



PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
CARRERA DE HISTORIA

**RESIGNIFICACIÓN Y REIVINDICACIÓN COLECTIVA:
LA REVOLUCIÓN DE 1979 Y LA CONFORMACIÓN DE LA REPÚBLICA
ISLÁMICA COMO RESPUESTA A LAS TRANSFORMACIONES
EVOCADAS EN IRÁN CON OCCIDENTE CAPITALISTA Y MODERNO.**

Monografía de grado presentada por:

ANA MARÍA GARCÍA VELÁSQUEZ

Como requisito para optar por el título de:

HISTORIADORA

Dirigida por:

CLAUDIA SILVIA COGOLLOS

Bogotá Distrito Capital 16 de mayo de 2017

AGRADECIMIENTOS

Recuerdo cuando decidí complementar la carrera de Comunicación con la de Historia. Me recuerdo con complicidad en ese momento cuando, a los 20 años, habiendo cursado ya dos semestres en Comunicación Social, decidí que no estaba satisfecha. Decidí que necesitaba comprender mejor, saber mejor, escribir mejor, para poder ser mejor periodista y pensé: - Me hace falta el conocimiento de la historia. Hoy, cinco años después de esa decisión, la concluyo agradecida. Y aún hoy, creo que no dimensiono el poder de esa intuición: - Nos hace falta el conocimiento de la historia. No sospeché entonces que encontraría en ese espacio a compañeros que hoy como amigos atesoro: Osqui, Nico, Juls, Lau... profesores que como María Fernanda y Óscar, además de ser maestros, se hicieron también amigos, por sus enseñanzas, por los tintos y por tantas carcajadas, a ellos gracias.

Si mis padres no me hubieran permitido tomarme un año para hacer esta tesis, y con esto quiero decir, alentado y financiado, la realización de este documento no habría sido posible. La mayoría de los libros que acompañaron mi análisis fueron traídos de EEUU, y mi flujo de caja de estudiante, ciertamente no fue el que asumió esa cuenta. Los responsables, además, de lidiar conmigo por horas al teléfono, buscando encontrar el sentido a inquietudes, formulaciones, detalles de una investigación que seguramente escapó a su interés, fueron ellos. Así que gracias mamá y papá. Gracias por permitirme descubrir en la historia y en el estudio de pueblos ajenos al mío, lo que me alimenta.

Si Álvaro Oviedo y Óscar Saldarriaga se hubieran ahorrado más tintos y me hubieran respondido a menos preguntas, mi posibilidad de comprender a Irán, desde los referentes teóricos aquí asumidos, me hubiera sido imposible, así que gracias a ellos, aunque no hayan participado en la construcción de este documento directamente. Si Silvia no hubiera confiado en mí, si no me hubiera permitido realizar un análisis como el que le propuse de manera (reconozco) muy confusa, al presentar mi proyecto, definitivamente hoy no estaría haciendo entrega de este documento, así que gracias Silvia, gracias porque fue esa confianza y libertad la que me permitió continuar este camino. Si Juan Carlos Eastman no hubiera exhalado pasión en todas las clases que con el cursé, si entre líneas de Mundo Antiguo, del Seminario de Europa, o de la Historia de Asia, no me hubiera transmitido ese sentimiento por el quehacer, el compromiso y respeto al investigar, creo que habría sido otro el acercamiento a esta tesis. Acaso un trabajo de grado, un requisito como algunos insisten en señalar.

Para finalizar, sin Andrei la vida no se me habría antojado más que trabajo, gracias a él pude construir el balance justo, preciso, para que cada línea escrita en este papel, se acompañara de vida, de una aventura, de una conversación a veces inacabada, pero fundamental para mí. Gracias también a tí, Andy, ambos sabemos cómo hiciste parte de este proceso.

Gracias, muchas gracias de corazón, a todos:

Ana María.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.	4.
CAPÍTULO I. La consolidación en Irán del chiismo duodecimano como el conjunto de Valores hegemónico. La creación por medio institucional y cultural, de una identidad compartida.	12.
1) El ascenso de la Dinastía.	13.
2) La formación de una Monarquía Teocrática.	16.
- La chiización de Irán como proyecto de unificación político.	17.
- La conformación en Irán de una élite religiosa chií.	19.
- El anclaje del chiismo en las prácticas sociales de un pueblo.	21.
- La consumación parcial de una latencia.	27.
CAPÍTULO II. Siglo XX iraní. La modernización “desde arriba” de Irán. La fragmentación semántica de un pueblo.	32.
La Primera Guerra Mundial y la formación de la Dinastía Pahlavi.	36.
El proyecto de Estado Pahlavi.	40.
Mossadeq: El Frente Nacional y la nacionalización del petróleo.	50.
Muhammad Reza Shah o del rey extranjero pero Rey.	55.
La Revolución.	69.
CAPÍTULO III. El Islam como resistencia cultural. La resignificación reivindicativa del chiismo como identidad colectiva.	72.
El Islam chií y la crítica al hombre moderno.	78.
La resignificación del Islam como nacionalismo y proyecto político.	82.
CONCLUSIÓN.	92.
BIBLIOGRAFÍA.	96.

INTRODUCCIÓN¹

En diciembre de 1979, el pueblo iraní, tras una serie de protestas sostenidas en contra de la monarquía de Muhammad Reza Pahlavi, declaró a través de plebiscito, el deseo mayoritario de establecer en Irán una República Islámica. Antes, en febrero de ese mismo año, recibió al ayatolá Khomeini exiliado hasta entonces en París, con ovaciones masivas. Después de 54 años bajo el gobierno de una monarquía modernizadora como la Pahlavi, la mayoría del pueblo reclamó con afán nacionalista, **la soberanía sobre su territorio y sus recursos, afirmándose mayoritariamente en la defensa de una identidad colectiva, sostenida en los valores, la tradición e historia construida alrededor del *Ithna Ashari Shiism* (chiísmo duodecimano)**. También, el pueblo iraní reformuló su relación con el poder al aceptar abolir a la monarquía y no solo al Shah, institución sostenida en el territorio persa, incluso desde tiempos pre-islámicos. Esta tesis, a lo largo de sus tres capítulos, buscará en el proceso histórico de Irán, las transformaciones sociales y culturales (también llamadas semánticas) que permitieron, agenciaron y configuraron, *la posibilidad de existencia* de una revolución masiva, concluida en la República Islámica de Irán. Antes de llegar a esto, quisiera señalar en tres momentos las *guías teóricas* que acompañaron la realización de este documento.

I. El primer acercamiento para guiar la pregunta de investigación de esta tesis (a saber: ¿porqué en 1979 la *mayoría* de la población iraní, tras 54 años de dominación de una monarquía modernizadora como la Pahlavi, encontró en la reivindicación de su identidad musulmana (chií), la resistencia frente al intervencionismo occidental y el despotismo monárquico?) **fue ubicar las transformaciones a las que se vio sometido Irán, en términos socio-económicos**. Abracé la línea de investigación de autores como Nikkie Keddie², Reza Ghods³, Maziar Behrooz⁴ y de alguna manera Heinz Halm⁵, quienes más allá de la heterogeneidad de sus propuestas analíticas, señalaron que la Revolución y su desenlace en República Islámica, tuvo sobre todo que ver con un movimiento social que respondió a las condiciones socio-económicas evocadas por la inserción impuesta en Irán, en la economía capitalista iniciada el en siglo XIX.

El horizonte de interpretación derivado de la teoría de Marx me sirvió para darle un fundamento teórico a la expansión del capitalismo como sistema de producción tendente a ampliar sus posibilidades de acumulación, como lo denunció Lenin en su análisis *El Imperialismo como fase superior del capitalismo*⁶. Irán, como mostraré en el primer y segundo capítulo de esta tesis, desde la época de la Dinastía Qayar (1790 -1925) empezó a transformar por agencia externa, y de manera desigual en su territorio, la producción de su

¹ A lo largo de la introducción a este trabajo, así como a lo largo del trabajo mismo, el lector encontrará oraciones o conceptos, en *cursivas* o **negrilla**. Esta alteración en la escritura solo pretende atraer la atención sobre ciertas ideas, o conceptos. En caso contrario, en caso de que haya una alteración perteneciente a una cita textual de otro autor, estará señalado en el aparato crítico de este documento.

² Keddie, Nikkie. *Modern Iran. Roots and results of revolution*. (Estados Unidos: Universidad de Yale, 2003).

³ Ghods, Reza. *Iran in the Twentieth Century. A political History*. (London: Lynne Rienner Publishers, Inc, 1989).

⁴ Behrooz, Maziar. *Rebels With a Cause. The Failure of the left in Iran*. (Londres, I.B Tauris, publishers).

⁵ Halm, Heinz. *Shi'a Islam From religion to revolution*. (Estados Unidos: Marcus Wiener Publisher, 1994).

⁶ Vladimir Lenin, *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. (Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1941).

economía en función a una demanda extranjera. Estos cambios no emergieron de una trayectoria histórica endógena sino a través de concesiones aduaneras, tratados desiguales, impuestos por coacción o persuasión, en principio por Rusia e Inglaterra⁷. Desde entonces se trazó una tendencia en la política iraní: para subsistir en el poder era preciso como lo demostraron después los Pahlavis, contar con el apoyo de la potencia extranjera más influyente en su región.

Ahora, más allá de la dependencia política y del despojo de los privilegios económicos antaño poseídos por las élites locales, que auguraron por ejemplo, un movimiento como el del veto contra el monopolio del Tabaco (1889), a través de la emisión de una fatwa, o la existencia de un movimiento Constitucionalista como el de 1906-07⁸; **el reorganizar de esta inserción produjo en Irán, como hubiera advertido Marx en su dialéctica materialista⁹, la emergencia de nuevos actores que, hijos de este proceso empezaron a concebir el mundo desde una perspectiva diferente a cómo lo percibían aquellos quienes en cambio se vieron afectados, o inmutados.** Ghods mostró en su libro la formación de la “burguesía compradora”, la cual, recién iniciado el proceso de transformación en la producción iraní, ahora al servicio de una demanda extranjera, invirtió su capital en “*cash crops*” o cultivos para la exportación, después reinvertiendo sus ganancias en la importación de mercancía para revender. Lo anterior les supuso en ocasiones la necesidad de viajar a Europa, además de una estabilidad económica que no se expresó en poder político. Este naciente grupo social, a través de su tímida confrontación semántica por sus viajes a Europa, o por la educación que decidieron dar a sus hijos enviándoles al extranjero a estudiar, pronto empezó a dar muestras de apropiaciones de ideas de occidente moderno y así, de pequeñas modificaciones en su tradición cultural, enunciando expectativas de Estado modernizado, de un Irán como *pueblo* soberano de sus recursos, no sujeto al arbitrio de un monarca concesivo con las potencias extranjeras.¹⁰

⁷ En su pretendida promoción económica de Irán y en función a sus ingresos privados como Monarcas de la Corona Qayar, los Shahs les garantizaron privilegios y monopolios a un buen número de compañías extranjeras. A los Rusos, por ejemplo, se les otorgó los derechos de pesca en el Caspio en 1879, y en 1989, fue permitido a los británicos inaugurar el Banco de Persia. La venta de la economía doméstica a intereses extranjeros llegó a un punto álgido con la concesión hacia los británicos, por cincuenta años, del monopolio de la producción y venta del Tabaco. (Halm, p. 124).

⁸ A propósito del movimiento Constitucionalista y de la Fatwa en contra el monopolio del Tabaco “El interés compartido por el clero y el bazar, que fue ampliamente responsable del éxito de la Revolución de 1979, antes ya había probado ser efectivo durante el siglo XIX. Alrededor de 1850, los Shas Qayar, pretendieron iniciar una serie de reformas buscando hacer de Irán un Estado moderno al estilo europeo. Importaron a Irán no solo consultores extranjeros sino su capital y empresarios [...] el sector tradicional del comercio iraní, se supo amenazado. Y si este sector se empobrecía, el flujo de Khums, impuesto religioso sobre las ganancias del cual eran sus mayoritarios contribuyentes, se secarían afectado directamente los ingresos e independencia política del clero [...] Así que a pesar de superar el propósito de este libro, no sobra resaltar que la tensión entre la monarquía y el clero inició desde el siglo XIX, cuando los monarcas, más allá de su interés sobre el colectivo, empezaron a suscribirse a un modelo de desarrollo, que amenazaba el establecido desde los Safavids, donde el clero y el bazar ostentaban un carácter de élite económica, cultural y así política.” (Halm, p. 124). A propósito de la pérdida progresiva del poder económico y preeminencia cultural en Irán “La política de puertas abiertas resultó en bancarrota para los productores de escala mediana y pequeña, así como para los comerciantes del Bazar. Estos resultados son especialmente evidentes en el radio entre las importaciones y la exportaciones, que declinó a favor de las exportaciones de un 30% en 1950, a tan solo un 5% en 1975”. Farsound, Samir y Mashayekhi, Mehrdad. *Political Culture in The Islamic Republic*. (Nueva York: Routledge, 1992) p. 6 (Introducción).

⁹ Marx, K. Engels, F. *Ideología Alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner. Y del socialismo alemán en la de sus diferentes profetas*. (Barcelo: Ediciones Grijalbo S.A, 1974). Esta edición está completa y disponible en PDF en: http://www.socialismo-chileno.org/biblioteca/La_IA_marx.pdf

¹⁰ Ghods, p. 16.

La reformas modernizadoras iniciadas con los Pahlavi, de manera similar dieron paso a la conformación de clases medias iraníes, así como de una élite burocrática y militar, aunque sujeta a la economía de Estado. El acceso a la educación occidentalizada, la promoción social a través de un sistema de becas de estudios en el exterior, *los cambios en las prácticas sociales* para los emergentes profesores, funcionarios públicos y asalariados de la creciente industria Estatal, o de capital extranjero, agenciaron el que esta minoría en comparación con la población rural y tradicional,¹¹ confrontara su tradición y cultura, encontrando profundamente contradictoria su situación en tanto clase educada al estilo europeo, incapaz de acceder a la participación política por el monopolio del poder de una monarquía absoluta como la Pahlavi.

Poco a poco, además, su situación en tanto sujetos de la “nueva inteligencia”¹², les fue apartando (incluso en la estriación espacial de las urbes),¹³ de los sectores tradicionales y de las llamadas “masas religiosas”, sectores alienados tanto económica como culturalmente por las mencionadas reformas¹⁴. Es el propósito del segundo capítulo exponer y analizar con algún detalle lo aquí mencionado, entre tanto, solo busco resaltar que el análisis marxista a propósito de la lógica económica productiva del capital, de tendencia a la expansión acumulativa y monopólica, así como su defensa de la dialéctica materialista¹⁵, guiaron parte de mi comprensión a propósito de los procesos de transformación que se dieron en Irán, desde el siglo XIX. Me permitieron comprender el porqué de la emergencia de movimientos de inspiración comunista, o como el nacionalismo de Mossadeq, el porqué de movimientos de inspiración liberal, que aún contrarios al Shah, incluso partícipes en la serie de protestas que hicieron posible su derrocamiento, no encontraron como expectativa de Estado las respuestas en el Islam chií, y su codificación legal y moral. La resistencia al Shah de los sectores occidentalizados de Irán, no se hizo evocando los valores musulmanes violados por una corona occidentalizadora y corrupta, estos fueron enunciados desde la apropiación (que no copia) de valores modernos, de sociedad democrática capitalista y así incompatible con la monarquía absoluta y despótica de Muhammad Reza Pahlavi.



¹¹ Bazar y clero.

¹² La nueva inteligencia es reconocida por Keddie, Ghods, Behrooz, e incluso Shariati, como “los ilustrados” de Irán. El sector educado al estilo occidental que, en términos culturales, empezó a concebir las relaciones sociales y así su expectativa de sociedad, desde unos referentes distintos a los de los sectores tradicionales, fijados en las fuentes del islam en general y la tradición chií de Irán, en particular.

¹³ “La polarización entre la clase media alta y la baja, se extendió en la división espacial de las urbes. La pequeña burguesía vivía en barrios diferentes a aquellos miembros de la clase media alta, quienes por sus ingresos podían acceder un estilo de vida, occidentalizado. Así, estos pequeño burgueses o clase media salarial que trabajan en las funciones de Estado, eran cercanos, en capacidad adquisitiva al bazar y a los centros religiosos”. Ghods, p. 205.

¹⁴ Esposito, J. Prefacio del libro que compila textos de Ali Shariati en: *What is To be done*, (EEUU: Iris, 1986) p. ix.

¹⁵ Que señala como base de partida de la significación colectiva de la realidad, su organización material, concreta, productiva, porque “en última instancia”, los seres humanos como organización corpórea, deben organizarse de alguna suerte para garantizar su subsistencia. (*Ideología alemana*). Comparto parcialmente esta filosofía. Digo parcialmente porque los procesos de interacción humana han demostrado ser lo suficientemente complejos, como el caso de Irán, mostrando la pervivencia de estructuras de pensamiento (sistemas de sentido) que, aún desde las *transformaciones impuestas a los modos de producción de una sociedad* (tal vez esto sea lo que perturbe la dialéctica materialista) los valores, aún transformados dadas las nuevas condiciones, no necesariamente se han modificado en función al sistema productivo al que fueron insertos. Como verá el lector en el tercer capítulo de este documento, no hablo solo de las “masas religiosas”, hablo de pensadores como Shariati o Al-e Ahmad, quienes encontraron en el Islam chií y sus valores tradicionales, la resistencia frente a Europa capitalista, de cultura moderna.

II. ¿Qué pasa con aquellos colectivos cuya trayectoria histórica se ve interrumpida, sorprendida por la lógica de otro colectivo que obedece a su propia trayectoria histórica? ¿Si aceptamos con Marx la dialéctica materialista, que pasa con aquellos colectivos cuya estructura económico-cultural se ve sacudida por una ajena, es decir, que no conciben de manera dialéctica (endógena) la transvaloración que suponen las modificaciones paulatinas en los modos de producción, sus correspondientes relaciones y prácticas sociales, sino que son evocadas por la intervención, intercambio y confrontación llegadas con Otro intrusivo? La inserción-expansión del capitalismo supuso un proceso desigual en el territorio iraní y así, una confrontación semántica acelerada de *ciertos sectores* de élite y emergente clase media. Este proceso no coincidió necesariamente con el “estado real” en términos de estructura social y cultural de la sociedad, como señaló el éxito de Khomeini y la conformación de la República Islámica. **Los sectores tradicionales de Irán resistieron no solo por un interés económico amenazado por las reformas y las políticas intrusivas de las potencias occidentales. Los sectores tradicionales y las “multitudes religiosas” resistieron también porque vivieron una incorporación abrupta a los nuevos códigos culturales y a las transformaciones económicas y sociales, que en general les trajeron pobreza y enajenamiento.** Vieron desintegrar el deber ser de su sociedad, según la tradición y la relación islámica con la verdad, les había consignado por siglos a través de un *modus vivendi*.¹⁶

Tal vez el lector ya haya notado que no me he referido a la “superestructura” del capitalismo, es decir, a la significación colectiva de la realidad social que se configuró con dicho grado de desarrollo productivo, como *una ideología*. La “superestructura” del capital en tanto modo de producción no la concibo como la emergencia de una ideología hegemónica y orgánica a él, de moral burguesa. Sin descartar la existencia de la anterior, **la expansión del capitalismo en aquellos países cuya trayectoria, como la de Irán, no tuvieron comparación con la de Europa occidental, se siguió de una confrontación principalmente en términos de valores, de expectativa de sociedad, de “rol” del sujeto en colectivo, de relación con la verdad y así con Dios.** La modernidad fue según creo, la semántica que se construyó junto con el capitalismo y desde la emergencia de este nuevo sujeto, el moderno, antropocentrista, racional, crítico y productivo, fue posible la concepción de proyectos políticos distintos a la monarquía tradicional, fue posible la construcción de una ética civil y expectativa de verdad científica, que replegara al ámbito de lo *privado* la moral y la verdad religiosa¹⁷.

¹⁶ Que como pretendo mostrar en el primer capítulo de esta tesis, se construyó en Irán desde la Dinastía Safavid a partir del siglo XVI.

¹⁷ En el texto *La formalidad de las Prácticas. Del sistema religioso a la ética de las luces*, asistimos con De Certeau a la historia de un desplazamiento en el marco de referencia semántico en los países que serían después, los de la Europa Ilustrada. Religión y ética se desarticulan, la nueva ética civil y política, cuyo centro gravitacional es el Estado monárquico, cuyo lenguaje “universal” es socio-económico y cuyo sustento legitimador es la razón, acaba por marginar la cosmogonía católico-cristiana y con esta, a el referente que pautaba el deber ser de las prácticas (conductas) “humanas”. Este desplazamiento se consumó a través de la transformación en la formalidad de las prácticas. Después sería objetivado y enunciado: las prácticas devienen objeto de estudio y son “evangelizadas” a través de la “filosofía” de las luces: una nueva axiomática del actuar *empieza a “ser necesaria”* según De Certeau. Ahora, este “desplazamiento en los marcos de referencia” aún orgánico a la sociedad europea occidental, no logra (no puede) desentenderse de manera absoluta de los códigos cristianos, a despecho de los modernos. Mutación, superposición y resignificación, son los síntomas para este investigador de que el cristianismo como referente unívoco de verdad y moral, empieza a perder preeminencia mucho antes de que se sospechara, y se antoja la evidencia también de que aún desde la transvaloración, el cristianismo es el punto de partida necesario para cualquier cambio venidero. Así y siguiendo a De Certeau, si este proceso de transvaloración y resignificación de nuevas prácticas que tomó al menos tres siglos, conservó (pues fue su punto de

La modernidad como señaló Foucault a través de sus obras, se construyó no solo desde un frente abiertamente político que expresó las nuevas necesidades de las relaciones productivas, evidente desde la Revolución Francesa. La emergencia de saberes enunciados desde la expectativa de verdad científica¹⁸; la concepción del individuo liberado a la fuerza laboral y a la homogeneización del ser ciudadano, expuesto en todo caso a sí mismo como constructor de su identidad y ética dentro de un campo de límites de legales¹⁹; la emergencia de instituciones y “técnicas” de poder orgánicas a la llamada sociedad de hombres libres, y su condicionamiento a través de la *normalización social*²⁰, son elementos que descubren a la modernidad como un sistema de sentido que emergió como significación de unas condiciones sociales, unas prácticas colectivas, transformadas en el devenir, pero que, como la cultura (por eso las utilizo como sinónimos) se alzó consenso colectivo del “significado” de la realidad social: una rejilla compartida de interpretación del mundo.

Así, aunque hablemos aquí del capital desde una misma lógica productiva no lo hacemos ni del mismo grado de desarrollo, ni en su manera de emerger y anclarse en la sociedad iraní. De esta suerte, las apropiaciones de ideas modernas efectuadas incluso por la nueva inteligencia iraní, no partieron, no pudieron partir del vacío, y si bien existieron sectores de la sociedad, como señalaré en el desarrollo de este trabajo, que efectivamente abrazaron la secularización como posibilidad de construir un proyecto civil, de moral ajena a una revelación religiosa, no es posible afirmar que aún ellos, iraníes modernizados, hubieran asumido sus transformaciones desde un vacío cultural. Aquellos sectores tradicionales a diferencia de lo que comúnmente se piensa, vivieron también, dado a los cambios que como pueblo experimentaron, un proceso de resignificación de sí mismos y de su colectivo. Sin esto no hubiera sido posible la conformación de una República custodiada por el gobierno de los expertos (ulema), como la propuesta por el ayatolá Khomeini²¹.

Así que el proceso de transformación socio-económico iniciado en Irán desde el siglo XIX, produjo por su particular manera de suscripción al capitalismo, por el estado de la sociedad iraní al inicio del proceso (pluriétnica y jerárquica) una fragmentación semántica, también llamada por autores como Ali Shariati, una brecha cultural entre los sectores de la cultura musulmana y aquellos emergentes, de la cultura moderna²². Dos maneras de significar el mundo y la experiencia humana en él. El corto aliento del proyecto del Frente Nacional, como mostraré en el segundo capítulo, obedeció no solo a la intervención de los británicos y los estadounidenses, quienes en concierto con Muhammad

partida) elementos de antaño ¿cómo no sería igual pero más acentuado en Irán? Recordemos que el proceso en el que se vio de cara Irán en el siglo XIX no fue endógeno. Los cambios y transformaciones sociales se produjeron dentro de la Los cambios y transformaciones sociales se produjeron dentro de la expansión asimétrica (A. Smith) del capital. Así, fueron exógenos, verticales y precipitados. Dando paso a una apropiación y resignificación muy particular que trataré de reseñar a lo largo de estas líneas. De Certeau, M. La escritura de la Historia. *Capítulo IV: La formalidad de las Prácticas. Del sistema religioso a la ética de las luces*. (México: ITESO, 1999).

¹⁸ Foucault, M. *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas, capítulo 10: Las ciencias del Hombre*. (México D.F: Siglo XXI editores, 1968).

¹⁹ Foucault, M. *Historia de la sexualidad*. (México D.F: Siglo XXI editores, 1984).

²⁰ Foucault, M. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Disciplina: II. Los medios del buen encauzamiento. (México D.F: Siglo XXI editores, 1976).

²¹ Halm, pp. 145 -150.

²² Shariati, *What is to be done: The enlightened Thinkers and a Islamic Renaissance*, (EEUU: IRIS, 1986) p. 3.

Shah organizaron en contra de Mossadeq un golpe de Estado. El corto aliento de este proyecto de nacionalización del petróleo, que expresó la animadversión compartida hacia las compañías extranjeras, se debió también a la desintegración que le supuso la heterogeneidad ideológica, y detrás de esta, la fragmentación semántica de un pueblo.

