

La persistencia del mito y el símbolo en la historia moderna: el marxismo y el Islam

Amador Bech, Julio

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Amador Bech, J. (1992). La persistencia del mito y el símbolo en la historia moderna: el marxismo y el Islam. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 37(147), 113-137. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.1992.147.51553>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

*LA PERSISTENCIA DEL MITO Y EL
SIMBOLO EN LA HISTORIA MODERNA:
El marxismo y el Islam***

Los pobres de espíritu y los ascetas están excluidos de los goces del paraíso porque no los comprenderían.

J.L. Borges

Generalmente cuando alguien cree en alguna religión en particular su actividad toma cada vez más la forma de un ángulo agudo que lo aleja a uno de sí mismo. En nuestra práctica el vértice del ángulo está dirigido siempre hacia nosotros mismos.

Shunryu Suzuki

En nuestra práctica no se abriga ningún propósito, no se propone ninguna meta en particular ni se establece ningún objeto especial de adoración. En este sentido nuestra práctica es hasta cierto punto distinta de las prácticas religiosas corrientes.

Shunryu Suzuki

Guardar junta la fuerza propia, el *entusiasmo* propio... El respeto a sí mismo; el amor a sí mismo; la libertad incondicional frente a sí mismo...

Nietzsche

Ayúdate a tí mismo: entonces te ayudarán además todos. Principio del amor al próximo.

Nietzsche

Después de caminar en círculo dentro del bosque de las ideas, de reflexionar acerca de varias aproximaciones posibles a los temas: la modernidad, El Islam, la política y la religiosidad decidí, finalmente, escribir un texto mucho más personal, redactado en primera persona, de manera que pudiera deshacerme de todas las imposturas que pueden acechar a quien pretenda, como yo, con las limitaciones que me son propias, abordar esos temas. Más aun, no hablaré sólo del Islam sino del Islam y algo más. Trataré de acercarme a todo como si lo tocara por primera vez.

* Profesor de Comunicación de la FCPyS.

** Versión abreviada.

La revolución como mito: mito religioso y mito moderno

Cuando presenté mi examen profesional con el tema: *Ensayo de una Historia Política del Islam, Chíta*, la primera pregunta que se me hizo me desconcertó por completo, comenzaré por intentar responderla de nuevo: ¿Por qué escogiste este tema, por qué consideras que es importante?

La pregunta me permitió ver que había que explicar algo que hasta entonces parecía ser evidente. No había reflexionado acerca del *porqué*.

La ocupación de la embajada norteamericana en Irán (1979) y las consecuencias que trajo en la política internacional me sorprendieron. Me pareció inusitado que un país como Irán que a la vez repudiaba a la URSS —debido sobre todo a su ateísmo—, retara al gobierno norteamericano, tal como lo hacía el Ayatollah Jomeini. Se enfrentaba a la primer potencia del mundo teniendo la plena certeza que Dios estaba con él, y así fue. Era algo que nunca había visto. Como incluso, todo esto influyó en la política interna norteamericana: la penosa derrota electoral de James Carter y el descabro del Partido Demócrata. Lo que sucedía ameritaba ser estudiado, empecé a seguir los acontecimientos en la prensa y en las revistas especializadas. Los primeros libros sobre la Revolución en Irán comenzaron a editarse ¿qué tenía de peculiar, de diferente esta Revolución? Sobre todo, me habían impresionado tres cosas:

1) La Revolución en Irán parecía vislumbrar la posibilidad de *alternativas diversas y autónomas para el "Tercer Mundo"*, desarrollos que no estuviesen circunscritos a las esferas de dominio de los Estados Unidos o de la Unión Soviética.

2) La gran fuerza que había movido a la gente en la lucha —a pesar de las horribles matanzas y de la tortura— no había sido una teoría revolucionaria, no había sido alguna versión del marxismo sino, por el contrario, había sido la tradición milenaria del Islam, la *fe religiosa*.

3) De manera especial, me resultaba novedosa *la paradójica inversión aparente de medios y fines*: había sido a partir de un medio específicamente moderno como lo es la *revolución política de masas* que un movimiento político —basado en los principios religiosos del Islam—, había llegado al poder y lograba consolidarse, *reinstaurando la tradición islámica como sistema de gobierno*, de los hombres y las almas.

Esto me llevo a estudiar historia y teoría de las religiones. Al confrontarlas me dí cuenta que el estudio de la experiencia religiosa, particularmente la historia de los movimientos mesiánicos y milenaristas¹ que, habiendo aparecido por primera vez en la Antigüedad se habían extendido y desarrollado ampliamente en el curso de la Edad Media, en Europa y Asia Occidental, junto con el estudio crítico de las sectas, las herejías y las sublevaciones de

¹ Cf. Norman Cohn, *En pos del milenio*, Alianza Editorial.

inspiración apocalíptica permitía comprender al socialismo y, en general, a los movimientos revolucionarios modernos desde una nueva perspectiva: la *semejanza*. Esa “similitud” o isomorfismo² dotaba a la historia de una *dimensión de continuidad* que solía pasar desapercibida.

Me dí cuenta que el proponer teóricamente el concepto de *isomorfismo* para comprender la *relación de semejanza* entre los movimientos milenaristas medievales y los movimientos modernos no se reducía a un simple juego teórico, a una ocurrencia, en realidad, en lo más esencial, *la dimensión mítica y la ritual* operaban de manera idéntica en ambos.³

Pero, ¿qué había antes de eso, porque era posible enunciar una perspectiva tal?

Durante un par de años había impartido el curso “Historia del movimiento obrero internacional”. Así, pude formarme una imagen crítica del conjunto de los movimientos revolucionarios modernos —socialistas, comunistas, anarquistas, etc.— de los siglos XIX y XX. Tenía algunos años más explorando literatura crítica en relación a la teoría y la experiencia socialista— en el vasto espectro de sus vertientes. Me interesaba en particular la *crítica de la socialdemocracia y el bolchevismo*.

Eso me llevó a preguntarme si la Revolución Islámica en Irán tenía algo en común con las revoluciones modernas, la *forma* que adquirió la insurrección en Irán parecía tener *rasgos* en común con la forma que habían asumido otras revoluciones modernas, sin embargo, la fuente de la Revolución islámica fue la fe religiosa, mientras que en las revoluciones modernas el fundamento habían sido el mito del progreso y el mito del socialismo. Las revoluciones de la era contemporánea eran todas revoluciones modernizadoras, por su contenido parecían ser totalmente *diferentes* de la Revolución en Irán que, con la mirada puesta en el pasado, restauraban una vida basada en los principios del Islam, como camino hacia el futuro.

Las revoluciones modernas habían seguido el mismo “modelo”: la Revolución Francesa. Todas estas revoluciones se habían limitado a *sustituir una dominación de clase por otra*. Destino y estigma de las revoluciones se convertían en uno y lo mismo. ¿Predestinación de todas revoluciones?

(...) todas las revoluciones se habían reducido al derrocamiento y sustitución de una determinada clase por otra; pero todas las clases dominantes anteriores sólo eran pequeñas minorías, comparadas con la masa del pueblo dominada. Una minoría dominante era derribada, y otra minoría empuñaba en su lugar el timón del Estado y amoldaba a sus intereses las instituciones estatales. Este papel correspondía siempre al grupo mino-

² Cf. J. Goux, *Los equivalentes generales en el marxismo y el psicoanálisis*, Ediciones Coldén, Buenos Aires, 1973.

³ Cf. Talmon, *Mesianismo Político*, Ed. Aguilar, México, 1969.

ritario capacitado por la dominación y llamado a ella por el estado del desarrollo económico (...)⁴

La extrapolación de este texto de Engels —ha referido a las revoluciones anteriores a la de 1848— visto a la distancia de un siglo, me resulta muy pertinente.

Creo, incluso —discrepando del punto de vista de Engels— que el fenómeno de la Revolución de masas se da antes del 48, desde 1789.

