

Las religiones seculares

El caso del comunismo

Antonio Elorza

*Pero cuando la religión quiere apoyarse en los intereses de este mundo,
se vuelve casi tan frágil como todas las potencias de la tierra.*

Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*,
ed. J. P. Mayer, París, 1961, t. I, p. 311.

1. LAS RELIGIONES TOTALITARIAS

La advertencia de Tocqueville se refiere sobre todo al peligro de una religión desviada hacia intereses mundanos, aunque quizá se pueda aplicar también a los intentos de convertir las ideologías en religiones políticas, de los que la historia del siglo XX nos ofrece muchos ejemplos de primera importancia. En el campo de los movimientos totalitarios en particular, la necesidad de enmarcar toda una sociedad, de crear organizaciones de masas cuyos fines, valores y disciplina deban ser asumidos por los militantes sin protesta posible, y, en fin, de obedecer con una docilidad activa las órdenes emanadas de un jefe infalible son suficientes motivos para ir más allá de las fronteras de las relaciones estrictamente políticas y entrar en las más profundas y arraigadas regiones de un vínculo de tipo religioso. Para ello, el filósofo español Xavier Zubiri propuso el término “religación”, con el propósito de poner de relieve la intensidad del vínculo que empuja al creyente, no solamente a hacer suyos sin reservas los dogmas y valores propios de la creencia, sino también a convertirlos en el fundamento de todas sus acciones. Es la religación que Mussolini, Hitler o Stalin

imponen, en primer lugar, a los adherentes de sus partidos y, después, a todos los ciudadanos. El vínculo se sitúa siempre en un “allende” lo razonable. Un ejemplo clásico es la discusión entre Hitler y su lugarteniente Gregor Strasser, pronto asesinado, quien propone una vía pragmática hacia un socialismo alemán contra la intención del Führer de hacer de la ideología del partido una religión. La exigencia de totalización, entre los fines que se había de alcanzar y entre el compromiso de los militantes, ya estaba presente en las páginas de *Mein Kampf*: “Una doctrina no es tolerante; no puede ser ‘un partido entre otros’; exige imperiosamente el reconocimiento exclusivo y total de sus concepciones, que deben transformar toda la vida pública” (*Mon combat*, Nouvelles Éditions Latines, París, 1934, p. 451).

La religión cívica, de la que hablaba Albert Mathiez en el caso de la Revolución Francesa, en el sentido en que Emilio Gentile recupera en su excelente libro *Il culto del littorio*, es entonces un elemento básico –la religión que sirve para consolidar el funcionamiento de las instituciones– sobre el cual los totalitarismos edifican la religión propia de la religión política. Para alcanzar esa meta, se hace necesaria una transferencia de sacralidad, en el sentido dado a la expresión por Mona Ozouf, y ello entraña dos procesos convergentes: por una parte, que lo político se impregne de los elementos provenientes de la esfera religiosa, y por la otra, que una doctrina política asuma las formas propias de la religión. En los casos alemán e italiano, el terreno será preparado por los fuertes movimientos nacionalistas del siglo XIX, los cuales, partiendo de un estado de fragmentación política, ven en la meta de la unidad nacional un arribo a la tierra prometida. Muy pronto, en su *Discurso a la nación alemana*, J. G. Fichte considera que el retorno a la luz del evangelio pregonado por los reformadores alemanes frente al papado fue “una prueba de la personalidad del pueblo alemán” (Pleamar, Buenos Aires, 1964, p. 109). En Alemania, la sacralización viene también del pietismo, cuando se habla de la patria como “un espacio sagrado” (*Wunderraum*) (Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, Il Mulino, Bolonia, pp. 75, 78). A su vez, en el libro de cabecera del neoguelfismo italiano, *Il Primato*, de Vincenzo Gioberti, se puede leer que la religión es el fundamento del *risorgimento* nacional. Más aún, para Mazzini, la nación es la expresión de la voluntad divina y ello entraña para los italianos el deber de un compromiso abso-

luto con la causa patriótica (G. Talamo, coord., *Gli ideali del Risorgimento e dell'Unita*, Roma, 1961, pp. 55 y 71). El derecho se transforma en deber, una de las claves de la religión que el nacionalismo fascista exige.

