

MÁS ALLÁ DE BABEL.

COMMUNITY MYTHS AND POLITICS OF IDENTITY BETWEEN PHILOSOPHY AND POLITICAL ACTION IN EUROPE AND LATIN AMERICA

Resumen

El presente artículo de investigación propone una confrontación entre dos narraciones fundacionales de diferentes ideas o «modelos» de comunidad: por un lado, la *Gemeinschaft* pensada por Tönnies y reelaborada por Schmitt y, por otro, la *comunidad* a la que se refieren los pueblos indígenas latinoamericanos. El artículo se concentra en cómo los elementos de la identidad cultural y de pertenencia pueden ser utilizados para motivar políticas y normas de signo contrario, orientadas tanto a la exclusión como a la inclusión, a la discriminación o a la emancipación de determinados individuos o grupos sociales. Se reconstruyen, mediante una metodología cualitativa, dos caminos paralelos que van del lenguaje político a la producción normativa: por un lado, el que individúa en la concepción de la «comunidad-estirpe» el elemento central de la retórica generativa de las políticas europeas de cierre identitario, y especialmente de esa que en Italia se conoce como «período de las ordenanzas discriminatorias»; por otro lado, el camino que, partiendo del relato de la «multiplicidad originaria de los diversos», ha llevado a los indígenas latinoamericanos a la reivindicación y al reconocimiento, internacional y estatal, de una nueva categoría de derechos humanos, los derechos colectivos de los pueblos indígenas, y que ha llevado a algunos Estados latinoamericanos a adoptar políticas para la diferencia y reformas constitucionales de tipo pluralista e intercultural.

Palabras clave

Filosofía, mitos, identidad, Europa, América Latina.

Abstract

This research article proposes a confrontation between two founding narratives of different ideas or «models» of community: on the one hand, the *Gemeinschaft* thought by Tönnies and reworked by Schmitt and, on the other, the Community to which the Latin American indigenous peoples refer. The article focuses on how the elements of cultural identity and belonging can be used to motivate policies and norms of an opposite sign, oriented both to exclusion and inclusion, to discrimination or to the emancipation of certain individuals or social groups. Two parallel paths that go from political language to normative production are reconstructed using a qualitative methodology: on the one hand, the individual that identifies the central element of the generative rhetoric of European closure policies in the conception of the «community-lineage» identity, and especially that which in Italy is known as «period of discriminatory ordinances»; on the other hand, the path that, starting from the narrative of the «original multiplicity of the diverse», has led the Latin American indigenous to the claim and recognition, international and state, of a new category of human rights, the collective rights of the indigenous peoples, and that has led some Latin American states to adopt policies for the difference and constitutional reforms of a pluralistic and intercultural type.

Keywords

Philosophy, myths, identity, Europe, Latin America.

Referencia: Cammarata, R. (2018). Más allá de Babel. Mitos de la comunidad y políticas de la identidad entre filosofía y acción política en Europa y en América Latina. *Cultura Latinoamericana*. 27(1), pp. 164-182. DOI: 10.14718/CulturaLatinoam.2018.27.1.7

MÁS ALLÁ DE BABEL. MITOS DE LA COMUNIDAD Y POLÍTICAS DE LA IDENTIDAD ENTRE FILOSOFÍA Y ACCIÓN POLÍTICA EN EUROPA Y EN AMÉRICA LATINA

*Roberto Cammarata**
Università degli Studi di Milano

DOI: 10.14718/CulturaLatinoam.2018.27.1.7

Como ya sucedió en los umbrales del siglo xx, cuando se produjo la crisis del Estado liberal de derecho, el interés académico y político en torno al tema de la comunidad ha vuelto a ser notorio en las últimas décadas del siglo pasado, mientras se observaban las primeras señales de crisis del modelo neoliberal. El concepto de comunidad sigue estando en el centro de una viva confrontación en el campo de la filosofía política normativa entre los teóricos del neoliberalismo y los que sostienen el comunitarismo (Ferrara, 1992; Petruciani, 1993). Ese debate ya ha ocupado numerosas páginas en volúmenes y revistas, a las que podría añadir bien poco de original. La intención de estas páginas es mostrar, con algunos ejemplos, cómo ese concepto no está en absoluto determinado unívocamente y cómo, dependiendo de las diferentes maneras en las que esté pensada y se viva la comunidad y de los objetivos para los que se la invoque, pueden tener cabida tanto los escenarios más críticos alarmados por sus detractores como las situaciones más favorables promovidas por sus defensores. Dicho de otra manera, se trata de averiguar cómo, dependiendo de los diferentes contextos culturales y sociopolíticos, el concepto de comunidad puede convertirse en referencia, y hasta

* Ph. D. en Filosofía del Derecho - Sociología del Derecho por la Università degli studi di Milano. Investigador de filosofía política en la misma universidad. Profesor invitado en numerosas universidades nacionales e internacionales, autor de diferentes artículos sobre el tema de identidades, culturas y derechos. Contacto: robicammarata@gmail.com

El artículo es resultado de un proyecto de investigación desarrollado en el Dipartimento di Studi Internazionali, Giuridici e Storico-Politici di la Università degli studi di Milano.



en fundamento, de una producción normativa orientada a la discriminación, a la exclusión, a la restricción o negación de la libertad, en lugar de innovaciones políticas y jurídicas que busquen reconocer el valor de la diferencia, la emancipación de viejos y nuevos sujetos y el nacimiento de nuevos derechos.