Marx y Engels quisieron ver una *diferencia radical* entre la Revolución de 1848 y las revoluciones anteriores por el hecho de que, según su manera de interpretar los acontecimientos, “la clase obrera se planteó por vez primera la abolición del trabajo asalariado” en 1848. Sabemos, en primer término, que la manera en la que esto se dio, sí es que fue así, fue de forma muy limitada, proponiendo un “modelo” cooperativo de producción auspiciado por el estado: los “Talleres Nacionales” como alternativa a la forma de producción fabril capitalista. En realidad quien extrajo “todas las consecuencias teóricas” de la experiencia y propuso la “abolición del trabajo asalariado”, fue Marx y no la clase trabajadora francesa.

En realidad, durante la revolución de 1848 el proletariado industrial —que salvo en Francia y Bélgica era una clase social apenas en formación en Europa continental— escasamente pudo actuar como “clase autónoma”. Su reivindicación fundamental fue el *sufragio universal*, acompañada de algunas reivindicaciones sociales y laborales. Desde entonces, en Occidente, la realización de la democracia ha estado indisolublemente ligada al movimiento obrero. La única clase social que realmente necesita profundizar la democracia es la clase trabajadora, su existencia supone la democracia. En Occidente, el verdadero soporte de la democracia es la clase obrera, sólo donde hay un movimiento obrero desarrollado e independiente existe una democracia avanzada. Cuando se ha subordinado el movimiento obrero al Estado, se ha caminado, en sentido contrario, hacia el totalitarismo, como bajo el fascismo y el estatalismo leninista.

Haciendo trampa, Marx hizo pasar sus propias ideas como si fueran el programa político que la clase trabajadora se había planteado por sí misma en 1848. Pero incluso, aunque en otras experiencias históricas la clase trabajadora haya podido plantearse programáticamente el problema de la “abolición del trabajo asalariado”, desde 1789 hasta nuestros días todas las revoluciones modernas —tanto las triunfantes como las derrotadas— no han hecho sino *profundizar el desarrollo capitalista*, en uno u otro sentido, llevando el poder a cierta clase, sector de clase o bloque de clases que, teleología aparte,

⁴ “Introducción a las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850”, p. 9. Ediciones en lenguas extranjeras, Moscú.

continúan en lo esencial, con el *sistema de dominación y explotación* que heredaron, modificándolo en mayor o menor grado en cuanto a su institucionalidad, pero haciéndolo perdurar en cuanto a su fundamento.

Aún un pensador de la profundidad de Marx quedó preso en el mito de la Revolución Francesa y, a partir de ese “modelo” imaginó la “revolución proletaria”. Eso ha sido causa de mucha confusión durante décadas. Era un error propio de la época y, particularmente en Alemania:

(...) la fuente de que se alimentaron y por la que se orientaron las primeras agitaciones del trabajador consistió en el recuerdo de las bodas de sangre de la burguesía con el poder, en el recuerdo de la Revolución Francesa.⁵

Desde 1789 *todas las revoluciones son esencialmente iguales*. El mito fundante de la modernidad es el mito de la revolución — 1789 inaugura todo— y, la Revolución Francesa es, indudablemente, su paradigma.

Basta ver en ella, en vez de una institución nacional, una matriz de la historia universal para devolverle su dinámica y su poder de fascinación. El siglo XIX creyó en la República. El siglo XX cree en la Revolución. En ambas imágenes se encuentra el mismo acontecimiento fundador.⁶

Furet, que se dedica a *Pensar la Revolución Francesa* lo ver perfectamente claro:

Sólo a partir de 1789 la preocupación de los orígenes que domina cualquier historia nacional, se concentró precisamente en la ruptura revolucionaria.⁷ (...) De esta manera la historia de la Revolución tiene como función social la de conservar este relato de los orígenes.⁸

Furet lo descubre, reitero, por plantearse el problema de *pensar* la Revolución: *ésta es nuestra única alternativa*, pues, ya sea que la glorifiquemos o que la condenemos, seguiremos estando presos en su mitología a menos que realmente reflexionemos críticamente acerca de su(s) significado(s).

(...) el drama que se inicia en 1789 sigue representándose generación tras generación, alrededor de los mismos símbolos en la continuidad del recuerdo transformado en objeto de culto o de horror.

⁵ Cf. Ernst Jünger, *El trabajo*, Tusquets Editores, Barcelona, 1990.

⁶ Furet, *Pensar la Revolución Francesa*, pp. 15-16.

⁷ Cf. Elias Canetti, *Masa y poder*, Muchnik Editores, Barcelona, 1981.

⁸ *On War*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1966.

1789 inaugura la *participación activa* de la gran masa en la política. Es un fenómeno que de manera muy específica percibió el teórico moderno de la guerra, Carl Von Clausewitz.

Aparece aquí en ese momento particular de la historia, la *ilusión del sujeto*: el mito moderno de que el hombre puede “hacer la historia”. La revolución de masas instaura el mito de que el hombre puede tomar el destino de la sociedad en sus manos, el mito de la autoconciencia, el mito de la autoemancipación del hombre, el mito del demiurgo —llámese pueblo, partido, proletariado, etc. Este mito dará un sentido de coherencia a la modernidad. Gracias al mito de la revolución es que su historia puede adquirir la misma cualidad de certeza que dentro de las sociedades tradicionales había tenido el saber religioso.

(...) después de la Revolución Francesa ya no se puede entender la historia y la vida social simplemente como el resultado ciego del destino, sino como un proceso evolutivo, en principio, a la intervención y la acción humanas.⁹ Desde entonces todas las grandes revoluciones son, en cierto sentido, revoluciones “buscadas”, ya que necesitan revolucionarios y conciencia revolucionaria antes de que logren ponerse en marcha; revolucionarios que se consideran más o menos conscientemente herederos de la gran Revolución Francesa.¹⁰

La Revolución funciona también como equivalente del mito religioso *en relación al pasado*, al origen. Tomemos una de las primeras etimologías de la palabra revolución:

en la antigüedad cristiana la palabra *revolutio* aparece como sustantivación del verbo *revolvere* con el sentido de “volver a girar” para movimientos de rotación circular..., como por ejemplo el de la luna.¹¹

La Revolución es un *retorno al origen*, una reinstauración de la Edad de Oro constitutiva, originaria, ideal. La revolución es una de las formas del *eterno retorno*. Es la actualización del tiempo mítico, del *tiempo sagrado*, la superación del *tiempo profano*.

De ahí el increíble poder que posee la revolución sobre las voluntades, sobre los cuerpos y los espíritus; de ahí su capacidad para regular la vida, para decidir sobre la vida y la muerte.

La revolución se convierte así en una cuestión de la cual uno puede sentirse responsable y por la cual se está dispuesto a sacrificarse. Aparece como la transición hacia un estado ideal que está comenzando.¹²

⁹ Kurt Lenk, *Teoría de la revolución*, Editorial Anagrama, p. 22.

¹⁰ *Ibid.*, p. 23.

¹¹ *Ibid.*, p. 14.

¹² *Ibid.*, p. 22.

El mito de la revolución adquirió dimensión universal, validez universal: para el occidente cristiano (Europa y América) se corresponde con las diversas utopías clásicas —que a partir de Platón adquieren un estatuto “racional”— y con las utopías bíblicas que a partir del *Sueño de Daniel* y de la *Profecía Apocalíptica* de San Juan, han proliferado caracterizando la sociedad ideal, el advenimiento del bien universal.

Cada revolución particular refuerza el mito de la revolución, a su vez, el mito de una revolución se apoya en el mito de otra que la antecedió, más la realidad de la nueva revolución refuerza el mito de la precedente. Un gran acontecimiento histórico crea y recrea sus propios antecedentes.