Los caminos que unen ese punto de partida de la lucha nacional por la unidad con las religiones políticas fascistas siguen trayectorias paralelas en Alemania e Italia; pero también ejercen su peso los diferentes orígenes religiosos (y, de manera secundaria, políticos). El catolicismo desempeña una función preponderante a la hora de fijar los contenidos y las formas de la religión política fascista. E. Gentile pone de relieve la concepción del partido fascista como un orden político-militar: "El partido se convertía en el seminario donde se formaban los apóstoles y los combatientes de la religión fascista, así como los nuevos dirigentes del Estado-Iglesia. La similitud entre la militancia fascista y la católica es evidente en los principales ritos del partido" (*Il culto del littorio*, Latereza, Bari, 1994, p. 129). La marcha hacia adelante de la carroza de la nación, guiada por la luz que emana de la religión católica, como lo representaba un grabado patriótico de 1848, es una imagen válida para la fe fascista, sobre todo después de 1929. A pesar de su importancia en la protohistoria del sentimiento nacional alemán, la reforma luterana no pudo desempeñar un papel semejante, simplemente porque aún persistía la fragmentación religiosa y, además, porque el pasado político imperial, con todos sus momentos de gloria, desembocó en un fracaso total. En 1804 la dignidad imperial había incluso abandonado el marco germánico para instalarse en Austria. Era necesario entonces volver atrás en busca de los héroes antiguos que habían expulsado a los romanos y, sobre todo, refugiarse en el bosque exuberante de los antiguos mitos germánicos, exaltación de la fuerza y del espíritu guerrero de una raza a la que el destino había hecho infeliz. Así, la debilidad de la historia se compensaba mediante el establecimiento de un imaginario de grandeza (y peligro) wagneriana. Pero no será necesario esperar a Wagner para que el primer gran monumento nacional dedicado a la unidad alemana por el rey Luis I de Baviera en 1842 tenga como tema el Walhalla, el paraíso del héroe guerrero de la sangre germánica. En consecuencia, en el caso de Alemania, desde los orígenes románticos al *Göttersdämmerung* de 1945, pasando por el esplendor del *Triumph der Wille*, de Leni Riefenstahl, sería más conveniente hablar de una mitología política.

¿Podemos acaso hablar de totalitarismo y religión política en el caso del comunismo soviético? Muy recientemente, en su *The Age of Extremes*, Eric J. Hobsbawm puso en tela de juicio, de manera poco convincente, la condición totalitaria del régimen estaliniano: en su opinión, aun bajo Stalin, “el sistema no ponía en práctica un verdadero ‘control del pensamiento’ de sus súbditos y menos aún lograba ‘convencerlos’...”. Lo que demuestra, para empezar, las ventajas de ser comunista en Londres y, además, la confusión entre el contenido de un régimen político y los resultados de su acción. Según Hobsbawm, los regímenes comunistas eran elitistas, pues dejaban al margen la integración del pueblo en un sistema dominado por el partido de vanguardia. Solamente bajo Stalin, no con Lenin, habría existido la religión propia de una “iglesia oficial”. Esto es mitad cierto, mitad falso. Por mi parte, reconociendo que el logro del modelo se debe a Stalin, trataré al mismo tiempo de demostrar que el objetivo de establecer una religión política se definió bajo Lenin, que fue una condición previa para desembocar en el control totalitario de la sociedad y que su establecimiento tuvo lugar con profundos efectos en la vida social y mental del pueblo ruso. El fracaso del sistema, provocado entre otras cosas por las causas de las que habla Hobsbawm, es otra historia.

2. LA SACRALIZACIÓN DE UNA UTOPIA

El 26 de enero de 1924, Joseph Stalin es el cuarto orador que toma la palabra en honor de Lenin, fallecido cinco días antes. Como lo subrayó E. H. Carr, el discurso mostraba la influencia de la formación eclesiástica del georgiano y hacía del acta del Congreso de los Soviets una celebración litúrgica: “Su fraseología era bíblica y su estructura antifonal, pues la enunciación de cada sucesivo ‘mandamiento’ de Lenin iba seguida de una respuesta uniforme pronunciada en nombre de los fieles” (*The Interregnum 1923-1924*, Harmondsworth, 1969, p. 354):

“Dejándonos, el camarada Lenin nos llama a conservar en alto y pura nuestra condición de miembros del partido. Hacemos ante ti, camarada Lenin, el juramento de cumplir con honor ese mandamiento”.

Los otros mandamientos dictados por Lenin desde su ataúd y revelados por quien ya se sentía su sacerdote supremo *in pectore* estaban relacionados con la unidad del partido, la dictadura del proletariado, la unidad de los obreros y los campesinos, la unión de las repúblicas de la URSS y los principios del comunismo internacional. Stalin hacía público así su talento para unir dos elementos fundamentales del discurso religioso: la presentación solemne del mensaje sagrado y la esquematización indispensable para la enseñanza eficaz de la creencia.