De Babel a Padania: génesis y renacer de la comunidad-estirpe

Cuando se habla de comunidad, el pensamiento va de inmediato a la idea de *gemeinschaft* propuesta por Tönnies (2011), a las evoluciones que este concepto ha experimentado con las reflexiones de Durkheim, Mauss y Schmitt, al debate y a las críticas que esta ha generado en el pensamiento filosófico y sociológico. Como se sabe, en la perspectiva de Tönnies –que hunde sus raíces en el romanticismo y en el organicismo alemán–, a la comunidad (*gemeinschaft*) del pasado, de la que el autor esperaba su regreso, se le contraponía la sociedad moderna (*gesellschaft*). Esta última, es decir, la sociedad del siglo XIX que se había vuelto plural y conflictiva, se representaba con características parecidas a las del «estado natural» de memoria hobbesiana (una especie de «guerra hobbesiana pacificada por la economía, una hostilidad natural estabilizada, domesticada, convertida en inofensiva gracias a un minucioso disciplinamiento económico» (Esposito, 2011, p.33)) de la que el hombre habría podido liberarse, encontrando en la dimensión comunitaria el resultado de un necesario camino de «refundación política».

Entre los elementos que distinguen a la comunidad así entendida de la sociedad así representada, destaca la capacidad de «recíproca comprensión entre todos sus miembros» que caracterizaría a la primera. Recientemente Bauman (2001) ha puesto en evidencia cómo esa «pragmática comprensión de carácter comunitario» es algo muy diferente del consenso necesario en sociedad.

[Esa] no necesita ser *buscada* ni mucho menos ser laboriosamente *construida o conquistada y defendida a la fuerza*: esa comprensión «existe ya», perfecta y preparada para ser usada, nos permite entendernos recíprocamente «al vuelo», sin necesidad de preguntar preocupados «¿qué quieres decir?» (Bauman, 2001, pp. 10-11).

En la comunidad así entendida, para ponerse de acuerdo y seguir unidos no es necesario ningún esfuerzo común, ningún trabajo. Es suficiente ese «sentimiento recíprocamente vinculante».



Bien mirada, esta oposición entre los modelos de comunidad y sociedad tiene unos orígenes mucho más antiguos y está arraigada no solo en lo que hoy llamamos Occidente. En la *Biblia*, concretamente en su primer libro, el Génesis, la encontramos representada de manera radical en algunos de los pasajes más fuertes y significativos del relato. Desde la expulsión del hombre del Edén, se narra de los *hijos de Adán* y Eva, después –terminado el Diluvio– de los *hijos de Noé*, y más tarde –tras la dispersión babilónica– de los *hijos de Abraham*. Después de cada castigo divino, la humanidad se reforma y se diferencia partiendo de las figuras de los patriarcas que generan precisamente estirpes, comunidades, pueblos («Abraham tendrá que convertirse en un pueblo grande y potente» (Génesis, 18-17)). Así los semitas son los descendientes de Sem; los moabitas, de Moab; los edomitas, de Edom (Esaú), etcétera. A esas comunidades de los orígenes se pertenece solo por descendencia, quien no tiene lazos de sangre es *extranjero*, *extraño*, fuera de lo *común*. Incluso cuando sea recibido y acogido según las tradiciones y leyes será, irremediablemente, portador de diferencias y, por lo tanto, obstáculo para esa «recíproca comprensión».

Las comunidades descritas en esas páginas parecen tener en estado embrionario esa característica fundamental de la *gemeinschaft* descrita por Tönnies (1887) y recogida después por Schmitt (2001), quien llegó a considerarla nada menos que una imagen ideal de la colectividad: ese pueblo orgánico y cohesionado que representaba, según él, la base necesaria de la «verdadera» democracia (como por desgracia apareció a los ojos del jurista alemán el régimen nacionalsocialista, basado en ese concepto de comunidad formada en la unidad y unicidad de su estirpe).

Contemporáneas a esas comunidades de sangre narradas en el Génesis, son las primeras ciudades, *lugares* donde conviven descendencias diferentes, entidades políticas guiadas no por patriarcas, sino por reyes u otros jefes. Las ciudades representan el otro tipo de colectividad, la primera forma de sociedad contrapuesta a la comunidad-estirpe cuyo vínculo (o centro simbólico) no es la sangre común, sino el territorio común, un *lugar* que se convierte en *memorable*. Ese lugar tiene que ser construido y para eso necesita de un trabajo común que se hace liberador. De la *communitas* y de sus lugares cerrados, se pasa a la *civitas* y a sus aperturas. Al espacio público encerrado en el *oikos*, en la tranquila y segura casa de la comunidad-estirpe, se contraponen el centro ajetreado y lleno de peligros del ágora (Escobar, 2010). A la solidez y el estatismo de la *comunidad* (que también significa, y antes que



nada, inmutabilidad de las estructuras de dominio), se contraponen la fragilidad, la mutabilidad, el conflicto y el dinamismo de la *sociedad* que puebla la ciudad.

Por lo anterior, en la *Biblia* son las ciudades, tan ricas en diferencias, las que serán consideradas por las divinidades lugares impíos y de perversión, productoras de corrupción y perdición. Es decir, lugares donde se puede perder la unión con Dios, en donde el hombre tiende a desvincularse del dominio divino, símbolo y representación máxima de las formas tradicionales de dominio. A partir de Babel y hasta llegar a Babilonia, hay varios pasajes en los que el objetivo es dar un castigo divino a las ciudades donde el tranquilo y obediente «rebaño» se transforma en masa incontrolada e insubordinada. El pasaje de la destrucción de Sodoma y Gomorra, por ejemplo, representa muy bien la importancia que asume la oposición entre *communitas* y *civitas* en el relato bíblico. La preferencia que la narración asigna a la comunidad-estirpe alcanza aquí el culmen y llega a ser un objetivo tan elevado como para hacerse absoluto. En el relato, efectivamente, a la comunidad se la hace renacer de las cenizas de las ciudades rasas al suelo por Dios, utilizando un escamoteo narrativo que no se preocupa de romper ni siquiera con el más universal de los tabúes, el del incesto. En el texto se lee que, cuando Dios decidió acabar con Sodoma y Gomorra por el «pecado gravísimo» con el que se habían manchado, le concedió a Lot –el sobrino de Abraham que había hospedado a dos ángeles enviados a la ciudad para constatar la corrupción y la impiedad de sus habitantes– salvarse junto con su familia. Pero, mientras se alejaban, la mujer de Lot se volvió para mirar la lluvia de azufre y fuego que «destruyó aquellas ciudades», desobedeciendo la prohibición divina: «No miréis atrás...». Por eso fue transformada en una columna de sal. El relato continúa contando que Lot se puso a salvo con sus dos hijas en un monte, y allí juntos vivieron en una cueva. Fue allí que:

La hija mayor dijo a la menor: «Nuestro padre ya está viejo y *no quedan hombres en este mundo*¹ para que se casen con nosotras, como es la costumbre. Ven, vamos a emborracharlo, y nos acostaremos con él; y así, por medio de él tendremos descendencia». [...] Así las dos hijas de Lot quedaron embarazadas de su padre. La mayor tuvo un hijo, a quien llamó Moab, padre de los actuales moabitas. La hija menor también tuvo un hijo, a quien llamó Ben Amí, padre de los actuales amonitas (Génesis 19, 30-38).

1. Las cursivas son nuestras.



Si se lee al pie de la letra, ese «no quedan hombres en este mundo», es una evidente falsedad. Los tres acababan de hacer una parada, una etapa, en la ciudad de Segor, que no había sido destruida por el castigo divino. Allí, como en otras ciudades o en otras tierras, no faltaban en absoluto hombres, y era imposible que ellas lo ignoraran. ¿Por qué, entonces, una elección tan extrema? ¿Qué «hombre» no quedaba y de qué «mundo»? Los que habían desaparecido por las llamas eran todos los descendientes de esa estirpe. El mundo al que se refiere es el de la comunidad de sangre. No había, por lo tanto, nadie más que perteneciera a *ese* mundo que pudiera garantizar la descendencia, la continuidad de *ese* Nosotros. Había solo extranjeros, irreductiblemente extraños a su centro común. En este relato la comunidad-estirpe emerge como algo más importante que el más fuerte de los tabúes. Su importancia consiste en que es la garantía de la continuación del dominio (divino en el relato, político según la experiencia histórica) y la pone, por lo tanto, por encima de las mismas leyes. Un absoluto que es una misma cosa con el Absoluto que la ha generado.

Si se quiere comprender cómo esa idea de comunidad puede ser generadora (o justificadora) de una filosofía o de un tipo de política hostil a la convivencia de las diferencias, sería mejor volver para atrás en el relato bíblico y releer la historia de la Torre de Babel. Es el mito que narra el origen de los pueblos y de sus diferentes lenguas. Sociológicamente se podría decir de las identidades colectivas y de las diversidades culturales.

Tenía entonces toda la tierra una sola lengua y unas mismas palabras. Y aconteció que cuando salieron de oriente, hallaron una llanura en la tierra de Sinar, y se establecieron allí. [...] Y dijeron: «Vamos, edifiquémonos una ciudad y una torre, cuya cúspide llegue al cielo; y hagámonos un nombre, por si fuéremos esparcidos sobre la faz de toda la tierra». Pero el Señor bajó para observar la ciudad y la torre que los hombres estaban construyendo, y se dijo: «Todos forman un solo pueblo y hablan un solo idioma; esto es sólo el comienzo de sus obras, y todo lo que se propongan lo podrán lograr. Será mejor que bajemos a confundir su idioma, para que ya no se entiendan entre ellos mismos». De esta manera el Señor los dispersó desde allí por toda la tierra, y por lo tanto dejaron de construir la ciudad [...] (Génesis, 11, 1-9).

Como cada mito, también el relato de Babel puede dar lugar a diferentes interpretaciones, que aquí para simplificar se reduce a dos corrientes principales. La primera ve en la intervención divina un



castigo despreciativo hacia los hombres que habrían querido elevarse hasta él, por su orgullo y por su soberbia. La segunda considera que el resultado de esta intervención coincide con el proyecto que Dios había manifestado en numerosas ocasiones en el libro: los hombres debían expandirse y poblar toda la tierra, dominarla y llevar dondequiera su palabra. Aunque hay lecturas filosóficas del mito, como la que ofrece Marie Balmory, que sugieren comprender la intervención de Yahvé como una acción beneficiosa para salvar a la humanidad de la uniformidad estéril del *ehad* (uno, singular y entero), abriéndola a la dimensión de la alteridad (Balmory citado por Zumthor, 1998, p. 43), la mayor parte de los estudiosos adopta y desarrolla la interpretación del castigo.

Uno de los mayores estudiosos del mito de Babel, Paul Zumthor (1998), subraya que, aunque en el texto no se habla nunca explícitamente de culpabilidad de los hombres y de cólera divina, todo hace entender que los babélicos hayan «intentado elevarse por encima de sus condiciones de criaturas». Esos hombres querían «hacerse un nombre», y el nombre «es una palabra aplicada a un ser o a una cosa y que desde ese momento en adelante es suyo, constitutivo de su esencia, porque confiere un poder» (p. 47). Hacerse un nombre es «reivindicar abiertamente el propio derecho a la existencia» o, se podría decir, el derecho *sobre* la propia existencia, demostrando autonomía, reivindicando autodeterminación, libertad. Siguiendo esta clave de lectura se puede llegar a afirmar que en Babel los hombres querían liberarse del dominio de Dios. Querían *inmunizarse*, como dice Roberto Esposito (1998; 2002), es decir, deshacer la *communitas* que los vinculaba a Dios tras el don (*munus*) que se les había dado con el acto supremo y originario de la creación. Si fuera así, no se trataría de una culpa cualquiera, sino de la culpa por excelencia. Y a tanta soberbia, arrogancia, voluntad de prevaricación del creado para con el creador; en resumen, a esa *hybris* de lo humano, no puede corresponder más que la *némesis* del divino, la indignación y la venganza del creador.

