

# Irán: variaciones revolucionarias

## El debate teológico-político en Irán (1)

12/01/2011 - Autor: Seyyed az-Zahirí - Fuente: Webislam

*“...el islam, en el año de 1978, no fue el opio del pueblo, porque fue el espíritu de un mundo sin espíritu” (1).*

Michel Foucault

Este libro que Webislam irá publicando en sucesivas entregas aborda algunos de los debates teológico-políticos que tienen lugar en el Irán post-revolucionario, en especial sobre la democracia y las libertades civiles en el marco del islam, pero también sobre la igualdad de género, el papel de la sharia y la hermenéutica coránica. Tomamos como punto de partida las tesis de destacados ideólogos de la Revolución: la exégesis coránica en clave revolucionaria de Mahmud Taleqani, el islam científico de Mehdi Bazargan, el islamo-marxismo de Ali Shariati, la unicidad como razón política igualitaria en Bani Sadr, y la presentación realizada por Jomeini de la tutela de los juristas, que a la postre acabaría siendo el discurso dominante. A continuación, nos referiremos a algunas respuestas surgidas desde dentro del establishment religioso, y trataremos de contestar a la pregunta: ¿es Irán un país islámico?

La segunda mitad estará dedicada al pensamiento de Mohsen Kadivar, Abdelkarim Soroush y Hamid Dabashi, tres importantes intelectuales iraníes del presente, que nos ofrecen sendas visiones críticas, opuestas y complementarias sobre la Revolución y el futuro del islam político. Tras las imprescindibles conclusiones, terminaremos recordando la empatía de Michel Foucault con la Revolución, que le llevó a vaticinar el surgimiento de una nueva espiritualidad política.

En el centro de este estudio se halla nuestro interés por el movimiento etiquetado como “intelectualismo religioso”, un movimiento crítico con las visiones totalitarias del islam, que cobra fuerza en el marco específico de la República Islámica de Irán y la deriva de la Revolución hacia la hierocracia (gobierno del clero: es inexacto presentar Irán como una “teocracia”, pues eso supondría afirmar que gobierna Dios, lo cual no es pretendido ni por los defensores del régimen).

El debate en el cual nos adentramos resulta significativo como muestra de lo que los sociólogos califican como post-islamismo, uno de los paradigmas para entender la situación y perspectivas del islam en el siglo XXI. Tal y como hemos escrito en otro lugar (2), por post-islamismo entendemos la situación de debate interno dentro del islam, generada por el fracaso de los movimientos llamados fundamentalistas, en su pretensión de construir Estados islámicos ideales regidos por la sharia, que devolviesen la dignidad a los musulmanes y donde imperasen la justicia social y la hermandad. Es decir: el fin de la utopía política islamista. Lejos de hacer realidad el ideal de una sociedad islámica, el resultado ha sido la

construcción de hierocracias totalitarias en la cuales la alianza entre las oligarquías militar y religiosa se erigen en guardianes de la Verdad revelada, con la misión divina de imponerla sobre el conjunto de la sociedad, amputando de forma despiadada cualquier manifestación que no se ajuste a la visión estrecha que ellos tienen del islam. Estos regímenes que hablan en nombre del islam no han traído la justicia, sino nuevas formas de opresión. Este hecho ha conducido a una decepción creciente y al rechazo de las promesas del islamismo como ideología.

Según el sociólogo iraní Farhad Khosrokhavar:

En Irán, el post-islamismo pone en cuestión el islam político en el seno de una sociedad que ha vivido dos decenios de islamismo radical y, por ello, ha renunciado a la utopía de una revolución religiosa destinada a purificar la sociedad (3).

En las sociedades islamistas el ser humano sigue siendo el mismo, con todos sus defectos, y no han desaparecido ni la pobreza de las masas ni la corrupción de las instituciones. Más bien, la burocratización creciente del islam lo ha alejado de las gentes, de forma que ha perdido parte de su potencial liberador, para pasar a ser la ideología de un régimen cuyo carácter islámico es discutido y discutible. Ahora bien: como trataremos de mostrar en este libro, la respuesta interna de la sociedad iraní no pasa por el rechazo del islam y la aceptación ciega de esa nebulosa llamada “modernidad occidental”. Más bien, las críticas más poderosas y articuladas al régimen de los ayatollahs son realizadas a menudo en nombre del islam, de una concepción del islam como tradición milenaria y modo de vida y no ya como ideología del Estado.