Con todo, el sentido religioso de los discursos y de las ceremonias en el movimiento obrero no fue una creación de Stalin. Siguiendo con el episodio de la muerte de Lenin, su sepelio adoptó la forma de un desfile religioso tradicional: los retratos del desaparecido se exhibían como poco tiempo atrás lo hubiesen sido los iconos de la Virgen y los santos. El curso de los acontecimientos refuerza esa desviación religiosa que, por una transferencia de sacralidad, será compatible con el empuje anticlerical y ateo del bolchevismo. El ejemplo más claro es el del embalsamamiento del cadáver de Lenin y de su exhibición en el mausoleo de la Plaza Roja. Es necesario establecer una relación entre la sorprendente iniciativa y la fe tradicional de los rusos en la incorruptibilidad de sus grandes santos, como Serge de Radonezh. Los comunistas harán ver a los fieles que no pasará nada si se exhuman los cuerpos. Pero, contra lo falso de la superstición, es necesario mostrar la verdad del comunismo. Con la ayuda de la ciencia, el cuerpo de Lenin se hará incorruptible. La invocación sagrada de la perennidad de Lenin por su pensamiento, más allá de la muerte física, encuentra así un sólido apoyo en la permanencia de su cuerpo, que será entonces objeto de una latria de masas, a imagen del régimen que él fundó.

Era el punto de llegada de esa dimensión del movimiento obrero, que involuntariamente se veía a sí mismo como el protagonista de un proceso de redención, del hombre por el hombre, es cierto, sin Dios, ni César ni tribuno, pero marcado, como el camino de la Cruz, por el sufrimiento y el martirio, soportados en nombre de la grandiosidad de la finalidad buscada. A pesar de todos los esfuerzos de secularización, dicha finalidad adoptará el aspecto de un paraíso en la Tierra, un mundo sin explotación ni poderes políticos, donde reinarán la armonía y el amor entre los hombres (burgueses y sacerdotes excluidos), el trabajo placentero, etcétera. Dios y la Iglesia eran enemigos jurados de

la causa obrera, casi de la misma manera que la burguesía, y el cientismo desempeñaba también el papel de antídoto en contra de esa desviación, pero no por ello desaparecían sus efectos. La pertenencia al partido de clase adquirirá rasgos comparables a la entrada a una iglesia, los dirigentes serán vistos como otros tantos santos laicos, los fusilados de la Comuna y los mártires de Chicago tomarán su lugar en el santuario de las conciencias y de las conmemoraciones anuales, y las manifestaciones del Primero de Mayo serán las procesiones que harán ver el abandono de las creencias tradicionales y la fe en un porvenir radiante.

Ahora bien, la forma adoptada por la religión política bajo Stalin se relaciona también con los elementos específicos de la ortodoxia rusa. A. P. Kazhdan había explicado los puntos comunes y las divergencias entre los dos cristianismos (*Bisanzio e la sua civiltà*, Laterza, Bari, 1983). El reconocimiento del dualismo creador-creatura desemboca en una síntesis, hecha posible por la doctrina de la Trinidad, en cuyo seno se llevaba a cabo la hominización de Dios en la persona de Jesucristo; pero, sobre ese fondo común, los occidentales han insistido en la tensión permanente entre los dos polos, las dos ciudades agustinianas, lo que lleva a la jerarquización de las personas divinas y, por ende, al *filioque*. Por su parte, el cristianismo oriental, fundado en el neoplatonismo, concebía a Dios como *Logos* y, frente al cristocentrismo occidental, preconizaba una visión pneumocéntrica, de integración de las dos esferas, con la transfiguración, más que la crucifixión, como emblema. Al saludar la llegada de los tres ángeles hipostáticos de Dios, la representación de la Trinidad subrayaba la igualdad de las tres personas en el icono de la filogenia de Abraham.

El resultado es una visión armoniosa del mundo humano, religioso y político al mismo tiempo –frente a la distinción occidental entre el reino de Dios y el del César–, iluminada y controlada desde lo alto, así como el Pantocrátor lo hace sobre los fieles desde la cúpula de las iglesias bizantinas y rusas. El poder, del *basileus* o del zar, se santifica, se inscribe en esa esfera político-religiosa, cuyo espacio interior comprende también al creyente y súbdito obediente (jamás al individuo). Aun cuando el clero ortodoxo no disfrute de un gran prestigio y haya sido desposeído de la figura de su patriarca por Pedro el Grande, la concepción orgánica prevalece en la vida real de tal manera que la perte-

nencia al mundo civil exige la sumisión a la fe ortodoxa: “*ljudi pravoslavnye, ljudi rossijskie*” - “pueblo ortodoxo, pueblo ruso”, es la identidad proclamada por Mussorgsky en su *Khovanshina*. La visión orgánica excluye la oposición entre el súbdito y el soberano, cuyo poder (*gosudarstvo*) es absoluto, como el de Dios, al que encarna en la Tierra; si se desvía de su deber, podrá ser reemplazado y su debilidad sustituida por la fuerza creadora de la armonía. Un verdadero zar debe tomar el lugar del zar degenerado o usurpador. Todo poder sigue esas reglas, aun en la *obshina*, la comunidad rural, cuya unanimidad de las decisiones anuncia la del partido estaliniano.