La atención de los estudiosos, así como la del imaginario colectivo, se ha concentrado siempre en el elemento simbólico de la torre, olvidando casi que el texto recita: «Venid, construyamos una ciudad y una torre [...]». La ciudad parece borrada por las interpretaciones y comentarios que se hacen del relato, ofuscada por la sombra de la torre y por los símbolos que esta evoca. Y sin embargo, quizás el elemento más importante es precisamente la ciudad. Yahvé, según Zumthor (1998), «asistiendo a la construcción simultánea de una ciu-



dad y de una torre se enfada verdaderamente sólo contra la primera» (p. 36). La ciudad, en efecto, simboliza mucho más que la torre el deseo del hombre de «hacerse un nombre», de *revelarse* a sí mismo: es decir, liberarse del velo de la sumisión y entrar en posesión de su propia fuerza, de su propia grandeza. Babel es esto: es la voluntad del hombre de dominar sin ser dominado. Por esto Dios interviene, interrumpe, confunde, dispersa y establece las condiciones para volver a la dimensión comunitaria.

Independientemente de que el resultado de este hecho sea fruto del castigo o del proyecto divino, este justifica y alimenta las opciones políticas que ven con malestar la interacción entre las diferentes culturas, entendiéndola como un factor negativo y peligroso. En efecto, cualquiera que sea la interpretación, no hay duda de que en el relato de Babel la *interculturalidad* no está prevista. Lo que se narra es cómo se ha formado la *multiculturalidad*, que genera como reacción el alejamiento de las diferencias, no su interacción. Estas crean incompreensión, confusión, incapacidad de comunicación y de cooperación para llevar a cabo los proyectos y comporta, por consiguiente, la formación de grupos distintos y distantes, diferentes entre sí y uniformes en su propio grupo. Son los pueblos entendidos como comunidades de procedencia, de origen, no para una finalidad; identidades colectivas a las que se pertenece por similitud, no por coparticipación en un proyecto. En otras palabras, el mito de Babel legitima tanto las posiciones de quien niega o rechaza el valor de la diferencia cultural como de quien lo reconoce pero considera esta diferencia generadora de incomunicabilidad.

Pero la diferencia (incluso la lingüística) en sí misma no genera incomunicabilidad, si acaso en un primer momento. Produce más bien necesidad de comparación, comprensión y traducción, en una palabra –como diría Geertz (1998; 2001)–: de *hermenéutica*. La diferencia, dice Escobar (2006), es «el resultado de la comparación, de la ponderación entre por lo menos dos entidades [que] [...] acepten con total reciprocidad un criterio común de medida» (p. 49). ¿Y qué es esto si no política, gobierno de la *polis*? Le hubiera bastado solo esto al hombre de Babel, para evitar la dispersión y el abandono del proyecto: gobernar la ciudad, superar con la política, actividad humana por excelencia, la incomunicabilidad solo aparente producida por la diferenciación. El *modelo Babel*, el de la resignación a la incomunicabilidad debido a las diferencias, convirtiendo esas diferencias en diversidades absolutas, produce en cambio separación y exclusión.



En las sociedades cuyas culturas están llenas de estas narraciones fundacionales, encuentran con facilidad espacio y legitimación subculturas políticas que, más o menos conscientemente, hacen propios los axiomas atribuibles a ese *modelo*. Estas se abanderan de un pensamiento y, allí donde asumen responsabilidades de gobierno, de una producción jurídica que genera exclusión y, en los casos más graves, discriminación y violación de derechos. Ya se ha hecho alusión al caso más asombroso de la historia contemporánea europea, el régimen nacionalsocialista alemán. Pero ya se sabe que eso no es más que la punta de un *iceberg* mucho más grande de experiencias políticas que, también en tiempos mucho más recientes, han utilizado esa idea de comunidad para difundirse y enraizarse en el consenso popular. Según Javier de Lucas (1994), el *modelo Babel* produce efectos en nuestro continente que van mucho más allá del reducido círculo de algunas subculturas políticas explícitamente racistas y de algunas interpretaciones fundamentalistas de la fe, manifestándose en tres tipos difundidos de reduccionismo: la diversidad como patógeno, como enfermedad; la proyección universal de un único modelo de cultura; y la reducción del pluralismo cultural al pluralismo ético. Todo esto se puede sintetizar, según De Lucas (1994), en la reacción monista de los Estados y de las instituciones, traducida en la dificultad que encuentra el derecho para dar respuestas al proyecto intercultural, y en la xenofobia cada vez más explícita en las políticas de emigración de la «fortaleza Europa».

El renacer comunitario centrado en el modelo de las comunidades-estirpes al que se ha asistido en estos últimos años en Europa describe bien cómo los *indígenas* europeos se sienten amenazados por la «invasión» migratoria. Este sentimiento latente se manifiesta (además de en episodios de violencia privada contra los emigrantes) en políticas de restricción para acceder al territorio europeo y en una miríada de medidas normativas claramente discriminatorias que van desde las que tienen un carácter asimilacionista hasta, todo lo contrario, las orientadas hacia el racismo diferencialista. Dos caras de la misma moneda, la de la negación de los derechos y libertades justificada y legitimada en defensa de la comunidad y de la identidad.

En Italia se ha tenido un ejemplo muy claro con lo que las crónicas han llamado el «período de las ordenanzas», caracterizado por una fantasía excluyente y discriminatoria por parte de numerosos administradores locales para con los inmigrantes: la exigencia de mayores requisitos a los extranjeros para empadronarse en los ayuntamientos o para abrir algún tipo de actividad comercial; limitaciones en los



horarios de apertura para determinadas categorías de comercios solo en algunas zonas o calles específicas de la ciudad; incentivos para promover la paternidad (apoyo para ser padres), además de premios o becas reservados a ciudadanos italianos; diferentes prohibiciones, por ejemplo de algunos juegos, como el críquet, o de llevar en público algún tipo de indumentaria (no solo el tristemente famoso burka, sino también el más simple velo). Hasta una campaña «navideña» (¡«White Christmas»!) de control de extranjeros residentes y a las numerosas medidas para limitar de diferentes maneras el derecho a practicar el culto islámico («lucha contra las mezquitas»), que han demostrado la voluntad de utilizar de manera instrumental la religión cristiana como «arma en defensa» de la identidad (Bertezolo, 2011). Son solo algunos ejemplos que ya por sí solos hacen pensar más en el famoso «paquete de leyes en defensa de la raza» de 1939 que en la implementación del «paquete seguridad» de 2008.