Debates similares a los que presentamos podemos encontrarlos en contextos diferentes. Pero Irán no es un caso cualquiera. Se trata de uno de los países más cultos del planeta desde hace cientos de años, con una elite intelectual de primer orden en numerosos campos. A pesar de los evidentes sobresaltos y largas épocas de profunda decadencia, se trata del país que ha dado algunos de los más grandes místicos, poetas y filósofos a la humanidad, con una cultura milenaria a sus espaldas, uno de los grandes centros de creación de ideas y de arte desde la antigüedad. Una cultura plural, que no ha eludido el encuentro con la modernidad colonial; como dato interesante, baste decir que la primera traducción de *El origen de las especies* al persa data de 1870, sólo once años después de su publicación en Inglaterra, y siete años antes que la primera traducción al castellano. No hay duda de que el peso de ese enorme legado actúa como aliciente y acicate. Dentro de esta riqueza, la pasión por el arte y la poesía se mezclan con la pasión por la política y la filosofía, y estas con la religión, siempre omnipresente. De ahí que los debates con los cuales uno puede encontrarse sean de primer orden y muestren una vitalidad intelectual y una riqueza de fuentes y de perspectivas prácticamente inabarcable.

Conservadores, clérigos reformistas, artistas comprometidos, disidentes de izquierda, alfaquies al servicio del Estado, intelectuales religiosos... sea cual sea la postura y el punto de partida, en todos los bandos en liza encontramos gentes con alta cultura y capacidad dialéctica. Existe una pasión por el debate. Incluso en el clima de represión de intelectuales, en un momento en el cual decenas de disidentes han sufrido agresiones o han sido encarcelados, cuando el autoritarismo del Estado y el islam oficial pesan como una losa...

incluso en estas penosas condiciones nos encontramos con un debate filosófico, teológico y político de alto nivel, con canales para desarrollarse y penetrar en el espacio público: prensa, universidades, coloquios, librerías, Internet... Por supuesto, no todos los debates son de calidad, y la tensión social les imprime a menudo una agresividad poco deseable. Pero la vitalidad intelectual del Irán post-revolucionario es única en el mundo. La censura afecta especialmente a temas religiosos, y son numerosos los pensadores que han sido llevados a juicio o que han pasado por las cárceles. A pesar de ello, cometeríamos un grave error si pensásemos en Irán como una oscura teocracia en el cual la vida intelectual ha sido ahogada. Así, dos críticos del régimen como Janet Afary y Kevin B. Anderson pueden escribir lo siguiente:

Durante una visita a Teherán en la primavera del 2005, quedamos impresionados por el grado de libertad intelectual que los iraníes han logrado dentro de la República Islámica. Las numerosas librerías en la Avenida Enqelbab, junto a la Universidad de Teherán, están llenas de nuevas traducciones de Immanuel Kant, Karl Marx, Sigmund Freud, Hannah Arendt y Michel Foucault, entre otros. Una lectura sobre “Foucault y el feminismo” en la Universidad Femenina de Alzahra provocó una entusiástica respuesta, incluida la de una alto cargo de la Universidad, cubierta de arriba abajo con un chador negro. Una visita a los editores del periódico más prestigioso del país, Shargh (con una tirada diaria de 100.000 ejemplares), nos llevó a una conversación que pasaba fácilmente de la religión a la política o a filósofos europeos como Foucault, Theodor Adorno y Giorgio Agamben (4).

Por estas y otras razones, el caso iraní resulta tan significativo como apasionante. Significativo por tratarse de un país en el cual las promesas igualitarias del islamismo revolucionario han sido puestas a prueba. Apasionante por la calidad de los debates y la riqueza de su vida intelectual, con más de un centenar de intelectuales musulmanes relevantes, conocedores muchos de ellos tanto de la amplitud de la tradición islámica como de la diversidad del pensamiento filosófico de la modernidad occidental. No pretendemos reflejar en profundidad estos debates, sino apenas aproximarnos a ellos, con el fin de ayudar a desvelar el juego de tensiones, tentaciones y esperanzas teológico-políticas a las que se enfrentan los musulmanes en el siglo XXI.