Lenin fue un enemigo declarado de las prácticas religiosas, lo que confirma al desencadenar una verdadera cacería de popes en plena NEP (Nueva Política Económica) –la carta a Molotov de marzo de 1922, recuperada por Pipes, es diáfana a ese respecto– y, en lo que concierne al establecimiento de una religión política, no le gustó para nada el culto a su personalidad, que adquirió forma a partir de 1918. En su *Lenin vive*, Nina Tumarkin reconstruyó cómo, a pesar de todo, el *primus inter pares* de 1917 acabó siendo en 1922-1923 la personificación de la revolución triunfante y el teórico supremo, el estratega infalible, por encima de Marx, de esa misma revolución. La propia debilidad del poder revolucionario contribuyó a hacer surgir entre los bolcheviques la imagen del hombre superior, cuya modestia aparente oculta un espíritu y una voluntad sobrehumanos. A partir del decreto del 26 de octubre de 1917, que distribuía la tierra a los campesinos, Lenin había sido el reemplazante positivo del zar. La eterna esperanza –“el zar proveerá...”– fue realidad por un instante. Lenin fue consciente de la función que el ritual y la imagen desempeñaban en el mundo ruso. Las grandes manifestaciones del Primero de Mayo y del aniversario de la Revolución, la sustitución de los monumentos del antiguo régimen por los erigidos en honor de los revolucionarios, la profusión de carteles que insistían en el carácter satánico de popes y burgueses, el heroísmo revolucionario o el paraíso del nuevo mundo obrero eran otras tantas señales de una clara voluntad de fijar rápidamente la nueva creencia en la mentalidad popular, con el exclusivismo propio de toda religión. “Los bolcheviques son como los apóstoles, que van hacia el pueblo para aportarle la luz y la verdad”, decía un pope, y Lenin estaba de acuerdo con el fondo. El leninismo, expresión de la verda-

dera teoría de la revolución social, nace en 1923. A todo ello no le faltaba sino el propósito de ensamblar las piezas para implantar un sistema de creencias totalitario. Esa sería la tarea asumida conscientemente, y por su propio interés, por Stalin.

El salto adelante estalinista se había hecho necesario precisamente porque, como lo demuestra el estudio de Vladimir Brovkin, el periodo de esperanzas de liberación y progreso económico de la NEP había erosionado el sistema, mostrando a los campesinos las ventajas de resistirse a las exacciones del poder comunista, la superioridad del mercado sobre el estatismo y la corrupción de la élite administrativa que había tomado el lugar de los viejos bolcheviques en el PCUS. Es una premonición de lo que llegará con la *perestroika*. El sistema no es reformable y la única salida es el recurso a la violencia. Es el turno de Stalin. Por una parte, a partir de su adhesión a la doctrina del socialismo en un solo país, Stalin era garante de la apuesta por la vida; por otra parte, la ofensiva económica (colectivización) y política (represión de todo oponente), reforzada por la política internacionalista de “clase contra clase”, transformaba ese conservadurismo de fondo en apariencia de ofensiva revolucionaria. Era “el bosque que avanza” de *Macbeth*, que llegaría a ser una realidad con la victoria de 1945.

El descontento de las masas durante la NEP hacía indispensable la búsqueda de una cohesión social más fuerte, y para llegar a ella Stalin se serviría, por una parte, de la represión, la Inquisición primero, y, por otra, del establecimiento de una verdadera religión política del comunismo, un materialismo místico, como lo calificaría Milovan Djilas, con la intención de hacer de todo el pueblo soviético un mundo de creyentes movilizados en defensa de la revolución, integrados a la manera de la ortodoxia en una esfera invisible cuyo contenido de redención está garantizado por la dirección de un guía infalible que, para adoptar sus decisiones, se sirve de una doctrina portadora de verdad y felicidad (para el porvenir): el leninismo. Después de la consagración que significa el quincuagésimo aniversario de Stalin, en 1929, el imaginario ruso es presidido por una especie de Santa Trinidad compuesta por un dios padre inactivo (Lenin), un santo espíritu fuente de luz (la teoría leninista) y el verdadero protagonista, la segunda persona, activa, que define la aplicación de la doctrina y mantiene un diálogo secreto con el fundador desaparecido. La dimensión te-

leológica, la emancipación ineluctable de la humanidad trabajadora, era la clave de la transferencia de sacralidad y lo que servía para explicar la necesidad del líder infalible y la exigencia de una represión acrecentada. El terror no es una invención de Stalin, que es un simple discípulo de Lenin en lo que respecta a numerosos aspectos represivos, pero con el georgiano alcanza un lugar de honor en la estrategia político-religiosa.