El ejemplo clásico sería el de la Revolución Francesa y la Revolución Rusa:

Todo cambia en 1917. Puesto que la revolución socialista tiene a partir de entonces un rostro, la Revolución Francesa deja de ser el molde de un porvenir posible, deseable, esperado pero aún sin contenido, para transformarse en la progenitora de un acontecimiento real, fechado, registrado, que es octubre de 1917. (...) los bolcheviques rusos tuvieron siempre presente esta filiación, (...) En el mismo momento que Rusia sustituye a Francia en el papel de nación situada en la vanguardia de la historia, para bien o para mal, porque hereda de Francia y de el pensamiento del siglo XIX la *elección* revolucionaria, los discursos historiográficos sobre las dos revoluciones se entrecrocán y se contaminan. Los bolcheviques tienen antepasados jacobinos y los jacobinos anticipaciones de tipo comunista.¹³

Todas las revoluciones han instaurado un régimen de terror poco después de su triunfo: el medio ineludible por el cual se institucionaliza la venganza; los antiguos opresores pagan a la sociedad el mal que han cometido, pagan, hasta con sus vidas el sufrimiento de los oprimidos. La violencia es también el medio por el cual la facción dominante que logra hacerse con el poder elimina a las facciones contrarias y/o potencialmente contrarias. Persecución que se funda en el mito de origen maniqueo que separa el bien del mal, que establece la lucha entre el bien y el mal. Se sustenta también en el mito de la *utopía*: la instauración de la sociedad, del *Estado ideal*, depende de la *erradicación del mal*, es su *condición de posibilidad*. Todo Estado revolucionario ejerce la violencia contra sus “enemigos”, reales y potenciales, apoyado en una justificación escatológica. Todo Estado revolucionario necesita moldear el mito del enemigo de acuerdo a su variable capacidad de control político interno y/o influencia externa. Cuando ésta se debilita la imagen del enemigo es imprescindible porque le permite reagrupar fuerzas en torno suyo, justificar la lucha

¹³ Furet, *op. cit.*, p. 16.

contra el enemigo *exterior* y la persecución contra el enemigo *interior*. El Estado revolucionario se apropia de la *potencia simbólica* del mito político. La Revolución en tanto símbolo se convierte en *fundamento del universo concentracionario*.

El Estado revolucionario se vale del símbolo de la Revolución —y su despliegue de significados en tanto verdadero intérprete del símbolo— para agrupar a las masas bajo su mando, para ejercer el poder en nombre del símbolo.

La Revolución ha sido el medio por el cual los explotados y oprimidos han luchado por liberarse de esa explotación, de esa dominación. La *paradoja* de las revoluciones ha sido que la Revolución se ha convertido en el medio más eficaz para introducir en sus sociedades los *principios de racionalidad y dominación* occidentales contra los cuales se habían rebelado, como en esa metáfora de Kafka donde la bestia, cansada de ser fustigada le arranca el látigo al amo para fustigarse ella misma. De hecho, el impulso modernizador de las revoluciones en el “Tercer Mundo” forma parte del proceso de mundialización del capitalismo.

Entre otras cosas, este proceso ha conducido, hasta cierto grado, a la homogeneización de las sociedades que durante siglos, e incluso milenios, se habían mantenido diversas y específicas en lo que a su cultura se refiere. Ha supuesto la tendencia a la organización de las sociedades bajo las mismas bases: racionalismo, dominación de la naturaleza, dominación y explotación del hombre por el hombre, en esencia, los principios que rigen a la modalidad anglosajona del capitalismo que ha terminado por imponerse en todo el mundo.

La modernidad pudo optar por distintos caminos, sin embargo, siguió el más autodestructivo, el más inhumano, el más nihilista; entendiéndose aquí, por nihilismo la negación de la vida en su plenitud, el desprecio de la riqueza concreta de los hombres y las cosas y su sometimiento a la metafísica de dominación a los valores abstractos de la razón y su moral.

El mito como fundamento de la política

a) *El poder del dogma*

Con toda seguridad una de las formas más concentradas que han asumido los mitos modernos de *la Razón y la Técnica* como potencias del intelecto para transformar la vida humana, podemos encontrarla en el comunismo ruso, que se valió de *la Revolución* como medio idóneo para “convertirlos en realidad”.

Lo importante, tal vez, es preguntarse cómo el discurso marxista que se había vinculado de manera compleja y diversa con un conjunto múltiple y plural de movimientos políticos —terminó por convertirse en la ideología

oficial de un Estado totalitario, transformándose en el paradigma del socialismo: la utopía posible y deseable para coronar la modernidad. Descubrir cómo, sorprendentemente, un discurso que constituía una *crítica radical* de la forma moderna (capitalista) de dominación y explotación, terminaría convirtiéndose en la justificación teórica de un sistema totalitario de dominación y explotación de carácter estatalista, esencialmente autoritario y conservador. Intentaremos una explicación.

Cuando su labor teórica alcanzó la madurez, Marx concibió su obra como una “crítica radical del conjunto de la moderna sociedad burguesa”. Sin embargo, desde el principio —en función de su “Tesis XI sobre Feuerbach”— Marx buscó establecer una relación práctica con el movimiento obrero, “sujeto” destinado a realizar prácticamente la crítica de la sociedad moderna, aboliéndola.

En realidad sus diversas intervenciones en la política fueron bastante infructuosas y distrajeron a Marx de su tarea fundamental: la *crítica teórica*. Existía un abismo entre la profundidad, el alto nivel de complejidad teórica de su *crítica* y el horizonte político en el que se situó el movimiento obrero, enganchado ya, en tiempos de Marx, en reivindicaciones que esencialmente no se planteaban trascender el conjunto de la *cualidad de vida moderna*, sino modificarla desde dentro, constituir una parte integrante de esa sociedad, buscando incluso el reconocimiento legal establecido: el obrero como ciudadano.

A la muerte de Marx, en manos de Engels y sus epígonos ortodoxos —entre otros Kautsky y Lenin—, el *compromiso* de la teoría crítica con la “lucha por el socialismo” condujo, paulatina, pero sólidamente, a una modificación *esencial* de la teoría: a una *alternación sustantiva* de su *contenido* (crítica radical de la modernidad), en beneficio de las “tareas concretas de la lucha socialista”; y terminó por convertirse en la *justificación*, en la fachada teórica de un movimiento político-social que se había convertido ya no en el principal partido de transformación radical de la “sociedad burguesa”, sino en el principal agente y portador de los ideales sustantivos de la modernidad: optimización racionalista-cientificista de la producción y una organización política adecuada a ella. ¿Y, la abolición del trabajo asalariado? ¿Y, la satisfacción de las necesidades esenciales de las masas? Ya vendrían luego, cuando fueran posibles, en un futuro promisorio para el cual habría que sacrificarse. El discurso socialista creó su propia *teleología*, sustentándose en la obra de Hegel y Marx. Así, la teoría crítica se convirtió en un mito que escondía, que encubría la verdadera transformación de los partidos socialistas y luego comunistas en los principales defensores de los valores esenciales de la moderna “sociedad burguesa”.

La tarea de mitificación fue completada en lo teórico por F. Engels con su pretensión de una teoría social omnicompreensiva (el materialismo dialéctico-

histórico) que implicaba ya un sesgo totalmente positivista de la teoría originalmente crítica en Marx. Sin embargo, no todo es a causa de esto, la historia no puede verse así. El problema esencial es que la propia teoría de Marx no trascendía el horizonte de la sociedad moderna en cuanto a tres aspectos esenciales:

- a) su consideración sobre la técnica y los medios materiales de la sociedad moderna considerados en lo fundamental como medios *neutros*, útiles a la “clase obrera organizada” en su transformación de la sociedad. Esto incluía a la ciencia moderna, como tal, frente a la cual Marx no era crítico, lejos de cuestionarse su legalidad teórica, pretendía entroncar su propio discurso con el “conjunto de los desarrollos de la ciencia moderna”. De ahí que,
- b) Partía de la misma noción antropocéntrica moderna, basada en la separación y dominación de la naturaleza por el hombre.
- c) Situado dentro del horizonte teórico hegeliano era presa de una visión teleológica de la historia y, en consecuencia, la apuesta teórica por el proletariado como demiurgo liberador de la humanidad no podía dejar de inscribirse dentro de la tradición mesiánica universal.