Para comprender estos debates será necesario que nos detengamos en la ideología islámica que condujo a la Revolución. El modelo de “Estado islámico” actualmente dominante, desarrollado a partir de las tesis del Ayatollah Jomeini, está muy lejos de constituir la (única) teoría política que condujo a la Revolución islámica. Hay que tener en cuenta que ésta fue apoyada y/o realizada por corrientes muy heterogéneas. En palabras de Hamid Dabashi:

El establecimiento de esta República Islámica es el resultado de una ideología islámica radical —una síntesis temática y formal surgida de una conversación creativa y combatiente entre memorias selectivas de la cultura política musulmana por un lado, y los sentimientos nacionalistas y socialistas por el otro (5).

Lo más notable del surgimiento de la “ideología islámica” revolucionaria es el encuentro entre intelectuales laicos de izquierdas, quienes defendieron una concepción socialista y democrática del islam, y clérigos disidentes, quienes aceptaron implícitamente muchas de las

premisas de los movimientos izquierdistas y enarbolaron el mito de la lucha del islam contra la tiranía y la injusticia. La Revolución islámica no fue obra de clérigos, sino una revolución popular e islámica, en la cual los principales ideólogos fueron Jalal Al-e Ahmed, Ali Shariati, Morteza Motahhari, Sayyid Mahmud Taleqani, Mehdi Barzagan, Abdolhassan Bani Sadr y Ruhollah Jomeini. Tres clérigos y cuatro intelectuales laicos. Además, hay que señalar que muchas de las bases de la aceptación popular de esta ideología fueron sembrados por los partidos comunitas o marxistas, como el Tudeh Party o la Organización de los Muyahiddin del Pueblo, muy activos en la lucha contra el Shah y el imperialismo occidental. Todos estos y otros personajes y movimientos han sido tratados con profusión por los especialistas. Existen asimismo numerosos estudios sobre las causas y eventos que condujeron a la Revolución. En esta primera parte no pretendemos hacer un repaso exhaustivo de todas las corrientes que convergieron en la Revolución. Nuestra meditación se encamina hacia el debate contemporáneo. Sin embargo, para comprender los debates actuales es necesario un mínimo conocimiento del pasado. Y máxime cuando estos pensadores son poco conocidos y nos ofrecen desarrollos sorprendentes, muy alejados de una visión fundamentalista del islam.

No debemos pensar dicha ideología como un todo monolítico. Como veremos, existen diferencias importantes entre los pensadores señalados. No puede asimilarse el islamomarxismo de Shariati con la tutela de los clérigos de Jomeini. Son polos opuestos de una misma ideología revolucionaria. Pero existe un punto de unión que trasciende dichas diferencias y nos lleva a ponerlos a todos en un mismo saco. Dabashi califica este polo de unión con la palabra descontento, y afirma que la teología es la máxima expresión de dicho descontento. También podríamos hablar de utopía o esperanza, en el sentido de Ernst Bloch: la potencialidad de la esperanza, un sueño de bienestar y de justicia. No se trata de una fantasía política, ni del sueño de un ordenamiento ideal de la ciudad terrestre. La utopía no es una idea, tiene una función escatológica, actúa en el ser humano como un resorte, como una promesa siempre diferida. Es el motor del todavía-no, el anuncio de un nuevo comienzo implícito en las carencias del presente.

Pero sería un error atribuir el triunfo de la revolución exclusivamente a sus promotores e ideólogos. Estos supieron conectar con el pueblo, logrando una adhesión masiva, incluyendo el apoyo de las clases ilustradas y de todos aquellos descontentos con el régimen del Shah. La Revolución fue el catalizador de las frustraciones acumuladas por varias generaciones de iraníes. En su libro de memorias, Shirin Ebadi da cuenta de sus simpatías hacia el partido de Jomeini, cuando iniciaba su carrera en la judicatura:

Me vi atraída por las voces opositoras que proclamaban como líder al Ayatol-lâh Jomeini. No me parecía de ningún modo una contradicción que yo, una mujer con carrera y una profesional, apoyara a una oposición que justificaba su lucha contra las injusticias cubriéndola bajo el manto de la religión. La fe ocupaba un lugar central en nuestras vidas de clase media... En el fondo, ¿con quién tenía más en común: con una oposición liderada por los mulahs, que hablaban en un tono familiar para los iraníes corrientes, o con la dorada corte del Shah, cuyos dirigentes alternaban con aspirantes a actrices en fiestas remojadas con carísimo champaña francés? (6)

Y, más delante:

La revolución que estaba teniendo lugar me hipnotizaba... El 16 de enero de 1979 el Shah abandonó Irán... Con su huida terminaron dos milenios de gobiernos de reyes persas. La gente invadía las calles celebrándolo... Nos sentíamos como si hubiéramos recuperado una dignidad que, hasta hacía poco, muchos de nosotros ni siquiera éramos conscientes de haber perdido (7).

Esta reflexión, en su simplicidad, da cuenta de la adhesión de numerosos iraníes de clase media-alta a la Revolución. Como dice Hamid Dabashi: toda Revolución empieza por un “no” (8). En primera instancia, un “no” visceral al régimen despótico del Shah, no a la corrupción y al nepotismo, no a las injerencias extranjeras, el rechazo de ver la tierra materna convertida en carnaza de las compañías petroleras, un no al desarraigo generado por la irrupción de la modernidad, en forma de políticas de Estado tendentes a minar la religiosidad popular y a favorecer la imposición de la ideología de las elites. Pero tras este “no” inmediato, se agazapa uno más profundo: la ideología islámica es la negación de la sumisión a un orden humano que se sabe defectuoso por definición, una negación que se realiza en nombre de un orden divino inmaculado, de una posibilidad nunca alcanzada. Ahí está la razón utópica latente tras toda ideología, por muy racional o históricamente fundada que se pretenda. Aunque la mayoría de los iraníes pudieron rebelarse por cosas concretas como el precio del pan o el enojo por el derroche y la fastuosidad del régimen, las motivaciones de los ideólogos de la Revolución van más allá. Ellos se rebelan por una causa “superior” —el orden sagrado, la ley de Dios o la justicia universal. Jomeini fue consciente de esto cuando dijo que los comerciantes del bazar no se rebelaban por el precio de los melones, sino por el islam. De ahí que Hamid Dabashi acierte al calificar la “ideología islámica” como una “teología del descontento”:

El mensaje de este lenguaje revolucionario es el descontento, que necesita un Yo injuriado y un Otro hostil. El Yo injuriado, como creación colectiva, es la fuerza más poderosa de la psique irania contemporánea; el Otro hostil es el rechazo visceral de “Occidente”. Más que cualquier otra cosa, es este descontento colectivo contra una construcción imaginaria llamada “Occidente” lo que animó profundamente el movimiento revolucionario. Este descontento fue expresado esencialmente en términos éticos, morales, normativos y espirituales. Pero en última instancia el lenguaje de la revuelta, los términos mágicos de dicho descontento, fue teológico. El lenguaje teológico del descontento fue inevitable, tal vez, pues la teología es el lenguaje último de la verdad. Es en términos teológicos, con independencia de cuales sean los buenos-términos de una cultura, como todo desencantamiento forja los parámetros del próximo reencantamiento, la verdadera desilusión que sirve a la reilusión siguiente. Las alternativas a este lenguaje teológico solo ofrecen aproximaciones económicas, sociales, culturales o, como mucho, ideológicas a la verdad. Todos ellos se desvanecen a la luz de la pretensión teológica de situar a Dios en la cumbre de la agenda política (9).