En efecto, si el mundo –y la URSS con él– avanzaba ineluctablemente hacia el comunismo y si el movimiento comunista tenía como guía la fuerza luminosa del pensamiento de Stalin, ¿cómo explicar la amplitud de las resistencias y de los fracasos sufridos? El seminarista de Tbilisi toma la delantera en este caso: el camino al paraíso está amenazado siempre por los demonios, los enemigos del pueblo que actúan en la sociedad y, también, en el seno del partido. Cuanto más feroz sea la represión contra ellos tanto más se estrecharán las ovejas en torno al Buen (e Implacable) Pastor que las protege. El joven Stalin había vivido en el seminario de Tbilisi una atmósfera de vigilancia, sospecha y castigos generalizados; esa será la regla del juego que él impondrá hasta los límites de lo inhumano a su pueblo y a su partido. El horizonte radiante del comunismo lo justifica todo; y aun cuando sea acusado de traición, el creyente –militante comunista– aceptará su suerte, porque se considera en la esfera de la ortodoxia, a pesar de la exclusión y el castigo de los que es objeto. Por esa misma lógica, la antigua víctima –hay que pensar en Gustav Husak y tantos otros– puede transformarse en verdugo despiadado si el Partido-Iglesia lo decide.

No es necesario insistir en las huellas profundas de la escolástica ortodoxa en el discurso de Stalin ni en la abundancia de imágenes religiosas y el sentido catequístico de sus argumentaciones. Habitualmente, la decisión adoptada con anterioridad, o el postulado doctrinal, son el punto de partida de una oratoria en la que se exponen los elementos positivos, como otras tantas pruebas, con el apoyo de las citas sagradas (Lenin hasta la náusea), mientras que las proposiciones del adversario se manipulan y deforman inmediatamente con el propósito de mostrar los errores y el mal que entrañan. Con el tiempo, el solo hecho de que Stalin la pronuncie hace que una proposición sea verdadera y genial. Las representaciones icónicas, muy a menudo con la estatua al fondo, nos muestran a ese Stalin “jefe, maestro y amigo” del cuadro de G. Segal pintado

en 1937. En otra representación, esta vez de 1948, *El alba de nuestra patria*, de F. Surpin, el éxito obtenido por la pedagogía la hace ya inútil: Stalin no tiene más que contemplar sereno la grandeza de la obra realizada.

No es cierto que el comunismo estalinista haya sido un elitismo que dejó de lado a la inmensa mayoría de la sociedad soviética. Sin duda alguna, como ocurre en otras religiones, se trata de un orden jerarquizado en torno al Jefe y Sacerdote Supremo, la *nomenklatura*, que debería fundirse formalmente en el Partido-Iglesia, el cual a su vez está al servicio de la masa de creyentes, el Proletariado, sujeto pasivo de un proyecto de socialización integracionista, de la infancia a la muerte. El proyecto es totalitario y, puesto que sus doctrinas y sus rituales están presentes bajo la forma de una creencia a la que todos deben adherirse, nos encontramos cien por ciento en el círculo de la religión política. Ello no quiere decir, no obstante, que se haya alcanzado el éxito, pero tampoco que el fracaso proceda de la falta de voluntad totalitaria. Simplemente, la religión de los soviéticos se desvanecerá poco a poco bajo el peso de una burocracia opresiva, el imperio demasiado visible de la ley de Orwell en favor de los miembros del partido y de la nomenclatura, el hundimiento del sistema en el momento de la pérdida de su fuerza expansiva después de Stalin y, en fin, cuando las personas se den cuenta de la precariedad del paraíso comunista que están obligadas a construir.

3. OTROS DIOSSES, OTRO SINCRETISMO

El informe secreto de Jruschov al XX Congreso destruyó el halo de sacralidad que envolvía hasta entonces la figura de Stalin para los comunistas. Dolores Ibárruri, la *Pasionaria*, confesaría que tenía un lugar escogido para Stalin “en el santuario de su alma” y que las revelaciones de Jruschov fueron algo muy duro para ella: “De golpe se me cayó el sombrero”. La herencia estaliniana fue transferida a Asia, donde Mao Zedong logró mezclarla con las tendencias locales a hacer de todo dirigente político un aprendiz de emperador. “En China, desde la Antigüedad –escribía Sun Yat-Sen–, la mayoría de los individuos dotados de una ambición poderosa han soñado en ser emperadores”. Mao no fue la excepción. Compara a menudo su papel histórico con el del primer empera-