En lo político ese cambio radical de la función del Partido socialista trajo consecuencias decisivas en cuanto a la *fijación del dogma*, a la definición de la autoridad política y en lo que a la constitución *sectaria* se refiere.

Sin embargo, Marx *nunca* concibió al partido revolucionario como una estructura fija y determinada *ad aeternum*. Concibió a la Liga de los comunistas, al igual que a la A.I.T. como *formas episódicas* que adquiriría el “partido de la clase obrera”.¹⁴ A su vez, nunca pensó ni pretendió que sus diversas reflexiones se convirtieran en la “ideología oficial del movimiento obrero organizado como partido”. Engels es el padre de la fijación del dogma como *mito unificador*: en 1895, en su conocida *Introducción a las luchas de clases en Francia*, después de exaltar los valores positivos de la industrialización y la homogeneidad social que ésta suscita, festeja el nacimiento del *monolitismo ideológico* del movimiento obrero que resulta de este proceso: “hoy, una sola teoría, (subrayado original) reconocida por todos, la teoría de Marx, clara y transparente, que formula de un modo preciso los *objetivos finales de la lucha*.”¹⁵

Esto implicó un cambio fundamental: fijó de manera *abstracta* y *para siempre* “los objetivos finales de la lucha”, rompiéndose de manera sustantiva el proceso de creación del imaginario social utópico.

¹⁴ Revista *Autogestión*, No. 6, Julio Amador, “El Proyecto Proletario y la Crítica”.

¹⁵ *Op. cit.*

Fijado el dogma, se podía ya definir y establecer de manera abstracta la estructura política que debía *adecuarse* a dicho dogma. Para la realización de esta tarea la figura idónea fue Lenin. A pesar de todos los “viajes tácticos” que su estrategia política adoptó a lo largo de su vida, su concepción originalmente autoritaria del Partido revolucionario jamás se alteró *en lo esencial*: la concepción política formulada en el panfleto titulado *¿Qué hacer?* se mantuvo como la concepción válida hasta su muerte. En su dualismo, Lenin era incapaz de comprender en profundidad la relación sutil y compleja que existe entre experiencia y conciencia. A esto podemos sumar su concepto jerarquizado y abstracto del saber. Lenin otorgaba un valor decisivo al *saber intelectual* sistemático, racionalista, de ahí que desconfiara profundamente de las iniciativas de base, tanto en el movimiento político de masas, como al interior del Partido. Todo podía reducirse a un par de frases: si la verdad acerca del socialismo había sido revelada ya en sus rasgos esenciales, quien poseyera esa verdad —“la vanguardia”— debería poseer la autoridad política. El derecho a dirigir políticamente implicaba ejercer el poder, sin miramiento alguno, frente a cualquier intento de desviarse del objetivo final.

Es ilustrativo que en el primer intento de dotar de estatutos al POSDR (1903) la redacción de *Iskra* revelara su punto de vista:

(...) los estatutos debían expresar “*La desconfianza organizada de la dirección*” (subrayado original) respecto de los miembros, una desconfianza que debía manifestarse en el control vigilante desde arriba sobre el Partido.¹⁶

Quien sostenía tales cosas era Trotski, sin embargo, también para él Lenin había ido demasiado lejos en el sesgo autoritario que intentaba imponer a la organización del Partido —para lo cual había que acallar cualquier forma de oposición, cualquier discrepancia—, así que meses después, en 1904, le replicó:

Esa concepción puramente racionalista engendra un rigorismo que se santifica a sí mismo, y según el cual toda intromisión de elementos que piensan de “otro modo” es un fenómeno patológico una especie de absceso de la organización que exige la intervención de un cirujano calificado y el empleo del bisturí.”¹⁷

Una historia crítica del Partido bolchevique mostraría que éste fue, vez tras vez, el *método* para tratar las discrepancias, dentro y fuera del partido, dentro

¹⁶ Isaac Deutscher, *El profeta armado*, Ediciones Era, México, D.F., 1987, p. 82.

¹⁷ *Nuestras tareas políticas*, Juan Pablos Editor, México, 1975, pp. 9 y 10.

y fuera del movimiento comunista. El monolitismo fue supuesto *constitutivo* del bolchevismo.

En el fondo del proyecto leninista, de su confrontación con “los viejos” (Pléjanov, Zassulich, Axelrod, etc.), lo que estaba en debate era la constitución de un nuevo partido político con autoridad para *regular la vida cotidiana de sus miembros*: convertidos en militantes activos, subordinados *voluntariamente* a un mando centralizado. La condición de partido asediado y perseguido en la Rusia zarista contribuyó a la consolidación de ese proceso. (Condiciones que se repitieron durante la guerra civil, el fascismo, la guerra fría, etc., etc.). El *encierro* sería interiorizado por los miembros del partido revolucionario. Se trataba de un *nouveau contrat sociale*, en el que el militante comunista debía aceptar ser controlado y vigilado por el aparato directivo del partido, verdadero panóptico, eje y centro vigilante de la política revolucionaria.

Pero todo esto es posible también gracias a la teleología, al mito del socialismo, al mito de la futura sociedad justa que se impondrá.

En fecha tan temprana como septiembre de 1917, un perspicaz obrero advertía:

(...) Todos los partidos, incluso los bolcheviques, atraen a los obreros con la promesa del Reino de Dios sobre la tierra dentro de un siglo (...) Pero no necesitamos mejoras dentro de un siglo, sino ahora, inmediatamente.¹⁸

El Partido bolchevique concebía, en realidad, de manera mesiánica su “misión histórica”. Un curioso detalle, entre otros, nos lo revela de manera peculiar: el periódico que los bolcheviques fundaron en 1912 —y que se convertiría en su diario legal, con un tiraje de 40 a 60,000 ejemplares— llevaba el nombre de *Pravda* (“La Verdad”). Un atento examen de la etimología de la palabra *pravda* nos muestra la matriz religiosa del vocablo:

La palabra *verdad* en griego, y todavía más netamente en eslavo, designa “lo que es eterno, constante, que existe verdaderamente, fuera del mundo creado”, tal como lo capta nuestra razón. La palabra *pravda* significa, pues, a la vez, *verdad* y *justicia*, por oposición a *istina*, la *verdad* terrestre.¹⁹

La evolución posterior la conocemos: del partido regulador de la vida cotidiana de sus militantes, al Estado regulador de la vida cotidiana de los miembros de la sociedad en su conjunto, medio un breve periodo. Paralelismo

¹⁸ Citado por Maurice Brinton, *Los Bolcheviques y el control obrero 1917-1921*, Ruedo Ibérico, 1972, p. 43.

¹⁹ Fernand Braudel, *Las civilizaciones actuales*, Editorial Tecnos, Madrid, 1973, p. 463.

sobre paralelismo. De la dictadura del Partido a la dictadura personal la distancia fue corta. Debido a una irónica paradoja de la historia, correspondió a Trotski vislumbrar todo esto, reprochando a Lenin, en 1904, escribió:

En la política interna del partido esos métodos conducen (...) a la organización del partido a “reemplazar” al partido, al Comité Central, a “sustituir” a la organización del partido y, finalmente, a un dictador a “reemplazar” al Comité Central (...) ²⁰

Más allá de los juegos de palabras, de los malabares de las citas, lo que entonces podía verse con meridiana claridad era que tanto en su concepción de la política como en las modalidades que su quehacer político asumió a lo largo de toda su trayectoria militante, estaba implícita una modalidad de la relación Partido-masas y Estado-sociedad que, necesariamente, se tradujeron en la radical *expropiación* de la capacidad de la sociedad para decidir su destino, sí como de participar activa y conscientemente en la política. Todo esto en beneficio del aparato abstracto, Partido-Estado. Inexorablemente, ese desarrollo conducía a la dictadura, a un nuevo tipo de dictadura de la “clase política”, es decir, de la burocracia partidaria. Ese proceso dio origen al *fetichismo* de la organización, fetichismo del aparato político, a la conversión del Partido en *demiurgo heroico*, provisto de un discurso justificatorio que le permitía cometer cualesquiera excesos “necesarios” con tal de cumplir con el fin propuesto de “conducir al proletariado al socialismo”. Así, la actividad del Partido participaba de una *dimensión mítica*, convirtiéndose en una *entidad autónoma*, por encima de los hombres; provistos los rituales, ¿quién podía detener ese proceso? El partido se había convertido en un *Absoluto metafísico*.