Shirin Ebadi evoca un momento crucial, cuando cientos de miles de habitantes de Teherán se subieron a las azoteas y tejados para gritar al unísono: “Al-lâhu Akbar”, Dios es más grande,

como grito de adhesión a la Revolución que emerge de las masas, desde las profundidades de la conciencia colectiva. Siglos de historia y de cultura política convergen en este momento, canalizados por la “ideología islámica” y por el heroísmo magnético de los disidentes. La represión de los servicios secretos y las narraciones de torturas indecibles despiertan la admiración y la empatía de las gentes. La connivencia del Shah con las potencias extranjeras hiere el orgullo de una nación milenaria. Su reivindicación del pasado imperial aqueménida frente al pasado chiíta choca con la religiosidad del pueblo. Una suma de factores que provocan la adhesión emocional de la mayoría al movimiento revolucionario, cuyos dirigentes fueron capaces de generar empatías y hacer aflorar sentimientos latentes en el islam más popular: el rechazo de la injusticia y de la tiranía, el rechazo del poder, de la arrogancia y del lujo de las élites, la admiración hacia todos aquellos que dan su vida en la lucha contra la tiranía, por el ascetismo revolucionario de Jomeini. La memoria del martirio del Imam Huseyn en manos del califa omeya Yazid está en el fondo de estas simpatías. Uno de los errores más graves cometidos por el Shah fue, precisamente, tratar de desmarcarse (hasta cierto punto) del pasado islámico favoreciendo un concepto de identidad nacional basado en el pasado iranio pre-islámico. Pero el islam le estalló en la cara, transformado en ideología política moderna. Los clérigos más comprometidos hicieron suyo el lenguaje de la izquierda, y los intelectuales de izquierdas hicieron suyo el lenguaje del islam. El cóctel resultante es lo que llamamos “ideología islámica”, de la que finalmente se aprovechó el estamento clerical para imponerse como fuerza política dominante y único garante legítimo de la islamicidad del nuevo régimen.

Por último, sería irresponsable pasar por alto que en el momento en que escribimos este libro Irán es considerado como el enemigo por antonomasia del imperialismo norteamericano y el nuevo objeto del deseo de las multinacionales de occidente, codiciosas de controlar sus reservas de petróleo. La maquinaria de propaganda de guerra contra Irán ha sido puesta en marcha hace mucho tiempo, tiene sus avanzadillas en el cine de Hollywood, en la tendenciosidad de los mass media y en otras formas de cultura del espectáculo, tendentes a demonizar a Irán. Frente a esta amenaza real, la tentación primera de cualquier intelectual consciente es la de salir en defensa del régimen iraní, de su derecho a la diferencia, haciéndonos eco de sus logros y proyectos de futuro. Pero esta respuesta nos conduce a un callejón sin salida, a aceptar la falsa dialéctica del “ellos o nosotros”. Es precisamente esta dialéctica la que impide a la Revolución desarrollarse, repensar los errores cometidos y hallar nuevos caminos. Precisamente, los autores que analizaremos proponen una respuesta desde dentro. No desde el cierre de filas en torno a un proyecto político que ha devenido totalitario, sino desde la recuperación creativa de las potencialidades del islam y de la cultura iraní para reformar el régimen, sin ceder el control del país a las potencias extranjeras. Por nuestra parte, nos situamos abiertamente en esta línea, la necesidad de desarrollar un pensamiento político islámico contemporáneo, que responda a los nuevos retos de la globalización corporativa, la guerra de dominación universal en la que se haya embarcado el Imperio americano, el mayor aparato militar que se haya creado en la historia de la humanidad. Frente a esta maquinaria de destrucción, debemos apelar al espíritu de resistencia y creatividad, tal y como se expresa en los pensadores, activistas y artistas a los que haremos referencia. Empezando por los propios ideólogos de la Revolución.

## Notas

1. Entrevista de Claire Brière y Pierre Blanchet. Irán: la revolución en nombre de Dios. Ed. Tierra Nova, 1980
2. El islam ante el siglo XXI.
3. The Islamic Revolution in Iran: Retrospect after a Quarter Century, Thesis Eleven, vol. 76, no. 1, 2004.
4. Janet Afary y Kevin B. Anderson. The Iranian Impasse. July 16, 2007 edition of The Nation.
5. Theology of Discontent: The ideological Foundation of the Islamic Republic of Iran, de Hamid Dabashi, p.xxvii. De entre todas las obras que han analizado el pensamiento revolucionario, no conocemos ninguna tan completa. En ella nos apoyamos a menudo, y a ella remitimos al lector.
6. Shirin Ebadi, El despertar de Irán, ed. Aguilar 2008, p.46.
7. Ídem, p. 48.
8. Theology of Discontent, p.3.
9. Ídem, p.5-6.

---

Webislam