La pervivencia del islam chií como identidad nacional defendida en 1979 por la mayoría de los manifestantes; la proclamación de una República Islámica que hizo de la Sharia el código de moral de su República; muestra, en cualquier caso, que en términos de *tendencia* (muchos movimientos fueron excluidos con lo anterior) la lucha por reivindicarse como colectivo nacional, no separó la identidad religiosa de la reivindicación política. Para muchos musulmanes iraníes, después de lo vivido de la mano de los Pahlavis y las potencias occidentales, y aún desde las transformaciones que esto implicó en su tradición misma, se les antojó evidente la desviación del ser humano, tanto en el capitalismo, como en ciertos valores modernos como el antropocentrismo ético y consumista. Ali Shariati, sociólogo iraní formado en Francia, al igual que Khomeini, en quienes profundizaré en el tercer capítulo, muestran cómo el Islam chií fue la trinchera de resistencia no solo a la dominación económica y política sino también, para muchos, a la dominación semántica que era el mal real de su pueblo.



III. Así que Irán desde el siglo XIX se vio como colectivo expuesto a una serie de cambios en su organización económica y social, y con esto a una confrontación semántica que generaría, dada la heterogeneidad interna, dada la desigualdad del proceso de inserción en el capital, una *fragmentación semántica* al interior de su pueblo. Sin embargo, como puntalicé arriba, en 1979 la consolidación de la República Islámica dejó en evidencia que, como línea de fuerza, **la mayoría del pueblo iraní construyó su nacionalismo apropiando elementos de la modernidad pero desde la reivindicación de una identidad colectiva, anclada al chiismo duodecimano.** Comprender el nacionalismo como un movimiento en parte moderno, hijo de unas transformaciones precisas, pero reivindicado desde un marco ético ajeno a la modernidad, supuso otro reto.

En el texto *Naciones y Nacionalismos* Ernest Gellner propuso un análisis de la emergencia de los nacionalismos europeos desde el siglo XVIII, como la respuesta a los cambios que como sociedad experimentaron. El autor situó el fenómeno en la naciente sociedad industrial donde la especialización del trabajo, los cambios que supuso para sus comunidades el reformular las relaciones sociales, dadas unas condiciones productivas completamente diferentes, evocó por necesidad la reconsideración a propósito de su identidad.²³ Así, considero que el nacionalismo moderno fue la transvaloración de una identidad grupal construida desde una historia, desde una lengua, y desde un vínculos fijados en prácticas colectivas que, respondió a las transformaciones socio-económicas y semánticas, configuradas paulatinamente en lo que hemos conceptualizado como modernidad y capitalismo. Una transvaloración como señaló De Certeau²⁴ que fue

²³ Ernest Gellner. *Naciones y Nacionalismos 3. La sociedad Industrial* (Madrid: Alianza Editorial, 1983) pp. 35- 59.

²⁴ De Certeau, M. La escritura de la Historia. *Capítulo IV: La formalidad de las Prácticas. Del sistema religioso a la ética de las luces.* (México: ITESO, 1999).

desplazando progresivamente a la religión como marco de ética y verdad exclusivo, dando paso a una identidad y ética civil pública, de carácter antropocéntrico, pero diferenciada por Estados.

La existencia de los nacionalismos modernos tras la expansión del capitalismo se complejizó. La interacción que supuso el encuentro entre ciertos países de la Europa occidental, con otros pueblos (si se me permite) pre-capitalistas y pre modernos, no es para nada sencilla de comprender, puesto que gran parte de estas racionalizaciones se han construido siendo Europa moderna y el sujeto europeo, el deber ser y vocero universal, como denunció Said en su libro *El Orientalismo*. En todo caso y siguiendo a Gellner y a Smith²⁵, los nacionalismos para existir más allá de las condiciones “objetivas” o de la confrontación con este tipo de ideas europeas, precisaron (y precisan) de unas características en donde la identidad colectiva si bien es un efecto, también es un punto de partida para la construcción de la identidad nacional. **Como mencioné en el punto II de esta introducción, Irán no vivió un proceso de transvaloración homogéneo. Así que aquella identidad anclada a la cultura de un pueblo, construida históricamente desde un conjunto de representaciones hegemónico compartido como colectivo, en Irán** (que por demás era pluriétnica y jerárquica) **sufrió un proceso de resignificación fragmentado.** El nacionalismo liberal moderno como del Mossadeq, el nacionalismo monárquico y persa de los Shah, el nacionalismo musulmán, o incluso la postura de los movimientos comunistas, como el partido Tudeh que desestimó en un momento el proyecto del Frente Nacional “por pequeño burgués”, darán cuenta en el segundo capítulo, de lo que digo.

Como señala Gibernau, la nación como proyecto político existe en función del nacionalismo, pues es este el que forma desde los vínculos que establecen los individuos en una comunidad, la consciencia de un colectivo. Por eso es normal y común la existencia de múltiples nacionalismos dentro de una unidad política.²⁶ El que uno de ellos se alce hegemónico habla de una tendencia compartida pero también de relaciones de poder. En Irán, esta consciencia de diferencia frente a las potencias occidentales se hizo evidente desde la primera Guerra mundial y crucial a mitad de siglo con el proyecto de nacionalización del petróleo, que pretendió independizar a Irán de los Británicos. Esta diferenciación expresada en resistencia no fue suficiente para dotar de singularidad a una comunidad fragmentada. Como señaló Shariati en su texto *What is to be done* (en el que profundizaré en el tercer capítulo) hacía falta en Irán de un “ser iluminado” que lograra alzarse puente de conciliación entre la bifurcación que las reformas modernizadoras le habían significado al pueblo:

Lo mismo va para el iluminado de un pueblo musulmán. El debe saber que el espíritu islámico domina su cultura, la historia de su sociedad, como sus códigos morales, pues han sido formados desde este. Si fracasa en entender esto, como nuestros intelectuales lo han hecho, se limitará a su a su reducida e irrelevante atmósfera. El verdadero iluminado no podrá limitarse a un pensamiento arreligioso, ligado a sus estudios modernos de

²⁵ Gayo, Modesto. El origen de las naciones y los nacionalismos en la obra de Anthony D. Smith y el papel de la política. Una perspectiva diacrónica. *Revista de estudios políticos (nueva época)*. (Octubre – diciembre, 2001) No.14. Gellner, Ernest. *Naciones y Nacionalismos 3. La sociedad Industrial* (Madrid: Alianza Editorial,1983).

²⁶ Gibernau, Monserrat. *Los Nacionalismos. Capítulo 2 El carácter político del nacionalismo: el nacionalismo y el estado-nación* (Barcelona: Ariel,1996) 57-77.

bagaje europeo, pues fracasará en establecer cualquier tipo de relación con su propio pueblo. Y no será aceptado por su comunidad²⁷.

Para comprender *el nacionalismo iraní que se hizo hegemónico con la República Islámica*, es preciso recordar que grandes segmentos de los sectores tradicionales de Irán así como de las “masas religiosas”, vivieron la serie de transformaciones socio-económicas y las imposiciones culturales modernizadoras, de manera enajenante y no vinculante. Lo anterior le hizo resignificarse como colectivo, partiendo por supuesto de aquello que tenían: su tradición, por demás diferenciada de las potencias occidentales y del proyecto de Muhammad Pahlavi. La politización del chiismo fue mejor su expresión como un nacionalismo, movimiento que buscó responder a las nuevas condiciones sociales, y a su experiencia a propósito de las confrontaciones culturales, para ellos alienantes. Por eso fue posible una asociación (tan extraña para un moderno) entre la República y el Islam. La defensa acérrima de los valores musulmanes, la extirpación de la huella dejada por occidente en Irán, la concentración del poder de Estado en los expertos islámicos, como mostraré, sí hablan de una ideología devenida hegemónica a través de relaciones de poder²⁸, sí hablan de un proceso de resignificación, por extraño que nos parezca. Pero también hablan de una pervivencia semántica, de una reivindicación cultural distinta a la moderna.



Terminado con esto la presentación de los guías teóricos para la elaboración de este documento, concluyo esta introducción presentando la estructura del texto: esta tesis inicia su **primer capítulo** llevando al lector hasta el siglo XVI, momento en que se establece la Dinastía Safavid en Irán, monarquía que fue de facto la institución chiizadora. El propósito no es otro que mostrar cómo se instauró en Irán, desde entonces, al chiismo duodecimano como referente hegemónico de identidad colectiva. Pues como señalé en esta introducción, ninguna transvaloración o resignificación, puede partir de un vacío cultural. **El segundo capítulo**, se centra en las transformaciones socio-económicas y semánticas que se iniciaron con los Qayar y su relación con Rusia e Inglaterra, pero que se maximizaron con la instauración de la monarquía Pahlavi. Será afán de este capítulo mostrar la complejidad que en términos de brecha económica y fragmentación cultural, generó en Irán el mencionado proceso. Finalmente, **el tercer y último capítulo** de esta tesis, señalará desde el análisis de textos de Shariati y del ayatolá Khomeini, cómo se resignificó el Islam como un nacionalismo, que a su vez emitió una crítica contra la modernidad y el capitalismo estadounidense y europeo.

Empecemos:

²⁷ Ali Shariati. *What is To be done*, (EEUU: Iris,1986) p.19.

²⁸ Como mostraré en el tercer capítulo, existieron otras propuestas, incluso concebidas desde el Islam, como la de Shariati, que sin embargo no encontraron cabida ni competencia, frente a la movilización que pudo generar Khomeini en su rol de ayatolá, con la red institucional clerical, a su favor.

CAPÍTULO I. LA CONSOLIDACIÓN EN IRÁN DEL CHIISMO DUODECIMANO COMO EL CONJUNTO DE VALORES HEGEMÓNICO. LA CREACIÓN POR MEDIO INSTITUCIONAL Y CULTURAL, DE UNA IDENTIDAD COMPARTIDA.

Como vimos en la introducción a este documento, el **nacionalismo moderno**, aun precisando de unas características que den cuenta de su funcionalidad y razón de ser en un momento histórico específico, no se construye en el vacío²⁹. Para poder existir como un movimiento que se reclama a sí mismo, el nacionalismo moderno o modernizado se apoya en un conjunto de representaciones y referentes que se habrían perfilado en el pasado, conformando un sentido de pertenencia a una comunidad con una **identidad colectiva**, en alguna medida homogénea³⁰. En Europa, la trayectoria transitada más o menos desde el siglo XVI por los países que serían “los industrializados”, les llevó de manera “orgánica” a transvalorar los referentes de su identidad colectiva *configurándolo desde* la modernidad y el capitalismo. Un proceso de binarización³¹ de la sociedad que daría luz al individuo como sujeto de derechos, ciudadano de un nación; nación cuyos recursos debían ser administrados por un Estado. Es decir, que daría luz entre otras muchas cosas, al nacionalismo moderno.

Este proceso histórico largo cuyos cambios siguiendo a De Certeau: “se produjeron antes de enunciarse”³², pues se enunciaron con la racionalización de los Ilustrados, no se dio en Irán. La trayectoria histórica de dicho país lo condujo por otro camino. En el siglo XIX, estos dos caminos convergieron como veremos a lo largo de este documento, de manera tal, que Irán y sus habitantes se vieron confrontados y transformados no solo con la definición que este Otro construiría sobre ellos, sino también desde las transformaciones sociales y así semánticas que llegadas de su mano, les llevarían necesariamente a *resignificarse*.

El propósito de este primer capítulo es entonces esbozar, sin pretender dar cuenta de un “origen”, el proceso de formación de la identidad colectiva en Irán, **antes de que su contacto con Occidente imperialista le invitara a cuestionarse**. Es tratar de encontrar en su historia, cómo **el Islam chií se fijó como el conjunto de valores y la fuente de sentido compartido, hegemónica entre sus habitantes**. Así, es necesario que nos remontemos hasta al siglo XVI cuando se precisaron las condiciones sociales para que una dinastía pudiese construir e imponer un proyecto de unificación que, como todos los proyectos que implican la defensa de un sentido colectivo, necesitó de persuasión y de coacción para imponerse. **Estudiar el surgimiento y gobierno de la Dinastía Safavid en Irán supone tratar de comprender 1)** a través de qué mecanismos y por qué esta dinastía chií subió al

²⁹ Coincido con Gellner en que el elemento “diferencial” más característico del nacionalismo moderno nacido en Europa, fue que este construyó como objetivación de un cambio en la sociedad cuyas nuevas condiciones, fueron las de la emergente sociedad industrial. La especialización del trabajo, la desestructuración de los lazos medievales y su paulatina conversión en lazos fabriles e industriales. Esta fue la otra cara del proceso descrito por De Certeau, en su análisis del desplazamiento del sistema religioso por la ética civil moderna. Gellner, E. *Naciones y Nacionalismos 3. La sociedad Industrial* (Madrid: Alianza Editorial, 1983). 35- 59.

³⁰ Gayo, Modesto. El origen de las naciones y los nacionalismos en la obra de Anthony D. Smith y el papel de la política. Una perspectiva diacrónica. *Revista de estudios políticos (nueva época)*. (Octubre – diciembre, 2001) No.14

³¹ Es decir, el lento y progresivo desplazamiento de los fueros y “cuerpos” de la comunidad medieval después mercantil, paulatinamente permitirían la emergencia del “individuo y el Estado moderno.” De Certeau, M. *La escritura de la Historia. Capítulo IV: La formalidad de las Prácticas. Del sistema religioso a la ética de las luces*. (México: ITESO, 1999).

³² De Certeau, *La formalidad de las Prácticas. Del sistema religioso a la ética de las luces*. Revisar nota al pie 18 en la introducción.

poder 2) cómo impuso al chiismo como la religión de Estado y fijó las condiciones de existencia de una élite religiosa y de una organización social llamada a cohesionar desde la práctica, la heterogeneidad étnica de Irán. Todo lo anterior, como sospechará el lector, para ir llenando de contenido aquello que hemos invocado como el conjunto de referentes que configuraron la “identidad colectiva” en Irán, antes de su contacto con occidente³³.

1) El ascenso de la Dinastía.

La historia de esta dinastía según la recoge la tradición hagiográfica, nos permite, siguiendo la propuesta de Roger Savory, acercarnos a los mecanismos de legitimación del poder Safavid y comprender las razones de su surgimiento y éxito. No es el propósito de este apartado discutir la veracidad histórica de las propiedades y características que reclamaron para sí los miembros de la dinastía: el grado de parentesco de los Safavids con el 7mo Imam, Musa al-Kasim; su carácter espiritual excepcional; o el halo divino que los envolvió como representantes de los Imames³⁴, son cuestiones cuya verdad o falsedad no contribuyen a comprender la legitimidad social que alcanzaron y el éxito de su movimiento. Savory propone en su libro *Iran Under the Safavids*, una mirada a la tradición hagiográfica que se preocupe menos por descartarla o validarla desde la expectativa de verdad científica y mejor, que busque comprender desde su manera propia de enunciar la verdad, **cómo y por qué los Safavids transformaron a una orden de carácter netamente Sufí, en un movimiento político legitimado desde la autoridad religiosa defendida por el chiismo duodecimano**³⁵.

Entonces, más allá de la ausencia o presencia de exactitud en la historia social implicada en las biografías oficiales o en la tradición hagiográfica, estas muestran que **los Safavids consolidaron su poder y la base de sus seguidores apelando a un excepcional talento espiritual que les concedía el don de ser “guías”**³⁶. El reconocimiento de la superioridad espiritual que reclamarían después todos los Safavids, quedó sancionado cuando Zahid-i Gilani aceptó a Safi al-Din como discípulo y le hizo heredero de su orden sufi, alrededor de 1301.³⁷ La orden sufi³⁸ Zahidiyya adquirió de esta manera un cariz dinástico, el de la

³³ Conjunto de referentes que como dejó en evidencia la Revolución Islámica de 1979, aun siendo resignificados desde los cambios que trajo el siglo XX, no dejaron de ser el punto de partida de aquellos compartidos por la mayoría de iraníes.

³⁴ La tradición chií duodecimana nació pronunciándose como partidaria de que Ali fuese el líder espiritual y político de los musulmanes, tras la muerte del Profeta, por elección según ellos, del mismo Mohammad. Esta tradición también defiende que tras la muerte de Muhammad, Dios envió a la comunidad 12 guías espirituales (Imames), siendo estos lo legítimos herederos al poder político de la comunidad. A pesar de su carácter crítico, Halm señala que el chiismo tras la batalla de Kerbala (680) evolucionó como una minoría religiosa. Desde el quinto Imam Muhammad al-Baqir (murió en 713), no hubo pretensiones de acceder al poder y Ja'far as-Sadiq (702 – 765) sexto Imam considerado el padre de la ley de la chía, tampoco se interesó por rebatir el poder Califal. Hail, Heinz. *Shi'a Islam From religion to revolution*. (Estados Unidos: Marcus Wiener Publisher, 1994).

³⁵ Savory, R. *Iran Under The Safavids* (Londres: Universidad de Cambridge, 1980) p.2. El autor señala que la autoridad de los Safavids, aunque sostenida en el chiismo desde el prestigio que construyeron como orden sufi y después chií. Sumado al contexto de desarticulación del Imperio Islámico regido por los Selyucidas y del Ilkhatato Mogol, se “instauró” sobre una estructura de poder preislámica: El shahhanshato. La divinización de los Safavids aunque expresada desde el chiismo (y como mostraré, de hecho así se anclaría en la comunidad) se nutrió de la tradición Persa que divinificaba a los Shahs.

³⁶ “El propósito de la genealogía oficial de los Safavids fue establecer un lazo entre estos y el 7 Imam Musa al-Kazim para así defender una relación que llegara hasta Ali mismo.” Savory, *Iran Under the Safavids*, p.3.

³⁷ Savory, *Iran Under The Safavids*, p.6.

³⁸ En las obras islámicas se hace referencia al sufismo con distintos términos, siendo el más difundido el de Tasawf. En el ámbito de la escuela chiita se prefiere llamarlo Irfán. Aunque no es tarea sencilla definirlo, el sufismo puede ser entendido

dinastía Safavid. Desde el liderazgo de Safi al-Din se dio inicio a un proceso de **proselitismo sufi** que se extendió por Anatolia y Siria ganando núcleos de adeptos entre tribus turcas que, en el futuro serían determinantes para la subida al trono de Ismail I en el siglo XVI³⁹.

La muerte de Sadi al-Din y la sucesión de su hijo Sadr al-Din en 1334, coincidió con el momento de ruptura del Ilkanato en Irán y Mesopotamia. Esta ausencia del poder central permitió que los líderes regionales se fortalecieran y entraran en disputa por el poder. En las tierras que circundan el Lago Van, por ejemplo, se afianzó la confederación de tribus Turcas conocida como Qara Qunyulu (Ibíd.)⁴⁰. **La turbulencia política que provocó el asenso y desmoronamiento del poder Mogol en Irán**, aunque dilató las posibilidades de éxito de la dinastía Safavid, dejándola sujeta al complejo juego de fuerzas políticas y militares, **fue precisamente lo que permitió que el sufismo y el chiísmo ganaran un auge como expresiones ideológicas disonantes que rebatían la ortodoxia**. Que se oponían al sunnismo del caído Imperio Islámico (y del Ilkanato) y a la estructura de poder que este había contribuido a legitimar: el califato.⁴¹

Aunque solo fue hasta Khvaja Ali (1391) (hijo y sucesor de Sadr al-Din) que la dinastía se volcó hacia el chiísmo, habrá que decir que los seguidores de los Safavids, receptivos a su propaganda, no diferenciaron en principio con exactitud entre el sufismo y el chiísmo. Como señaló Hossein Nasr, el puente para la mayoría entre estas dos corrientes fue Alí, el primer Imam: “Así como Ali se alzó como el origen del chiísmo, fue y es al tiempo una figura sobresaliente del esoterismo Islámico, las fuentes del chiísmo y las del Sufismo son en este aspecto las mismas, de suerte que guardan muchos elementos en común.”⁴² Parece que los seguidores de los Safavids en su versión Sufi o en su versión chií buscaron algo parecido: un conjunto de valores que sin negar su tradición y fe, fuese distinto a aquel defendido por el Califato y el sunnismo ortodoxo ¿Quién encarnaba mejor esta idea? Ali. Ali era y es el arquetipo del musulmán justo, mártir y presa de los ávidos y corruptos poderes terrenales: los Califas Omeyas.

Así, los Safavids que desde 1301 hicieron propaganda de los dones de su orden dinástica sufi como legítima guía de los musulmanes en Irán (y como vimos siguiendo a Savory, en Siria y Anatolia) **encontraron desde Khvaja Ali en el Chiísmo, el conjunto de referentes precisos para su momento histórico: un discurso cohesionador que los diferenciaba desde sus orígenes del proyecto del sunnismo, sus califas o sultanes.**⁴³ Un

como una experiencia mística musulmana en la relación con Dios. A través de ejercicios y prácticas de meditación, los sufis buscan alcanzar la unión con Allah, siendo por ejemplo el Zikr, una de sus prácticas más importantes. Con la repetición de cantos de entonación precisa, movimientos, meditación y repetición de los atributos de Dios, pretenden alcanzar un estado de éxtasis en donde la consciencia se funde con el creador. Hassan C. Biza. El sufismo y la mística en Islam, artículo electrónico: Web Islam, disponible en: file:///Users/anamaria/Downloads/el_sufismo_y_la_mistica_del_islam.pdf

³⁹ Savory, *Iran Under the Safavids*, p.8.

⁴⁰ Savory, *Iran Under the Safavids*, p.11.

⁴¹ Tras las invasiones mogolas al Imperio islámico, se conformó el Ilkanato en Persia como una de las cuatro divisiones de ese nuevo Imperio Mogol. Es sabido que estos se convirtieron al Islam, sin embargo: “Su tolerancia religiosa (que otros llamarían indiferencia) privó a la ortodoxia Sunni de su posición dominante facilitando el desarrollo no solo del chiísmo sino de otras creencias populares al interior del imperio.” Savory, *Iran Under the Safavids*, p.23.

⁴² Hossein Naser. *Ideals and realities of Islam* (Boston: Beacon Press, 1972) p. 127.

⁴³ Savory, *Iran Under the Safavids*, p.24.

conjunto de referentes que conectaban las necesidades de oxigenación religiosa que la turbulencia política habría ocasionado, con el replanteamiento del ser-musulmán (ya no a “favor” del César⁴⁴ sino del verdadero Islam) y el rol del legítimo guía de la comunidad musulmana (los Imames y sus representantes, no los Califas sunníes).

Los líderes de la dinastía que se siguieron después de Khvaja Ali corrieron con una suerte que, aun siendo desgracia para ellos, fue determinante para el movimiento. A pesar de que desde sus orígenes los Safavids fueron vistos como una orden sufi digna de ser seguida por el “buen musulmán”, y de que el viraje hacia el chiismo exaltó aún más sus propiedades de guías para una minoría devota, **fue hasta el ascenso de Junayd que esta pretensión se expresó en términos de poder temporal. Es decir, en términos monárquicos:** “Desde que se hizo líder, Junayd dio claras muestras de su deseo por acceder al poder temporal de la monarquía. No es coincidental que haya sido el primer líder de los Safavids a quien se refirieron con el término sultán, indicativo aplicado a este tipo de autoridades temporales”.⁴⁵

Desde Junayd los Safavids empezaron a ser comprendidos por sus seguidores no solo como los líderes de un movimiento de oxigenación religiosa sino, como sus legítimos guías políticos. Desde esta asociación de vocación religiosa y legitimidad del poder temporal, latente en el chiismo, la dinastía configuró un apoyo expresado en términos militares.⁴⁶ Los confederados Qara Qunyulo aunque lograron impedir el ascenso de los Safavids a través de su política de hostilidad por un tiempo (política que incluyó expulsar a Junayd, derrotarlo en batalla en 1460, derrotar a su hijo y sucesor Haydar y encarcelar a Alí, sucesor de este último) no lograron que estos perdieran su base de apoyo como quedó demostrado con la suma de esfuerzos que se precisó para proteger a Ismail, hermano menor de Alí y sucesor de la dinastía⁴⁷. El apoyo que aglutinaría el pequeño Ismail, quien se hizo con el trono de parte de Irán con tan solo 15 años, en 1502, muestra una “evolución” en la manera en que sus seguidores al igual que los mismos Safavids, se comprendían. Ya no eran vistos únicamente como los líderes religiosos de una prestigiosa Orden chií, o como vimos con Junayd, como los legítimos herederos del poder temporal. Desde Ismail, su base de apoyo, especialmente los turcos *qizilbash*, lo abrazaron a él y su dinastía, **como los representantes del Mahdi** (el imam oculto quien volverá según la tradición chií, a recuperar el poder y reivindicar a sus seguidores)⁴⁸. Esta evolución en la comprensión de su base de apoyo puede explicarse desde:

⁴⁴ El César es una expresión utilizada por los musulmanes chiís, para dar cuenta de los poderes corruptos terrenales. También acuden al término Faraón, señalando con esto, su tradición abrahámica. Shariati Y Khomeini, en quienes profundizaré en el tercer y último capítulo, se referirán a las potencias imperialistas, como veremos, con estos términos.

⁴⁵ Savory, *Iran Under the Safavids*, p. 16.

⁴⁶ Savory cuenta cómo el apoyo que la dinastía obtuvo en el este de Anatolia, vino a ser reconocido por los Otomanos, a la luz de Junayd, como una amenaza. También los turcos confederados Qara Qunyulo (además chiís), vieron en los Safavids y las pretensiones de Junayd, un adversario. Así el año de 1460 zanjaría la disputa entre los Qara Qunyulo y los Safavids. A pesar de la derrota de Junayd, habrá que resaltar que logró convocar una fuerza de 10.000 hombres que marcharon con él hasta alcanzar Circasia.

⁴⁷ Savory, *Iran Under the Safavids*, p.21.

⁴⁸ “A partir de la segunda mitad del siglo XV, antes del establecimiento de la Dinastía Safavid, es claro que su propaganda afirmaba no solo que el líder Safavid era el representante del Imam, sino el Imam mismo [...] La evidencia de los poemas de Ismail, es una prueba incontrovertible de que quería que sus seguidores lo asumieran como un elegido [no es posible tampoco negar que él, de hecho, estuviera convencido de ello]: ‘Yo soy casi Dios, casi Dios, casi Dios! Vengan a mí, ¡oh! hombres ciegos que se han extraviado del camino y abracen la Verdad! Soy el agente absoluto de quien se habla.’” Savory, *Iran Under the Safavids*, p.23.