Con respecto a la modernización y la industrialización de la URSS sucedió un proceso paralelo al proceso político, al igual que el Partido y el Estado en la política, la industrialización, en la economía se convirtió en un *fin en sí mismo*: en aras de ella el sacrificio en vidas fue altísimo. Parece hoy en día increíble que estas formas tan extremas de *nihilismo activo* hayan contado con el apoyo ciego, entusiasta y hasta fanático de millones de gente en todo el mundo, a un costo humano tan alto. El bolchevismo fue una extraña combinación, hiperconcentrada, de metafísica occidental y despotismo oriental.

b) *El poder de la fe*

Bajo los regímenes dictatoriales de los Reza Pahlevi en Irán se impuso paulatina y sistemáticamente una modernización particularmente autoritaria que supuso en algunas esferas de la organización social la sustitución de las

²⁰ *Op. cit.*, p. 97.

instituciones basadas en la tradición islámica por nuevas instituciones que formaban parte de una estrategia global para garantizar el dominio de la oligarquía que encabezaba la familia Pahlevi. Este proceso se intensificó con especial violencia en los años setenta.

El régimen de Reza Pahlevi se volvió cada vez más odioso para la gran mayoría de la población. La dictadura se sostenía cada vez más en el uso de la fuerza, en la instauración del terror como sistema político: persecución, denuncia, tortura.

Inscrita en esa estrategia de dominación, modernización y occidentalización apoyada por los Estados Unidos, para la dictadura, veladamente, ocupaba un lugar central la ofensiva cultural contra el Islam. Para poder fortalecer su sistema de control político la dictadura necesitaba minar la autoridad moral de la *ulema* chiíta, dada la importancia del poder de la *influencia espiritual* de la *ulema* sobre la gran mayoría de la población iraní, constituida por creyentes de la fe islámica, pero, sobre todo, debido a que la *ulema* chiíta era la *verdadera garantía* de la *subsistencia de un sistema de vida basado en la tradición islámica*.

Necesariamente, las formas de vida que empezaron a darse con la “*norteamericanización*” de Irán, promovidas por la oligarquía local y el gobierno de los Estados Unidos, chocaban en *lo fundamental* con los principios religiosos islámicos y los ofendían en muchos aspectos.

Los hombres religiosos en Irán que, a diferencia de muchos occidentales, otorgan un lugar fundamental, a la religión en sus vidas, no iban a tolerar por mucho tiempo las constantes ofensas a la religión que implicaba el modelo de sociedad y las formas de vida que promovía la dictadura de Reza Pahlevi. A diferencia del cristianismo en occidente, en el Islam no existe una separación entre lo secular y lo religioso, la vida está regida *en todos sus aspectos* por los principios del Islam. El islamita Bernard Lewis escribió sobre este tema unas líneas que quiero recordar:

En occidente, el hombre moderno, incapaz por lo general de asignar a la religión un papel central y preeminente en sus propios asuntos, se reveló también incapaz de concebir que otros pueblos, en otros lugares, hubieran podido hacerlo; de ahí su necesidad de inventar explicaciones para lo que él consideraba fenómenos religiosos de orden puramente superficial.²¹

Como tal, la *ulema* tenía que ser adversa al sistema de valores, a las instituciones y a la forma de vida occidentalizados, modernizadores y decadentes que la dictadura —que encabezaba Reza Pahlevi— había venido introduciendo desde arriba y por la fuerza en Irán. La dictadura opuso a la fe islámica,

²¹ Cf. B. Lewis, “El retorno del Islam”, en Revista *Vuelta*, núm. 64, vol. VI, marzo 1982, México, pp. 4-5.

o por lo menos intentó contraponer, un sistema escatológico más antiguo, un aparato mitológico que suponía, sería igualmente poderoso: el mito del Imperio Persa de la Antigüedad.

Al lado de esa “estrategia cultural” a la vez ingenua y nefasta: sistema mítico auténtico *versus* sistema mítico artificial,²² la dictadura dio origen a nuevas instituciones que le permitían consolidar un sistema estatal altamente jerarquizado, reforzado por un aparato represivo moderno, sofisticado y con todas las prerrogativas e instituciones de apoyo indispensables a su funcionamiento eficaz; dotado de una cadena de poderes enlazados que iban desde las más altas jerarquías hasta el bajo mundo de los soplones.

Uno de los aspectos de la vida pública más afectados por las imposiciones de la dictadura fue la impartición de la justicia que tradicionalmente había estado basada en los principios religiosos del Islam, los que fueron sustituidos en los últimos años por tribunales “de corte occidental” improvisados por la dictadura, que se convirtieron en la fachada legal de la SAVAK; realizaban juicios sumarios para condenar a los opositores:

El aparato judicial es sólo un apéndice del aparato de represión. Los procesos políticos, cuando son públicos, no son sino parodias; los acusados no gozan de ninguna defensa y la acusación no se preocupa por aportar la menor prueba.²³

La dictadura necesitaba sustituir el sistema judicial tradicional basado en el Islam por un sistema judicial subordinado a la policía política (SAVAK) que le permitiera a ésta llevar a cabo una represión eficaz de la oposición, teniendo una justificación “legal”.

Una de las decisiones importantes que tomó la República Islámica fue el restablecimiento de un sistema de impartición de justicia inspirado en los principios que la *ulema* chiíta extraía de la tradición islámica.

El sistema implicaba la aplicación estricta de la ley islámica. Su fundamento se haya en la revelación del Libro Sagrado, El Corán a Mahoma. Así lo explicó el Ayatollah Jomeini:

El Islam posee preceptos para todo lo que se refiere a hombre y sociedad. Estos preceptos provienen del Todopoderoso y son transmitidos a los hombres mediante su Profeta y Mensajero. Uno bien puede sorprenderse de la majestad de estos mandamientos, que cubren cada aspecto de la vida desde el nacimiento hasta el entierro. No existe materia sobre la cual el Islam no haya expresado su juicio.²⁴

²² Cf. *La Revolución en nombre de Dios*, Editorial Terra Nova, México, 1980.

²³ Cf. Behrang, Irán, *Un eslabón débil del equilibrio mundial*, S. XXI, México, 1979, p. 29.

²⁴ *Pensamiento del Ayatollah Ruhollah Khomeini*, Editorial Ateneo de Caracas, [S.F.], p. 54.

El curso que tomó la Revolución Islámica sólo puede ser comprendido cabalmente, a partir de los siguientes supuestos:

1) Los norteamericanos han tratado de exportar su forma de vida vacía y decadente²⁵ a todas partes del mundo. Se dice que ninguna cultura alcanza la decadencia en su lugar de origen, la civilización de Europa occidental llegó a su versión más decadente en los Estados Unidos de Norteamérica.

2) La imposición de una modernización inspirada en Norteamérica —y apoyada por ella— en Irán, sustentada por el gobierno totalitario de Reza Pahlevi, significaban un *insulto*, una *abierto agresión* al Islam, un atentado contra la cultura musulmana en Irán.

3) La combinación de un gobierno totalitario como el del Sha en Irán, con un proyecto cultural tan miserable en términos espirituales, como lo es la aspiración al sistema de vida norteamericana, no podía perdurar frente a la riqueza mítica y simbólica de una religión esotérica como el Islam Chiíta.