Basta con leer documentos como la *Declaración de independencia y soberanía de Padania*, y la adjunta *Carta de los derechos de los ciudadanos padanos*², para entender cómo el movimiento político, principal promotor de esas medidas (la «Lega Nord», Liga Norte), ya desde 1996 ha intentado dotar de un marco legal a sus políticas xenófobas, precisamente utilizando esa idea de comunidad³. En esa *Carta* se lee:

Los derechos y libertades de las Estirpes que componen la Nación Padana serán tutelados por las Instituciones, de tal manera que la identidad de estas Etnias, Comunidades Naturales y Pueblos pueda conservarse y desarrollarse sin encontrar otros obstáculos que el respeto recíproco y la necesidad de favorecer elecciones y decisiones comunes.

Y que los ciudadanos padanos, para tutelar sus «estirpes» y «comunidades naturales», consideran que es «un derecho propio pre-disponer normas que impidan la desnaturalización de su patrimonio ético-cultural».

La lógica del pueblo entendido como estirpe se ha encontrado en el relato bíblico. No es una casualidad que el movimiento político

2. Véase la transcripción del audio del discurso de Umberto Bossi con algunos delegados autónomos europeos como parte del Festival para la Autodeterminación de los Pueblos Padanos (Mitin Po, 13-14-15 de septiembre de 1996) con lectura de la Declaración de la Independencia y Soberanía de Padania, y el *Trattato di separazione consensuale e Carta dei diritti dei cittadini Padani* (1996). Estos documentos se encuentran también en la *Gazzetta ufficiale della Padania*, edición extraordinaria del 15 de septiembre de 1996.

3. Véase a propósito Oneto (1997; 2008), Signore & Trocino (2008), Dematteo (2011) y Minelli, Galesi y F. D'Abbraccio (eds.) (2015).



que la vuelve a proponer de manera moderna sea hoy uno de los más férreos defensores de las «raíces cristianas» de una Europa «de los pueblos» en contraposición a la «de las burocracias».

Eran los primeros intentos de construir, en tono épico, lo que Escobar (2009) define como «la *creencia* social en la verdad de una etnia» (p. 111), de construir la identidad y la *gemeinschaft* padana, edificando la ideología que al mismo tiempo la justifica y la defiende: la sacralización del *lugar común*; la *originariedad* de los pueblos que lo habitan; la identificación de las amenazas y de los enemigos, internos y externos; el peligro final, el de la invasión, con las consecuencias directas del «mestizaje» y de la «desposesión territorial». Hay suficiente como para que el filósofo diga que estamos ante una perspectiva cercana del modelo de organización de comunidad suministrado en el *Mein Kampf* hitleriano (Escobar, 2009, p. 121).

La idea de comunidad originada en el *modelo Babel* (y los derivados que tanto a lo largo de la historia como en las crónicas más recientes se le pueden atribuir) no es, sin embargo, la única que ha dejado huella ni en la Antigüedad ni en los discursos que sostienen determinadas reivindicaciones modernas de carácter identitario y que, por fortuna, pueden asumir también un cariz diametralmente opuesto en las relaciones con y entre las diferencias.

De Chichicastenango a La Paz: cuando comunidad rima con libertad

Las comunidades del mundo helénico ya se basaban en un modelo opuesto en algunos aspectos al que caracteriza el Antiguo Testamento. A diferencia de estas últimas, fundadas y reproducidas biológicamente como se ha visto, la *koinonia* de las polis griegas es una comunidad plural y de arraigo territorial (Bombelli, 2003), un conjunto de *diversas* casas y estirpes que, aunque reproduciendo en ella la propia naturaleza, precisamente porque es plural, permitía su superación, dándole prevalencia al elemento unificador del contrato en vez del de la comunión. Si las comunidades bíblicas aparecen como el prototipo y la concentración de las características de la *gemeinschaft*, entendida como comunidad nacional (y de manera especial en su derivación de tipo schmittiano), las *politike koinonia* de las que habla Aristóteles se pueden asociar al concepto de *societas civilis* elaborado en la época moderna y que se ha convertido en fundamental en la tradición política occidental (Ventura, 2008).



Una idea parecida de comunidad, que se ve y se reconoce como una identidad colectiva que no cesa en su empeño de relacionarse con la alteridad de la que ella misma está constituida, se encuentra en otros mitos que narran los orígenes de la humanidad, como los que hoy todavía forman parte de las cosmogonías de los pueblos indígenas americanos, influyendo mucho en sus trayectorias políticas.

Se puede tomar como ejemplo el mito cosmogónico de los maya quiché narrado en el *Popol Vuh*, conocido como el *Manuscrito de Chichicastenango* y considerado como «la obra de mayor valor para la historia y la etnología indígena de América Central» (Recinos, 2004, p. 20). Observando algunos aspectos específicos relativos a la dinámica cosmogónica y al *pantheon* de las divinidades, que encuentran varias diferencias entre las numerosas culturas indígenas amerindias, la filosofía que gira en torno a las relaciones entre hombre, naturaleza y divinidad y las relaciones entre individuo y comunidad que se encuentra en este texto se resume sustancialmente en lo que podría definir la *weltanschauung* de los pueblos indígenas americanos. La primera parte del relato está dedicada a la creación del mundo y del hombre. De esto se ocupan una pluralidad de divinidades que deciden «ponerse de acuerdo», «de unir sus palabras y sus pensamientos» para transformar «la vacía extensión del cielo» en el universo y en el mundo conocido por todos. «¡Hágase! ¡Qué se llene el vacío!» (Anónimo, 2004, p. 36). Esta es la voluntad compartida y el mandato de las divinidades que dan forma al universo. Sigue una creación gradual, por separación, donde todo está pensado, creado y dividido en cuatro partes. El hombre es creado experimentando, probando la obra con diferentes materiales. La materia con la que la obra consigue satisfacer las expectativas de las divinidades es el maíz: «Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados» (p. 145). Las mismas divinidades generaron después cuatro mujeres que llegaron hasta los hombres antes de que estos se despertasen. De estos antepasados descendieron, según el relato, «las tribus pequeñas y las tribus grandes que fueron el origen de nosotros, la gente de Quiché» (p. 150).