1) Los efectos que una tradición como la Chií produjo sobre sus seguidores. El chiismo duodecimano, aquel que defiende a Ali no solo como su primer Imam sino como la expresión del verdadero Musulmán enfrentado a los poderes terrenales: a los Omeyas, permitió que el prestigio de la espiritualidad exaltada del que ya gozaban los Safavids como orden Sufi, fuese comprendido a la luz de la escatología chií. Si bien el sufismo como mencioné más arriba no estaba necesariamente separado en sus fuentes de Ali, el talante abiertamente político de la *Shi'a* (partidarios de Ali) acentuó y “conectó” la legitimidad política y el carácter cuasi divino de esta dinastía, en momentos de volatilidad política.

2) Ahora, como mencioné más arriba, fue gracias al desmoronamiento del poder centralizado primero del Imperio Islámico y después del Ilkanato, que se dio un auge de seguidores del chiismo y el sufismo. La alianza del sunnismo con el poder terrenal se antojó para muchas comunidades un hecho que, como defendía el chiismo desde su nacimiento, había sido sancionado desde el califato Omeya. Desde el inicio del proceso de formación de la Dinastía, sus seguidores fueron tribus o comunidades descontentas con la ortodoxia Sunni y/o el califato. La emergencia del Imperio Turco Otomano, la caída del Ilkanato, las disputas constantes entre tribus sin ningún prestigio espiritual, agenciaron el crecimiento del movimiento Safavid que se había hecho con una reputación espiritual, que se remonta, como vimos, al siglo XIV con Safi al-Din.

3) Todo lo anterior, habrá que decir, ocurrió en un lugar específico. Si bien es cierto que el poder militar que llevó a Ismail al trono fue turco, es decir, que gran parte de su base de apoyo no era persa, no es menos cierto que la estructura política y burocrática que se sucedió al éxito de esta Dinastía fue de tradición pre-islámica. Esta tradición persa de 2000 años⁴⁹ entendía a los Reyes como seres divinos y así, y aún resignificada, esta latencia se actualizó en 1502 cuando Ismael I al vencer a la confederación Qara Qunyunlu, se hizo proclamar SHAHHANSHAH de Irán! Más adelante se mostrará cómo esta peculiar asociación entre monarquía absoluta y el Mahdi, iría siendo cada vez más cuestionada por el clero chií en la medida en que este se asentaba en la sociedad. El clero, desde su corriente de interpretación consideraba lo anterior una usurpación de sus prerrogativas. Un abuso del monarca. La tensión entre la corona y el ulema⁵⁰ alcanzaría como sabemos, un punto álgido con la dinastía Pahlavi.

2) La formación de una monarquía Teocrática. La chiización de Irán.

La dinastía Safavid, después de varios ires y venires, logró en 1502, gracias a su base de apoyo militar turca y su prestigio de autoridad espiritual, vencer a los confederados Qara Qunyunlu y así, dar inicio a la campaña de “reunificación de Irán”. Este mismo año Ismail I

⁴⁹ Halm, Heinz. *Shi'a Islam From religion to revolution*. (Estados Unidos: Marcus Wiener Publisher , 1994) p. 110.

⁵⁰ Se ha traducido al castellano como clero chií, pero propiamente el ulema más que ser una orden sacerdotal al estilo cristiano, es un conjunto de expertos del Islam chií, legítimos intérpretes de los textos sagrados, que sirven a la comunidad como guía espiritual en ausencia del Imam oculto. Es importante señalar que las funciones del clero chií no han permanecido estáticas en el tiempo y que la politización de este sector como se dio en el siglo XX iraní, no es un fenómeno generalizado del chiismo duodecimano. El protagonismo del clero en la formación institucional y cultural del pueblo iraní, así como su acceso al poder económico y político, guardó más relación con la imposición de este como religión de Estado, desde la formación de la Dinastía Safavid, que con el chiismo duodecimano como movimiento religioso general. También es importante señalar que el chiismo no defiende a los miembros del ulema como infalibles, sin embargo, dada su formación y vocación religiosa, son ellos los legítimos intérpretes de los textos sagrados, siendo así, los guías más adecuados de la Umma islámica. Keddie, Nikkie. *Modern Iran. Roots and results of revolution*. (Estados Unidos: Universidad de Yale, 2003) pp. 6, 7, 8, 9.

entró a Tabriz y declaró a Irán un pueblo de confesión Ithna Ashari⁵¹. Lo anterior era de esperarse pues como vimos, el chiismo duodecimano fue la fuente legitimadora del movimiento de la dinastía y sus seguidores, para el momento en que Ismail se hizo con el trono, entendían a los líderes Safavids como los representantes del doceavo Imam. Es decir, como el legítimo guía de la comunidad musulmana.

Esto, aclaro, no significó que todos los habitantes de Irán estuvieran de acuerdo. **Fue preciso que Ismail I sentara las bases de organización de una monarquía cuyo proyecto de unificación basado en el chiismo, se impusiera sobre la heterogeneidad étnica y religiosa, que abundaba por entonces en Irán.** Este es justamente el propósito de este segundo punto, mostrar cómo fueron implantadas las bases del chiismo como el conjunto de referentes que pautarían la organización social, la fuente de moral y verdad y así, el conjunto de representaciones que darían sentido a una identidad compartida, entre los habitantes de Irán. Quisiera aclarar que el lector no encontrará una detallada historia social que le presente el desarrollo de la monarquía hasta su caída. Sin pretender desconocer la importancia del curso de los hechos, lo que se persigue es un barrido general que parta de aquellos elementos que permiten señalar y comprender la formación y desarrollo de una élite religiosa chií en Irán, y los mecanismos que forjaron este sentir compartido, en la sociedad persa.

La chiización de Irán como un proyecto de unificación política:

El chiísmo como corriente del Islam, nació y se conformó como un movimiento disidente del sunnismo desde la derrota de Ali como Califa, es decir, en el siglo VII y en el seno de la comunidad árabe. Este fue el hecho histórico que apropió la tradición chií para construir alrededor de Ali el conjunto de referentes que aun basándose en el Islam, propondrían una forma de comprender la Umma (comunidad islámica) y el ejercicio del poder-guía de la comunidad (Imamato), de manera distinta a la del sunnismo ortodoxo. Según Heinz Halm y su libro *Shi'a Islam*, **el chiismo como movimiento solo asumió un carácter exclusivamente religioso cuando fracasó como proyecto político.** Es por esto que la batalla de Kerbala⁵² y su desastroso resultado se alzó como el grito colectivo de una derrota y el punto de partida de lo que sería una religión de mártires: “Después de este fracaso, la mayoría de los partidarios de Ali, se retiraron del escenario político y devinieron una secta opositora.”⁵³ Los Safavids, casi seis siglos después, hicieron del chiismo el ethos de su proyecto monárquico, **posible justamente por esta latencia política.**⁵⁴ Para el momento en que el chiismo fue asumido por Khvaja Ali alrededor 1391, este movimiento religioso aunque disperso, contaba ya con una larga tradición.

Es difícil saber cuáles fueron las razones precisas que invitaron a Khvaja Ali a hacer este cambio. Es posible que hubiese sentido atracción por una corriente del Islam que además de oxigenar desde el misticismo el sentido del Islam (como el sufismo), legitimaba la disidencia política al alzarse como una crítica frontal al poder Califal, desde su oposición al

⁵¹ Savory, *Iran Under the Safavids*, p. 27.

⁵² La batalla de Karbala se libró el 10 de octubre de 680 d.n.e. entre el grupo de seguidores de Husayn, hijo de Ali, contra las fuerzas, muchísimo más numerosas, de Yazid, primer *sucesor* de un Califa, hijo de Muawiya.

⁵³ Halm, *Shi'a Islam from Religion to Revolution*, p. 16.

⁵⁴ Halm, *Shi'a Islam from Religion to Revolution*, p. 88.

sunnismo. Una forma de ser creyente pero desconociendo la legitimidad del califato por usurpador⁵⁵. Como vimos más arriba, el chiismo ganó auge después de que la caída del Imperio Islámico permitiera con la llegada del Ilkanato, la flexibilización del celo a propósito del sunnismo. Además, como vimos también, tanto sufismo como chiismo guardaban en la figura de Ali una crítica al poder Califal. No es de extrañar que la caída del Ilkanato impulsara aún más, no solo este, sino otros movimientos que congeniaban oxigenación religiosa y disidencia política.

En cualquier caso, la conversión de una dinastía y sus razones, no da cuenta de la conversión de un pueblo. El chiismo nació en seno árabe e Ismail I, Shah de Irán, lo sabía. Aunque no es posible atribuirle a alguien en particular el haber “fabricado” la historia que exaltó la “alianza” entre la monarquía Sasánida y la descendencia de Ali, tampoco se puede negar el favor que esta aseveración le hizo al proyecto político Safavid. La conciencia étnica de los persas, como la de los árabes, turcos, kurdos o armenios, era elevada. Esta dinastía, como vimos, era de origen persa. La tradición, siguiendo el tono de las biografías hagiográficas acabó por fusionar la monarquía persa con el chiismo. Según esta, el hijo menor de Ali, Husayn, se habría casado con la hija de Yazdigird III, el último de los reyes Sasánida. Así y de nuevo, más allá de la verdad o falsedad de esta alianza, *la necesidad* de la dinastía de involucrar sus orígenes étnicos con la familia del profeta y particularmente con la tradición chií, se explica desde el afán de afianzar en sus seguidores la idea de que esta dinastía *aun persa*, era digna representante del Mahdi y, más importante, que **su proyecto monárquico sostenido en el Islam chií, había sido avalado según la tradición, a través de lazos de sangre**⁵⁶: “el chiismo duodecimano asoció a la familia de Ali con la monarquía persa tradicional, La visión divinizada del Shah de Irán, “la gloria del rey”, asociada a una monarquía “representante del Mahdi” fue el tercer pilar del poder de los Safavids”⁵⁷.

Pero hizo falta de otros mecanismos distintos a la tradición que afirmaran la alianza chií-persa. Ismail I sabía que unificar un territorio desde el chiismo, a pesar de la generosa base de apoyo con la que contaba su dinastía, no era fácil, existían regiones enteras dentro de Irán que se reclamaban sunnis, o, como en los territorios con mayoría armenia, que no se consideraban ni persas, ni musulmanes. También supo identificar que los elementos que le habían llevado al trono, esto es, los cuerpos militares turcos conocidos desde Haydar como *qizilbash*, representaban para su proyecto, peligros así como beneficios. A pesar de ser la incuestionable fuerza militar que garantizaba la obediencia a la corona, su rivalidad con los iraníes que asumieron las tareas burocráticas del Estado, era una tensión disgregadora.

⁵⁵ En su texto “El Gobierno Islámico” Khomeini recuerda: “Ningún musulmán dudó de la necesidad de una continuidad en el poder tras la muerte del profeta, las bendiciones estén con él. El desacuerdo se dio alrededor de quien era su legítimo representante”. Ayatolá Ruhollah Khomeini, *The Islamic Government* (EEUU: Manor Books, 1979) p.20. El chiismo nació como una disidencia del poder legítimo. Nació siendo político. Así, sin escapar a la creencia del Islam ya revelado al profeta a través del Corán, esta reivindicación política que se alzó protesta contra la usurpación de un poder, se expandió como credo a través de aquellos quienes, descontentos con la corrupción de los califatos, encontraban en el chiismo, alivio.

⁵⁶ El chiismo y el proyecto Safavid se unieron creando la posibilidad de actualización de una potencia en el momento histórico preciso, como se repetiría, guardando todas las diferencias, en 1979: “Los partidarios de Ali tuvieron que desarrollar nuevos modelos a través de los cuales ubicar a sus guías espirituales, y autoridades cohesionadoras, estos esfuerzos continúan hasta el presente, como muestra la historia de Irán”. Halm, *Shi'a Islam from Religion to Revolution*, p.88.

⁵⁷ Savory, p. 27.

Así y a sabiendas de los peligros que podría significar la política de imponer al **chiismo duodecimano como la religión de Estado** en un territorio con presencia interétnica y sin homogeneidad religiosa, Ismail I **creyó en este como la única y legítima fuerza conciliadora y diferenciadora**: “En resumen, la imposición de los Safavids del *Ithna Ashari Shiism* (chiismo duodecimano) como religión de Estado, tuvo el efecto de generar una mayor conciencia de identidad nacional y así, de permitir la creación de un gobierno centralizado más fuerte.”⁵⁸. El desarrollo de dos frentes se antojó estratégico para poder llevar a cabo la dicha chiización.

La construcción de un cuerpo de juristas chiís, por entonces bastante inexistente en Irán y la creación de un representante del Estado, el Sadr, encargado de vigilar en los inicios del proyecto monárquico las posibles expresiones de “herejía”, fueron cargos y funciones que nacieron en el marco de esta necesidad de unificación religiosa y política. La “importación de juristas” traídos de Irak (y otros), así como la formación del cargo político de Sadr, marcó el inicio de la consolidación de una élite religiosa en Irán que, además de encargarse de chiizar a la mayoría de sus pobladores, se fue conformando como un grupo de poder que con el paso del tiempo, ganaría un control económico y político que les permitiría existir sin el favor de la familia Safavid. **Es decir, que permitiría que el chiismo en Irán existiera sin depender de la monarquía otrora chiizadora.**

La conformación en Irán de una élite religiosa chií:

Para el momento en que Ismail I declaró a su reino de confesión *Ithna Ashari Shiism*, vimos que en Irán, más allá del sentir de quienes lo llevaron al trono, no había Ulama chií y así, no existía infraestructura que hubiese propagado y fijado socialmente al chiismo. Lo primero que tuvo que hacer el nuevo Shah, fue importar juristas y teólogos desde Irak, el sur del Líbano y de las regiones circundantes al golfo persa, para que su proyecto de chiizar Irán fuese viable⁵⁹. Así, a pesar de que fue hasta el siglo XVI que se dio inicio a la conformación en Irán de un cuerpo de sabios chiís alrededor de la corte, **los fundamentos de su poder espiritual se remontan al período Mogol** que, como he repetido varias veces, contribuyó a que el movimiento ganase cierta libertad y así, a que sus teólogos y juristas construyeran entre los siglos XIII y XIV, la corriente de interpretación racionalista que se impondría después en Irán y que sería pieza clave para comprender el desarrollo del poder del que gozaría la élite religiosa.⁶⁰

Tras la invasión de los Mogoles en 1258, el Imperio Islámico regido por los Turcos Selyúcidas entró en una fase aún mayor de desestructuración. Aunque las esperanzas de que la hegemonía sunni llegara a su fin fueron prontamente destruidas con la conversión en 1295 de Khan Shazan al sunnismo, ciertamente el chiismo pudo operar con mucha mayor libertad. **En estas condiciones nació en 1250 Al- Allama al – Hilli, pensador chií proveniente de la ciudad de al- hilla⁶¹, quien daría forma al principio de *Ijtihad*, principio que defendía que la interpretación de las fuentes sagradas era designio de**

⁵⁸ Savory, p. 29.

⁵⁹ Halm, p. 106.

⁶⁰ Halm, p. 102.

⁶¹ Halm, p. 100.

dios, pues quien si no él nos habría dotado con la capacidad de razonar persiguiendo este fin. El verbo *ijtihad*, que da cuenta de este principio, denota, siguiendo a Heinz Halm, “hacer un esfuerzo”, *Mujtahid*, participio de *Ijtahid*, denota, “aquel que se esfuerza”. Así, el principio de interpretación racionalista que propuso y defendió al-hilli, asumió la falibilidad de la interpretación humana al expresar el *ijtihad* en términos de esfuerzo: Los 14 infalibles continuarían siendo Muhammad, Fátima y los 12 imames, **los representantes del Mahdi tras su ocultación, es decir el clero, a pesar de su inevitable falibilidad como seres humanos, encontrarían en el principio de *ijtihad* el poder que los investiría como los legítimos herederos del Imamato.**

A diferencia del sunnismo, corriente ortodoxa y mayoritaria del Islam, el chiismo no encontró en el principio de *ijma* (consenso de la comunidad) la posibilidad de sostén de su corriente interpretativa y de su desdén hacia la estructura política regente. Según Heinz Halm, al ser una minoría opositora, el consenso de la comunidad excluía justamente al chiismo como una herejía. Al-hilli, con una propuesta que partió del *aql* (razón) proyectada sobre un esfuerzo bien guiado (*Ijtihad*), confirió al clero chií con prerrogativas de interpretación y de guianza que, coincidían con el fundamento del Imamato: la idea de que Dios cerró la profecía con Muhammad pero continuo enviando guías a su comunidad que, tras el gran ocultamiento del Mahdi, se redujeron al Clero falible pero legítimamente intencionado y mejor preparado para orientar la comunidad a la luz del Islam.

Ahora, no perdamos de vista que el chiismo en Irán se dio por decreto. Si bien vemos que en el seno de la tradición chií existía una contradicción a propósito del proyecto de esta monarquía con pretensiones teocráticas, pues la escuela Usuli (heredera de Al-hilli) que se acabó imponiendo en Irán forjó como corriente de interpretación aquella que desde el principio de *Ijtihad sancionó al clero como representante del Mahdi*⁶², **esta potencial amenaza sobre el proyecto Safavid permaneció en el plano de lo virtual y se fue actualizando en la medida en que 1) los intereses del clero y la monarquía se fueron perfilando en contravía 2) el clero se fue haciendo con un mayor poder a través de su anclaje en la sociedad iraní:** “El Imam oculto representó desde la imposición del chiismo en Irán, una potencial amenaza pues la pretendida omnipotencia de los Shahs, rey de reyes, así como los prerrogativas que el chiismo brindó al clero, podrían haber rebatido a la monarquía absoluta.”⁶³

El chiismo duodecimano, desde la Gran Ocultación y desde la expansión y aceptación del principio de *Ijtihad*, otorgó al clero las funciones correspondientes al Mahdi. Sin embargo, fue el proyecto Safavid el que en principio les permitió en Irán acceder *de facto*, por la función que cumplieron en el proceso de unificación política desde el chiismo, a un lugar de poder. **La creación del Sadr, su evolución y decadencia, permiten señalar este proceso de desarrollo de la chiización como un proyecto de Estado.** La necesidad de un cuerpo de juristas y teólogos chiís que construyeran alrededor de la corte una escuela de sabios para chiizar a Irán, precisó de un cargo que garantizara que este proceso se diera (en principio) en función a la corona.

⁶² Halm, p. 112. Incluso desde antes de que la Usuli se hiciera la hegemónica en Irán, la corriente Akhbari, la tradicionalista que defendía la lectura literal no interpretativa de las fuentes, no avalaba ni las atribuciones que se habría conferido el Shah, ni aceptaba las prerrogativas que el principio de *Ijtihad* concedía al Ulama.

⁶³ Halm, p.110.

Así, el Sadr nació como un emisario político que ocupaba la cima en la organización jerárquica de los sabios chiís para vigilar no solo las posibles expresiones de herejía del pueblo iraní (propias sobre todo de la resistencia de creyentes sunnis) sino también para “manejar” la emergente élite religiosa. Según Savory, la tarea del Sadr quedó satisfecha para el final del reino de Ismail I en 1524.⁶⁴ Es decir, la necesidad de un funcionario que siguiera el proceso de chiización del pueblo pasó a un segundo plano *insinuando el “éxito” de esta primera fase*. El cargo continuaría pero asociado a otras tareas. La administración de las ahora sí existentes instituciones religiosas, así como la supervisión del uso de las propiedades *waqf*, serían las nuevas funciones que este representante del Estado ejercería.⁶⁵

Vemos entonces que la influencia política del Sadr disminuyó para el cierre del reinado de Ismail I⁶⁶. La chiización de Irán, o la “neutralización” de la disidencia político-religiosa, ya no representaba una amenaza para el proyecto Safavid. Esto se expresó no solo con la disminución de las funciones del Sadr sino, con la expansión de las prerrogativas de la élite religiosa. El que el pueblo se encontrara en su mayoría chiizado indica que la élite religiosa, tanto juristas como Ulama, habían logrado anclarse más allá de la imposición de la idea, habían logrado anclarse social y semánticamente a través de *prácticas e instituciones sociales*. ¿Cómo? Eso trataré de mostrar brevemente.

El anclaje del chiísmo en las prácticas sociales de un pueblo.

Para que el chiísmo se expandiera en Irán. Para que su referente de valores y su panteón de héroes ganaran aceptación como hegemonía. Para que la forma de comprenderse como miembros de un colectivo, cuya principal unidad de diferencia que le dotaba de sentido de *identidad*, fuese asumida desde el “juego de división” entre un Otro: el sunni y un yo colectivo: el chií, **fue necesario que tanto el clero y los juristas importados por Ismail I, así como el Sadr, crearan en Irán un cuerpo institucional y un espacio de ritos y prácticas que agenciaran lo anterior**. Si bien no se persigue como propósito rastrear con detalle este proceso, quiero señalar en este espacio cómo el momentum que ganó la dinastía Safavid de la mano del chiísmo, que le permitió abrazar desde esta corriente religiosa una crítica al califato y así, la legitimación de su proyecto político, solo se sostuvo en el tiempo porque como Ismail I previó, **el chiísmo permitió cohesionar la heterogeneidad interna, desde la diferencia con el exterior mayoritariamente sunni**.

Ahora, para lo anterior, el clero chií tuvo que **chiizar Irán desde la fijación de prácticas sociales**. Señalar la relación que desde estas construyó el ulema con el pueblo, supone el aliento de este apartado y para ello, considero oportuno presentar un desarrollo en tres líneas: **1) el anclaje institucional-simbólico: expansión de mezquitas, el sermón del viernes**

⁶⁴ Savory, p.30.

⁶⁵ Las tareas del Sadr, tras haber neutralizado las posibles disidencias religiosas, se enfocaron en administrar a favor de la corona, la red institucional y las élites religiosas, que supuso la consolidación del chiísmo como religión de estado. (Savory, p. 30.). De particular importancia, la administración de las tierras o donaciones *Waqf*, territorios o dinero encomendados al clero de carácter inalienable, destinados a la caridad o como presupuesto religioso, fueron administrados por este funcionario. Con el tiempo, estos bienes generalmente de carácter territorial, fueron siendo asumidos por el clero y devino una fuente de independencia económica del poder estatal. (Keddie, p.15).

Ibíd.

⁶⁶ Savory, p.93.

y la responsabilidad de hospitales y escuelas por parte del Ulama. **2)** el anclaje ritual: el festival del Ashura. **3)** el anclaje económico-social: los impuestos sagrados, las alianzas del clero con el bazar y crecimiento de las tierras concedidas como *Waqf*.

1) El anclaje institucional: Una de las primeras tareas del Sadr durante el reinado de Ismail I, fue la de asegurarse de enviar a todas las grandes ciudades de Irán, autoridades religiosas chiís. Los *Shaykh al-islam* así como los jueces (*qâdî*) pronto fueron dispersados alrededor del territorio. En cada mezquita construida por el Estado, el Sadr debió garantizar la presencia de un líder de plegaria y por supuesto, cada viernes fue preciso que existiera en cada mezquita un *imâm-jum'a*, un guía de la plegaria del viernes.

Bajo el gobierno de los Safavids, una consolidada jerarquía se estableció en Irán islámico, por primera vez. Esta estructura piramidal fue encabezada por el Sadr quien no representó los intereses del clero sino de la Corona (...) garantizando la supervisión estatal al ulema. En todas las ciudades importantes del reino, las autoridades religiosas regionales fueron escogidas por el Sadr, en cada Mezquita hubo un líder y todos los viernes un predicador...⁶⁷

Aunque no es posible expresar en términos exactos los efectos que esta red de mezquitas y de representantes del chiismo, tuvo sobre la población, sí es posible suponer que el éxito del poder político del ulema, así como la decadencia de la función del Sadr encargado de garantizar la uniformidad doctrinaria, ofrece algo de luz sobre la respuesta de la población a este proceso.

La distribución del “quinto del Imam” invertida más que en solo el enriquecimiento de la clase religiosa, fue otro mecanismo a través del cual el clero se articuló a las necesidades de la población, sin limitarse a un sentido doctrinario. El financiamiento de los estudiantes de teología o juristas, la fundación de instituciones religiosas avocadas a atender las obras de caridad que profesa el Islam, la construcción de algunos hospitales así como de madrazas y mezquitas, hizo que el clero y el chiismo se expandieran en Irán, desde la organización de un sistema social de vida⁶⁸. **De la mano del ulema la comunidad no solo encontró el límite moral (negativo o positivo) de su actuar en el castigo o en el prestigio que se pautaba desde un cuerpo doctrinario, encontró también una red institucional que le daba sentido y orden social a sus vidas.**

2) El anclaje ritual: Los relatos de los viajeros que dejaron testimonio de las procesiones, elegías, y conmemoraciones a propósito de los 14 infalibles de la tradición chií, permiten construir un pequeño panorama sobre las prácticas que anclaron al chiismo en un ritual colectivo. Habrá que señalar antes que, no todos los clérigos y juristas, es decir, no todos los sabios del chiismo aceptaron o aceptan estas prácticas como adecuadas. Algunos incluso alegan que desdibujan el sentido del Islam y del chiismo con su excesivo énfasis en el martirio público y con la descarada pretensión *de representar* desde dramatizaciones, el destino y obra de figuras Pías para el Islam. Sin embargo, **muchos reconocieron y reconocen la función que estas prácticas ritualizadas tuvieron en el desarrollo del chiismo como referente hegemónico de la identidad y de la moral en Irán:** “Algunos

⁶⁷ Halm, p.108.