dor, subrayando su energía superior: “Hemos superado al primer emperador de los chin por cien codos”, explica al VIII Congreso del PCC en 1958. Y cuando en 1964 Mao habla del éxito de la reeducación del último emperador, Pu Yi, pone el acento en la continuidad legítima entre los dos últimos emperadores –Kuang Siou y Pu Yi– y él mismo: “Son mis dos antecesores legítimos”. Así, Mao aprovecha la doble legitimidad, en cuanto líder revolucionario y heredero de los emperadores, para obtener finalmente la paz verdadera (*tai-ping*). Es necesario tener en cuenta el peso tradicional que se observa en sus principales contendientes: Liou Shaoqi y Deng Xiaoping ofrecen sus síntesis particulares de comunismo y confucianismo (“Poco importa que el gato sea blanco o negro, siempre que atrape a los ratones”, será el lema de Deng, mientras que el libro de Liou, *Para ser un buen comunista*, retoma explícitamente el tema confuciano de la autoeducación).

Mao Zedong sigue otro camino. En el momento de su triunfo durante la Revolución Cultural, se le describe en calidad de ser cuasi divino cuyo conocimiento de la doctrina sagrada, el marxismo-leninismo, y fuerza revolucionaria son capaces de cambiar el mundo por sí solos. Su principal turiferario, Lin Biao, hace de él “un gran genio de la clase proletaria”, por sobre Marx, Engels o Lenin. “El pensamiento de Mao Zedong –propone– es una verdad eterna y universal. Él es el guía eterno de nuestros actos...” (discurso pronunciado en la reunión del Buró Político, 16 de mayo de 1966). Las palabras de Mao tienen un poder mágico, trazan el camino que se ha de seguir e iluminan todo acto, de la misma manera en que la fijación de los significados por el emperador tenía la facultad de crear el orden social. Toda falta de respeto, aun involuntaria, relacionada con ese hombre cuasi divino, debe ser castigada severamente; por ejemplo: el delito de envolver un par de zapatos en un papel viejo en el que aparece un discurso de Mao conlleva la pena de exhibirse en público, con una declaración fijada al pecho en la que el culpable reconoce humildemente la profanación cometida. Aunque su resultado visible sea el caos y el balance real sea catastrófico, el lema revolucionario –“gran salto adelante”, “revolución cultural”– contiene el éxito de la movilización y el avance hacia los objetivos fijados por “el Gran Timonel”. Es una verdadera deificación en vida, a la que él se presta con todo gusto, y que paradójicamente sobrevivirá al derrumbamien-

to de su edificio revolucionario. Encerrado en su mausoleo, consecuentemente, Mao Zedong deviene un dios pasivo, el antepasado fundador del poder dictatorial ejercido por el Partido Comunista Chino, ¡ay!, sobre una sociedad capitalista.

Siguiendo el patrón chino, el régimen comunista norcoreano lleva al paroxismo la deificación de su líder supremo, Kim Il Sung. Éste también establece un vínculo con los mitos de la tradición nacionalista –Kim se compara con el gran antepasado de los coreanos, Tan’gun, y hace construir su propia tumba al lado de la tumba supuesta del héroe– y asocia la práctica del marxismo-leninismo con la de una creencia local, el *txou-ché*. Se trata, por lo demás, de un fenómeno mal conocido.

La relación entre la aventura sangrienta del khmer rojo y las formas de religión propias de Camboya es igualmente muy mal conocida. El maoísmo está presente, en la preeminencia absoluta del mundo agrario sobre las ciudades, en un voluntarismo llevado hasta la locura y en el propósito de crear un paraíso igualitario, una vez terminada la travesía del infierno; y también está presente el estalinismo del tipo Komintern, con la obsesión de la autobiografía hecha instrumento de inculcación (archivos de Tuol-Seng, en Phnom-Penh). Con todo, la forma asumida por el poder del khmer rojo, el Angkar, máscara tras la cual se oculta el partido, nos lleva a otro espacio, al igual que la voluntad punitiva encuentra sus orígenes en la hegemonía de un budismo kármico para el que el castigo de las infracciones es inexorable. El etnólogo Francois Bizot explica la transferencia de ideas y de símbolos a un dirigente de los khmers rojos durante su cautividad, que evoca en su libro *Le Portail*: “Hay diez mandamientos morales, que vosotros llamais *sila*, con el mismo nombre que las diez ‘abstenciones’ (*sila*) budistas. El revolucionario debe seguir las reglas de un *vinaya* exactamente como el monje observa una ‘disciplina’ (*vinaya*) religiosa. El joven soldado recibe al iniciarse su instrucción una dotación de seis artículos (pantalón, camisa, gorro, *krama* [pañuelo], sandalias, mochila) del mismo modo que el joven monje recibe un conjunto reglamentario de siete piezas... Las sesiones de instrucción política del Angkar adoptan el término budista *rien sot*, “educación religiosa”. El procedimiento de reconversión es claro. La iniciación budista pasa a ser el camino de redención comunista. Cuenta también la creen-