Se comprende enseguida la diferencia sustancial con la génesis bíblica. Mientras allí un único dios crea a un único hombre (del que toma vida la mujer), aquí una pluralidad de divinidades (o un dios plural) crea y forma (con una acción plural) una pluralidad de hombres. Aquí los hombres nacen en grupo, es más, grupo y hombre nacen juntos. Dios no se limita a crear al hombre aislado, al individuo, sino que da forma, ya desde su acto inicial, a la colectividad. Siguiendo



esta perspectiva ya no hay necesidad de ningún «contrato social» que haga salir al hombre del «estado de naturaleza»), porque el hombre ya es social en su estado «natural». Así lo han querido las divinidades, que se han hecho garantes entusiastas de la armonía que hay entre las diferencias que han creado: «Allí estuvieron entonces en gran número los hombres negros y los hombres blancos, hombres de muchas clases, hombres de muchas lenguas, que causaba admiración oírlos» (p. 153). Es lo que dice el manuscrito y se entiende enseguida cómo esto abre una perspectiva opuesta a la del mito de Babel respecto a la consideración del valor de la diversidad cultural y de las relaciones entre las diferencias. Esas diferencias no generan confusión, sino equilibrio. La pluralidad de las lenguas (por lo tanto, de las culturas) no interrumpe nada, al contrario, completa el cuadro, la *puesta en escena* del hombre. El mundo y el hombre cobran vida y forma por separación y recomposición de materia desde la materia. Cada cosa, cada ser, cada objeto forma parte de un todo que se hace plural.

De mitos como este, los indígenas americanos hacen derivar el concepto de *unidad en la diferencia*, elemento central de su visión del cosmos, del que toma forma su idea y práctica de la comunidad (de las pequeñas comunidades indígenas e, incluso, de cómo les gustaría que fuera la comunidad nacional de la que forman parte).

Esta unidad no es unicidad ni mucho menos uniformidad. Ni como origen ni como fin. No hay un Uno del que partir y al que volver, sino un vacío que rellenar y después un universo lleno de relaciones, en equilibrio armónico y precario, que hay que mantener y volver a crear constantemente. Desde esta perspectiva la relación con la diferencia no genera exclusión, sino que su objetivo es incluir; no necesita distancia sino intercambio, compartir. Y así, el derecho y los derechos derivados de tal visión encuentran su expresión en el reconocimiento de la diferencia como aspecto constituyente de la identidad y como elemento necesario para mantener la unidad.

La historia de subordinación, discriminación y explotación que esos pueblos sufren desde hace cinco siglos ha contribuido, sin duda, a hacer madurar en ellos la concienciación de que la libertad no puede conjugarse ni realizarse más que en el pluralismo y con la autodeterminación. Claro que, también en Chiapas, en Araucanía o en el Chaco boliviano, los hombres siguen siendo *criaturas que necesitan fábulas*. Pero en esos lugares la *comunidad* –como idea, como experiencia y como proyecto político– es algo radicalmente diferente de la *gemeinschaft* de la que se ha hablado más arriba, y lo que se ha llamado *modelo Babel* no es en sí lo que inspira sus reivindicaciones identitarias.



Con precisión en los años en los que en Italia, nuestro país, se asistía a un renacer de la idea de comunidad-estirpe como elemento caracterizador de la nueva retórica identitaria y de la vasta producción normativa discriminatoria a la que aquí ya se ha aludido, en América Latina tomaban forma eficaces luchas para reconocer nuevos derechos específicos para los pueblos indígenas. El 13 de septiembre de 2007 en la 107 sesión plenaria de la Asamblea General de las Naciones Unidas se aprueba por mayoría la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas. Su aprobación supone una nueva etapa en la historia de la afirmación de los derechos humanos, abriendo una nueva generación de derechos que hasta ahora no se reconocían: los derechos colectivos⁴. Por primera vez, en efecto, con esta declaración se reconoce que los sujetos colectivos «tienen derechos colectivos que son indispensables para su existencia, bienestar y desarrollo integral como pueblos» (Preámbulo). La suma y la síntesis de estos nuevos derechos culturales es el derecho a la autodeterminación, entendido en la forma en la que la doctrina internacionalista define «interna», es decir, excluyendo opciones secesionistas o separatistas o independentistas (o sea, la máxima autonomía compatible con la integridad estatal). Se trata de un reconocimiento absoluto de las solicitudes de los pueblos indígenas en perfecta sintonía con el principio de «unidad en la diferencia». Una visión de la autodeterminación entendida como un proceso que incluye y no excluye, un camino de autonomía en un contexto de interdependencia, basado en el recíproco reconocimiento en el ámbito de un Estado que se vuelve a fundar sobre bases interculturales.