⁶⁸ Ibid.

mullahs reconocieron las elegías como un medio poderosos para recordarle a las masas el significado de la muerte de Hosain, pues no fue el mismísimo Señor de los mártires quien dijo ‘¿no me he sacrificado pues, para que lloréis?’’.⁶⁹

Así como la corriente de interpretación que se impuso en Irán nació en Al- hilla, en el período Mogol, los rituales del Muharram o Ashura, nacieron fuera del Irán Safavid. No es fácil siguiendo a Heinz Halm, ubicar el origen espacio-temporal de este rito. Por entonces la mayoría de letrados eran sunnis que prestaban poca atención a las prácticas de esta minoría y, aquellos que sí eran miembros de la corriente duodecimana estaban ocupados en cuestiones legales de suerte que no discutían las prácticas “del creyente común”.⁷⁰ Sin embargo, Halm señala que gracias a reportes aislados se ha establecido que la primera “lamentación colectiva” del chiismo que se registró, fue aquella que se dio alrededor de la tumba de al- Husain en Kerbala. Después, en el período que corresponde al Medievo, las fuentes permiten descubrir que las elegías (cantos y narraciones que cuentan la tragedia de Kerbala) así como las procesiones cargadas de dramatizados, ya existían y eran una práctica importante para los seguidores del chiismo. Aunque Halm señala que el rito debió practicarse de manera informal antes de esta fecha, desde el año 963 las conmemoraciones chiís se empezaron a realizar en el marco de un permiso oficial concedido por el Califato de Bagdad, logrado por la intermediación de la Dinastía iraní y chií Búyida.⁷¹ En adelante mostraré algunos fragmentos de relatos de viajeros que legaron su experiencia como observadores de estas conmemoraciones anuales, durante el período Safavid:

En 1634 se publicó en Londres *A relation of some Yeares Travaile into Afrique, Asia, Indies* por Thomas Herbert, un viajero británico quien narra la conmemoración de la muerte de Husain, la cual presencié en su paso por Irán. En su libro describe cómo ese lamento colectivo que se expresa con el grito de “Hussan, Hussan”!! Logró atraerle:

Ellos celebran la muerte de Hussan, hijo mayor de Ali, cada año con varias ceremonias. Los he visto todos los días en grandes multitudes, en las calles gritando y llorando juntos Hussan, Hussan, durante tanto tiempo y con tanto ahínco, que alguien podría llorar tan solo con escucharlos. Al noveno día se encuentran al pretendido Imam y con afán y turba, gritando Hussan, Hussan lo traen a la Mesquita y tras admiración y agradecimiento, dan fin a su orgía.⁷²

En 1640, un año después del tratado de Paz entre el Imperio Otomano y el Safavid, el relato de un viajero turco quien visitó la corte del Shah Safi I, describió el impacto que le generó en la audiencia la recitación y la elegía a propósito de la muerte de al-Husayn: “... cientos de devotos del Imam Husain, se flagelan y lastiman, con espadas y cuchillos. Por el amor del Imami Husain, harían correr su sangre.”⁷³ Asimismo, el alemán Adam Olearious quien viajó como miembro de una misión comercial desde la Rusia Zarista hasta Irán, consignó en su libro *Vermehreten Moscovitischen und Persianischen Reisebeschreibung* su experiencia en Abardil durante un ritual de Ashura **en 1637**:

⁶⁹ Halm, p.78.

⁷⁰ Halm, p.42.

⁷¹ Halm, p.43.

⁷² Thomas Herbert, *A relation of some Yeares Travaile into Afrique, Asia, Indies* (Londres: 1634. Reimpreso en Nueva York, 1971) p. 167.

⁷³ Citado en Mottahadeh, *The mantle of the prophet*, (UK: One World, 2000) 174- 175.

Este festival es una conmemoración a Hussein, hijo menor de Ali, a quien veneran como un gran Imam. Se dice que fue asesinado en guerra contra el Califa Yazid, pero primero fue abandonado a la sed, pues fueron cortados sus suplementos de agua. Se dice también que fue herido con 72 flechas, apuñalado por alguien llamado Senan ben Anessi, y finalmente asesinado por Schemr.⁷⁴

El último relato que traigo aquí es uno de un período posterior a la caída de los Safavids consignado por la arqueóloga francesa Jane Dieulafoy en **1881**. Disfrazada como hombre y en compañía de su esposo, la arqueóloga emprendió un viaje de investigación sobre monumentos antiguos. En su diario consigna el 12 de mayo:

Viernes, me encontraba caminando en los alrededores cuando el sonido de un instrumento metálico penetró mi oído. Una gran multitud se había reunido a observar la interpretación de una tragedia religiosa que trataba sobre Hussein y Hasan, hijos de Ali, quienes fueron asesinados por parte de los Califas. Estos dramas son propios de la secta chii. Durante los días de lamento, cuando se predica y narra la historia de los mártires de su fe, se apasionan y conduelen tanto que profesan su odio contra el sunnimo, credo que dicen validó la masacre a los legítimos herederos del profeta Mahomet.⁷⁵

Estos relatos que traigo no solo pretenden demostrar que existió en Irán, desde el reinado de la dinastía Safavid, prácticas colectivas que fijaron al chiismo y su panteón de héroes como la fe indicada, a través de ritos y ceremonias. El contenido que se desplegó a través de cantos, dramatizados, desfiles, autoflagelaciones, procesiones y en fin, de lamentos colectivos, es igual de importante pues **cuenta la historia de cómo nació, se forjó y se reforzó una identidad, incluso antes de que una dinastía la abrazara como su proyecto de homogenización político.**

Recordemos que este primer capítulo ha perseguido el propósito de señalar porqué y cómo el chiismo se fijó como el referente hegemónico de la identidad colectiva en Irán, antes de su particular (desigual) contacto en el siglo XIX, con un occidente industrializado. El ritual de Ashura es profundamente importante en este sentido. **La ritualización de un “mito fundacional” reforzó** como sospecharon los Mullahs pro Ashura, **el sentido de pertenencia a un colectivo**, como también intuyeron los Safavids que permitieron y agenciaron la realización de estas prácticas. La dramatización y el lamento colectivo **cumplió la función de recordarle a cada individuo participante de los ritos, quien era el en relación a ese otro. Ese Otro, en principio Sunni**, que representaba todo lo opuesto a ese yo colectivo construido alrededor del chiismo.

Las autoflagelaciones que tuvieron y tienen lugar en el rito de Ashura, las maldiciones que se dirigen hacia los Califas sunnis por hacer de sus Imames mártires, esconden la pulsión de este movimiento: un movimiento que se lamenta por no haber logrado en la época de sus Imames, hacerse con el poder político, pero que aceptó tal derrota como una prueba divina. Prueba que debía aceptar el creyente martirizado por los poderes terrenales ortodoxos. Este ritual recordó y sancionó públicamente por siglos que, **de darse una nueva oportunidad,**

⁷⁴ Adam Olearius, *Vermehrte Moscovitische und Perisianische Reisebeschreibung* (1656). Traducido por John Davies (1662) Editado por Lance Jenott (2000).

Disponible en: <http://depts.washington.edu/silkroad/texts/olearius/travels.html>

⁷⁵ J. Dieulafoy, *Persia, la chaldeé et la Susiane* (Paris, 1887). p. 109.

el creyente y fiel seguidor de Alí, sacrificaría su vida para morir por el verdadero Islam “La flagelación es una manera de responderle al llamado de Hosain, de demostrar que si hubiesen estado en Kerbala, se habrían quedado con él y derramado por y con él, su sangre.”⁷⁶

Esta ritualización que en principio construyó una identidad en oposición al sunnismo, estableció un punto de partida semántico: ¿cómo comprendo a ese otro poderoso, corrupto, y conquistador? ¿cómo me relaciono con esos poderes que son ajenos y enemigos de la causa de Ali y así, del verdadero Islam? ¿qué lugar se le da a la opulencia material, desde la perspectiva del chiísmo, acompañada con mediocridad espiritual? Si bien, como veremos, es ingenuo y equivocado trazar una continuidad entre los rituales de Ashura y la Revolución de 1979, pues el segundo capítulo de esta tesis pretende justamente mostrar que fue preciso que el chiísmo iraní apropiara elementos llegados de la mano de occidente para enunciar su revolución en los términos que lo hizo, no se debe desconocer la mencionada latencia.

3) El anclaje económico-social: La última línea anunciada en este apartado, esto es, el anclaje socio-económico de la élite chií en la comunidad iraní, es tan o más importante que las dos líneas ya presentadas. El poder político al que accedieron los miembros del ulema, no se nutrió de una sola fuente. La construcción de una identidad colectiva alrededor de un conjunto de prácticas y valores sostenidos en el chiísmo duodecimano, tampoco. Fue necesaria una legitimación simbólica proveída por el cuerpo doctrinario desarrollado por teólogos y juristas. Fue necesario que esta legitimación se fijara de facto en instituciones que garantizaran un *modus vivendi* dentro de la comunidad; a través también de rituales que reforzaron ese “mito fundacional” en el imaginario colectivo. **Pero para que el clero no se limitara a ser un apéndice de la corona que creó en Irán las posibilidades de su existencia, debió existir una independencia económica.**

El Corán prescribe la solidaridad como un deber ser del musulmán, especialmente con los miembros desfavorecidos de la comunidad. El impuesto llamado Zakat (Corán 57:18; 58:13) está estipulado justamente para este propósito. Así, se le ha denominado también el impuesto para los pobres o el “alm tax”. En el Corán también se encuentran prescripciones a propósito de otros mecanismos de recolección de dinero. El al-khum, o el “quinto”, es un impuesto que según la Sura 8:41 pretende la distribución de la quinta parte *de una ganancia o de un botín*, entre un grupo especial de beneficiarios: “Aquello que tomen por ganado, un quinto es para Dios, para el Mensajero, para sus familiares, los huérfanos y los necesitados”. Ahora, si es ganancia o botín resulta ambiguo pues la palabra *ghanima* que supone da cuenta de este concepto, resulta ambivalente y permite ambos sentidos”⁷⁷.

En el sunnismo, la corriente de interpretación acabó asociando el impuesto del quinto con la distribución de un botín de guerra. El chiísmo en cambio, le otorgó un significado más amplio. En principio cada chií debía pagar un quinto de sus ganancias al mensajero de dios. Tarea difícil después del deceso del profeta. Tras el debate que supuso encontrar al administrador del quinto del Imam, la opinión que se acabó imponiendo sería aquella que

⁷⁶ Halm, 83.

⁷⁷ Halm, 91.

coincidió con la escuela racionalista del chiísmo: el clero era el representante adecuado para administrar el quinto del Imam. De esta suerte la clase religiosa desde el Islam chií, se garantizó una fuente de ingresos que les permitió tener acceso a una independencia económica⁷⁸. Estos ingresos que por supuesto se reflejaron en el enriquecimiento del sector clerical, también fueron utilizados, como mencioné más arriba, en la construcción de una red institucional que abrazaba la vida social de los iraníes “los fondos disponibles eran canalizados principalmente para instituciones religiosas, educativas, y de beneficencia social”⁷⁹. De esta manera el enriquecimiento de este sector, aunque evidente, no resultó del todo odioso para la comunidad pues el clero cumplió en alguna medida, con la función de redistribuir la riqueza, construyendo una red de posibilidades sociales de existencia.

Otro factor que favoreció el crecimiento económico del clero, aún sin proponérselo, fue la organización social que se inició con la dinastía Safavid. Esta, después del reino de Ismail I, integró en su organización la complejidad de una sociedad interétnica. Como mencioné más arriba, la tensión étnica principal se dio entre el *qizilbash*, la élite militar turca y los persas. Desde el Shah Abbas el grande, alrededor de 1.588, se dio inicio a una estrategia que pretendió incluir en la organización social iraní, otros elementos étnicos, de suerte que ni la élite burocrática persa, ni la militar turca, crecieran en detrimento de la corona⁸⁰. La estrategia iniciada con Abbas, consistió en crear regimientos militares fijos llamados *ghulam*, cuya única lealtad militar estuviera asociada al Estado Safavid. Para lograr lo anterior, Abbas el grande destinaba territorio *mamalik* (provincias administradas por los líderes *qizilbash* que no representaban mayor ingreso para la corona) en territorios del Shah para poder ofrecerles a los miembros del *ghulam*, un pago.

En el largo plazo, esta estrategia aunque efectiva, acabó debilitando económicamente el reino, así como militarmente. El intento de impedir que los *qizilbash* y después, cualquier otra minoría étnica, accedieran al poder desde la posesión de tierras, permitió que la élite chií, dispersa interétnicamente, se beneficiara de este proceso: “Ninguna tribu mantuvo una porción considerable de tierra por un período longevo, lo que previno que naciera una aristocracia terrateniente en el sentido Occidental. No existió una continuidad en el poder tribal.”⁸¹ A diferencia de esta falta de continuidad por parte de grupos étnicos en el sostén de sus privilegios, la élite religiosa se garantizó con el quinto del Imam, así como con su acceso a cargos y oficios prestigiosos y remunerados, (como el de expertos jurídicos o notarios) una continuidad en la expansión de sus prerrogativas económicas.

El sector del mercado tradicional, anclado a la riqueza que se produce desde el comercio y no desde la posesión de una tierra, construyó fuertes lazos con la élite religiosa. Además de ser quienes contribuían mayoritariamente con el quinto, por sus ingresos, las alianzas entre estos y el clero se sancionaron incluso a través del matrimonio⁸². Y es que la estrategia de convertir *mamaliks* en tierras de la corona, continuó después del reinado de Abbas. Así,

⁷⁸ “El clero chií asumió la administración del mencionado “quinto” (khums) especialmente la porción que correspondía al Imam, así como devengó oficios bien remunerados, al ser expertos judiciales y notarios. También, fueron los directos administradores de beneficencias de suerte que esto, junto a todo los demás, les permitió amasar en el tiempo una inmensa fortuna”. Halm, 109.

⁷⁹ Halm, 93.

⁸⁰ Savory, 79, 80, 81.

⁸¹ Savory, 184.

⁸² Ibid.

grandes porciones del territorio iraní fueron destinadas al clero chií, el cual adquirió el manejo de tierras de la corona en términos de Waqf: el clero se empezó a constituir como una verdadera clase terrateniente. Un segmento del sector terrateniente y los mercaderes y comerciantes en Irán (Bazar y Clero) se coaligaron conformando la élite tradicional chií. En 1607, por ejemplo, el Shah Abbas I constituyó sus propiedades privadas en un inmenso Waqf para los Catorce Infallibles. En palabras de Banani “ellos empezaron como mutawallis [administradores] de waqfs, sin embargo, continuaron acumulando extensos territorios propios, emergiendo como amos de regiones con un poder socio-económico local, supremo⁸³.”

El chiísmo entonces, se ancló a través de distintos mecanismos en la sociedad iraní, hasta permear casi, por no decir completamente, las condiciones de organización de la vida colectiva. Vimos cómo por decreto, desde el Sadr, funcionario del Estado, se dio inicio a la conformación institucional que expandiría el *ithna ashari shi'ism* por el territorio persa. Vimos que esta expansión permitió que el cuerpo de juristas y teólogos importados por Isamil I, fueran disponiéndose en la sociedad Iraní, más allá de los confines de la corte del Shah. El festival Ashura, como un ritual social colectivo, reforzó ese sentir de pertenencia con cada elegía, con cada procesión, con cada dramatizado. Pero, si hubo una fijación social que cristalizó la conformación de todo este mecanismo de anclaje cultural, fue el de las prerrogativas económicas a las que accedieron los miembros del ulema, por el chiísmo y su particular interpretación, por ejemplo a propósito del quinto del Imam y de la escuela racionalista. Y por la función especial con la que fueron investidos desde Ismail I, como los homogeneizadores religiosos de la naciente monarquía.

La consumación parcial de una latencia: El Marja' at-taqlid, los ayatolás como fuente de imitación.

Como vimos más arriba, la función del Sadr decayó pues su propósito de garantizar la chiización según designio del Shah, llegó pronto a buen puerto. La configuración semántica y social de Irán y sus ritmos, desde la políticas de Ismail I, se basaron en el chiísmo como pauta de verdad y de referentes colectivos. Las minorías étnicas y religiosas no conversas, dejaron por un tiempo de representar una amenaza al proyecto Safavid, pues la gran mayoría del pueblo abrazó al chiísmo duodecimano. Y es que este se fijó en la sociedad, como quise mostrar brevemente, a través de una red institucional, de un acceso a la organización de la vida social, posible no solo por la intención de la corona de convertir a su pueblo, sino también por las prerrogativas económicas y políticas que el chiismo concedió al clero.

Recordemos que parte de la fuente (el chiísmo duodecimano) de donde emanó la configuración social de Irán después del ascenso de los Safavids, se construyó como ideario, previo a que esta dinastía en el siglo XIV, de la mano de Khvaja Ali, la adoptara como fe. Así, aunque ciertamente el Islam chií fue el eje articulador de su proyecto, pues sirvió como símbolo aglutinador de su fuerza de apoyo, concedió legitimidad a su gobierno y sentido de pertenencia a un colectivo específico; no es menos cierto que en el largo plazo, el avance de

⁸³ Banani, A. *The social and economic structure of the Persian Empire in its Heyday*. Documento taquigrafiado de la ponencia en Harvard “Tradition and Change in the Middle East”, Diciembre 1967 p. 19.

la élite religiosa cuya capacidad de poder político estaba contenida en el principio chií de *Ijtihad*, acabó consolidando una estructura semántica más estable que aquella que generó el poder dinástico (el shahhanshato).⁸⁴

El chiismo permeó la mayoría de los espacios, físicos y simbólicos, de la comunidad iraní. Cuando la tribu afgana Ghilzays, quiso desafiar el poder del Shah Sultan Husayn, lo hizo con éxito en 1722, porque por una serie de medidas políticas que debilitaron la estructura monárquica (aun proponiéndose con su ejecución garantizar su continuidad) para el momento de la invasión, esta ya se encontraba internamente corroída. Por ejemplo, la política de recluir a los príncipes Safavids en el *haram*, para evitar las posibles intenciones de parricidio, hicieron que con el tiempo los príncipes que se alzaban Shahs fuesen inexpertos, por no decir apolíticos. Desde 1666, con los reinos de Shah Sulayman y Shah Sultan Husayn, el ulema experimentó un gran avance en su poder político dada a la ahora debilidad de los reyes⁸⁵. O mejor, dada a la ausencia de experiencia política pues parte de su vida la habían vivido en el cautiverio del *haram*.

De esta manera y aunque no es posible reducir la caída de esta dinastía al avance del poder clerical,⁸⁶ pues fueron necesarios muchos otros elementos para que cayeran en 1722. Lo que sí es posible, es ver que tras su caída el chiismo como fuente de sentido compartido, al menos de manera hegemónica, no tambaleó. De hecho la tribu turca confederada, conocida como la Qayar, si bien logró hacerse con el poder en 1796, se caracterizó por la falta de aceptación simbólica de su pueblo. Los Qayar subieron al trono dentro de la confusión política que la invasión Afgana produjo en Irán. Es decir, subieron al trono con una fuerza militar pero a diferencia de los Safavids, no lo hicieron con una base de apoyo sostenida en un mecanismo legitimador simbólico: el chiismo. Así, a pesar de que esta dinastía se mantuvo en el poder hasta 1925, lo hizo ostentando un título pre-islámico: el del Shah de Irán. La élite religiosa chií, ahora única legítima representante del Mahdí, devino la fuerza capaz de sancionar si los Shahs Qayars eran o no bien recibidos (después si los Pahlavi). **La amenaza de la imposición de la escuela Usuli de tradición racionalista en Irán, aquella que dispersó la idea del *Ijtihad*, se había consumado.**⁸⁷

Dado a que el gobierno Qayar no gozó como el de los Safavids de una creencia ampliamente aceptada que los emparentara con uno de los imames; ni gozó de alguna suerte de prestigio espiritual que se remontara a una orden sufí en el siglo XIV, su reino fue tolerado por el clero, siempre y cuando sus intereses fueran coincidentes. Según Halm, este período de la historia de Irán incidió en la doctrina chií al menos de manera informal. **Los miembros de la élite religiosa, depositarios de un gran poder político, acabaron por aceptar la funcionalidad de la corona en la realidad de su reino.** Sayyid Ja'far Kashfi expresó en términos de teoría lo que parecía una verdad ya aceptada: la representación de

⁸⁴ Halm, 108.

⁸⁵ Savory, 238.

⁸⁶ Savory, 233.

⁸⁷ "Los Shahs Qayar, quienes reinaron en Irán hasta 1925, no contaron con ningún tipo de legitimidad religiosa. El título de Rey de reyes pertenecía a una tradición preislámica de la monarquía persa. Para estabilizar su gobierno, les fue absolutamente necesario asegurar su posición con el clero, pues la oposición de este grupo podía ser fácilmente justificada desde una perspectiva religiosa." Halm, p.115.

Mahdi, o el Imam oculto, en el nivel de los humanos se desprendía en dos ramas: la espiritual y la secular.

La representación del Imam oculto –quien por sí solo reúne el poder espiritual y secular– se dividió durante su ocultamiento. El brazo secular del monarca se responsabiliza de la ley, el orden y la protección del país, *mientras que el ulema es el guardián espiritual del pueblo. Son ellos quienes legitiman las acciones de los gobernantes y monitorean la ordenanza de la ley divina, ya revelada.*⁸⁸

Tras la caída de los Safavids, a la luz de los límites de su organización, implacable en términos simbólicos, políticos y económicos pero débil militar y burocráticamente, la élite de sabios chií de Irán se encargó de establecer esta línea delimitando el campo de acción de cada “rama” de los representantes del Mahdi. Garantizó de esta manera que el poder militar y la administración burocrática, no intervinieran en el sentido moral y así, en la semántica hegemónica de Irán. Pero sobre todo, garantizó al clero el rol de árbitro. Solo la vertiente espiritual del Mahdi podría dar una buena conducción a su vertiente instrumental: la corona.

La política de las “dos vertientes del Mahdi⁸⁹” buscó contener cualquier desestructuración del chiismo, o regreso al sunnismo. **Como nos recordó Gramsci, la hegemonía semántica presupone una hegemonía en la estructura social económica. No es de extrañar entonces que el clero buscase conservar las prerrogativas a las que había accedido en términos socioeconómicos, porque sabía que de lo contrario tambalearía la estructura que garantizaba su preeminencia y correcta guía espiritual.**

La dinastía Qayar no encontró fácil hacerse con el favor del clero. La capacidad de protesta de este grupo era contundente y su disposición a generar resistencia se activaba con la más mínima amenaza a sus intereses. El principio de *Ijtihad* que otorgó a los *mullahs* la legítima representación del Imam oculto, a pesar de haber sido matizada con la teoría de las “dos ramas del mahdi”, encontró en el siglo XIX los elementos para una nueva avanzada. **El ascenso de una dinastía como la Qayar, incapaz de rebatir o sustituir el poder simbólico del clero, facilitó el que se empezaran a alzar *mujtahids* con un poder de movilización tal, que serían estimados como una fuente de imitación falible pero necesaria: el *marja at-taqlid*.**

El *marja* (ayatólá), clérigo ejemplar según la comunidad religiosa, ejercía el *Ijtihad*, esfuerzo racional que desde su experticia, se pronunciaba como guía. La masas atentas a ser guiadas, si bien escogían a su *marja*, se limitaban a practicar el *taqlid*: recibir la guianza. Para cerrar este primer capítulo quisiera traer dos movilizaciones lideradas por el Ulema y el bazaar en oposición a unos designios de los Shahs durante el reinado de la dinastía Qayar. Ambas, considero, **permiten señalar el poder que el *marja at-taqlid* evocaba, además de arrojar luz sobre la política que caracterizaría los esfuerzos de los Qayar por mantenerse en el poder en este nuevo momento de la historia de Irán.** Este esfuerzo, veremos a lo largo del segundo capítulo, resultó fundamental para establecer una relación como punto de partida con las potencias extranjeras Europeas, potencias ahora

⁸⁸ Las cursivas son mías. Halm, p.117.

⁸⁹ Es decir, la división en dos vertientes (secular monárquico y espiritual clerical) que representarían las funciones del doceavo Imam durante su ocultación.

industrializadas y con un poder de presión que ningún Shah Safavid hubiera imaginado: “Irán fue reunificada en el siglo XIX por la dinastía Qayar la cual debió su longevidad en el poder, a pesar de su impopularidad, en gran gracias medida al apoyo reiterativo de los dos poderes europeos más influyentes en Irán, Rusia e Inglaterra.”⁹⁰

1) La fatwa de 1891 emitida por el *marja* Mirza Muhammad Hasan Shirazi, en contra del monopolio del Tabaco concedido por el Shah a un empresa británica, invocó la injusticia y corrupción de una ley como la del monopolio del Tabaco, declarándola enemiga del Islam bajo reserva del ayatolá. El *Ijtihad* estaba hecho: el Islam chií había sancionado a través de un *marja*, la ilegitimidad de los intereses europeos evocando para ello toda una serie de representaciones compartidas por este pueblo. Los derechos sobre el tabaco que pretendió cambiar la ley del monopolio se construyeron desde la libre venta, cargando con impuestos para el Estado su plantación y comercialización pero sin restricciones por privilegio del rey, a un solo productor. En cambio, la ley del Monopolio concedió los derechos exclusivos sobre la plantación y venta a La Regie, de manera que cultivadores y consumidores tendrían que suscribirse a esta si deseaban continuar produciendo y consumiendo el tabaco.