4) En un país donde para la mayoría del pueblo la religión ha ocupado un lugar central en sus vidas, la fe religiosa fue una fuente poderosísima que movió a la gente a sublevarse contra la dictadura, a pesar de los años de persecución, de la cárcel y la tortura, a pesar del poderoso ejército, y de la temible policía política del Sha. En otra parte, sobre esto mismo, escribí:

Se trata, por supuesto, de una tradición cultural muy peculiar, ya que fue un motivo religioso-esotérico el que permitió la unificación del movimiento. De él se ha derivado a lo largo de varios siglos una intensa espiritualidad que rige y ordena (...) la vida cotidiana de las grandes mayorías de Irán. Todo ello constituye una cultura: identidad de un amplísimo y diverso conglomerado humano que se manifiesta en cada momento de su existencia: el vestido y los hábitos de comer, la sexualidad, el trabajo, el juego y sus prohibiciones, la imaginación, el arte..., el extenso espacio de la vida diaria.

Nos topamos con la autoafirmación de *modos de vida* cristalizados en una amplia cultura tradicional que ensancha su horizonte; movimiento que se unifica en la oposición a un poder que niega su visión esotérica del mundo.²⁶

5) Para la *ulema* chiíta, para los hombres religiosos que dirigieron la Revolución Islámica, la única *garantía de que no volviera a repetirse la experiencia de la dictadura* del Sha Reza Pahlevi era la constitución de una nueva sociedad basada *por completo* en los principios del Islam. Por eso era

²⁵ Decadente en el sentido que Nietzsche o Lao Tse le dan.

²⁶ Julio Amador, *Ensayo de un historia política del Islam Chiíta*, México, D.F., 1982, p. III.

lógico que todas las fuerzas políticas, cuya ideología participara en alguna forma de conceptos, principios o ideas de origen occidental con una orientación modernizante, quedaran fuera, tarde o temprano, del gobierno de la República Islámica. Tenía que ser un gobierno *basado estrictamente en los valores islámicos*. Eso estaba ya definido en el ideario político-religioso del Ayatollah Jomeini:

Ya que el Todopoderoso no designó ningún nombre específico para formar el gobierno islámico en ausencia del Imám oculto (el Doceavo Imám) ¿qué debemos hacer? Aunque Dios no nombró a nadie, su intención era que las virtudes características de los gobiernos islámicos desde los comienzos del Islam hasta el reinado del Doceavo Imám sean perpetuadas. Estas virtudes, estas cualidades, representadas por el conocimiento de la ley y la justicia están presentes en muchos de los entendidos religiosos de nuestros tiempos. Si estos entendidos se unieran, serían capaces de establecer la autoridad que daría lugar a una justicia universal. Si un hombre competente, que reúna estas virtudes supremas, aparece y crea un verdadero gobierno islámico, quiere decir que el Todopoderoso le ha confiado el mismo mandato que al Sagrado Profeta de guiar al pueblo; por lo tanto, el deber absoluto del pueblo es seguirlo.²⁷

La Revolución Islámica significaba un retorno al origen mítico: la comunidad de creyentes fundada por el profeta Mahoma.

Gracias al milagro de la Revolución Islámica, Irán puede recobrar su vínculo con la hierohistoria: el *ciclo* de la profecía ha concluido con Mahoma, *sello de los Profetas*, masa para el Islam Chiíta el punto final de la Profecía es el punto de partida de un nuevo ciclo, el de la *walayát* (*amistad, cercanía de Dios*), ciclo de los doce Imames, intérpretes de la Profecía. Cada Imám ha sido el *Mantenedor del Libro*, encargado de explicitar y transmitir a sus discípulos el sentido oculto de las revelaciones. “La amistad” con la que Dios los favorece los convierte en guías espirituales de la comunidad. La tarea del Imám es a la vez una tarea de iniciación de los creyentes en las doctrinas profundas del Islam.

Entre el Profeta y el Imám existe sobre todo una relación espiritual, por encima de la relación terrenal. El Islam Chiíta encuentra el fundamento, el *arquetipo* de la relación entre los Profetas y los Imames en la relación entre Mahoma, *sello de los Profetas*, y Alí, primer Imám. Se cuenta que a Mahoma le fue revelado y dijo: “Alí y yo somos una única e idéntica Luz”. Así, también: “Alí ha sido enviado secretamente con cada Profeta; conmigo ha sido enviado abiertamente”. Igualmente dijo: “Yo soy la Ciudad del conocimiento y Alí es su Puerta”.

²⁷ *Op. cit.*, p. 52.

No obstante esta unidad subsisten las jerarquías en la profundidad del entendimiento. En principio, la teología chiíta establece los distintos niveles de la revelación que expresan las “cuatro” dimensiones de verdad subyacentes al mensaje. Saber diferenciado que corresponde a las jerarquías, a los grados de acercamiento a la verdad:

El libro de Dios —explica el VI Imám— comprende cuatro cosas: la expresión enunciada (*'ibárat*); la intención alusiva (*isárat*); los sentidos ocultos, relativos al mundo suprasensible (*latá 'if*), y las supremas doctrinas espirituales (*hagá 'iq*). La expresión literal está dirigida al común de los fieles (*awamm*). La intención alusiva concierne a la élite (*jawáss*). Los significados ocultos corresponden a los Amigos de Dios (*Awliyá*), y, las supremas doctrinas espirituales, a los profetas (*anbiya*, plural de *nabí*).²⁸

La proposición se apoya en un Hadith del profeta:

El Corán tiene una apariencia externa y una profundidad oculta, un sentido exotérico y otro esotérico (cada nivel contiene otro nivel, a imagen de las Esferas celestes, embutidas unas en otras); y así sucesivamente hasta siete sentidos esotéricos (siete niveles de profundidad oculta).²⁹

La estructura comprensiva se repite a lo largo de todas sus imágenes explicativas, muestra la infinitud y su verdad en la multiplicación de los sentidos:

Nuestra causa es un secreto (*sirr*) dentro de otro secreto, el secreto de algo que permanece oculto, un secreto que sólo otro secreto puede develar; es un secreto acerca de un secreto que se basta con un secreto.³⁰

La existencia de los Profetas y los Imames sólo se explica a partir de una hierohistoria, de una historia sagrada cuyo origen y fin están predestinados y a la vez se corresponden, pues la hierohistoria chiíta presupone un *retorno a los orígenes*. El retorno es múltiple, pues, la interpretación coránica implica un constante retorno al origen, a la verdad profunda de la profecía, como significado verdadero del estudio de las escrituras, así como fundamento de las enseñanzas de los doce Imames; a la vez implica el *retorno al origen en el fin de los tiempos* con la aparición final del doceavo Imám, significa también el

²⁸ Henry Corbin, *et al.*, *Historia de la Filosofía, Del mundo romano al Islam medieval*, S. XXI editores, p. 238.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

retorno a la pureza de la comunidad musulmana original formada por Mahoma. Aquí se reunifican los dos términos: profetología e imamología, pues, al igual que Mahoma es el *sello de los Profetas*, Muhammad al-Mahdi, el doceavo Imám, es el *sello de los Imames*. He ahí resuelto el problema de la historia, transmutándola, en realidad, en una verdadera *metahistoria*. Ese escatológico fin-de-la-historia-retorno-al origen significa además la “plena revelación del esoterismo del mensaje divino de todos los tiempos”. Revelación que ocurrirá con el fin de la “Gran Ocultación” del Doceavo Imám.

c) *El paradigma originario del Islam*

Debido a la gran importancia que adquiere la *misión profética* de Mahoma, en tanto fundamento escatológico de todos los movimientos milenaristas, fundamentalistas y revolucionarios islámicos, conviene estudiar con cierto detenimiento las características de esa misión político-religiosa.

La idea de misión profética puede inscribirse dentro del concepto más general, pero a la vez más preciso de *mesianismo*. Definamos nuestro concepto: desde una perspectiva *transhistórica*, la diversidad de sucesos y movimientos que de una u otra manera corresponden al concepto del mesianismo político-religioso participan de tres elementos constitutivos fundamentales: la *proyección utópica*, la *voluntad de congregar* y el *ideal de salvación*.