Semejante reconocimiento internacional se suma a un largo camino de reformas a nivel nacional que en las últimas décadas ha interesado a una buena parte de América Latina, dirigido a la constitucionalización de los llamados *derechos indígenas*. En este sentido, las experiencias más radicales son las nuevas Constituciones de Bolivia y de Ecuador. A modo de ejemplo, solo se tiene en cuenta la experiencia de Bolivia. La nueva Constitución boliviana entró en vigor el 25 de enero de 2009, muy deseada por el primer presidente indígena (*aymara*) de ese país, Juan Evo Morales Ayma. La nueva Constitución es un verdadero himno a la diferencia con el cual se celebra el paso del Estado de derecho moderno, heredado de la filosofía y de la praxis política europea, al que Bartolomé Clavero (2002) ha definido como el «Esta-

4. El debate en torno a los desafíos y a los riesgos que conlleva el reconocimiento de derechos colectivos es parte de ese, antes citado, sobreliberalismo y comunitarismo. Véase a propósito Cammarata (2011).



do de los derechos» (p. 559), libre no solo de las hipotecas coloniales, sino también de las simulaciones uniformadoras y homologadoras de la república independiente. Se está frente a un Estado que se auto-define «unitario social de derecho plurinacional comunitario» intercultural por la Constitución (con 38 lenguas oficiales) en una nación que se reconoce formada por varias naciones. Al volver a pensar en la torre de Babel, ese imponente edificio que se empieza a construir, según el mito, gracias a la uniformidad de las gentes que pensaron y pusieron en marcha la obra. El Estado nacional moderno es, en el fondo, algo parecido: una casa común, edificada por (o en nombre de, o para *dar un nombre* a) un pueblo cuyos componentes comparten rasgos comunes considerados fundamentales, que lo identifican y lo diferencian de los otros. Como ya se sabe, la obra de los habitantes de Babel se interrumpe precisamente cuando se encontraron de repente con una inesperada e imprevista diferenciación lingüística interna en el grupo (en el *pueblo*) que estaba trabajando en la construcción del edificio. Con la pérdida de la uniformidad lingüística, faltó no solo un elemento facilitador del trabajo en grupo (la comprensión entre los atrevidos albañiles), sino también el ser «un solo pueblo» y, por lo tanto, la posibilidad de aspirar a esa construcción y a aquel nombre común. El nuevo Estado boliviano suena, entonces, como un perfecto contrapunto a la lírica de Babel. Ese edificio, en efecto, se construye *a partir* de la diferencia lingüística (y cultural) que se convierte en elemento fundante y se oficializa como un valor que hay que respetar y promover, con un espíritu de unidad y equidad en el tratamiento. Es decir, el Estado se hace *intercultural* para reconocer y respetar la *multiculturalidad* de la sociedad en la que nace.

Los constituyentes bolivianos del siglo XXI son conscientes del «reto histórico» que se les presenta, de que deben superar la concepción del Estado moderno nacional, tal y como nació del pensamiento y de la experiencia liberal durante los últimos tres siglos. Esa Constitución es un intento de mirar más allá, asumiéndose la responsabilidad de los riesgos que el reto conlleva y demostrándole al mundo que es posible una visión diferente de las categorías que se han acostumbrado a considerar inmodificables. El Estado que los constituyentes bolivianos han vuelto a fundar es un edificio completamente nuevo, desde los cimientos hasta el tejado, construido con una arquitectura institucional inédita que, aun manteniendo firmes algunos principios fundamentales del liberalismo democrático y del Estado de derecho (soberanía popular, separación y equilibrio de poderes, reconocimiento de derechos y garantías de libertad de los ciudadanos), altera otros



con la voluntad de dar forma y sustancia a una democracia progresiva, incluyente y, se podría añadir, realista. Empezando por el abandono de la ficción ideológico-jurídica resumible en la expresión «un solo pueblo, una sola nación, un solo Estado», para tomar conciencia de la pluralidad que caracteriza a la sociedad boliviana. Pasando por el reconocimiento de la autonomía de esos cuerpos intermedios entre el ciudadano y el Estado que son las comunidades indígenas, con sus sistemas de autoridad y de resolución de las controversias, a menudo complementarios y en algunos casos alternativos a los estatales. Hasta, por lo tanto, la renuncia al monopolio de la producción jurídica, a través del reconocimiento de ese pluralismo que convierte la realidad normativa del país en algo mucho más complejo que la descrita por la sola ley del Estado. Habrá tiempo para valorar los resultados, hoy basta con observar cómo a una idea diferente de comunidad se le puede asociar una trayectoria política e institucional con objetivos totalmente distintos respecto a los que se han observado en otros lugares.

Discusión

Se ha visto cómo hay concepciones diferentes de comunidad y cómo les pueden corresponder caminos y objetivos políticos muy diferentes, incluso divergentes. El concepto de comunidad (así como los de orígenes e identidad) puede inspirar y motivar políticas encaminadas a dividir y excluir, puede justificar y alimentar discriminaciones y subordinaciones, así como, por el contrario, puede funcionar como palanca para el reconocimiento de nuevos derechos, como un instrumento de inclusión y emancipación.

El lenguaje de los mitos se funde con el que interpreta la actualidad y con la capacidad de usar para esta instrumentos, incluso políticos y jurídicos, para modificarla. Pero esta fusión es neutra. Es decir, puede suceder, y sucede, con independencia del juicio que se pueda dar sobre los contenidos de esos relatos, de los motivos de quien se sirve de ellos para sus fines y de los objetivos para los que son utilizados. El mismo origen puede dar lugar a mitos diferentes, y también el mismo mito puede justificar y legitimar realidades diferentes o empresas colectivas diferentes, incluso de signo opuesto. No tendría sentido sostener que cristianos, hebreos y musulmanes adopten unívocamente, en cuanto tales, opciones políticas consecuentes con ciertas interpretaciones de las escrituras que consideran sagradas. Por ejemplo, el mito de Babel no produce por fuerza, o solo, esa idea de *Padania*.