La Regie, con su cuartel general en Teherán dio un plazo a los tabaqueros hasta el 9 de diciembre de 1891 para tramitar sus licencias. Lo anterior levantó a los comerciantes, consumidores, el bazar y claro, a los ulemas. Mirza Shirazí emitió la fatwa diciendo: “En el Nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. Hoy consumir tabaco en cualquiera de sus formas es lo mismo que luchar contra el Imán de todos los Tiempos [el Mahdī]”⁹¹. La *fatwa* que frenó *desde la verdad islámica y el imam* la concesión del Shah Naser al- Din, al monopolio del Tabaco en 1891, fue una muestra para los británicos de la *oposición* que despertaban sus intereses y del poder político del Islam chií y sus voceros. Como legaría Lord Curzon: “Ya existe un amplio descontento con las políticas concesivas hacia los extranjeros en las que se ha persuadido embarcar al Shah, y el reciente y exitoso boicot en contra de la Compañía del Tabaco ha estimulado más la resistencia que, con un Gobierno más fuerte, habría sido fácilmente represada. **Los mollahs han predicado públicamente en contra de Europa.**”⁹²

2) El movimiento constitucionalista liderado por sectores del bazar y el clero, aún financiado por los ingleses (quienes vieron con razón las políticas de Muzaffar al-Din mucho más pro-rusas que las de su padre, Naser al- Din) fue solo exitoso por el apoyo del ulema. La intención de limitar la “arbitrariedad del Shah” haciendo uso de un recurso aparentemente moderno, mejor evocó aquel derecho que se había conferido el clero de limitar la acción de la corona, por ser su árbitro espiritual. El control de precios que se dio por el golpe económico de la guerra Ruso-Japonesa lastimó con el alza del azúcar⁹³, al bazar. Este, aliado como vimos al clero, lideró con ayuda de los ingleses el movimiento que

⁹⁰ Keddie, Nikkie. *Modern Iran. Roots and results of revolution*. (Estados Unidos: Universidad de Yale, 2003) p. 37.

⁹¹ Rodríguez, Joaquín. *El veto al Tabaco. La primera insurrección civil de Persia 1890*. (España: Universidad Complutense de Madrid) p. 13. Disponible en: <http://www.iranologia.es/pdf-lector/8.pdf>

⁹² Curzon, *Persia and the Persian Question* (London and New York: Longmans, Green, and Co, 1892) p. 629. Las negrillas son mías.

⁹³ También hubo descontento por el alza de los impuestos indirectos cuyo destino era amortizar la deuda contraída para el viaje a Europa, del Shah. Mackey Sandra. *The Iranians: Persia, Islam and the Soul of a Nation* (New York: Dutton, 1996).

acabaría instaurando, al menos en papel, una monarquía constitucionalista⁹⁴. Ahora, no podemos reducir este proceso a su causa coyuntural. Si bien el control de precios se presentó como catalizador, el hecho de que sectores como el bazar y el clero encontraran en una constitución el mecanismo adecuado para limitar, sin remover, los poderes del Shah, señala una apropiación desde el Islam, de las herramientas e ideas llegadas con Occidente, *en función a sus valores e intereses internos*.

No perdamos de vista que tanto clero como Bazar representaban los sectores más devotos del chiísmo iraní. No olvidemos que la tradición chií a diferencia de la Sunni no enaltece el consenso de una comunidad como medio de sanción de la *umma*. Como vimos, la tradición que se impuso en Irán fue racionalista. La razón fue el medio que dios otorgó al ser humano para que en ausencia del Imam oculto, la comunidad pudiera conducirse según guía del razonar de un experto del chiísmo, *para cada tiempo*. El apoyo del Clero al Bazar no se limitó a un reclamo político anclado en una lucha económica. La tradición racionalista que se habría vuelto absoluta entre los teólogos Iraníes desde el siglo XVIII, les permitió pensar sobre los recursos no necesariamente propios, que pudieran ponerse al servicio del Islam, *dados los tiempos*.

Al principio de la era Constitucional, existieron dos grupos en Irán: mashrutikah y mostabed [contituionalistas and anticconstitucionalistas] la primara clase, los aristócratas, y la tercera clase, las masas, eran los mostabeds; llamaban a los constitucionalistas “anarquistas, antirreligiosos y herejes”. Los constitucionalistas, más pequeños en número, pero educados e intelectuales, eran de la segunda clase, la clase media. Ellos llamaban a los anticonstitucionalistas “opresores, reaccionarios, ignorantes y explotadores”. Pero dado a que muchos miembros prominentes del ulema, apoyaron la revolución Constitucionalista... las fuerzas progresistas derrotaron a las reaccionarias”.⁹⁵

Mientras el clero iraní experimentó gracias a la dinastía Safavid un crecimiento de su poder político y económico, a través de los mecanismos que por la necesidad de chiización se fijaron en la sociedad y por las prerrogativas que el chiísmo concedió (en principio en potencia) al clero; el desarrollo histórico de occidente, el cual había mantenido relaciones comerciales con Irán desde la Dinastía Safavid (s. XVI en adelante), hizo de Inglaterra, especialmente, pero también de la vecina Rusia, dos fuerzas exógenas que desde el siglo XIX, a partir de un estado de desarrollo en términos militares y de intereses económicos distintos al de Irán, lograrían desestabilizar la relación de fuerzas al interior del mismo. El apoyo que los Qayar encontraron en las potencias extranjeras, dada a su incuestionable impopularidad, permitió que se sostuvieran en el poder bajo reserva de los intereses foráneos. A esto respondió la Fatwa de 1891 y el movimiento constitucional liderado por el clero en 1906. Una tensión nació en el siglo XIX y se anunció no solo desde la falta de coincidencia de intereses económicos, también claro, de significación del mundo. Este tensión se inició con fuerza desde finales del siglo XIX atravesando todo el siglo XX y, además de consolidar en términos de infraestructura y economía lo que hoy conocemos como el Irán ¿moderno?, permitió que se alinearan los elementos que se consumirían en una revolución como la de 1979.

⁹⁴ La constitución estipularía como idioma oficial al Farsi, como religión de Estado al Islam chií, y como límites del poder del Shah a los Majlis (parlamento), quienes representaban la sociedad jerarquizada y Teherán céntrica de Irán. Ghods, p.30.

⁹⁵ Mohammad Taqi Bahar. *Brief History of the Political Parties of Iran. 2 Vol* (Teheran: Sepehr, 1942) vol. 2 p. 10.

CAPÍTULO II. SIGLO XX IRANÍ. LA MODERNIZACIÓN “DESDE ARRIBA” DE IRÁN. LA FRAGMENTACIÓN SEMÁNTICA DE UN PUEBLO.

“La pomposa fachada construida durante el Régimen de los Shahs [Pahlavi], distorsionó totalmente la lectura de la realidad social de Irán. De hecho, aquella que “de repente” surgió [en 1979] no era para nada, tan nueva¹.”
(102, Halm).

Los cambios producidos en Irán de la mano de “occidente” durante los siglos XIX y especialmente XX, no se redujeron en mantener en el poder a la corona Qayar, después Pahlavi, mientras estas garantizaran los nuevos intereses políticos y económicos de las emergentes potencias mundiales. Las transformaciones sociales evocadas por occidente a través de Rusia⁹⁶ e Inglaterra, después EEUU, generaron efectos mucho más profundos que el despojo material, pues obligaron a los habitantes de Irán *a re-significarse*, a comprenderse de nuevo como colectivo desde los retos traídos de la mano de este Otro distinto y poderoso.

Aunque un análisis profundo sobre la conformación del capitalismo y la modernidad en los países industrializados de occidente, escapa al propósito de esta tesis, es preciso que el lector comprenda que Irán se vio expuesto *por agencia externa*, desde finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX, a un **proceso de doble transformación** que supuso:

1. Transformaciones socio-económicas por *la inserción* asimétrica y acelerada de Irán en la *expansión del capitalismo*, que crearon condiciones y necesidades sociales, antaño inexistentes.
2. Transformaciones a los valores y a los referentes de expectativas de sociedad, (construidos como vimos mayoritariamente, pero no exclusivamente, desde el chiismo duodecimano) que, por apropiación, re-significación y resistencia, cambiaron a la luz de las ideas y proyectos civilizatorios llegados con las *potencias modernas*. Y que también surgieron dentro del marco de las transformaciones socioeconómicas, mencionadas arriba.

Para comprender por qué me refiero a un proceso de doble transformación, es preciso recordar que el proyecto de unificación Safavid, sostenido en una *identidad diferenciada* como lo fue el chiismo duodecimano frente al sunnismo por entonces imperante, **supuso un esfuerzo de homogeneización semántico** (al menos hegemónico) **pero no implicó una transformación sustancial del sistema económico**. La eficiencia aglutinadora del Islam chii consistió en que aún igualando espiritualmente a los iraníes, dándoles un sentido de pertenencia a una identidad colectiva como el chiismo, *no rechazó el orden social desigual y jerárquico ya establecido*. Mejor, cuestionó quiénes eran los legítimos merecedores de estar en la cúspide de la estructura piramidal, al rechazar la figura califal y sustituirla por la

⁹⁶ Rusia es un caso especial. Ciertamente para el siglo XIX Rusia aún no había, como Inglaterra, consumado su paso ni al capitalismo ni a la modernidad. Sin embargo, su cercanía geográfica con la Europa occidental, facilitaría que este país mayoritariamente rural, se expusiera al proyecto civilizatorio moderno. Así, la Rusia Soviética se alzaría en el siglo XX como la potencia moderna en su versión comunista. Transición fundamental para comprender la emergencia (y apoyo británico) de una monarquía como la fundada por Reza Khan Pahlavi.

de “los verdaderos guías de la comunidad”: los imames o sus representantes.

El poder simbólico del chiismo permitió que la dinastía Safavid se instaurara como legítima gobernante, agenció la creación de una élite de teólogos y juristas chiís en Irán, dio un sentido de identidad diferenciado... **pero la producción económica siguió sujeta a la agricultura y al comercio tradicional del bazar, con sus respectivos lazos sociales**⁹⁷. Como señalé en el primer capítulo, la élite religiosa que empezó a gozar desde el ocaso de los Safavids de un poder económico y político significativo, lo hizo gracias a que desde las concesiones que el chiismo le confirió y por la función política que cumplió en la fase de consolidación del proyecto Safavid, pudo, con el tiempo, *anclarse* en la cúspide de la estructura económica que, aunque balancearía a su favor, *ya existía*⁹⁸.

Así, Irán desde el siglo XVI, momento en el que se instauró la dinastía Safavid, hasta su caída en el siglo XVIII y aún durante el gobierno de la dinastía Qayar (que se extendió desde 1790 hasta 1925) no experimentó una transformación homologa a la de Occidente, en sus modos de producción⁹⁹. *Siguiendo su trayectoria histórica, no tenía por qué hacerlo*. Los lazos sociales entre el campesinado y los terratenientes aún siendo re-significados desde el *Ashari shiism* (chiismo duodecimano), de suerte que como vimos empezaron a contribuir con el “quinto del imam”, permanecieron en tanto relación social, intactos: “Los terratenientes en Persia no eran considerados por sus campesinos como hombres de negocios atados a ellos por relación contractual [esto nacería en otro lugar del mundo] en cambio, eran entendidos como líderes, Señores, Amos...¹⁰⁰”.

Desde el siglo XIX, Irán empezó a dar muestra de las transformaciones que un occidente cada vez más industrializado e imperialista, trajo a su composición socio-económica. Sin desconocer la larga duración de las relaciones comerciales entre Irán y occidente, la Revolución Industrial hizo de este último un poderoso exportador de manufacturas pues, el costo de producción de su bienes favoreció la competitividad de estos en detrimento de la producción local iraní¹⁰¹. Además, la creciente demanda de los países industrializados por

⁹⁷ Lambton, Ann. Swynford Katherine. *Landlord and peasant in Persia*. (Londres: Oxford university Press, 1953.).

⁹⁸ Reza Ghods, p. 6. Nos recuerda que los lazos de relación entre los terratenientes y los campesinos, relación social pre-existente a la expansión del chiismo en Irán, vino a ser reforzada después por este. Tal relación de obediencia, se encontraba legitimada ya desde el Corán mismo: “Oh, vosotros que creéis! Obedeced Allah. Y al Apostol, y aquellos vestidos con las autoridad sobre uds.! S:4:59”. Pero más allá de la lógica de obediencia a la autoridad, recordemos que los miembros del ulema lograron su independencia política no solo a través de los impuestos religiosos, sino a través de la concentración de la tierra, fuese como propiedad privada o como tierra Waqf. “La sangre aristocrática en el sentido occidental, escasamente existió en Irán. Para el siglo XIX, los títulos no se transmitían de padre a hijo, sino mejor, se compraban. Así, la tenencia de la tierra en una sociedad agrícola era una fuente incuestionada de poder y estatus social. Investigaciones recientes invitan a pensar que aquellos individuos que gozaron de autoridad, fuese tribal, religiosa como el ulema, militar, comercial, etc, tendían a concentrar tierra bajo su control”. (Nikkie Keddie, *Modern* 25).

⁹⁹ No es de extrañar entonces que para el inicio de siglo XX, aún en 1900, la estructura económica de Irán resultara para un europeo, especialmente inglés, primitiva e insipiente: “En 1900 Irán era un país bastante primitivo y aislado, escasamente reconocible como una entidad económica. Alrededor de una quinta parte de la población de 10 millones de habitantes, vivía en pequeños poblados, otro cuarto consistía en grupos nómadas, mientras el resto sobrellevaba una existencia pobre, en villas pobres. La agricultura era la primera ocupación económica y la inexistencia de vías de comunicación, ferrocarriles u otros medios de transporte interno, hacían necesaria la autarquía regional, al menos en términos alimenticios. El desarrollo industrial era insipiente y no daba muestras de proyectos de exploración serios, que buscasen explotar los potenciales beneficios de los vastos recursos naturales”. Bharier, Julian. *Economic development in Iran 1900-1970* (London: Oxford University Press, 1971) p. 20.

¹⁰⁰ Fereydoun Hoveyda. *The fall of the shah* (New york: Liddell Books, 1979) pp. 68 – 69.

¹⁰¹ Keddie, 22.

materias primas limitó la exportación, perjudicando con esto a los artesanos y mercaderes (bazar), mientras creó sectores como la *burguesía compradora*¹⁰², y benefició a los terratenientes quienes experimentaron una expansión de sus dominios durante este período.¹⁰³

No hay que olvidar además que los Qayar, al verse a merced del arbitrio del clero (que como demostró la exitosa *fatwa* contra el monopolio del tabaco, sí gozaba de legitimidad simbólica, además de económica y política), buscaron apoyo para mantenerse en el *Shahhanshato*, en las potencias europeas más influyentes dentro Irán¹⁰⁴. Los Shahs de esta dinastía renunciaron progresivamente al control sobre sus aduanas y otorgaron concesiones económicas a los Rusos y Británicos¹⁰⁵, de manera que en su búsqueda por mantenerse en el poder, facilitaron el proceso de inserción de la economía iraní en el capitalismo, a discreción de los intereses foráneos.¹⁰⁶

La serie de apropiaciones ideológicas evocadas por este proceso de inserción en la economía capitalista, es decir, de transacciones semánticas entre Irán y Occidente, **dada la composición jerárquica y pluri-étnica del primero**¹⁰⁷, **no fueron homogéneas**. Aún después de la chiización de la mayoría del pueblo durante la época Safavid, pervivieron divisiones geográficas, étnicas¹⁰⁸, o confederaciones tribales y nómadas¹⁰⁹, de suerte que el espectro de respuestas colectivas a este proceso de inserción económica y confrontación

¹⁰² Algunos mercaderes iraníes, en respuesta a las políticas que privilegiaban a los británicos y Rusos, empezaron a *invertir* en el sector de la agricultura produciendo materias primas como el algodón y la seda para la exportación. *Las ganancias obtenidas las reinvertían* en importaciones de suerte que se fue creando a lo largo del siglo XIX, lo que Reza Ghods llamó “la burguesía compradora”, dependiente del nuevo mercado mundial pero incapaz de crear industria. Esta naciente “burguesía compradora” empezó a sentirse en una peculiar situación. Expuesta *por sus viajes* a las ideas de occidente, o *por la educación* que decidieron ofrecerle a sus hijos al enviarlos a estudiar a Europa, esta clase en formación se vio constreñida por la falta de oportunidades en términos de expresión política, pues gracias a su situación económica empezó a confrontar su tradición, así como su participación política. El bazar, que era el sector comerciante tradicional, no revendía mercancías importadas compradas con un capital producido por la inversión en otro sector de la economía. No estaba expuesto ni a través de viajes, ni de la educación proporcionada a sus hijos, a las ideas y valores de Occidente. Este mercado tradicional de Irán trabajaba con los bienes fabricados dentro del territorio o traídos a través del intercambio, pero no en la manera que imponían las nuevas condiciones con la aduana bajo control extranjero. Para el ocaso de la dinastía Qajar, el bazar había sufrido una profunda pérdida de sus privilegios. Muchos de los bienes que ofrecían habían sido sustituidos por importaciones rusas o británicas. El té, el tabaco, así como artículos *ahora* industriales, nos dan un ejemplo de esto. Reza Ghods, 16.

¹⁰³ “A pesar del estado pobre de las estadísticas, las fuentes sugieren que en el siglo XIX se dio una mayor concentración de la tierra, disminuyendo la propiedad pequeño-campesina, lo anterior supuso una mayor estratificación del campo y dependencia del comercio internacional para darle salida a las cosechas de exportación.” Keddie, p. 26.

¹⁰⁴ Keddie, p. 37.

¹⁰⁵ Por ejemplo, en 1907 se dio el primer tratado de amistad entre Inglaterra y Rusia, que básicamente declaró al norte de Irán, área de influencia rusa, y el sur, británica. En 1915 este tratado se reafirmó con el “Acuerdo de Constantinopla”. En 1917, después de la Revolución Bolchevique, Lenin renunció a los tratados desiguales. (Ghods, p.47). Pero la evidencia de la Rusia Comunista hizo que en 1919, aún con la Dinastía Qayar como Monarquía al mando, casi se aprobara el Tratado Anglo-persa que quiso hacer de Irán, un protectorado Inglés. Ghods, p.54.

¹⁰⁶ En el siglo XIX, las potencias europeas en expansión, Rusia y Gran Bretaña, llegaron a un contacto cercano con los Qayar de Irán. Los Líderes de esta dinastía renunciaron a control de sus aduanas, y grandes segmentos de su economía como privilegio a las potencias, a cambio de préstamos personales y apoyo político. Lo anterior facilitó las posibilidades de manipulación política a las potencias, las cuales aprovecharon la debilidad interna y, fueron convirtiéndose en su área de influencia, la hegemonía económica. Ghods, p. 17.

¹⁰⁷ Entre los grupos étnicos importantes se destacaron los turcos-parlantes (sunnis) en el norte; los Qashqa'is en la provincia de Fars; los Shahsevans en Azerbaijan; los Kurdos (mayoritariamente sunnis) en el Oeste; los árabes en el sudoeste; los Baluchis (mayoritariamente sunnis) en el sudeste; además de tribus más pequeñas. Keddie, 24.

¹⁰⁸ Ghods, p. 6.

¹⁰⁹ Keddie, p. 24.

semántica, fue amplio y se expresó en diferentes proyectos y movilizaciones políticas a lo largo del siglo XX. *El nivel de exposición al cambio económico e ideológico, la herencia cultural receptora*¹¹⁰, y otra serie de elementos que dan cuenta de la mencionada heterogeneidad interna de Irán, ayudan a comprender por qué a lo largo del siglo XX, **después y gracias a las reformas modernizadoras de Los Pahlavi**, coexistieron y se disputaron movimientos como el comunismo, el liberalismo nacional, el socialismo islámico, o proyectos nacionalistas de minorías étnicas como el de los Kurdos, además de resistencias de grupos nómadas o líderes tribales¹¹¹. Nikki Keddie y Maziar Behrooz, reconocieron incluso la importancia de la participación de ciertos grupos comunistas y de la izquierda islámica en el éxito de la ¡Revolución de 1979!.

Ahora, sin desconocer la proliferación de proyectos políticos, sin negar que ciertos movimientos como el comunismo, contribuyeron con su participación al éxito de la Revolución Islámica; tras 1979, después de que Khomeini se alzara como *único líder capaz de generar una movilización masiva*, después de la ratificación popular por referendo del anhelo mayoritario de la formación de una República Islámica, quedó claro que las representaciones y valores que evocó el chiismo (eso sí, un chiismo también transformado), aun *después de un siglo y medio de cambios acelerados*, continuaron siendo más *universales* que aquellas luchas enunciadas en nombre del liberalismo o del comunismo, proyectos inspirados en experiencias occidentales¹¹².

El propósito de este segundo capítulo es mostrar desde la fundación, modelo de gobierno, y

¹¹⁰ Con “*nivel de exposición al cambio económico o ideológico*” quiero señalar la dispersión desigual en el territorio iraní, de la inserción en el capitalismo y de la posibilidad real de contacto, también desigual para la población, con las ideas de occidente moderno. El primer contacto tendencioso que Irán experimentó con Rusia e Inglaterra, aún en el XIX de la mano de los Qayars, tuvo como áreas de impacto local, parte del norte, vecino de Rusia y el parte del sur, de ocupación británica con pretensión en principio, geopolítica (garantizar paso seguro a la India). Las políticas centralizadoras y modernizadoras del primer monarca Pahlavi, tampoco tuvieron un impacto universal ni homogéneo sobre la población de Irán. Las reformas educativas fueron en principio tímidas y no abarcaron el grueso de los habitantes. Existieron además, a pesar de la centralización en Teherán del gobierno, regiones apartadas, con líderes tribales resistentes. La construcción del Ferrocarril o la creación de la British Oil Company, tampoco impactó a la población iraní de manera homogénea. Y la creación de una burocracia y de un ejército nacional, si bien fue el inicio de transformaciones que concluirían con la formación de nuevos sectores de élite de la sociedad, tampoco fueron medidas que impactaran a todos los habitantes de Irán, de manera simultánea. Como mostraré en el desarrollo de este segundo capítulo, si bien las reformas modernizadoras iniciadas con el segundo monarca Pahlavi, fueron más des-estructurantes y re-estructurantes que las de su padre, de suerte que la población se vio como conjunto, más impactada, no es menos cierto que lo anterior fue vivido por la mayoría, como un cambio abrupto, violento, sobre las condiciones de vida. Con “*herencia cultural receptora*” solo busco recordar que, a pesar de que el chiismo duodecimano se impuso como el conjunto de referentes morales e identitarios, hegemónico en Irán, lo anterior no implicó la inexistencia de minorías étnicas y religiosas (como los armenios cristianos). Estas, sin representar en su momento una amenaza para el proyecto Safavid, a la luz de los cambios venidos desde el cierre del XIX y el curso del XX, respondieron apropiando ideas que convenían a su propio sentir como por ejemplo, los nacionalismos de minorías étnicas, expresado por los Kurdos.

¹¹¹ Keddie, p.22.

¹¹² Parte del fracaso del comunismo en Irán, o del liberalismo, se debió a que la “nueva inteligencia”, formada dentro de las Reformas educativas, o asociados a familias de élite que pudieron viajar y contrastar el Islam con otros sistemas de sentido, no comprendieron su alienación con respecto a las “masas” que deseaban conducir. El lenguaje, por ejemplo, siguiendo Behrooz, fue un límite entre los nuevos intelectuales de Irán, especialmente para los marxistas. La crítica que los miembros del Tudeh, hicieron a Mao y su simplificación del marxismo, ilustra sobre su incomprensión de cómo conducir “un pueblo”. Las metáforas de Mao que se remitieron constantemente a los proverbios tradicionales chinos, le permitió de hecho, construir un puente de comunicación con este sector (Behrooz, 141). Para la víspera de la Revolución Islámica, se estimó que la población que pertenecía a la llamada “nueva inteligencia” no superaba el 8% de la fuerza laboral del campo. Behrooz, Maziar, *Rebels With a Cause. The Failure of the left in Iran*. (Londres, I.B Tauris, publishers) p.155.

altibajos del mandato de la dinastía Pahlavi (que incluyeron el ascenso de Mossadeq¹¹³), cómo el proyecto de modernización de Irán, aún implicando la creación de élites alrededor del nuevo gobierno, aún incluyendo reformas educativas y jurídicas “modernas”, al darse desde una **Monarquía absoluta, negó con su concentración del poder la posibilidad de participación política, tanto a las élites occidentalizadas emergentes, como a las élites chiís tradicionales y generó una profundización en la brecha económica y semántica entre las élites y la base social.** El proyecto modernizador Pahlavi sin sospecharlo, contribuyó desde su concepto de modernización vertical, a que la Revolución Islámica existiera, demostrar lo anterior es el aliento de estas líneas.

La Primera Guerra mundial y la fundación de la Dinastía Pahlavi.

Cuando inició la Gran Guerra en 1914, el gobierno Qayar y el Parlamento se declararon neutrales, lo que no cambió el hecho de que Irán estuviera estratégicamente ubicada y que su gobierno no fuera capaz de imponer la proclamada neutralidad. Cuatro poderes hicieron caso omiso ocupándola, aunque no simultáneamente, a lo largo de la Guerra:

Turquía se desplazó a Azerbaijan en 1914, después del retiro de los Rusos quienes se mantuvieron en el norte hasta que La Revolución Bolchevique derrotó al ejército blanco. Los alemanes¹¹⁴ ocuparon partes del sur y jugaron un importante papel en el sentir nacionalista de las élites iraníes, pues con su política anti-británica y anti-rusa, se antojaron un aliado moderno, europeo, pero sin los antecedentes intrusivos que ya guardaban Rusia e Inglaterra. Los británicos acabaron ocupando los territorios del sur que ya les eran usuales y con la caída del Imperio Otomano y el Zarista, pasaron a disputarse el control de Irán con la Rusia Soviética¹¹⁵.

Habrá que recordar también que el avance de la tropas rusas en 1915, al interior del norte de Irán, obligó a la disolución de la tercera reunión del Parlamento quienes en su mayoría eran pro-alemanes y anti-rusos. Mientras el Shah Ahmad continuó su reino desde Teherán, los Majlis¹¹⁶ tuvieron que desplazarse por la invasión rusa, a Qom, de suerte que la joven monarquía constitucional quedó desarticulada al inicio de la Gran Guerra¹¹⁷. La Revolución Bolchevique de 1917, además, acabó de convertir el norte de Irán en un campo de batalla. Aunque la retirada de sus tropas en otoño de ese año liberó un poco la zona, esta fue

¹¹³ Mossadeq (1882 – 1967) fue un destacado político liberal iraní, quien se destacó desde la elección de Reza Pahlavi como Shah de Irán, al ser de los pocos parlamentarios contrarios a hacer de él, un monarca dinástico. Fue también cabeza del electo gobierno escogido democráticamente en 1950, que propuso medidas reformistas como cobrar impuestos sobre la tierra y promover una reforma agraria. Su medida más importante y popular, en cualquier caso, fue la liderar en el movimiento de nacionalización del petróleo que le costaría la intervención de EEUU e Inglaterra, en concierto con Muhammad Shah, quienes le propinaron el golpe de Estado de 1953.