cia en los *neak ta*, los genios protectores y tutelares de la comunidad rural, el *srok*, cuyo control ejercen, todo lo ven y pueden perdonar y castigar. Los khmers rojos prohíben los genios, pero en ocasiones convocan sus propias asambleas en las aldeas con los mismos sonidos utilizados para invocar a los genios. Y abandonan un campamento cuando uno de ellos muere: es la venganza del genio del río. El Angkar, con sus mil ojos y sus innumerables brazos, será el genio protector y punitivo de toda la comunidad khmer, del *srok-khmer*; pero, a diferencia del caso chino, el gran líder, Pol Pot, disuelve en él su propia personalidad, en su calidad de “Hermano Número Uno”, al mismo tiempo que hace respetar estrictamente la ley de Orwell.

También hay elementos animistas y mágicos en el desarrollo de la revolución socialista en Cuba. La presencia de la *santería*, mezcla de creencias de origen africano y cristianismo, se puede descubrir en varios episodios, como la paloma blanca que descansa posada sobre el hombro de Fidel Castro durante el primer discurso de éste en La Habana, una señal de felicidad, y aun en el reciente conflicto del *balserito*, dizque reencarnación de la divinidad infantil Eleguá –cuyos colores rojo y negro son los del Movimiento Castrista y cuya fiesta, el 1 de enero, es el día de la victoria de los guerrilleros–, sin olvidar la condición de “santeras” de la madre de Fidel y de su principal consejera, Celia Sánchez. Ahora bien, lo que es seguro, y mucho más significativo, es el papel desempeñado en la formación del futuro dictador cubano por los jesuitas: estilo oratorio, absolutismo de los principios y pragmatismo oculto en la acción, son algunos de los rasgos de los que hará uso durante su larga carrera política. No obstante, el carácter mismo de la revolución es lo que la hace entrar inmediatamente en el campo de la religión política. Después de 1961, el castrismo será un cesarismo apoyado en un partido comunista; no un régimen comunista clásico, sino, en el instante de la toma del poder, en enero de 1959, un movimiento nacionalista y populista, inspirado en el patriotismo democrático y antiimperialista del padre de la patria, José Martí, lleno de espíritu religioso.

En ello, Fidel es heredero de la sacralización del hecho nacional propio de las luchas del siglo XIX por la unidad y la independencia. “Morir por la patria es vivir”, declara el himno nacional *La Bayamesa*. El enfrentamiento con Estados Unidos justificará la insistencia obsesiva en el establecimiento de una re-

ligión de la patria guerrera y agónica. El resultado es la nación en armas, con sus santos-héroes, sus mártires de la lucha contra Batista y el imperialismo, sus grandes ceremonias colectivas en torno al jefe, comandante y sacerdote supremo y, en fin, el intento de fusionar populismo y comunismo en un bloque compuesto de creyentes y combatientes dispuestos, de la infancia a la muerte, a defender y exportar la Revolución. Esta vez, para Castro, el paraíso es ya una realidad, la Revolución es en sí misma el gran objeto de culto. Por supuesto, sigue siendo necesario un infierno para acoger a los expulsados, a los *gusanos*, y en perfecta sintonía con el modelo soviético, a los enemigos del pueblo, los contrarrevolucionarios.

En el marco de la Revolución Cubana, la experiencia y las ideas de Ernesto Che Guevara llevan al límite la consideración del comunismo como un hecho religioso. Frente al imperialismo estadounidense de los años cincuenta, el Che declara su preferencia por el sistema soviético y profesa el marxismo-leninismo, instrumento teórico de la revolución socialista; pero, a partir de la lectura en 1954 de un libro sobre “la nueva China”, otorga sus preferencias a una edificación del socialismo que parece renovar el entusiasmo ya agotado en la URSS y que después del triunfo de los *guerrilleros* permite soñar en un “gran salto adelante”, gracias al cual una firme voluntad revolucionaria servirá para acelerar el arribo a la sociedad comunista. “El ‘Che’ rehúsa la cooperativa, busca la perfección”, anota en su cuaderno el agrónomo René Dumont después de una conversación en agosto de 1960: Guevara no puede aceptar que los trabajadores quieran sentirse copropietarios de las tierras; basta hacer de ellos hombres “totalmente dedicados a su revolución” (*Cuba, est-il socialiste?*, París, Seuil, pp. 28, 70). El humanismo revolucionario del Che no es, entonces, la expresión de un optimismo ingenuo, sino, bien por el contrario, es compatible con una dimensión punitiva hasta la crueldad: se trata simplemente de una exigencia, de un deber. Son los hombres los que hacen la revolución y serán ellos, una vez transformados por el hecho revolucionario, los constructores del nuevo mundo. El paraíso en la tierra está ahí, al alcance de todos, si se sabe luchar contra “el gran enemigo del género humano, Estados Unidos” (*Obras escogidas*, t II, p. 598). Una vez obtenida la victoria, el protagonista es “el hombre nuevo”, consciente de su deber, que no tiene necesidad de los estímulos materiales ni de seguir

las leyes de la economía (en sí misma capitalista) para que su esfuerzo obtenga resultados positivos.