Por lo que se refiere al primero, podemos decir que consiste en una concepción teleológica de la historia, a partir de la cual se ordena su curso en función del devenir de una *nueva sociedad*: armoniosa, justa, moral, que tiende a la perfección. Se trata de la solución definitiva a los males que padece la humanidad. Una nueva tierra, un nuevo paraíso. En tanto sociedad ideal, la utopía supone la *erradicación del mal y del azar*, pretende fijar al hombre en un marco abstracto y homogéneo de relaciones *perpetuamente estables*. La utopía satisface el deseo de absoluto así como la voluntad que ha puesto al hombre en el centro de la creación. Al igual que la civilización, la utopía es un *velo* que el hombre ha interpuesto para proteger su mirada de la crudeza más profunda y básica sobre la que se levanta su existencia.

Casi todas las utopías parten de un mito común:

Hubo en el principio un estado perfecto del hombre o de la sociedad (Edén primitivo, edad de oro, pureza original). Pero hubo una caída (en un estado de desgracia, de pecado, de alienación, de esclavismo). Este estado no es definitivo; tendrá lugar una brutal ruptura (por la llegada de un dios, de un ancestro, de un mesías) y a través de la redención (muerte del idos) o insurrección y revolución (lucha violenta) terminará ese

estado de desgracia y se instaurará una nueva era próxima a la pureza original (el reino milenarismo o la tierra prometida).³¹

Esta nueva sociedad, vislumbrada en los sueños mesiánicos, constituye uno de los núcleos centrales de la profecía, dentro de ella la utopía se sitúa como *finalidad* de la historia. El futuro pertenece entonces a una *dimensión mítica*. El conjunto de la historia, el ayer y el hoy, quedan subordinados al mañana promisorio de la utopía. J.L. Talmon explica de una manera muy precisa esta relación entre misión profética y proyección utópica:

“Los profetas asumieron la misión de restablecer la unidad de la vida (...) la historia del hombre sobre la tierra fue para ellos el relato de su camino a la redención. Creían, además, que las condiciones maduraban ante sus ojos hacia una armonización completa de todos los elementos del sistema social. Consideraban, pues, su deber, advertir a sus congéneres sobre su condición de agentes dentro de una unidad progresiva e intencional, a través del tiempo y del espacio”.³²

En este sentido, la misión asumida por Mahoma resulta paradigmática. En las primeras *suras* del Corán que le fueron reveladas, por intermedio de Gabriel, se define ya la necesidad de “advertir a sus congéneres”:

¡Predica en el nombre de tu Señor, el que te ha creado!
Ha creado al hombre de un coágulo.
¡Predica! Tu Señor es el Dadivoso que ha enseñado a escribir con el
cálamo:
ha enseñado al hombre lo que no sabía.

(96, 1-5)

¡oh, el arropado!
¡Incorpórate y advierte!
¡Engrandece a tu Señor!

(74, 1-3)

Ante todo Mahoma debe advertir a los hombres del *advenimiento del Juicio Final*, de la *grandeza de Dios* y de la *necesidad de sometersele*, de ahí deriva el nombre de su religión, Islam, que habla del sometimiento de la voluntad humana a Dios.

Al mismo tiempo, en la profecía se fija e inscribe la promesa del futuro

³¹ Jean-Pierre Sironneu, *El retorno del mito y lo imaginario socio-político*, ed. mimeográfica, México, D.F., p. 14.

³² *Mesianismo político*, Ed. Aguilar, México, D.F., 1969, pp. 470-471.

generoso que Alá concederá a los creyentes, generosidad demostrada en el favor concedido a Su Profeta, pero sobre todo, en la bondad de la riqueza natural, creada por él:

Tu Señor no te ha abandonado ni te aborrece.
La última vida será mejor para ti que la primera.
Tu señor te dará y quedarás satisfecho.

¿No te encontró huérfano y te dio refugio?
¿No te encontró extraviado y te guió?
¿No te encontró pobre y te enriqueció?

(93, 3-8)

Nos hemos hecho correr el agua, después hemos
hundido la tierra y en ella hemos hecho brotar
granos,
vides, cañas,
olivos, palmeras,
jardines frondosos,
frutas y pastos.

(80, 25-31)

En la utopía musulmana se establecen dos dimensiones fundamentales: la terrenal, que es efímera y la supraterrrenal, que es eterna:

Todo aquel que está sobre la tierra es mortal, mientras que la faz de tu señor, majestuosa y noble, es eterna.

(55, 26)

Desde esa perspectiva, la verdadera utopía está más allá de esta vida, en el Paraíso, el verdadero premio a los justos viene después del Juicio Final. Sin embargo, también es posible establecer la utopía, "el reino de Dios" en la tierra, adecuando la vida a las normas éticas que Dios ha fijado en la revelación dictada a Su Profeta. De ahí que Mahoma se imponga la tarea de crear un nuevo orden social inspirado en la revelación divina, y al cual la vida cotidiana de los creyentes debe someterse para lograr la armonía con los principios divinos.

Las características de ese *nuevo orden* se fueron precisando lentamente: durante el periodo de la Meca, están enunciadas sólo vagamente en la caridad y la generosidad, en el elogio de los pobres y débiles y el repudio de los ricos y avaros; *Suras* 69, 89, 92, 93 y 104 del Corán. En todas se alude a la condena de la avaricia y su castigo eterno en el fuego del infierno, y la santidad de una vida caritativa y bondadosa hacia los pobres y débiles. En Medina se estable-

cerán con mayor precisión las normas de conducta social acordes con la justicia divina. Esta segunda fase es importantísima puesto que constituirá el *modelo de sociedad justa* que en adelante casi todas las utopías musulmanas tomarán como ideal.

Por lo que respecta al segundo componente del concepto de mesianismo que hemos enunciado: *la voluntad de congregar*, vemos que se refiere a la decisión de privilegiar la esfera de lo político, o mejor dicho, de lo mítico-político como instancia jerárquicamente superior, en cuanto *medio activo* para alcanzar el ideal utópico, pues, a través de esta actividad proselitista y organizativa se posibilita unir las voluntades necesarias para crear la sociedad justa. Se trata, tanto de una tarea *moral* como *política*, así el concepto de política debe ser entendido en su sentido más amplio.

La política se convierte, de esta manera, en puro instrumento de la finalidad: en *medio de realización de la utopía*. Consiste en organizar el proceso que conduce a la *coronación del bien*, de ahí que el centro de la actividad se dirija a la misión de *congregar en torno al ideal de salvación*, de *re-organizar* el cuerpo social en función del objetivo utópico, adquiere la forma de la *lucha contra la ignorancia y el mal*. Así, el Profeta delimitó los campos del bien y el mal. Al revelar la "verdadera religión" combatió la ignorancia y al fijar la normatividad ética estableció lo que es bueno, separándolo del mal.

El periodo que procede a la utopía y corresponde al de la voluntad de congregar, pertenece al tiempo mítico de la *catástrofe* que anticipa la salvación, y es visto muchas veces bajo la forma de una *guerra de aniquilación*. Sobre ello nos dice Sorel:

Los hombres que participan en los grandes movimientos sociales representan sus acciones próximas bajo la forma de imágenes de batallas que aseguran el triunfo de su causa.³³

Es esa la función política de la utopía: poner en movimiento grandes masas humanas. En este sentido Ciorán afirma: "comprobaréis que el futuro fue siempre cómplice de las turbas".³⁴

Como todos sabemos, la operación de organizar, de transformar moralmente el orden social es una tarea delicada: supone la creación total de un nuevo orden de la existencia, una nueva normatividad, una *nueva jerarquización de los valores*; puesto que no se trata, simplemente, del puro deseo destructivo de *des-organizar lo existente*.

Es sí obvio, que, crear ese nuevo orden significa: dirigir, controlar, suprimir viejas costumbres, adecuar otras al nuevo ideal, combatir viejas creencias,

³³ Citado por Sironneau, *op. cit.*, p. 1.