¹¹⁴ En 1915 el sur de Irán recibió al Agente Alemán Wassmuss quien organizó una revuelta tribal en contra de los británicos también activos en el sur. En 1916, sin embargo, Inglaterra recobró el control sobre el sur y formó ese mismo año “the south Persian Rifles”, bajo el comando de Sir Percy Sykes. Keddie, 74.

¹¹⁵ Keddie, pp. 73, 74.

¹¹⁶ Majlis es un término árabe utilizado para expresar un “lugar de reunión o encuentro”, en el sentido de deliberación por consenso. En el caso particular de Irán, alude a la conformación de un Parlamento que, desde la Revolución constitucionalista, de 1906-07, funcionó, al menos formalmente, como regulador y contrapeso del poder del Shah. Aunque tras la Revolución Islámica se conservó la existencia de los Majlis elegidos democráticamente con duración de funciones por cuatro años, su lógica organizativa ha sido modificada y desde 1989 tras la reforma a la constitución, recibe el nombre de Asamblea consultiva Islámica.

¹¹⁷ Keddie, p. 74.

ocupada de nuevo por milicias británicas que buscaban prevenir el supuesto avance comunista.

La Gran Guerra golpeó a Irán, entonces, en todos los aspectos: el convertirse en un campo de batalla se tradujo como era de esperarse, en muchos muertos; en granjas destruidas por las tropas invasoras; en campesinos enlistados en trabajos forzados incluyendo servicios militares; en la destrucción de los delicados sistemas de irrigación y en la reducción del área de las tierras de cultivo. De hecho, entre 1918 y 1919, se dio una severa hambruna que diezmó alrededor de un cuarto de la población al norte de Irán.¹¹⁸

La pérdida del poder central, la indiscutible incapacidad del gobierno de resistir al avance de las tropas extranjeras, se tradujo también en levantamientos de líderes locales y de jefes tribales quienes aprovecharon para reafirmar su poderío.¹¹⁹ Los movimientos de izquierda, tanto musulmanes, tanto seculares, inspirados en la experiencia soviética,¹²⁰ o los nacionalismos de minorías,¹²¹ que no expresaron una vocación socialista pero sí una sanción sobre su identidad colectiva en defensa de un nacionalismo étnico, fueron la evidencia de la politización de sectores que no se sentían representados por el gobierno elitista y Teherán-céntrico.¹²²

La Gran Guerra de esta manera trajo miseria y destrucción a la economía, especialmente en el campo y en las periferias; trajo una evidente dependencia política y económica del gobierno central a las potencias extranjeras¹²³, pero trajo también, una mayor exposición a las ideas ancladas a experiencias históricas de occidente, que fueron apropiadas para generar resistencia: En 1920 al norte de Irán, se instauró en la provincia de Gilan una República Soviética conformada por el líder comunista Ehsanholla y el líder musulmán de

¹¹⁸ Keddie, p. 75.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ En Gilán, por ejemplo, provincia donde se dio el movimiento **Jangal**, contaba con una distribución étnica especialmente diversa y una cercanía a la Rusia soviética le facilitó el que surgieran otro tipo de proyectos políticos inspirados en la experiencia Bolchevique. **El Partido Democrático y el Adalat**, son otro ejemplo de movimientos de inspiración comunista. La plataforma política de estos partidos tuvo resonancia entre los campesinos y trabajadores excluidos por el gobierno centralizador, que se identificaron con un movimiento que los acogió al legitimarlos como minorías étnicas y religiosas. Ehsanollah, líder comunista, y Kuchik Khan, líder Jangal, anunciaron el 4 de junio de 1920, la formación de **La República Soviética y Socialista de Gilán**. La amenaza ahora comunista y regionalista, tanto para los ingleses como para el gobierno central de Irán, resultó. Ghods, pp. 65- 77.

¹²¹ En 1921, se dio una revuelta entre los Kurdos y otros grupos en Khorasan, al noreste de Irán. Los sentimientos de animadversión hacia los extranjeros y así, contra el gobierno, estaban lo suficientemente altos como para que aceptaran de buen gusto la instauración de un gobierno, basado en ideas radicales de reformismo social. Keddie, p. 82.

¹²² Ghods, p.32.

¹²³ Como demuestran lo siguientes hechos: En 1916 el gobierno de Sepahdar reafirmó el Tratado entre Rusia e Inglaterra de 1907, que suscribía a Irán “voluntariamente” a una división de áreas de influencia y zonas neutrales a discreción de los intereses foráneos. Ese mismo año firmó un acuerdo concediendo al ciudadano Ruso A.M. Khoshtaria, permisos para la extracción de crudo en el norte de Irán. Permisos derogados en julio de 1917 después de la Revolución Bolchevique y tras *la renuncia* de Lenin a los tratados desiguales. Kerensky’s statement published in *Century Magazine*, January, 1920 Iran’s Ministry of Foreign Affairs Archives, see N. S. Fatemi, *Diplomatic History of Persia 1917-1923*, New York, 1952. La debilidad del gobierno central era tal, que desde 1919 los británicos, de la mano de Lord Curzon, se creyeron con vía libre para poner en marcha un tratado que buscaba adscribir a Irán como protectorado inglés, pretendiendo conjurar de esta manera la avanzada del comunismo en Irán, es decir, pretendiendo garantizar la continuidad de sus intereses. Incluso, Seyyed Ziya exhortó a los ingleses, desde el gobierno de Teherán, a ser menos impositivos con sus demandas, de manera que no generaran más escozor ante las crecientes resistencias. Lenczowsli, G. Editor; *Iran Under the Pahlavis*, Chapter 1: Reza Khan the Great, (EEUU: Hoover Institution Publication, 1978) p. 15.

izquierda: Kuchik Khan¹²⁴. En 1921, se dio una revuelta entre los Kurdos y otros grupos de Khorasan al noreste de Irán. Los sentimientos anti-extranjeros y anti-gubernamentales, agravados por los desastres que dejó la Guerra, estaban lo suficientemente elevados entre los campesinos y los grupos tribales, como para que aceptaran de buen gusto la instauración de un gobierno local, basado como el de Gilan, en ideas radicales de reformismo social. En enero de 1922, otra revuelta esta vez en Azerbaiján, fue ejecutada también por líderes de izquierda.¹²⁵

La presencia de extranjeros intrusivos y des-estructurantes empezó a ser menos tolerada tras las invasiones militares de la Primera Guerra Mundial. Paradójicamente, de la mano de los nacionalismos europeos y de la Revolución Bolchevique, sectores de Irán encontraron las respuestas para resistir al avance imperialista. Las fuerzas opositoras al proyecto del gobierno central que amenazaban con atomizarle, más la decadencia del mismo, reclamaron con urgencia una respuesta no solo para los partidarios en Irán de un gobierno centralizado, también para los ingleses quienes temían la avanzada del ejército rojo¹²⁶, y para el clero chií, élite particular que veía con temor el avance del comunismo, proyecto que en su epicéntrica Rusia se declaraba ateo; o al republicanismo, que proclamado en la vecina Turquía, amenazaba con su pretensión de sociedad laicizada¹²⁷.

En estas condiciones Reza Khan pasó a ser comandante de la brigada cosaca y en estas condiciones marchó el 17 de febrero de 1921, con sus tropas a Teherán¹²⁸. En noviembre de ese año y dando muestras desde entonces de *su concepto de Estado*, aprovechó la fragilidad de los líderes ideológicos de La República Soviética de Gilan para derrotarlos. En 1922 y de nuevo en 1926, “pacificó” los levantamientos tribales al sur, asegurando con esto aún más su popularidad entre los miembros del gobierno de Teherán¹²⁹.

Algo más contribuyó para que el ascenso de Reza Khan se diera. Como mencioné al iniciar este capítulo, desde el siglo XIX de la mano de occidente, Irán se vio suscrita a transformaciones tanto por su inserción en el capitalismo, tanto por la exposición a un sistema de sentido, distinto al del Islam chií. Este proceso recordé en su momento, no fue

¹²⁴ Ghods, p. 65.

¹²⁵ Keddie, p. 82.

¹²⁶ Los ingleses, de hecho empezaban a impacientarse pues su tratado anglo-persa de 1919, no se había ratificado aún en 1920, ni siquiera a la luz de los movimientos separatistas regionales, o de inspiración socialista. Lenczowski, G. Editor; *Iran Under the Pahlavis*, p.15.

¹²⁷ El comunismo que se declaró ateo desde su nacimiento, fue rechazado tajantemente por los miembros prominentes del clero. Pero también el republicanismo, que en Turquía se declaró sin religión oficial, alarmó al ulema quienes asociaron en este momento, secularización y república. En Teherán se dieron demostraciones al frente del Parlamento con pancartas que rezaban: “somos las gentes del Corán, no queremos una república”. Ghods, p. 96.

¹²⁸ En 1920, mismo año de la fundación de la República Soviética de Gilán, las tropas del ejército rojo arribaron por el Caspio al norte de Irán y exigieron la retirada de las zaristas. El General de la brigada Dunsterforce, aliado durante esta coyuntura, del Zar, y a cargo de la protección de Enzeli y Rasht, también al norte de Irán, decidió replegarse dejando atrás municiones y reservas. Mientras tanto, la brigada cosaca donde se encontraba Reza Khan, se enfrentaba con los Bolcheviques antes de que estos se aliaran con Kuchik Khan y sus Jangalies. Con cierto éxito las tropas cosacas recuperaron Rasht pero la incapacidad general de la brigada de replegar al ejército rojo, sumado a la retirada del inglés Dunsterville, generó sentimientos de impotencia y decepción para los persas. La reagrupación de la brigada cosaca y de las líneas británicas en Agha Baba, al oeste de Qazvin, mostró este sentimiento: cuando el comandante ruso Staroselsky instó a las tropas a seguirlo a Teherán, estas se opusieron pues el Shah ya había exigido que se le remplazara *por un comandante iraní*. Los aliados y comandantes ingleses, Ironside y Smythe, escogieron a Reza Khan como reemplazo al mando de la brigada cosaca. Lenczowski, G. (compilador) p. 14.

¹²⁹ Ibid, p. 21.

homogéneo, como tampoco lo era Irán más bien pluri-étnica y jerárquica. La construcción de diferentes proyectos políticos, o de nacionalismos distintos al Persa, desde el temprano siglo XX, expresó justamente la fragmentación que por *apropiación y resistencia* a los cambios sociales, se dio dentro de Irán. Para 1925, fecha del retiro oficial de la dinastía Qayar y de la creación de la dinastía Pahlavi, era evidente que entre las élites, la emergente clase media, y la clase media tradicional del bazar, así como la base social de Irán; se había dado inicio a un proceso de ensanchamiento en la brecha ya no solo económica, sino semántica, brecha que conducía a diferentes expectativas de Estado y así, a distintos proyectos políticos¹³⁰.

La base de la sociedad no había experimentado el contacto con occidente, en 1925, más allá de la desestructuración de su vida como la conocían a través de sus más recientes ancestros¹³¹. Las élites y la clase media, aún teniendo un acercamiento intelectual a las ideas extranjeras, se fragmentaban en toda suerte de apropiaciones expresadas en proyectos dispersos y de corto aliento. **La particularidad de Reza Shah se debió justamente a que conjugó en su sola persona, el proceso de transición de un país al representar al menos en el momento de su asenso, la figura que aglutinó a la mayoría de miembros del gobierno central.** Esta particularidad, fue precisamente lo que le permitió concentrar el poder y producir al interior de Irán, una modernización tecnocrática que acabaría ensanchando aun mas, la mencionada brecha semántica.

Antes de fundar la dinastía Pahlavi en 1925, Reza Khan consideró e hizo presión para ser Presidente, fue la tendencia mayoritaria de los Majlis, el clero¹³² y el apoyo de los

¹³⁰ Es difícil de comprender en abstracto así que propongo un ejemplo: La caída de la República de Gilan en 1921, no se debió exclusivamente al esfuerzo militar de Reza Khan, y el retiro del apoyo soviético. La alianza entre Ehsanollah, líder de etnia Azeri, comunista y miembro del Partido Democrático, con Kuchik Khan, líder de los Jangalies de formación religiosa, y miembro del Partido Moderado, se sostuvo con el apoyo de los campesinos de la región, bajo el objetivo compartido de “luchar contra la dominación extranjera”, tan evidente tras la ocupación militar de la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, ambos líderes estaban divorciados semánticamente. Ehsanollah, sin abandonar la postura contra los extranjeros dominadores, pronto empezó a hacer mayor énfasis en la lucha de clases y en la propaganda antirreligiosa. Su radicalismo en vez de generar aproximación a las masas campesinas, las alienó, pues estas seguían habitando el mundo desde su tradición musulmana, y no comprendían una lucha “justa” por fuerza de su circuito de valores. Al parecer, Ehsanollah tampoco comprendió una lucha inscrita en valores que no fuesen los de un Marxista moderno. Así que el proyecto colectivo de la República Islámica de Gilan, pronto reveló sus diferencias internas. “La fricción ideológica entre las fuerzas jangalies de Ehsanollah, de izquierda, y las fuerzas jangalies de Kuchik Khan, religiosas y moderadas, hicieron imposible la coherencia política”. Así como en Gilan, la fragmentación semántica entre los intelectuales modernizados como los marxistas, y los nacionalistas musulmanes que apropiaron elementos de occidente en fusión con su tradición, se reprodujo en Azerbaijan y Khorasan, sumándose en estos dos últimos casos, a las divisiones étnicas. (Ghods, pp. 90, 91).

¹³¹ Ehsanollah, en un esfuerzo por demostrar los beneficios prácticos que para los campesinos significaría el entender la República de Gilan, más allá de un nacionalismo ficticio, decidió redistribuir entre ellos las tierras confiscadas por los Jangalies, a los grandes latifundistas. La respuesta de los campesinos no pudo, para un marxista, sino generar estupefacción: su autoridad comunal en representación de los campesinos se expresó rechazando la oferta de Ehsanollah diciendo: “La tierra pertenece a los Señores Terratenientes [traducción de Landlord]. Nosotros no deseamos poseerla.” Como expresó Irandust, intelectual marxista “Es cierto que fue gracias a los campesinos que la revolución de Gilan fue posible [...] Sin embargo, estos campesinos son altamente religiosos de suerte que en la segunda parte de la Revolución, cuando el Gobierno de Gilan transfirió a ellos la tierra despojada a los terratenientes, los campesinos la rechazaron porque aceptándola violarían las prescripciones del Corán, a propósito de la inviolabilidad de la obediencia a los superiores, en este caso, los propietarios de la tierra”. (Ghods, p. 81) La lucha justa para estos campesinos que se permitieron apoyar la Revolución de Gilan, estaba en ser contrarios a un Gobierno centralizar y pro-extranjero; no en transformar de buenas a primeras, los valores que desde el Corán, llevaban abrazando tradicionalmente.

¹³² Quizá después de la Revolución de 1979, es difícil imaginar que el apoyo del Ulema fue fundamental para que Reza alcanzara el status de Shah, es decir, de monarca. Sin embargo, en la celebración de los quintos Majlis (reunión del Parlamento), según Ghods (p. 96), quedó claro el temor que Turquía y su declaración de ser una República sin religión

británicos, lo que le invitó a ser Shah¹³³. Al convertirse en el fundador de la dinastía Pahlavi, Reza Khan **conservó la estructura de poder monárquica**, que sumaba una tradición en Irán de siglos, **pero, dedicándola al servicio de su ideal de Estado**: fuerte, vertical y *modernizado*. Una figura bisagra alzose para la mayoría de iraníes que llevaban las riendas del gobierno central: la solución a la fragmentación desintegradora y a la debilidad política del gobierno, lo suficientemente anti-comunista y pro-islámico¹³⁴.

Cuando la desintegración y colapso gubernamental de Irán, alcanzó tal nivel que la administración y el ejército existían tan solo de nombre, y cuando nos habíamos convertido en el hazmerreír de los extranjeros . . . el fuerte liderazgo de nuestro Señor General, el comandante de nuestras fuerzas armadas, Reza Khan, creó un fuerte y unificado ejército nacional que devolvió la independencia a Irán y la autoridad al gobierno al suprimir los levantamientos provinciales y tribales y al reformar el aparato gubernamental. Bajo el liderazgo de Reza Khan, nuestro país alcanzará y gozará de seguridad nacional interna, prosperidad y progreso¹³⁵.

No hay que olvidar además que, aunque *la magnitud* de la complicidad británica en este peculiar golpe de Estado liderado por Reza Khan, permanece algo turbia, en vista del congelamiento de su tratado anglo-persa, a la luz de la necesidad de garantizarse un gobierno amigo y firme que asegurara la continuidad de la concesión D'Arcy, (convertida desde 1908 en la APOC, Anglo Persian Oil Company), y al no encontrar ninguna amenaza en Reza Khan y su profesado anti-comunismo, es claro que los ingleses, no resistieron en lo más mínimo su nombramiento como nuevo monarca. El anticomunismo de Reza Khan tranquilizó por lo pronto sus ánimos como quedó expresado en una carta dirigida a Lord Curzon¹³⁶. Para el momento en que Reza Khan se declaró el fundador de la monarquía Pahlavi, los británicos, así como la mayoría de élites políticas de Teherán, lo recibieron con alivio.

El Proyecto de Estado Pahlavi. La Monarquía Modernizadora y la profundización de la Fragmentación semántica de un pueblo.

Tras el ascenso de Reza Shah al poder, con la creación de la Dinastía Pahlavi, Irán dio inicio a un período de su historia que se caracterizó por ser el de una búsqueda de modernización acelerada, impuesta desde una monarquía absoluta. El nacionalismo que defendería Reza Shah, a diferencia de los movimientos de resistencia de inspiración comunista, o de aquellos que expresaron una conciencia de su colectivo desde un

oficial, produjo al clero. Reza Khan, entendiendo la base del poder simbólico interno, declararía desde entonces su antirepublicanismo por antojársele un proyecto contrario a los principios del Islam Chií.

¹³³ Ghods, pp. 98 -96. Lenczowski, G. (compilador) p. 23.

¹³⁴ Como líder de la Brigada Cosaca, cuando aún no se perfilaba para ser Shah, Reza Khan asistió con sus tropas al Festival de Ashura, dando cuenta pública de su “devoción musulmana” llegando al punto de flagelarse. Sin duda, este gesto fue un guiño para el ulema y le ganó la aprobación de la mayoría. Ghods, p. 95.

¹³⁵ Carta Pública firmada por 200 agremiados del Bazar en 1922. Tomada de Ghods, p. 93.

¹³⁶ “Reza Khan dijo que la fuerza de combate Cosaca había tenido un encuentro con los Bolcheviques y que sabía lo que el avance de estos significaba. Estaban cansados de ver cómo en Teherán un gobierno ineficiente se seguía de otro, como si nadie estuviera preparando a el país y sus fuerzas armadas para detener la avanzada del Ejército Bolchevique, que de no ser detenida, obligaría a la retirada de las tropas Británicas. Reza Khan anunció venir a Teherán a establecer un gobierno seguro que buscara impedir lo anterior. A pesar de profesarle su lealtad al Shah, consideraba preciso alejarle de los consejeros que rodeaban su corte”. Documents on British Foreign Policy p. 729. Tomado de Lenczowski, G. (compilador) p. 17.

nacionalismo étnico ajeno al iraní; *fue una conjugación* entre la exaltación de la identidad que se reclamaba heredera del *antiguo imperio persa*¹³⁷, (dando continuidad como lo hicieron los Safavids a la tradición pre-islámica del Rey Sacro) y, el deseo de acceder *a los avances técnicos* que dieron a Europa una superioridad militar, económica y política frente a Irán.

Como imaginará el lector, los casi 20 años que duró el gobierno de Reza Shah Pahlavi, quien fue obligado a abdicar en 1941, significaron un período de muchas transformaciones al interior de Irán que, por propósito y espacio escapan al alcance de este apartado. Quisiera recordar que este segundo capítulo, aún centrado en los siglos XIX y XX, con especial énfasis en el siglo XX, nunca pretendió abandonar la pregunta general de esta tesis: **¿por qué en 1979, después de una monarquía modernizadora y un movimiento liberal-nacionalista como el de Mossadeq, la mayoría de habitantes de Irán encontraron en la asociación entre República e Islámica, la respuesta a su organización Estatal y a la re-significación de su identidad colectiva?**

Lo anterior, quizá, suene teleológico. Quizá el lector encuentre desenfocado el preguntarle al gobierno del primer monarca Pahlavi, por movimientos sociales que tuvieron lugar en Irán cuarenta años después de su abdicación e incluso, después de su muerte. Me permito entonces una aclaración antes de continuar. Como quise mostrar en el primer capítulo de esta tesis, antes del contacto con occidente capitalista, moderno e imperialista, en Irán se fijó de manera hegemónica al chiismo como sistema de sentido compartido y así, como referente hegemónico de la identidad colectiva. Ahora, desde el siglo XIX como señalé al inicio de este capítulo, Irán se expuso a cambios socio económicos y semánticos que por supuesto le implicaron un proceso de re-significación, vimos, fragmentario. Quiero mostrarle al lector porqué después del proyecto de modernización Pahlavi, tras una serie de acercamientos vertiginosos al concepto civilizatorio occidental, aún en 1979, el Islam se alzó entre todas las posibilidades de re-significación, la expectativa de sociedad y de identidad nacionalista, hegemónica.

Lo que aquí defiende es que Reza Shah con su lógica de gobierno sostenida en la concentración de las fuerzas armadas, y (antes de su abdicación) en el apoyo internacional, contribuyó, sin proponérselo, a que la Revolución Islámica tuviera lugar: Reza Shah desde sus políticas modernizadoras con su pretensión secularizante, inició el desarraigo de las élites chiís del centro del poder, inició también con esto la alienación de sectores de la población quienes no se habrían expuesto a las ideas de occidente de la misma manera, de suerte que el desplazamiento del ulema y la imposición de nuevos códigos culturales¹³⁸, se les antojó una desestructuración de su vida. Su proyecto modernizador, *al mismo tiempo*, no estuvo caracterizado por permitir que los sectores occidentalizados accedieran a la participación del poder. Estas emergentes élites intelectuales, aún operando desde la

¹³⁷ La afinidad que Reza Shah expresó hacia Hitler y el Nazismo, no solo surgió del desdén que por intervencionismo, habría asociado a Rusia e Inglaterra. El nacionalismo Persa de Reza Khan, resonó con el del nazismo, pues compartían la exaltación de un pasado cultural que gozaba de superioridad frente a las minorías étnicas que acogía su Estado. Es más, la raíz indoeuropea "aria" era compartida según Hitler y Reza Khan, entre los alemanes y los persas. Las minorías étnicas en Irán, especialmente los Azeris y los Kurdos sufrieron con las políticas chauvinistas del Nacionalismo Persa. Ghods, p.107.

¹³⁸ Como la prohibición del chador o la imposición de la vestimenta al estilo occidental que impuso por decreto después de su visita a la Turquía de Atatürk, en 1934. Ghods, 110.

clandestinidad, no pudieron construir durante la monarquía del primer Pahlavi (ni la del segundo) una base de apoyo popular que le diese solidez a sus proyectos políticos.

Las élites y clase media occidentalizadas que empezaron a desarrollar una expectativa de Estado basada en experiencias modernas como el comunismo, o liberalismo nacionalista, por la concentración de Reza Khan del poder, y por la distribución y verticalidad de las reformas modernizadoras, fueron separándose semánticamente, cada vez más, de los sectores tradicionales chiís de la población. Esta “nueva inteligencia” no tuvo la posibilidad de ejercer proselitismo político ni de organizarse abiertamente para captar masas¹³⁹. Los sectores tradicionales de la población, en cambio, no obtuvieron en términos representativos, beneficios con las políticas modernizadoras pues la mayoría de veces no hicieron parte de su “cobertura”, de suerte que lamentarían la destrucción progresiva y por decreto, de los valores y códigos culturales que habían abrazado desde la tradición chií, aún sin percibir los profundos cambios que también dentro de su tradición, se estaban gestando¹⁴⁰. Ali Shariati, sociólogo iraní, arrojó luz en 1977 a propósito de esto:

La mayoría de nuestras masas ineducadas, quienes jamás han escuchado de una clase nocturna o de un curso para adultos, pueden sentarse junto a miembros del Ulema quienes han alcanzado prominentes avances escolares, y se sienten lo suficientemente cómodos para discutir sus necesidades, quejas, problemas familiares o personales. Infortunadamente, bajo la cultura moderna y el sistema educativo, nuestros jóvenes son educados y entrenados dentro de una fortaleza invisible pero fuerte. Una vez re ingresan a la sociedad se ubican en alguna ocupación y posición social, aislada completamente de las masas. En efecto, la “nueva inteligencia” vive y se mueve entre las personas pero en una “caja dorada” exclusiva a ciertos círculos. Como resultado, por un lado, la nueva inteligencia persigue una vida construida en una torre de mármol sin tener ningún conocimiento o comprensión sobre su propia sociedad, por otro lado, las masas ineducadas son privadas del conocimiento de estos intelectuales a quienes han patrocinado, indirectamente¹⁴¹.

