangre».

Repasando la filmografía, pienso que la película debía de ser *El hijo de Tarzán* (1939), en la que la pareja se quedaba con Boy tras un accidente de aviación en la jungla, completando así su familia. Aunque disfruté allí sentado en compañía de otro ser humano, todo aquel asunto de las relaciones entre hombre y mono me preocupaba un poco. No se trataba de la corrección o incorrección social: simplemente no podía entender cómo se podía establecer aquella situación familiar sin la cadena de improbables accidentes que Edgar Rice Burroughs plantea tan hábilmente. No era como si un chaval de Dunfermline pudiera largarse a la jungla y *explicar* a los monos y otros animales lo que quería. Faltaba la «ultra-socialidad» de la cultura comunicativa; de no ser por eso, creo que todos habríamos salido corriendo, tratando de llegar allí en el siguiente barco.

Niethammer parece creer que las «identidades colectivas» son inventos peligrosos, como los fuegos artificiales. Siempre resulta alguien herido, en beneficio de un espectáculo que no merece el sacrificio y por interés de algún otro. Pero eso se puede deber a que la mentalidad internacional se ha aferrado demasiado a la ideología del etnicismo: «pueblos» distintos, definidos por características supuestamente intrínsecas, se manifiestan en la lengua, en

la cultura y en el sustituto social de los «instintos». Pero mirando hacia atrás desde el internacionalismo realmente existente y su correspondiente «hibridación», queda por lo menos más claro en qué consistía esa prestidigitación: la referencia al origen se empleaba como defensa —o con frecuencia para el avance agresivo— de las fronteras políticas. La hibridación ha mostrado que la etnicidad era, en realidad y en gran medida, un terreno de arenas movedizas. Pero las fronteras cívico-políticas, antiguas o nuevas, no lo son. Las canciones, dialectos y bailes vienen y van, fácilmente imitables y también intercambiables; por el contrario, las expresiones de una voluntad u organización común, y sus manifestaciones institucionales, están mucho más cerca de ser el esqueleto de la historia humana<sup>14</sup>. Esas plantillas duraderas se han demostrado fácilmente comunicables a través de generaciones y de siglos, incluso milenios. Con palabras de Pierre Bourdieu, la forma general del «habitus» humano —el «estar juntos» alcanzable únicamente mediante la «diversidad»— puede ser más resistente que sus contenidos pasajeros.

Si durante los siglos XIX y XX la «nación» ha demostrado ser más duradera que la «clase», tiene que haber sido por razones estructurales y no sólo coyunturales. Ese resultado no se puede atribuir de forma realista únicamente a conspiraciones de la elite, traiciones y fallos de voluntad moral. Y los mismos factores probablemente significan que serán nuevas formas políticas y estatales las que impondrán una transición de la escena identitaria etnonacional (las fotos fijas y daguerrotipos) a los «collages» de las sociedades híbridas de Geertz y Ang. Sin embargo, esos factores no pueden ser todos «elegidos», como le gustaría al espíritu poscolonial o posmoderno. La propia capacidad electiva debe descansar, con seguridad, en ciertos *a priori*s, cuyo rostro (como dice Niethammer) es precisamente lo que necesitamos entender mejor. Eso implica admitir que no *todas* las «identidades» pueden ser igualmente porosas, dudosas, fingidas, decadentes y descartables. Como mínimo, algunas deben ser más fijas y duraderas que otras. La «etnicidad» (c. 1953- c. 2001) puede haber sido sobre todo *papier-mâché*, pero no hay por qué suponer que lo mismo se puede decir de la nacionalidad cívico-política, especialmente en la sociedad posterior a la Guerra Fría, ilustrada, igualadora del género y conformada por la hibridez que presentan Ang y otros/as autores/as.