La utopía se apoya en una ética del deber revolucionario estrictamente religiosa. En Cuba no basta haber vencido, es necesario alumbrar los hogares con una guerra generalizada contra el imperialismo. El verdadero revolucionario es al mismo tiempo Cristo y el apóstol –armado, como estaban armados los santos de la edad media bizantina– que deben ir hasta el sacrificio con miras a obtener ese objetivo de alcance mundial. La redención es general o no lo es; tal es la fuente de sus críticas contra el egoísmo de la URSS, apegada a la coexistencia pacífica. “El revolucionario –escribe Guevara en 1965–, motor de la revolución en el seno de su partido, se consume en esa actividad ininterrumpida que no tiene otro fin que la muerte, a menos que la construcción se logre en escala mundial” (p. 382). La revolución es un fin en sí misma y su núcleo es la voluntad de sacrificio. Y es lo que Guevara sabrá hacer pasar de las palabras a los hechos, pagando él mismo con su vida la factura de su fracaso. Lo sabemos bien, esa coherencia le vale la designación de *alter Christus*, el nuevo Cristo del siglo XX revolucionario que ha consumado su propio sacrificio para salvar a los hombres de la explotación capitalista. La sacralización viene también del régimen: el cantor oficial de la muerte del Che, Pablo Milanés, hará el elogio de “la presencia” del comandante más allá de la muerte. Convertido en el símbolo mundial de una revolución en estado puro gracias a la famosa fotografía, su icono sobrevive sin problemas al derrumbamiento del comunismo, la religión política que él intenta reactivar. Pero es sólo una imagen, tras la cual no hay nada.

4. CONCLUSIÓN

No existe duda alguna: el comunismo quiso convertirse en una religión política; más aún, en la única creencia universal que respondería a la redención definitiva del género humano. Esta vez, el paraíso se encontraría en la Tierra, debidamente organizado por el partido comunista bajo la guía de un Líder supremo convertido en dios vivo en este mundo. El aislamiento “elitista”, si queremos llamarlo así, es el resultado no deseado de una concepción de la po-

lítica y del poder; pero la voluntad de crear un hombre nuevo y nuevas relaciones sociales armónicas y fraternales, y la fijación de los dogmas y el ritual destinados a lograr la incorporación activa de toda la población son otras tantas señales inequívocas del propósito de fundar una religión política, la última religión política destinada en principio a hacer de toda la humanidad trabajadora –los burgueses van al infierno– la verdadera protagonista de una metahistoria feliz y pacífica, sin cambios y, en definitiva, sin poder.

Único inconveniente: el paraíso de las religiones tradicionales, situado en el más allá, escapaba al control del creyente, mientras que el paraíso comunista podía muy bien ser descrito por sus hagiógrafos como una realidad viva, pero se encontraba sometido a la prueba de una verificación efectiva. Y es en ese punto en el que el castillo de naipes se derrumba. A pesar de todos los esfuerzos de la propaganda, el peso de la burocracia del Partido-Estado y las dificultades de la consumación se imponen con una fuerza creciente a partir de los años cincuenta, con el contraste ofrecido por las imágenes seductoras del mundo capitalista. Aun las profecías económicas de Jruschov reflejan ya la amplitud de la frustración popular, anunciando a los soviéticos el nivel de vida estadounidense en un futuro no lejano. Permanecen la fuerza coercitiva y el ritual, pero toda esperanza de religación activa se ha perdido.

Este aspecto de capital importancia no debe hacer olvidar la otra vertiente de las relaciones entre el comunismo y la religión: la impregnación, primero, del comunismo soviético, y después, de los comunismos nacionales por elementos de todo género provenientes de las religiones dominantes en las respectivas sociedades. La transferencia de sacralidad en general y los espacios vacíos en el proceso de establecimiento de la religión política abren la puerta a esa impregnación, algunas veces muy difícil de descubrir. No existen problemas para reconocer la analogía entre las formas del ritual o de la socialización; no obstante, el terreno se vuelve resbaloso cuando el análisis se encuentra frente a las formas de adopción y control de la creencia o a los rasgos de la organización. Lo que no carece de importancia si se tiene en cuenta otra observación de Tocqueville: existe una acción directa de la religión sobre la política, pero “su acción indirecta me parece todavía más poderosa”. ❧