Reza Shah con su concentración del poder militar y gracias al beneficio de Inglaterra, logró iniciar desde su monarquía absoluta, la búsqueda de la modernización de Irán, *desde una estructura vertical*. De esta manera, siguiendo a Ghods¹⁴², todas sus medidas reflejaron el sistema social autocrático, promoviendo la obediencia a una estructura jerárquica que concluía en el, el Shah. Mostraré brevemente para dar cuenta de la profundización de esta brecha semántica entre los sectores occidentalizados y aquellos tradicionales, las reformas que el nuevo monarca implementó en el ejército, en la educación, en el sistema judicial y legislativo, que, estuvieron siempre acompañadas de represión política, pues su concepto de modernización no implicó jamás, un interés liberal democrático. Lo anterior, no sobraría recordar, para comprender mejor la Revolución de 1979 y la posterior conformación de la

¹³⁹ Estudios llevados a cabo en los 70, por intelectuales marxistas, concluyeron que la “popularidad” de la que gozó el comunismo, y en especial, su versión de lucha armada, realmente no fue entre los trabajadores ni campesinos. Fue entre los sectores de estudiantes universitarios. En 1982, se publicó el análisis de Ervand Abrahamian, en donde el autor estimó que la “nueva inteligencia” no superó el 8% de la mano de obra del país. Esta cifra, estimada para la década de los 70, arroja luz sobre “la cobertura” de las Reformas, en sus primeras etapas. Ervand Abrahamian. *Iran between Two Revolutions* (Princeton: Princeton University Press, 1982) p. 328.

¹⁴⁰ Estos cambios los trabajaré desde la selección de escritos de Shariati, y Khomeini, para mostrar como desde dos orillas, se dio inicio a la islamización de la modernidad.

¹⁴¹ Shariati, *What is to be done: The enlightened Thinkers and a Islamic Renaissance*, (EEUU: IRIS, 1986) p. 3. Este libro compila 3 lecturas hechas y divulgadas en los 70.

¹⁴² Ghods, p. 99.

República Islámica.

La modernización del Ejército:

La modernización del Ejército de Irán fue un proyecto defendido por Reza Khan antes de que deviniera Shah de Irán en 1925. Durante su campaña como jefe al mando de la brigada Cosaca, después de la Revolución Bolchevique, Reza se alzó como el militar capaz de dispersar las fuerzas separatistas tanto de minorías étnicas, tribales, o de proyectos políticos de inspiración comunista. Este prestigio se tradujo en el alivio y el apoyo de las élites pro-gobierno central, de suerte que desde 1921 fue nombrado como Ministro de Guerra, ministerio desde el cual dio inició a la creación del Ejército Nacional de Irán.

Para la formación del Ejército Nacional agrupó en un solo cuerpo a la brigada Cosaca, a la gendarmería, a la policía, a los Rifles del Sur de Persia y a otras formaciones militares ya existentes pero desarticuladas. Aquellas facciones antes sujetas al control de las autoridades provinciales o políticas de Teherán, o al servicio de los extranjeros (como los Rifles de Persia o la Brigada Cosaca)¹⁴³ quedaron bajo su exclusivo mando, lo que significó en palabras de Ghods: “Con el ejército unificado bajo su comando, Reza Khan pudo unificar al gobierno.”¹⁴⁴ Ciertamente, los militares leales a Reza Khan, siguiendo las órdenes del entonces Ministro de Guerra, usurparon la autoridad de los gobernadores buscando ejercer presión en las elecciones para asegurar que la mayoría del Parlamento estuviera a favor de su nombramiento en la quinta asamblea de los Majlis, como de hecho lo estuvieron.

El Ejército liderado por Reza Khan, aquel que le confirió desde sus campañas militares el prestigio político necesario para alzarse como la figura capaz de contener el desmoronamiento del gobierno central, le permitió desde la coacción, imponerse como monarca absoluto, no solo durante su ascenso al poder sino a lo largo de todo su gobierno¹⁴⁵. Por eso es común que se interprete la creación del Ejército desde una perspectiva exclusivamente utilitarista. Sin negar lo anterior, no hay que desconocer que El Ejército Nacional fue entre todas sus “creaciones” aquella que constató mejor su proyecto de Estado: jerárquico, modernizado y al servicio de Irán, no de las potencias extranjeras¹⁴⁶.

Desde 1926, en contra del deseo de la mayoría del ulema, Reza Shah decretó obligatorio el servicio militar¹⁴⁷. Con esto no solo dio inicio al proceso de engrosamiento de las fuerzas militares (y recomposición social), que según Ghods para 1941 ascendían a 400.000 tropas, sino que desveló su concepto tecnocrático de modernización: la profesionalización del Ejército, la implementación del salario, los diversos esfuerzos por garantizar una formación

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ De hecho, Reza Khan aprovechó el éxito de sus campañas militares en la pacificación de las revueltas tribales o regionales, para afianzar “la necesidad” de su gobierno Militar. Reza desarmó a los grupos tribales o minorías étnicas (Lurs, Baluchis, Bakhtiaris, Kurdos y Qashqais) ganándose el aplauso incluso de sus opositores como Mossadeq y Mudarres. Ghods, p. 98.

¹⁴⁶ En agosto de 1920, Reza Khan sugirió con éxito expulsar de la Brigada Cosaca a sus miembros rusos. Este cuerpo militar al servicio del Zar, por alianza le prestaba servicio al Shah de Irán. En 1921, siendo ya Ministro de guerra, Reza Khan llevó a cabo la desbandada de los Rifles del Sur de Persia, fuerza militar que habría nacido para colaborar con los Británicos en el Sur de Irán. Lenczowski, G. *Iran Under The Pahlavis, Chapter: 11, Iran's armed forces Under The Pahlavi Dynasty.* (compilador) p.390.

¹⁴⁷ Keddie, p. 89.

militar europea¹⁴⁸, la alfabetización de los nuevos miembros que se enlistaron¹⁴⁹, la creación de una Institución que no partía de la tradicional división étnica, regional o religiosa, cuyas demarcaciones eran mejor de rango y así de remuneración, no fueron ejecutadas para desmontar la estructura piramidal que suponía su monarquía. No estaban en lo absoluto al servicio de formar individuos o ciudadanos sino súbditos leales a su rey.

El soldado común que provenía usualmente del campo, si bien dentro del ejército recibía salario y la pretendida alfabetización, se vio expuesto a los maltratos por parte de sus superiores quienes se jactaban de pertenecer a los altos mandos del Ejército, pues el Shah les daba un tratamiento privilegiado para asegurarse su lealtad: “existió desde la formación del Ejército una inmensa brecha económica y emocional entre los soldados rasos y sus oficiales, de manera similar entre los oficiales Senior y los Junior”¹⁵⁰. El servicio militar forzado, decretado como ley desde 1926, aunque satisfizo los deseos de Reza Shah de engrosar sus líneas militares, se antojó para aquellos campesinos quienes debieron enlistarse, un atropello. De repente y por ley tuvieron que abandonar el campo y sus familias por dos años, y asumir la carga tributaria que financiaría la construcción del ferrocarril, desde su mediocre salario.

De esta manera y como la mayoría de los miembros de la emergente clase media, los soldados rasos y los oficiales junior a pesar de verse insertos en una institución modernizada, se formaron desdeñando los límites que el sistema del Shah impuso a su participación. No es de extrañar que tras la abdicación de Reza Shah estos oficiales y soldados fuesen receptivos al proyecto político del PCP y del partido Tudeh, ambos de clara tendencia comunista¹⁵¹. La modernización del ejército, como era de esperarse, no pretendió en ningún momento horizontalizar la sociedad, más bien tecnificar sus jerarquías. Es entendible que la institución a la que el Shah más se empeñó por mantener¹⁵², fuera precisamente aquella que además de garantizarle el control de la fuerza coactiva, coincidió por su estructura *disciplinaria*, con su lógica de poder.

Las reformas educativas:

Aunque en el momento de su ascenso al poder, Reza Khan fue cuidadoso con el ulema, llegando al punto de asistir con sus tropas Cosacas al festival de Ashura y de auto flagelarse dando cuenta pública de su devoción, su nacionalismo fue persa, es decir pre-islámico¹⁵³ y su proyecto por vertical que fuere, fue siempre secularizador. El desplazar al ulema de

¹⁴⁸ Desde 1922 Reza Khan recibió la aprobación de la legislatura, para dar inicio al envío de oficiales del Ejército, a Francia y Alemana para recibir su entrenamiento. (Es diciente que no fuera ni a Inglaterra ni a Rusia). Lenczowski, G. p.391.

¹⁴⁹ Los soldados eran instruidos en alfabetización básica, escritura, y aritmética, por la Unidad de Comandantes. Sin embargo, para el momento de la abdicación del Shah, el 90% de la población seguía siendo analfabeta de suerte que no hay que fiarse de esta “vocación” colateral del ejército. Ghods, p. 103.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Behrooz, *Rebels With a cause...* p, 156.

¹⁵² La tercera parte del presupuesto del Estado, por ejemplo, se destinó durante su mandato al Ejército de suerte que la cúpula militar absolutamente dependiente y así leal a él, empezó a amasar una fortuna a diferencia de los soldados quienes provenían del campo. Ghods, p. 103.

¹⁵³ Desde su asenso al trono, su Primer Ministro, Furoughi, dio un discurso hablando del pasado grandioso de Irán, remontándose al impero Sasánida. Exaltando además su “pura raza” iraní, en detrimento de los Qayar, quienes eran de origen Turco. Ghods, 98.

aquellos espacios donde antaño se habían ubicado en el centro del poder, como juristas, como formadores dentro de las madrazas, etc, permitió que los sustituyera, al menos ahí donde sí se hicieron efectivas sus políticas, por agentes encargados de la nueva “evangelización”: aquella de la moral laica, progresista, pero SÚBDITA, no ciudadana. Además, contribuyó a la concentración del poder exclusivo en Reza Khan, pues excluyó al ulema y lo reemplazó ahí donde pudo, por aquella estructura que aún occidentalizada, *manaba de él*. “El nuevo líder ratificó su determinación de llevar a la nación al progreso respetando siempre el Islam pero, a pesar de su profesada devoción, removió la corona de las manos de los clérigos prominentes y la puso sobre su cabeza, como hizo Napoleón”¹⁵⁴.

A diferencia del Ejército que durante el gobierno de Reza Shah recibió la tercera parte del presupuesto del Estado, la educación fue mucho menos financiada, es decir, importante en su proyecto modernizador¹⁵⁵. En 1927, Reza Shah fundó tres escuelas incluyendo una para mujeres, que dedicó para instruir a futuros profesores. Desde 1928 alrededor de cien estudiantes empezaron a ser enviados a Europa, con beca subsidiada por la monarquía. Treinta y cinco de cada cien se destinaron como profesores al interior de Irán. Para 1934, doscientos de los estudiantes regresados del exterior habían sido absorbidos como profesores de secundaria y de colegiatura en Irán¹⁵⁶. Ese mismo año, en 1934, Reza Shah unificó los colegios existentes de Teherán para fundar la Universidad Nacional y, en 1939, ordenó al Ministerio de Educación asumir el control de las tierras *waqf*, posesiones de carácter inalienable que desde la Dinastía Safavid habían sido administradas por el Clero¹⁵⁷. En 1941 llegaría aún más lejos con su política de expropiación del clero, decretando la puesta en venta de las antaño *waqf*, con la intención de financiar desde la recolección de este dinero, más educación. Esta ley en cualquier caso quedó suspendida pues Reza Shah fue obligado a abdicar ese mismo año¹⁵⁸.

Los colegios ya existentes en Irán obedecieron a una organización jerárquica y centralizada, las políticas educativas del nuevo Shah, se concentraron en reforzar lo anterior. Los nuevos colegios fueron fundados en los centros urbanos con especial énfasis en Teherán, privilegiando la educación secundaria y universitaria por encima de la primaria y básica¹⁵⁹, de suerte que la brecha por la diferencia de cobertura educativa, entre el campo y las ciudades, se ensanchó. Los profesores que eran enviados al campo en campañas de alfabetización eran pocos y no necesariamente gozaban de libertad educativa. El control territorial en el campo, aún obediente a Reza Shah y a sus fuerzas militares, lo devengaban los terratenientes quienes podían protestar pues no deseaban que la educación cambiase el statu quo. En palabras de Keddie: “las reformas educativas solo beneficiaron a la emergente clase media y a los más pudientes pues eran quienes asistían a la escuela; en las áreas rurales la educación fue prácticamente inexistente.”¹⁶⁰

Las políticas educativas del Shah, aunque ciertamente trajeron cambios a la sociedad iraní

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ 4% del presupuesto Nacional según Keddie, p. 91.

¹⁵⁶ Ghods, 104.

¹⁵⁷ Ghods, 110.

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Keddie, p. 91.

¹⁶⁰ Ibid.

pues pretendieron acercarla a la educación occidental moderna, estuvieron en realidad en función de “instruir” a los *súbditos* para *las nuevas tareas burocráticas* que precisaba el Estado. Lo anterior no solo evolucionó en la separación semántica entre quienes se instruyeron en el modelo occidental y quienes siguieron recibiendo instrucción en madrazas (o ninguna); también devino frustración para esta “nueva inteligencia”. La educación recibida no pretendía profesionalizar individuos para ser insertos en una economía capitalista sino mejor, instruirlos *para irrigar las necesidades de una monarquía que buscaba racionalizar los recursos de Irán*: “La mayoría de graduados de veterinaria y agricultura eran obligados a servir en las propiedades del Shah, de manera que aunque bien remunerados, no ejercían un trabajo voluntario¹⁶¹”

La frustración que experimentó la clase media educada dentro del modelo occidental promovido por las reformas del Shah, creció con el tiempo pues si bien era involuntaria su participación en la labores burocráticas del Estado, la saturación de estas les hizo del todo prescindibles. El exceso de oferta laboral que implicó el número de graduados versus los puestos disponibles, se agravó después de la II Guerra Mundial, convirtiéndose en una fuente de insatisfacción que se sumaría a la frustración por la invasión de los aliados en 1941¹⁶².

La creación de un código judicial laico:

Al igual que la educación, el sistema judicial fue removido del control exclusivo del Clero. La serie de reformas judiciales emprendidas por el Shah, si bien no regularon su monopolio del poder, sí contribuyeron a desplazar al clero al introducir un sistema judicial moderno, no clerical, uniformado y centralizado en Teherán¹⁶³. Desde 1925 hasta 1928, tres códigos legales, en parte inspirados en el modelo Francés aunque incluyendo extensos segmentos de la Sharia, fueron aprobados por el Shah¹⁶⁴. El nuevo código comercial fue expedido en 1925. En 1926, el código criminal fue emitido y en 1928, el código civil. Desde 1929 las cortes religiosas fueron reducidas a funciones matrimoniales o familiares, en 1927 fue prohibido el comunismo o socialismo en Irán¹⁶⁵ y, a partir de 1939, las cortes de Sharia fueron removidas y suplantadas por modelos europeos de cortes civiles y penales¹⁶⁶.

Las reformas hechas al sistema judicial, como las educativas, como las del ejército, se hicieron con la intención de *tecnificar la infraestructura iraní para igualarla con la capacidad económica y política de las potencias extranjeras*. Desde 1927, Reza Shah declaró que Irán participaría de manera activa en la regulación de las tarifas aduaneras que precisaba el intercambio internacional. Así, a partir de 1928 nuevos tratados comerciales fueron firmados con occidente alzando las tarifas percibidas por exportación, representando para el tesoro nacional, un incremento en las regalías¹⁶⁷.

¹⁶¹ Ghods, p. 104.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Keddie, 89.

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ Ghods, 100.

¹⁶⁶ Keddie, 90.

¹⁶⁷ Keddie, 93.

El nuevo marco legal expresó como todas las medidas modernizadoras de este período, la peculiar modernización de Irán. El código civil de 1928, si bien pretendió facilitar la modernización de la economía iraní, lo hizo a través de la protección a los terratenientes. No olvidemos que desde el siglo XIX Irán se insertó en la economía-mundo con la exportación de materias primas, es decir, la protección del sistema agrario tradicional resultaba eficiente pues, la mano de obra era muy barata y la industrialización del campo no resultaba en términos de ganancia, significativa para los terratenientes¹⁶⁸. El que el nuevo código civil reforzara la concentración de latifundios, en detrimento de la pequeña y mediana propiedad, no excluyó el que se generaran medidas pensadas en industrializar el campo y en general, la economía Iraní. La maquinaria para el agro, así como la cosecha agro-industrial, fue eximida de recargas tributarias, la baja inauguración de granjas industrializadas mostró entonces la inercia productiva y la rentabilidad del sistema no industrial.

Por otro lado, los riesgos de inversión en la incipiente industria nacional, sumado a la imposibilidad de participación política, se reflejaron en el bajo interés de las élites económicas por invertir en la industria interna. Desde 1930 y por el efecto que la Gran Depresión tuvo sobre la demanda internacional, el Shah dio inicio a un programa de centralización de la economía en conjunto con el recién creado Banco Central (1927) para desde su aristocracia económica y militar, dar paso a una serie de inversiones subsidiadas por el Estado, con garantías por pérdida¹⁶⁹. Alrededor de treinta empresas modernas fueron inauguradas por el Estado como parte de su propiedad y, alrededor de 200 más pequeñas fueron inauguradas a través de propiedad mixta entre capital privado y gubernamental¹⁷⁰.

Efectos en la recomposición social por las reformas modernizadoras:

Claramente las reformas modernizadoras fueron más amplias de las aquí mencionadas, y, ciertamente trajeron cambios a la composición social iraní que aquí solo serán presentados de manera general. Como era de esperarse una nueva élite terrateniente nació robustecida gracias al código civil de 1928. El mayor terrateniente durante este período, fue el Shah. Junto a él una amalgama entre los antiguos latifundistas que lograron no ser expropiados por las reformas, los favoritos de la corte y los altos oficiales del ejército, consolidaron lo que Reza Ghods llamó **“la nueva oligarquía terrateniente”**. Esta, por supuesto, se benefició de las reformas agrarias del Shah pues preservaron la estructura tradicional en el campo, además de cargar los impuestos de la agricultura sobre los campesinos, incentivar la concentración de extensos territorios, privatizando, por ejemplo, las otrora propiedades comunales.¹⁷¹ **El crecimiento del número de los asalariados**, dada la incipiente pero creciente industrialización de Irán, se dio sobre todo desde los rangos bajos del Ejército como a través de los miembros del Estado que desempeñaron aquellas tareas menos agudas en los cargos burocráticos. Como mencioné más arriba, la brecha económica entre estos y sus altos mandos, miembros de la aristocracia del Shah, derivó en un resentimiento por

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ Keddie, p. 95.

¹⁷¹ Violet Conolly reportó en 1935 “la gran desazón experimentada entre los campesinos” pues la reforma tributaria que incluía cargarlos a con los impuestos eximiendo a los terratenientes, como los impuesto regresivos sobre azúcar y café (destinados a financiar la construcción del Ferrocarril), agravaron sus condiciones de miseria. Ghods, p. 111.

parte de los suboficiales o funcionarios menos calificados, hacia la estructura jerarquizada de Irán, *su formación no coincidía con sus posibilidades de participación ni económica ni política*. En cualquier caso, el sector industrial de Irán se triplicó de 1931 a 1941, momento de la abdicación del Shah. Los sectores más representativos en esta expansión, fueron el petrolero con la AIOC (Anglo Iranian Oil Company, antes APOC) y el de transportes, con la construcción del Ferrocarril que atravesaba a Irán de Norte a Sur. Esta nueva clase media, de configuración pluriétnica, no contó con la posibilidad de organizarse en sindicatos por la incesante represión del Shah, sin embargo, quedó documentado que fue receptiva a las propuestas comunistas pues después de 1941 muchos se hicieron miembros del partido comunista tradicional de Irán: El Tudeh.¹⁷² **La nueva inteligencia**, o las nuevas generaciones de la clase media formadas dentro de las reformas educativas del Shah, también encontraron contradictoria su formación versus sus posibilidades de participación político-económicas, dada la monarquía absoluta pero modernizadora. Después de la abdicación del Shah se convirtieron en la base de apoyo de Mossadeq, líder liberal que conduciría el movimiento de nacionalización del petróleo a mitad de siglo¹⁷³. Y **El bazaar**, sector tradicional del comercio iraní, se vio en términos económicos beneficiado por las reformas del Shah. Sin embargo la centralización de la economía, la falta de participación política, y especialmente el efecto que sobre este sector tuvo las medidas secularizadoras, se tradujo en desprecio hacia las políticas del Shah. No olvidemos que desde la época de la dinastía Safavíd, estos construyeron fuertes vínculos con el ulema a través de alianzas maritales y económicas¹⁷⁴.

Así, las reformas modernizadoras del Shah beneficiaron la creación de una “oligarquía terrateniente” que tras su abdicación ocupó la mayoría de los majles; contribuyeron a la promoción de sectores campesinos a través del ejército o de las tareas más sencillas del Estado; e incluso beneficiaron al Bazar, sector tradicional de la clase media. Estas reformas, como era de esperarse, engrosaron la emergente clase media compuesta desde entonces también por los miembros del Ejército y de los funcionarios de la Monarquía, así como por la tímida pero naciente fuerza asalariada de la Industria nacional; golpearon a la élite chií, y favorecieron el empobrecimiento de los campesinos y la frustración de la clase media baja “dada la falta de circulación de las élites por el favoritismo del Shah.”¹⁷⁵

La concentración absoluta del poder a manos del monarca, permitió que desarrollara “medidas en función al progreso” que sin el carácter autoritario de su monarquía, no necesariamente habrían sido llevadas a cabo. Sin embargo, este control total sobre las decisiones políticas y económicas del reino, hizo que ni los beneficiados por sus medidas, le garantizaran absoluta lealtad. La atmósfera de inseguridad que construyó con su control total del poder, hizo que incluso los miembros de la alta sociedad le temieran. Si bien sus vidas podrían ser en términos económicos prósperas, el despotismo del Shah podría convertirlas en calamitosas de la noche a la mañana.¹⁷⁶

Con un pueblo empobrecido y alienado por reformas que en vez de beneficiarles les

¹⁷² Ghods, p. 112.

¹⁷³ Ghods, p. 113.

¹⁷⁴ Ibid.

¹⁷⁵ Ghods, p. 112.

¹⁷⁶ Ghods, p. 111.

llegaron como recargas fiscales y alteración de sus valores; con una élite chií desarraigada de sus centros de poder; con un bazar que aún beneficiado económicamente recibía con desgano las medidas secularizadoras y con unas élites y clases medias occidentalizadas pero absolutamente incapaces de acceder a la participación política por la estructura piramidal que concluía en el Shah: “cuando Reza Shah se vio obligado a abdicar, y con el cayó su régimen, en Irán solo quedó un vacío espiritual, un tejido roto.¹⁷⁷”

Aunque los detalles de la abdicación forzada de Reza Shah exceden el propósito de este capítulo, amerita señalar que fue la creciente relación político-económica iniciada desde la década de los 30 entre Irán y la Alemania Nazi¹⁷⁸, la que preocupó a los aliados en el marco de la Segunda Guerra Mundial. La resistencia del Shah ante los deseos aliados de expulsar a los alemanes del territorio iraní, así como la negativa a reformular su declaración de neutralidad frente a la Guerra, después de la invasión de Hitler a Rusia, acabó en la ocupación por parte de las tropas aliadas a Irán, en 1941, obligando a Reza Shah a abdicar a favor de su hijo. La resistencia del Shah, al igual que el movimiento que iniciaría Mossadeq después del retiro de las tropas aliadas de Irán, aunque expresando expectativas de Estado distintas, dieron cuenta de que el nacionalismo creciente en Irán se estaba construyendo en oposición, desde la diferencia, a estas potencias extranjeras intrusivas, *adquiriendo cada vez más, sentido de soberanía sobre sus propios recursos.*

El vacío político que dejó Reza Shah tras su abdicación, coincidió con las consecuencias económicas y sociales que dejó la Segunda Guerra Mundial. Aunque el crecimiento de las ciudades fue estimulado, pues la demanda de bienes, servicios y de mano de obra creció por la presencia de las tropas y por las necesidades de la guerra misma, tras su dispersión, el resultado fue una terrible inflación. Durante los años de ocupación, además, el Ferrocarril que comunicaba el sur con el norte, fue suspendido en términos comerciales y su uso se reservó para transportar municiones y tropas militares, afectando con esto el comercio en el norte. Inflación, escasez especialmente de granos, insatisfacción con el gobierno, insatisfacción con los extranjeros, fueron malestares expresados en protestas sociales a partir de 1943. Desde 1942, reaparecieron tras la abdicación del Shah, las organizaciones sindicales, la libertad de prensa, y resurgió el clero como grupo con capacidad de participación política.¹⁷⁹

El siguiente apartado pretende mostrar cómo el movimiento del Frente Nacional, liderado en su campaña de nacionalización del petróleo por Mossadeq, expresó desde su euforia y pronta dispersión, las consecuencias que una monarquía absoluta como la de Reza Shah, trajo a Irán aún después de su abdicación. Las razones que aglomeraron sectores alrededor del movimiento de nacionalización del petróleo, no fueron más fuertes que la dispersión que se produjo por la diferencia de intereses y visión política. Dada la brecha semántica que el Shah profundizó con su modernización tecnocrática y vertical, ni siquiera las élites

¹⁷⁷ Lambton, Ann K. “Persia” *Journal of the Royal Central Asian Society*, 31. No. 1 (enero 1944) p. 14.

¹⁷⁸ La visita de Hjalmar Schacht’s en 1936 a Irán concluyó de hecho con un acuerdo comercial entre los dos países. El número de alemanes empleados en Irán sobre todo en los medios de transportes creció en esta época. Incluso Baldur von Schirach líder de las juventudes nazis de Hitler, visitó los desfiles de los boys scouts persas y habló con simpatía sobre la emancipación de Irán. El 18 octubre de 1939 un protocolo secreto entre Irán y Alemania hizo del primero un expendedor de materias primas del segundo, recién iniciada la Segunda Guerra Mundial. Ghods, 111.