No se trata, en general, de imitar a Weber sosteniendo que la ética monoteísta influye en las relaciones interculturales como la protestante ha influido en el espíritu del capitalismo. Si, en efecto, es indudable que la fe –y esa en particular– juega a menudo un papel de causa y concausa en los conflictos interétnicos, también lo es el hecho de que muchas organizaciones de inspiración religiosa, empezando por muchas de las cristianas *de base*, están en primera línea para combatir la difusión del racismo institucional. De la misma manera se pueden encontrar experiencias políticas inspiradas en la cultura indígena latinoamericana que utilizan el elemento identitario y comunitario con una clave muy diferente de la que aquí se expone. Al movimiento peruano de reciente formación conocido como *etnocacerismo*, por ejemplo, se le tacha de movimiento racista (contra los blancos y los asiáticos), revanchista (para con Chile) y expansionista (propondría volver a las fronteras del Imperio inca).

Quizá, entonces, es mejor invertir los términos de la oración. La mayoría de las veces no son los orígenes los que crean mitos, y después los mitos los que dan sentido y forma a la realidad, sino que el camino es exactamente el contrario. Cualquier dirección que se considere que deba asumir la realidad social y política puede encontrar una explicación, un soporte y una legitimación en la construcción de un aparato ideológico, en mitos que, relatando los orígenes de una colectividad, dibujen un camino, más aún, *el* camino que esta debe seguir.

Todo lo aquí expuesto muestra cómo la idea misma de comunidad no es de ninguna manera ajena a esta dinámica. Lo que emerge con mayor evidencia es su naturaleza de estructura ideológica flexible y adaptable a las finalidades políticas de quien piensa servirse de ellas para, según los casos, construir, mantener o contrastar prácticas y posiciones de dominio.

Referencias

- Anónimo (2004). *El Popol Wub, Las antiguas historias del Quiché*. (A. Recinos, trad., introducción y notas). Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.
- United Nations – General Assembly (13 de septiembre de 2007). Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. U.N. DOC. A/RES/61/295.
- Balmory, M. (1986). *Le Sacrifice interdit*. Parigi: Grasset.
- Bauman, Z. (2001). *Voglia di comunità*. Roma-Bari: Laterza.



- Bertezolo, P. (2011). *Padroni a chiesa nostra. Vent'anni di strategia religiosa della Lega Nord*. Bologna: Emi.
- Bombelli, G. (2003). Alle origini della nozione occidentale di comunità: il nesso comunità (Koinonía) - natura (fúsis) in Aristotele. *Per la filosofia*, 3(53), pp. 53-72.
- Bossi, U. (1996). *Dichiarazione di indipendenza della Padania*. Recuperado de https://it.wikisource.org/wiki/Dichiarazione_di_indipendenza_della_Padania.
- Bossi, U. (15 de septiembre de 1996). *Dichiarazione di indipendenza della Padania*. *Gazzetta ufficiale della Padania*. Edición extraordinaria.
- Cammarata, R. (2011). I diritti alla prova dell'universalità. *Filosofia, dialogo interculturale, riconoscimento*. En R. Cammarata (Ed.), *Chi dice universalità. I diritti tra teoria, politica e giurisdizione* (pp. 147-192). Milano: L'Ornitorinco.
- Clavero, B. (2002). Stato di diritto, diritti collettivi e presenza indigena in America. En P. Costa & D. Zolo (Eds.), *Lo stato di diritto. Teoria, storia, critica* (pp. 537-565). Milano: Feltrinelli.
- De Lucas Martín, F. J. (1994). ¿Elogio a Babel? Sobre las dificultades del derecho frente al proyecto intercultural. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, (31), pp. 15-40.
- Signore, A. & Trocino, A. (2008). *Razza padana*. Milano: Bur.
- Dematteo, L. (2011). *L'idiota in politica. Antropologia della Lega Nord*. Milano: Feltrinelli.
- Escobar, R. (2006). *La libertà negli occhi*. Bologna: Il Mulino.
- Escobar, R. (2009). *Paura e Libertà*. Perugia: Morlacchi Editore.
- Escobar, R. (2010). Casa o piazza? Le dimensioni dello spazio pubblico. *Il Mulino*, pp. 717-729.
- Esposito, R. (1998). *Communitas. Origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi.
- Esposito, R. (2002). *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi.
- Esposito, M. (2011). *Oikonomia: una genealogia della comunità*. Tönnies, Durkheim, Mauss. Milano-Udine: Mimesi Edizioni.
- Ferrara, A. (Ed.) (2002). *Comunitarismo e liberalismo*. Roma: Editori Riuniti.
- Geertz, C. (1998). *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino.
- Geertz, C. (2001). *Antropologia interpretativa*. Bologna: Il Mulino.
- Minelli, F., Galesi, E. & D'Abbraccio, F. (Eds.) (2015). *Atlante dei classici padani*. Brescia: Unità di crisi.
- Oneto, G. (1997). *L'invenzione della Padania*. Ceresola (BG): Foedus Editore.



- Oneto, G. (2008). *La questione settentrionale. La Padania fra mito, storia e realtà*. Milano: Editoriale Libero.
- Petrucciani, S. (1993). Comunitarismo, liberalismo, universalismo. *Parolechiave*, (1), pp. 31-49.
- Recinos, A. (2004). *Introduzione*. En Anónimo, *El Popol Wub, Las antiguas historias del Quiché*. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.
- Schmitt, C. (2001). *Democrazia e liberalismo (1927)*. Milano: Giuffrè.
- Tönnies, F. (2011). *Comunità e società (1887)*. Roma-Bari: Laterza.
- Trattato di separazione consensuale e Carta dei diritti dei cittadini Padani* (1996). Recuperado de <http://cumasch.org/documenti/costituzpdn.htm>.
- Trattato di separazione consensuale e Carta dei diritti dei cittadini Padani* (1996) (15 de septiembre de 1996). Dichiarazione di indipendenza della Padania. *Gazzetta ufficiale della Padania*. Edición extraordinaria.
- Ventura, R. (2008). *I simboli del corpo e del sangue. Comunità e contratto nel cristianesimo tardo-antico*. Recuperado de <http://www.eschaton.it/blog/?p=797>.
- Zumthor, P. (1998). *Babele. Dell'incompiutezza*. Bologna: Il Mulino.