³⁴ Citado en Sironneau, *op. cit.*, p. 2.

imponer las nuevas; en síntesis, gestar una nueva institucionalidad, una manera distinta de crear y recrear la vida.

En la misión profética de Mahoma este segundo componente (voluntad de congregar) ocupa por completo el periodo posterior a la Hégira (622, d.c.), cuando los musulmanes, debido a la persecución de que eran objeto, se vieron obligados a emigrar a la ciudad de Yatrib (Medina). El orden que estructura la nueva sociedad parte de la revelación coránica (nivel mítico) y de los hábitos cotidianos de la primera comunidad musulmana (nivel ritual). Adquiere consistencia específica en tres aspectos fundamentales: *definición de un nuevo concepto de comunidad (umma)*, elaboración de una nueva ética basada en el Corán,³⁵ de la que se desprenden las reformas sociales necesarias para adecuar la socialidad a este nuevo sentido de la vida, y la organización para la guerra, el *Chijad, la guerra santa* contra los infieles.

Referidas a esta forma de actividad mítico-política, a esta transformación gradual de la sociedad, son pertinentes las reflexiones de Sorel acerca de la utopía:

La utopía es el producto de un trabajo intelectual, es la obra de teóricos (o visionarios que, después de haber observado y discutido los hechos, tratan de establecer un modelo en el cual pueden compararse las sociedades existentes para medir el mal y el bien que contienen... Es una construcción desmontable en la que ciertos fragmentos han sido tallados de tal manera que puedan pasar (mediando ciertas correcciones de ajuste) a una legislación próxima.

La utopía ha tenido siempre el efecto de dirigir los espíritus hacia las reformas.³⁶

Pero a diferencia de las utopías modernas, la reforma coránica tiene su fundamento en lo absoluto, es el resultado de la *revelación* de la voluntad divina a su Mensajero.

El poder se ejerce a partir del sustrato mítico. El *símbolo religioso* opera aquí como la fuente del poder, juega la función del universo concentracionario, estableciendo el contenido y la modalidad del agrupamiento.

Finalmente, tenemos en el *ideal de salvación* —de cuya historia diversa, numerosas religiones nos podrán dar cuenta— el fundamento escatológico de las luchas de liberación del mal y de purificación. Lo que se busca es salvar a los hombres del mal, de la injusticia constitutiva del presente. El mal se ha producido en un momento determinado de la historia pero desaparecerá, después de una gran catástrofe que traerá consigo la salvación.

³⁵ *La tentación de existir*, p. 157, Taurus, Madrid, 1969.

³⁶ A la muerte de Mahoma se incorporará la *Sunna*, tradición del Profeta como paradigma ético.

La esperanza de salvación está emparentada directamente con el mesianismo de los más diversos orígenes culturales, aunque los que específicamente en la civilización moderna, son el de origen judío, y los pertenecientes a las tradiciones cristiana y musulmana. Su peso es tan significativo que aún los movimientos de intención utópica de la era moderna, incluidos los de inspiración laica o antirreligiosa, no dejan de poseer una cualidad esencialmente mesiánica y escatológica.³⁷

En la mayoría de las religiones, para el ideal de salvación, la persistencia y radicalidad del mal es la *sustancia prima* de su existencia. El mal es la condición de posibilidad y el fundamento de la visión profética salvadora que surge para combatirlo. Sin *mal* no hay salvación. Este es un problema que ha sido muchas veces descuidado.

El ideal de salvación aparece como necesidad en medio del terreno corrompido por lo maligno. Incluso entre las filas de las huestes mesiánicas de salvadores hay que combatir la corrupción, producto de la sociedad infectada por el mal. De ahí las purgas y purificaciones constantes que hay que llevar a cabo entre las filas de los salvadores, de ahí la importancia del Diablo.

El pensador rumano, Ciorán, ha sabido atraer de manera lúdica nuestra atención a ese respecto:

Para creer en la realidad de la salvación es preciso antes creer en la de la caída: todo acto religioso comienza con la percepción del infierno —materia prima de la fe—; —el cielo sólo viene después, a guisa de correctivo y consuelo: un lujo, una superfetación, un accidente exigido por nuestro gusto de equilibrio y simetría. Sólo el Diablo es necesario. La religión que se pasa sin él se debilita, se desperdiga, se convierte en una piedad difusa, razonadora.³⁸

Al ideal de salvación está unido, íntimamente, la *voluntad de sacrificio*: la vida, ya sea de manera parcial o total se sacrifica en aras de la salvación y se subordina a las condiciones impuestas por la actividad mítico-política, cualesquiera que estas sean, pues conducen a la liberación, a la utopía.

Arraigada en una ontología que privilegia la vida futura sobre la presente, la voluntad de sacrificio impone al cuerpo de los militantes de la salvación las más rigurosas privaciones y castigos, a manera de prueba beatífica de su fe.

Para el Islam este sacrificio alcanza su momento supremo en la “Guerra Santa” (*chijad*). Sacrificio que como consuelo traerá las más elevadas gratificaciones en el paraíso, y en la tierra, los más altos honores y beneficios, además de la bendición eterna por haber luchado en la senda justa de Alá.

³⁷ Cf. Talmon, *Mesianismo Político*.

³⁸ *Op. cit.*, p. 158.

En el ideal de salvación tenemos el fundamento escatológico de la actividad política.

En lo sucesivo, a lo largo de los siglos, los diversos movimientos políticos islámicos se han inspirado en los fundamentos establecidos por Mahoma y sus primeros seguidores, y su ejemplo pervive a manera de paradigma, de arquetipo al que se debe aspirar.

III

Epílogo

Hoy, la crítica de los valores destructivos, autodestructivos del mundo contemporáneo abre la brecha, señala los indicios de un camino espiritual exento de idolatría y fetichismo. No se trata de repudiar lo moderno y abrazar de nuevo la tradición, pura y simplemente. ¡Qué fácil, qué engaño tan grande! De hecho he tratado de descubrir la sobrevivencia de la fuerza de lo arcaico en lo moderno. ¿Se trata de desmitificar? Tal vez, en el camino de El-Ghazali, sabio Sufi, se pueda ser consciente de los condicionamientos opresivos de la mente. En su *Libro del conocimiento*, citado a El-Mutanabbi, nos previene: “Al enfermo el agua dulce le sabe amarga en la boca”. Le interesaba mostrar como el adoctrinamiento condiciona la mente. Explica que aquello que se conoce por creencias puede ser un estado de obsesión y que el hábito de confundir la opinión con el conocimiento es una verdadera enfermedad epidémica.

Coincido por completo con él. Esto se ve en una alegoría: un elefante, que es un animal sumamente poderoso, puede derribar un muro o incluso una casa, en el circo, sin embargo, es amarrado con una soga cualquiera a una estaca. Fácilmente se podría zafar, no obstante, no lo hace porque ha sido condicionado a creer eso. De pequeño fue atado con una gruesa cadena, vez tras vez intentó liberarse, infructuosamente, al final, se conformó. Hoy en día no se zafa porque cree que no puede. Lástima.

Lao-tse, que escribió un libro de cinco mil caracteres, dedicado a destruir los condicionamientos mentales de los tiempos de la decadencia humana, dijo: “Quien se entrega al estudio, día a día acrecenta su saber./ Quien se entrega al Tao día a día se deshace de su saber.”

Un juego, juego de gratitud a la existencia, un guiño a lo inefable, risa, que cuando se presenta no es sino sombra evasiva, una verdad que se expresa a través de sus inspiradas intuiciones; fuera dogmas, fuera reglas. Su cuerpo late pleno, gozoso, puro de origen, sin tacha; cuerpo íntegro y ninguna otra cosa soy. Que sí lo Grandioso, lo Sublime son tus ojos y por ellos ves; tus oídos son, de ahí que escuches; en silencio, vacío, sólo entonces tu entendimiento es. Recibir con agrado la dificultad como la sencilla bondad.