Dejando a un lado la prehistoria y la antropología, también existe un convincente argumento de alta cultura para algunas de esas perspectivas. Basándose primordialmente en *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales* de Darwin, Ian McEwan ha argumentado que los grandes textos literarios siempre han supuesto limitaciones para el «mode-

---

<sup>14</sup> Uno de los ensayos antropológicos más influyentes de los últimos tiempos lo plantea de forma parecida: la famosa «Introducción» de Fredrik BARTH a *Ethnic Groups and Boundaries*, Londres, 1969. Barth argumentaba que la propia frontera es con frecuencia mucho más importante que la «materia cultural» a uno u otro lado de ella. Aunque se basan por supuesto en las *differentiae* preexistentes, esas marcas añaden una dimensión nueva y constitutiva, que permite la formación sacralizada de «los genuinos», «seres humanos», etc. Determinadas fronteras son maleables o movedizas, pero la «fronteridad» (o etnocentrismo) no lo es; acaba convirtiéndose en el cultivo de la «diversidad» que marca el movimiento hacia la globalización.



lo estándar de la ciencia social». La vida de Darwin, así como sus teorías sobre el origen biológico, le llevó a discernir los rasgos comunes teorizados desde entonces como gramática estructural y «ultrasocialidad»:

Lo que nos vincula, nuestra naturaleza común, es aquello a lo que la literatura siempre ha dado voz, consciente y desesperadamente. Y es esa universalidad la que la ciencia, que ahora ha entrado en otro de sus momentos tonificantes, se propone explorar<sup>15</sup>.

El «pozo del pasado» puede ser tan profundo como sugiere la exclamación inicial de Mann; pero a menos que se produzca una catástrofe, el futuro humano será aún más profundo, y no cabe creer que la globalización vaya a reducirlo a un hilillo de uniformidad u homogeneidad. Esa interpretación refleja una distopía de pesadilla, más que el desarrollo real de cambio y contradicción, mucho mejor representado en un capítulo posterior de *José y sus hermanos*, en el que Jacob decide por fin mostrar a su hijo favorito algo que algún día será suyo. Va hasta la parte trasera de la tienda y hurga entre las piezas de lana, faldas, tocados y camisolas, buscando el «*ketonet passim* de Raquel», una túnica comprada a algún peregrino y que «supuestamente perteneció a la hija de un rey en el pasado». Cuando por fin encuentra la polvorienta reliquia, resulta ser una revelación: el increíble *collage* de la propia creación:

Los bordados de metal centelleaban a la luz de la lámpara. Mientras el anciano la alaba con sus brazos temblorosos, los destellos de la plata y el oro ofuscaban los colores más suaves: el púrpura, blanco, verde oliva, rosado y negro de los emblemas e imágenes, las estrellas, palomas, árboles, dioses, ángeles, hombres y bestias resplandecían contrastando con el azulado celaje del fondo.

José se cubre con aquel manto multicolor y consigue, sin esfuerzo, «parecer un joven dios», para envidia de sus hermanos<sup>16</sup>. Sospecho que algo así es lo que se cierne sobre el artículo de Niethammer y el libro de Ang. Ambos sugieren cuán absurdo es (ahora como entonces) pensar que los poderes que generaba esa maravilla podrían perder de algún modo, debido a las migraciones y a los entrecruzamientos todavía por llegar, su pujanza y la capacidad de producir milagros aún mayores en el futuro.

---

<sup>15</sup> Ian McEwan, conferencia en el Trinity College, Cambridge, 2001; un extracto de la misma fue publicado como «The Great Odyssey: Literature, Science and Human Nature», en *The Guardian*, 9 de junio de 2001. En Donald Brown, *Human Universals*, Nueva York, 1991, se puede consultar una exposición más sistemática del mismo argumento.

<sup>16</sup> El teórico contemporáneo que se ha tomado en serio esa idea es Roberto Mangabeira Unger. Véanse por ejemplo sus *Boutwood Lectures*, Cambridge 2002, que se pueden obtener en [www.law.harvard.edu/unger](http://www.law.harvard.edu/unger). El «ascenso de la humanidad a un *status* más divino», como afirma en su primera lección, le lleva a la siguiente «observación intempestiva» en la lección 2: «La solución que converge con los intereses de la democracia y el progreso práctico consiste en sustituir la diferencia fantástica o querida (esto es, la demarcación étnica) por la capacidad para crear diferencias reales. Reforzar esta capacidad es uno de los propósitos de una alternativa democratizadora y experimentalista, que puede contribuir a convertir la diferencia nacional en un subproducto de la especialización moral dentro de la humanidad. Esta conversión hará que las raíces de un ser humano estén en el futuro más que en el pasado y que la profecía hable más alto que la memoria».