

La construcción de los mitos fundadores: el ejemplo del pensamiento islámico¹

Mohamed Arkoun. Islamólogo, Université Sorbonne Nouvelle-Paris III

Escritores, historiadores, filósofos, teólogos, juristas, etc. contribuyen, cada uno con sus mecanismos de expresión, sus riquezas emocionales, su capacidad de análisis y de crítica, a la construcción de una memoria «histórica». Esta memoria «histórica» se encuentra a caballo de lo que el autor denomina en este artículo la mitohistoria y la mitoideología. El autor esgrime la necesidad metodológica y epistemológica de releer todo el desarrollo histórico del islam partiendo, no de los textos clásicos, sino de los usos mitoideológicos que los musulmanes vienen haciendo de él desde los años cincuenta.

La historia entre la mitohistoria y la mitoideología

La fecundidad de los conceptos de mitohistoria y mitoideología

Denomino mitohistoria al conjunto de los procedimientos lingüísticos y literarios por los que cualquier tentativa de transmisión del pasado de un grupo social, de una comunidad y de una nación contribuye a la construcción de una memoria colectiva más o menos extendida, pero siempre activa tanto para recibir elementos nuevos como para influir en la transmisión de lo que se ha dado en llamar lugares de memoria.

El narrador, el escritor, el historiador, el filósofo, el teólogo, el jurista, el exegeta, el pin-

tor, el escultor, el arquitecto, etc. contribuyen, cada uno con sus instrumentos de expresión, sus riquezas emocionales y su capacidad de análisis y de crítica, a la construcción de una memoria «histórica» que oscila entre la mitohistoria y la mitoideología. En efecto, la escritura histórica crítica siempre se ha esforzado por distinguir el conocimiento histórico crítico del conocimiento mítico y del conocimiento ideológico, cuyos discursos y funciones deben estar claramente diferenciados. Y eso mismo haremos en lo que se refiere a la literatura historiográfica producida en los contextos islámicos de los siglos VII al XIX (período de la escritura mitohistórica, con un esfuerzo continuo para conseguir un discurso/escritura histórico y crítico); desde el siglo XIX hasta

1. Para más detalles, véanse mis libros: *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, Londres, Palgrave Macmillan, 2002, y *De Manhattan à Bagdad. Au-delà du Bien et du Mal*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

nuestros días nos hemos ido alejando de la mitohistoria, no tanto para encaminarnos hacia una escritura histórica crítica y moderna —sobre todo para la historia religiosa e intelectual—, sino para dejar que el discurso/escritura y la visión mitoideológica del pasado se intensifiquen.

El narrador, el escritor, el historiador, el filósofo, contribuyen, cada uno con sus instrumentos a la construcción de una memoria «histórica» que oscila entre la mitohistoria y la mitoideología

Los procedimientos literarios y las retóricas de transfiguración de los actores, de los acontecimientos, de las conductas y de las producciones de un momento privilegiado del pasado (como la vida del profeta, de Alí, de los Compañeros, etc.), se estudiarán sacralizándolos, santificándolos y relacionándolos con fuerzas sobrenaturales, con conductas ejemplares y con iniciativas positivas para convertirlos en figuras simbólicas ideales ofrecidas a la meditación, a la edificación espiritual y moral, y a la imitación de las generaciones actuales y futuras, las cuales continúan, a través de su testimonio, transformando ese pasado en una tradición viva alejada de toda historicidad.

Hechos de historia concreta, prácticas sociales corrientes, usos y costumbres profanos, biografías de santos y de amigos muy próximos a Dios se ven transfigurados en vistas a contribuir a enriquecer la cohorte de figuras simbólicas ideales, que alumbran la marcha de cada miembro de la comunidad, altamente vinculada al tiempo de la salvación, hacia la misma perfección inscrita en la tradición. Los mitos fundadores, las profesiones de fe, los mandamientos divinos y los «valores» espirituales y morales son memorizados, recitados y citados en las circunstancias apropiadas de la existencia, e interiorizados como tales

en la continuidad viva que necesariamente vuelve a alzarse hacia el momento inaugurador (610-632/661 para el islam) de la «religión verdadera» (*dîn al-Haqq*, según el Corán) recapitulada en la mitohistoria. Esa proyección hacia el pasado fundador comenzó al día siguiente de la muerte del Profeta, y se ha visto sistematizada en todas las obras clásicas de construcción de las «ortodoxias»: suníes, chiíes, jariyíes y, hoy, islamistas fundamentalistas. En sí mismo es un trabajo continuo sobre diferentes memorias colectivas, que la historiografía ha catalogado incluyéndolas en denominaciones de sectas declaradas heréticas por la ortodoxia políticamente dominante. Son mecanismos socioculturales complejos que gobiernan el funcionamiento de lo que se vulgarmente se denomina integrismo o fundamentalismo. Las proyecciones hacia el tiempo fundador en el que se hallan arraigadas las normas de lo verdadero y de lo falso, de lo lícito y de lo ilícito, del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de lo legítimo y de lo ilegítimo, son la esencia de la visión y de la práctica mitohistóricas.

Todo eso no es propio del islam; pueden encontrarse las mismas construcciones para los mismos fines en los relatos fundacionales de todas las memorias colectivas. Lo que ha creado la ilusión de la singularidad del islam en el plano de la proyección mitohistórica es que el peso ideológico del hecho islámico, a partir de la irrupción de la revolución de Jomeini, ha reactivado, a muy gran escala, todos los mecanismos del pensamiento fundamentalista. Así pues, se ha producido una regresión intelectual respecto a los esfuerzos de racionalización pragmática de reformistas como Muhammad Abdu, o de introducción de una inteligibilidad historicista crítica con los intelectuales de la *Nahdha*. Asimismo hay que destacar que el «razonamiento» mitohistórico ha ido ganando posiciones entre los estudiantes jóvenes incluso en las universidades de Occidente. Aun-



que, por otro lado, también lo encontramos en las clases acomodadas, que proclaman de manera ostensible y frenética su adopción de los productos más sofisticados de la modernidad tecnológica, conservando los presupuestos, los contenidos y las finalidades de una mitohistoria degradada en mitoideología.

Todo eso no es propio del islam; pueden encontrarse las mismas construcciones para los mismos fines en los relatos fundacionales de todas las memorias colectivas

En este marco —culturalmente degradado— de la percepción y de la interpretación del mundo y del sí colectivo es donde se prosigue en todos los contextos islámicos contemporáneos una lucha a menudo sangüinaria entre una mitoideología denominada religiosa y una mitoideología de referencia «laica».

Se tiende a no percibir y vivir en tanto mitos los mitos degradados contruidos de este modo en ambos campos, sino a hacerlo como lo que hoy hemos dado en llamar la historia vivida y restituida por los historiadores en una escritura crítica. La historia real se ha visto transformada en representaciones idealizadas, pero la parte mítica de la transfiguración de los actores, y de las conductas y de los hechos, es negada como tal por razones muy complejas que no pueden ser detalladas aquí. Las recientes investigaciones sobre la literatura historiográfica árabe en el período clásico (del siglo VII al XX) han mostrado cómo el lento trabajo de construcción de la tradición islámica se ha ido desarrollando dentro de coyunturas políticas más o menos efervescentes, lo que obliga a sobrepasar el marco propiamente religioso de la interpretación y de la explicación histórico-antropológica. Esta nueva y fecunda lectura se ha detenido, y con

razón, en los grandes textos antiguos que tratan de la biografía (*Sîra*) del Profeta, de Alí y de sus descendientes (convertidos en imanes en el chiismo), de la historia de la recopilación del texto coránico para presentarlo en un volumen denominado *Mushaf*, y de la gran disputa (*fitna kubrâ*) que dio origen a las divisiones de la primera comunidad de los creyentes en sectas enfrentadas entre sí...

Hecho de que una corriente fuerte, denominada ortodoxa, haya rechazado el papel organizador de la metáfora en el discurso religioso; lo que da paso libre a todas las lecturas fundamentalistas del Corán

Así pues, hay que reconsiderar todo el vocabulario y todas las representaciones del sentido común sobre la religión, la sociedad, la política, la tradición, la cultura y el derecho. En efecto, debemos volver a la terminología coránica,

que ya contiene, y de manera vehemente, el debate sobre el mito como relato escrito (*ustûra*) que rompe con el pasado de la tribu y con su futuro previsto, y el mito como el relato más bello y más verdadero (*ahsan al-qasas*), utilizado por el Corán para reformular desde su perspectiva de refundación radical la «religión verdadera». La confusión aumenta cuando se sabe que el árabe moderno ha traducido «mito» por *ustûra*, que en el Corán tiene una connotación polémica y negativa. Es decir, a partir de Platón y Aristóteles resulta muy difícil recuperar todas las cargas y funciones positivas del mito en la tensión filosófica entre *mythos* y *logos*, y más todavía a partir de la aportación fundamental de la antropología contemporánea. A eso se le suma otra complicación procedente del hecho de que una corriente fuerte, denominada ortodoxa, haya rechazado por completo el papel organizador de la metáfora en el discurso religioso; lo que da paso libre a todas las lecturas literales y fundamentalistas del Corán.