¹⁷⁹ Keddie, p. 107.

políticas resultaron un grupo social y semánticamente homogéneo. Si bien el rechazo hacia el despojo e intervencionismo extranjero se elevó con las consecuencias que dejó esta vez la Segunda Guerra Mundial, en el camino, las políticas de Mossadeq y la presión extranjera (presión a la que se le sumaría EEUU) dieron paso a la ruptura interna del Frente Nacional, dejándolo a merced de Muhammad Reza Shah y la CIA. Recordemos: “cuando Reza Shah se vio obligado a abdicar, y con él cayó su régimen, en Irán solo quedó un vacío espiritual, un tejido roto.”^{180,}

Mossadeq: el frente nacional y la nacionalización del petróleo.

Las molestias sociales generadas por la crisis económica de la posguerra, sumada a la proliferación de movilizaciones políticas que pudieron resurgir tras la abdicación de Reza Shah, fueron canalizadas por Mossadeq, parlamentario de larga data, en el proyecto de nacionalización del petróleo alrededor de 1950¹⁸¹. La caída relativa de las regalías aprobadas por Reza Shah a regañadientes, en 1933¹⁸², en relación a los precios de la gasolina y a la rentabilidad de las refinadoras que se triplicó para el cierre de la década de los 40¹⁸³, levantó todo tipo de resentimiento por el bajo porcentaje que frente a las ganancias de la AIOC, recibía Irán. El sentido de atropello por parte de los iraníes hacia la compañía petrolera, no se limitó a criticar la redistribución de la renta. En cambio, también se pronunciaron contrarios a la incapacidad del gobierno iraní de decidir sobre la AIOC, así como contrarios al monopolio que los británicos tenían sobre los trabajos más agudos de la compañía.

Antes de que Mossadeq se convirtiera en Primer Ministro de Irán, incluso el gobierno conservador buscó desde 1947, replantear los términos y condiciones entre Irán e Inglaterra, a propósito de la AIOC. La AIOC respondió a esta iniciativa con un “acuerdo suplementario”, bastante lejano a cumplir las exigencias que el gobierno de Teherán pedía. Estas exigencias incluyeron, por ejemplo, reformular la repartición porcentual de la renta, fijándola en 50% para cada país, buscando en principio que las regalías de la AIOC siguieran el patrón establecido entre Irán y las compañías estadounidenses. El gobierno estadounidense, pretendiendo asegurar una competencia simétrica con la AIOC, apoyó la iniciativa iraní de renegociar las regalías, sin embargo, cuando esta iniciativa viró hacia el movimiento nacionalista, como era de suponerse, Estados Unidos retiró el apoyo. En cualquier caso, a pesar del desfase entre el acuerdo suplementario y las exigencias del gobierno de Teherán, el joven Shah¹⁸⁴ y su primer ministro Ali Razmara aceptaron en julio

¹⁸⁰ Lambton, Ann K. “Persia” *Journal of the Royal Central Asian Society*, 31. No. 1 (enero 1944) p. 14.

¹⁸¹ Keddie, p. 121.

¹⁸² De hecho, ese año, en 1933, Reza Shah dio por terminada la concesión D’arcy. La respuesta británica no se hizo esperar: botes de guerra británicos aparecieron en el golfo Persa recordándole al Shah que su reinado dependía de la buena voluntad británica. Un nuevo acuerdo fue firmado alzando el porcentaje de las regalías. Pero impidiendo que el Gobierno de Irán tuviese voz o voto en las decisiones de la AIOC, ni posibilidades de investigación en la contabilidad. La concesión D’arcy que estaba prevista hasta 1961, se extendió bajo este nuevo acuerdo hasta 1993. (cambió el Persian por Iranian en las siglas, dado al cambio de nombre internacional de Irán) Ghods, p.117.

¹⁸³ Según Keddie, los ganancias netas de la AIOC durante el lustro de 1945 a 1950, fueron tras descontarles los impuestos británicos, el pago de regalías, y las correspondientes depreciaciones, de 250 millones de libras esterlinas. Mientras que las regalías eran de 90 millones. Alrededor del 24%. Keddie, p.123.

¹⁸⁴ Muhammad Reza Pahlavi (1919 -1980) hijo de Reza Shah, fue el Shah de Irán desde 1941 hasta que fue derrocado por la Revolución Islámica de 1979. Su formación como heredero al trono la inició desde pequeño en el palacio de Irán, sin

de 1949, la propuesta de la AIOC¹⁸⁵.

La impopularidad de la propuesta por la insatisfacción social que quedó tras la Guerra, por la resistencia cada vez mayor a las condiciones asimétricas que imponían las potencias extranjeras, por la *creciente conciencia de la soberanía del pueblo iraní sobre sus recursos*, concluyó en el rechazo de los majles al dicho acuerdo suplementario. De hecho, las elecciones parlamentarias agendadas para 1950, giraron alrededor del petróleo y los nacionalistas que surgieron como un grupo bastante heterogéneo, se aglomeraron alrededor del Frente Nacional, *con la oposición al acuerdo suplementario como único objetivo compartido*. El entonces Primer Ministro, Ali Razmara, atento a las tensiones que se concentraban alrededor del acuerdo que para entonces *ya era un símbolo del incesante atropello imperialista*, prefirió dilatar la aprobación de la propuesta sin lograr ocultar con este gesto, su postura pro-británica. En marzo de 1951, ya cuando Mossadeq devengaba el cargo de Premier, Ali Razmara fue asesinado por miembros del grupo religioso-nacionalista: Fedaiyan-e¹⁸⁶.

Recordemos también que la AIOC era por entonces, una de las compañías en términos de representación salarial, más significativas de Irán. El resentimiento que desarrollaron los trabajadores locales, quienes recibieron durante años órdenes de superiores ingleses y remuneraciones muy inferiores a la de estos, se manifestó en las protestas callejeras de 1949¹⁸⁷. El rechazo masivo frente al “acuerdo suplementario”, logró que los majles durante su XVI reunión, aun con una minoría de representantes del Frente Nacional (8 diputados de 132) escogieran a Mossadeq como Primer Ministro: “Estos hombres del parlamento, según Richard Cottam, no tuvieron más opción que reconocer la avasalladora fuerza detrás de Mossadeq y hacerle reverencia”.¹⁸⁸

La defensa de Mossadeq a la independencia político-económica de Irán, su manera de desafiar a la AIOC con su proyecto de nacionalización del petróleo, el carisma que se forjó desde 1925 con su oposición al carácter absolutista de la monarquía de Reza Shah¹⁸⁹, agenció entonces el que a su alrededor se agruparan quienes al igual que él, *querían minimizar el control e influencia extranjera, incrementando la independencia de Irán*¹⁹⁰. El 28 de abril de 1951, el nuevo Premier puso en marcha la ley de nacionalización del petróleo que había promovido durante su campaña. La composición del gabinete que conformó, estuvo marcada por la presencia de figuras que se habían opuesto a él en el pasado, con el ánimo de demostrar que sus intenciones no estimaban hacer de Irán, un satélite soviético¹⁹¹.

Además, Mossadeq no solo tuvo entre sus planes nacionalizar la extracción de petróleo.

embargo, concluyó su formación en el prestigioso instituto suizo Le Rosey, acabando su educación en 1935. A su regreso ingresó a la Academia Militar de Teherán graduándose de esta en 1938.

¹⁸⁵ Keddie, p. 124.

¹⁸⁶ Ibid.

¹⁸⁷ Ghods, p. 184.

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ “Mossadeq se opuso, prácticamente solo, al nombramiento de Reza Khan como Shah. Diciendo “Concuerdo con que Reza Khan prestó un servicio invaluable al país. Sin embargo, cambiar la constitución otorgándole poderes prácticamente dictatoriales, no es benéfico para Irán”. Ghods, p. 97.

¹⁹⁰ Keddie, p. 131.

¹⁹¹ Ghods, p. 185.

Según Kianouri¹⁹², Mossadeq y con él muchos iraníes, percibieron a EEUU como Reza Shah y sus élites, lo hicieron en su momento con la Alemania Nazi: un potencial aliado que a diferencia de Inglaterra no contaba con una tradición colonizadora y a diferencia de la Rusia soviética, no promovía las alianzas políticas desde la obediencia a su centro en Moscú. Sin embargo y a despecho de Mossadeq, el imperialismo estadounidense no precisó de una tradición colonizadora para relucir. La presión política que desde entonces Inglaterra y EEUU descargaron sobre Irán, fue económica: el gobierno de Truman *se enlistó en un boicot no oficial con los “major oil companies” en contra del crudo iraní*. Punto de giro en las relaciones entre EEUU y el sentir cada vez más nacionalista de los iraníes¹⁹³. La carta enviada por Max Thornburg, alto ejecutivo petrolero y consejero político estadounidense, a Clare Boothe Luce, embajadora estadounidense en Italia, en mayo de 1953, da luz sobre la modalidad de presión política ejercida durante el bloqueo de las Principales Compañías petroleras, a Irán:

“Mi comentario personal sobre los requisitos para la importación de petróleo los presento a continuación:

1) Mientras las compañías italianas son impedidas de vender petróleo sin el permiso de su gobierno a través de licencia, las compañías estadounidenses no encuentran en EEUU ninguna regulación gubernamental de ese tipo. Aún así, esas compañías libres han rechazado comprar el crudo Persa, hecho que ilustra la actitud de nuestros ciudadanos a propósito de la situación actual alrededor del petróleo.

2) El que Italia acceda al petróleo persa y costee el cargo, significa a nuestros ojos que ha tomado el lado de los “nacionalizadores” a pesar de la amenaza que esto representa a las inversiones externas de nuestro país y a nuestras vitales reservas de crudo. La decisión anterior, claro, es un derecho de los italianos. Es la pertinencia de la decisión la que está siendo cuestionada.

3) El gobierno estadounidense ha tenido generosas contribuciones para con la rehabilitación pos guerra de Italia, de suerte que se puede intuir que su actitud frente a la compra del petróleo persa, nos resulta poco grata.

4) Las principales Compañías Petroleras, estadounidenses y británicas, probablemente se resentirán fuertemente, así que recuerden que el grupo Caltex-Aramco por sí solo representa 13 millones de dólares anuales para Italia, en reservas que son enviadas alrededor del globo... además de contratar familias italianas (nada más en Arabia hay alrededor de 1000 familias empleadas en este momento). Haciendo cálculos rápidos para hacerse una idea de las consecuencias sobre su balanza comercial, el gobierno de Italia podría multiplicar lo anterior 6 o 5 veces, para incluir a todas las compañías petroleras principales...¹⁹⁴”

Así, mientras Inglaterra y EEUU se dedicaban a hacer gala de su capacidad de presión económica a través del Boicot, afectando con esto profundamente la economía de Irán¹⁹⁵, al interior de este, por el paro económico que implicaba la no exportación de petróleo, por las políticas de Mossadeq que no complacían a la heterogeneidad de expectativas políticas a las que aspiraban “los nacionalistas”, el Frente Nacional empezó a desintegrarse.

La popularidad alcanzada por Mossadeq, derivó en temor por parte de la aristocracia tradicional y del Shah, quien previó la posibilidad de un derrocamiento y la conformación

¹⁹² Entrevistado por Ghods, ibid.

¹⁹³ Keddie, p. 125.

¹⁹⁴ Max W. Thornburg to Clare Booth Luce (unpublished, Rome, May 7, 1953). Tomado de Keddie, p. 127.

¹⁹⁵ No solamente el boicot detuvo una gran fuente de ingresos para el gobierno de Irán, también los precios de las manufacturas importadas empezaron a subir, de suerte que la balanza comercial de Irán se contrajo sustancialmente. Ibid.

de una República. Las elecciones de los XVII majles fueron el escenario en que Mossadeq y el Shah hicieron guerra de pulsos. El primero, ante la negativa del segundo de permitirle escoger un Ministro de Guerra de su confianza, renunció, dejando vía libre para que el joven Shah, Muhammad Reza Pahlavi, apuntara a Qavan como Primer Ministro. El 21 de julio de este mismo año, un levantamiento popular en apoyo a Mossadeq sumado a las exigencias de Qavan para poder contener las movilizaciones, obligaron al Shah a readmitir a Mossadeq como Premier. La participación del Tudeh y de otros grupos adjuntos al Frente Nacional como el de los Trabajadores, así como el apoyo masivo logrado por Kashani, ayatolá líder de los “guerreros musulmanes”, fue fundamental para que Mossadeq recuperara su cargo¹⁹⁶.

En el espectro político de las políticas iraníes, Mossadeq claramente se opuso a la corte y a la alianza británico-estadounidense. Junto a él, la acción conjunta entre Kashani, líder que logró movilizar a la masas religiosas especialmente adjuntas al Bazar, y la logística operativa que aportó el partido comunista, Tudeh, **señalaron cómo las clases tradicionales y las modernizadas se agruparon alrededor de Mossadeq y su proyecto liberal de nacionalización del petróleo, como resistencia nacional**¹⁹⁷. Las reformas que desde entonces propuso Mossadeq, desde su recuperado cargo de Primer Ministro, le significaron deserciones dando cuenta de que el objetivo en común de los nacionalistas, *jamás implicó una ideología o expectativa social, homogénea*¹⁹⁸.

Los esfuerzos reformadores del Premier que incluyeron una purga de los miembros de la rama judicial y de la cúpula Militar y el protagonismo que le concedió al Tudeh como aliado político, trajo la deserción del ayatolá Kashani quien declaró que el gobierno no era más que una “marioneta atea del Kremlin”, pues había osado reemplazar a “buenos musulmanes” por “ateos controlados por la URSS”. **De acuerdo con Sanjabi**¹⁹⁹, **“la deserción de Kashani fue el punto de quiebre del Frente Nacional, pues privó a Mossadeq de su fuerza de apoyo masiva, esto es, de los sectores religiosos”**²⁰⁰. Además, su política de redistribución de la cosecha que aumentó la participación de los campesinos en esta, despertó la antipatía de la mayoría de miembros de los majles, que eran mayoritariamente miembros de la aristocracia terrateniente. Estos fueron progresivamente retirando su apoyo al Frente Nacional y ubicándose en la postura pro-occidente que defendía la corte y con ella, el Shah²⁰¹.

La reorganización interna del ala izquierda del Frente Nacional, que se decantó por expulsar a uno de sus más prominentes miembros al señalarlo como Marxista, a saber, Maleki, líder hasta entonces de la facción de los Trabajadores, no sirvió para replegar la deserción de Kashani pero sí, para enemistarse con el Tudeh y generar otra secesión interna. Los periódicos del Partido empezaron a tachar a Mossadeq y su gobierno como un “nido de

¹⁹⁶ Ghods, p. 186.

¹⁹⁷ Ghods, 182. Las negrillas son mías.

¹⁹⁸ Las cursivas son mías.

¹⁹⁹ Karim Sanjabi (1904-1994) nació siendo hijo del líder del clan Kurdo Sanjabi en Kermanashah. Estudió en la Universidad Sorbona leyes y política y ejerció como político del Frente Nacional así como profesor de Leyes de la Universidad de Teherán.

²⁰⁰ Ghods, p. 187.

²⁰¹ “En el verano de 1952, Mossadeq firmó una ley en que obligaba a todos los terratenientes a renunciar a un 20% de su cosecha, 10 % destinando a los campesinos, 10 % destinado a los recién creados bancos rurales”. Keddie, 126.

personalidades aristocráticas”. De suerte que mientras Kashani condenaba al gobierno de Mossadeq por amenazar con sus medidas a la organización tradicional de Irán, el Tudeh lo criticaba por lo que percibían como un “gobierno liberal moderado”; y los miembros del parlamento en su mayoría terratenientes, se perfilaban a favor del Shah y occidente²⁰².

En 1953, después de haber perdido gran parte de su apoyo popular por la deserción de sus voceros más carismáticos, Mossadeq se vio obligado a tomar medidas autoritarias y en verano de ese año suspendió al Senado y a los Majles de sus labores, basando su autoridad en la voluntad del pueblo²⁰³. Con esta medida Mossadeq removió el único aparato legal entre él y el Shah y acabó de apartar a los políticos que aún siendo leales a él, se oponían a la disolución del Parlamento²⁰⁴: “aunque no existe ninguna duda de que el golpe de Estado que le hicieron a Mossadeq fue orquestado entre la CIA y Gran Bretaña, este no habría sido un éxito sin la división e indiferencia internas”, señaló Keddie²⁰⁵.

Los efectos de la Monarquía absoluta de Reza Shah, aquella que se dedicó durante 20 años a modernizar a Irán de manera tecnocrática, vertical y asimétrica, quedaron expresados en la heterogeneidad ideológica del Frente Nacional, que amenazó su solidez política desde la creación misma del Partido: “el gran defecto del Frente nacional fue siempre su falta de coherencia ideológica y de organización centralizada”²⁰⁶. Esta falta, sin embargo, lejos de expresar la ineptitud de las élites políticas de Irán, señaló la fragmentación semántica que legaron las *peculiares* políticas modernizadoras de Reza Shah. La brecha semántica no se redujo, como muchos pensaron, a las élites occidentalizadas y a la base religiosa. La clase media a su vez se fragmentó en los miembros del sector tradicional, el ulema y el bazar como sus mayores exponentes, y en aquellos pertenecientes a la clase media modernizada, formados dentro de las reformas educativas del Shah, pero insatisfechos con la contradicción que desde su expectativa social, representaba *un Reino Modernizado*.

Esta brecha semántica, de comprensión de mundo y así expectativa de sociedad, fue lo suficiente amplia como para que aún aquellos nacionalistas, teniendo como objetivo compartido promover la independencia política y económica de Irán ante las potencias extranjeras, no encontraran afinidad en términos ideológicos, para resistir en bloque al intervencionismo forastero. Ni el Tudeh, ni Kashani, ni Mossadeq ni mucho menos la mayoría terrateniente de los majles, compartieron un proyecto de expectativa social. Las poblaciones a los que estos lograron llegar, ciertamente tampoco. Gracias a la falta de homogeneidad ideológica, que tradujo la fragmentación semántica, el movimiento nacionalista de Irán se vio coartado por el Muhammad Reza Shah, la CIA y Gran Bretaña, en agosto de 1953²⁰⁷. En su afán de resistencia e irreductibilidad ideológica, los nacionalistas no supieron leer el marco internacional bajo el que estaba siendo entendida su resistencia: el proyecto de nacionalización del petróleo surgió en medio de la Guerra Fría, y EEUU que se había alzado después de la Segunda Guerra Mundial como potencia capitalista, estaba dispuesto a destruir cualquier intento que, como el de la nacionalización

²⁰² Ibid.

²⁰³ Ghods, p. 187.

²⁰⁴ Ghods, p. 188.

²⁰⁵ Keddie, p. 130.

²⁰⁶ Sanjabi citado por Ghods, p.187

²⁰⁷ Keddie, p. 130.

del petróleo, amenazara su preeminencia política, militar y económica.

Los años que siguieron al golpe de Estado orquestado en contra de Mossadeq, estuvieron caracterizados por la creciente dependencia del Shah al apoyo estadounidense y a su progresiva concentración del poder. Su nombramiento como Shah, aunque se hizo oficial desde la abdicación de su padre en 1941, realmente pudo escalar en términos de Rey absoluto, después de la dispersión del proyecto nacionalista pues fue desde entonces que le fue posible remover la regulación a las prerrogativas del Shah, que por ley Mossadeq había impuesto. El propósito de las siguientes líneas es señalar cómo la continuidad en la lógica del poder de Reza Shah por parte de su heredero, Muhammad Reza Pahlavi, a saber, la pretendida *modernización basada en un control vertical que culminaba en el monarca, sostenida gracias al apoyo extranjero*, dada a las transformaciones que en tanto pueblo había experimentado Irán, y a las condiciones en que Muhammad Shah subió y se sostuvo en el poder, concluyó en una Revolución como la liderada por el Ayatolá Khomeini.

Muhammad Reza Shah, o del Rey extranjero, pero Rey.

Cuando Reza Khan abdicó en 1941 a favor de su hijo, Muhammad Reza Pahlavi, legó en él no solo la continuidad de su dinastía sino también, dio continuidad con esto a una institución persa milenaria: el Shah de Irán. Antes de los Pahlavi, el líder de los Qajar, tribu confederada de origen turco, también se autoproclamó tras su ascenso al poder, como el nuevo Shah; y, como vimos en el primer capítulo de esta tesis, fueron los Safavids quienes después de un largo período de anexión de Irán al imperio islámico y al Ilkanato, revivieron en 1502, de la mano de Ismail I, la tradición persa preislámica del Shah: rey de reyes; esta vez asociándola al chiismo duodecimano que desde el siglo XIV abrazó esta dinastía de origen sufi.²⁰⁸

La pervivencia de una institución como la monarquía persa, o como cualquier institución que sobrevive a los azares del tiempo, no insinuó la ausencia de alteración en el contenido del deber ser Shah o de la monarquía. De hecho, fue la adaptación a los nuevos tiempos la que le garantizó su posibilidad de existencia: Cuando Ismail I se proclamó Shah de Irán, reactivó sí, la figura del Rey de reyes, pero obtuvo su prestigio y consecuente base de apoyo del chiismo. La alianza entre el monarca y el sacerdocio no se explicó ya en función al zoroastrismo o mazdeísmo: Isamil I aun reproduciendo la estructura de poder entre la

²⁰⁸ Los elementos principales que dibujaron a Persia, hoy Irán, como lo que hemos llamado una sociedad vertical, pueden trazarse desde su tradición pre-islámica, y se remonta al Imperio Persa y al zoroastrismo. La estructura angelical jerárquica, de intermediarios cósmicos entre el hombre y su dios, nació dentro de esta concepción religiosa (51). Antes de la existencia del tiempo, según la tradición, Ahura Mazda se decidió por la fuerza del bien. Preguntó a los Fravashis, dobles angélicos de los humanos, si querían permanecer eternamente bendecidos o si se arriesgaban a descender al mundo terrenal, con limitaciones espacio temporales, para luchar contra el mal. Los Fravashis descendieron. Así que desde la época pre-islámica, los iraníes abrazaron un credo que justificaba su existencia terrenal en función a una verdad atemporal, metafísica. Que se replicaba además, en la división social existente. Los arquetipos más elevados eran el Rey y el pastor de almas. Llamados a sostener los pilares de la humanidad con la conducción político-militar; y espiritual-moral de los persas. (54) “Es necesario anotar que al principio de la tradición, los persas antiguos no consideraron necesaria la suscripción de su Rey, a la religión correcta [...] Sin embargo, suficiente información ha sido recolectada para demostrar que, aunque la institución del Rey Sacro, en sus inicios no se redujo a una religión específica, fue evolucionando con el zoroastrismo hasta convertirse en una institución religiosa.” (56, 57). Iran Under The Pahlavis, *Chapter 2: The tradition of the Sacred Kingship*. (51, 54, 56, 57).

monarquía y un credo específico²⁰⁹, *ligó bajo su mando*, como lo hizo la tradición²¹⁰, el legado del imperio persa con el chiismo duodecimano.

Cuatrocientos años después de que Ismail I se proclamara Shah de Irán, en 1925, los majles en concierto con el clero, hartos de los Qayar y presionados por el poder militar de Reza Khan, hicieron de él, el nuevo Shah de Irán, no el presidente como el ministro de Guerra había previsto. El prestigio de Reza Shah no derivó como el de Isamil I, del chiismo; fue su temple militar el que le garantizó su popularidad en el momento en que, contuvo el desmoronamiento del gobierno central, amenazado por el tratado anglo-persa de 1919²¹¹, y amenazado también por los movimientos al interior de Irán, tanto nacionalistas, como comunistas²¹². Recordemos que desde el siglo XVIII, los teólogos iraníes ante la caída de la dinastía Safavid y el ascenso Qajar, legitimaron la separación de las responsabilidades de los representantes del Mahdi. El brazo monárquico-terrenal quedó desde entonces encargado de la protección militar y política de los súbditos²¹³, **condiciones que los Qajar nunca pudieron satisfacer**, y el ulema, conservó para sí la guía espiritual de los musulmanes chiís a través de, por ejemplo, la redistribución en función de una red de asistencia islámica, del quinto del Imam y de la administración de las tierras *waqf*²¹⁴.

De esta manera, cuando Reza se hizo Shah en el siglo XX, fueron otras las expectativas que debió satisfacer y dada la coyuntura que significó para Irán la Primera Guerra Mundial, su nacionalismo, a pesar de remontarse a Ciro el grande, sumado a la eficiencia militar de la que dio gala, le fueron más que suficientes: Reza se antojó en el momento de su nombramiento, el líder capaz de conservar el gobierno central y la independencia política, que podría al tiempo modernizar la infraestructura iraní buscando igualarla con las potencias europeas, llevando de esta manera a Irán, *al progreso*. Recordemos lo expresado en la carta pública firmada por 200 agremiados del bazar:

Cuando la desintegración y colapso gubernamental de Irán, alcanzó tal nivel que la administración y el ejército existían tan solo de nombre, y cuando nos habíamos convertido en el hazmerreír de los extranjeros . . . el fuerte liderazgo de nuestro Señor General, el comandante de nuestras fuerzas armadas, Reza Khan, creó un fuerte y unificado ejército nacional que devolvió la independencia a Irán y la autoridad al gobierno al suprimir los levantamientos provinciales y tribales y al reformar el aparato gubernamental. Bajo el liderazgo de Reza Khan, nuestro país alcanzará y gozará de

²⁰⁹ Desde el zoroastrismo en la antigua Persia, se estableció como arquetipos más perfectos para el ser humano, al Rey y su institución monárquica y el Pastor y su institución espiritual religiosa. Esta tradición, aunque cargada con contenido Islámico desde la coronación de Isamil I, pervivió en tanto estructura, en tanto formalidad, como una tradición milenaria. *Iran Under The Pahlavis*, Chater 2, p. 56.

²¹⁰ Al casar a la hija del último emperador Sasánida, Yazdigird III, con Husayn, hijo de Ali. Savory, *Iran Under the Safavids*, p. 27.

²¹¹ Que pretendió hacer de Irán un protectorado inglés, según propuestas de Lord Curzon.

²¹² Vimos en la primera parte de este capítulo, como movimiento separatistas al norte de Irán, de nacionalismo étnico, o de inspiración comunista, amenazaron tras las crisis económicas y decadencia política que dejó la Primera Guerra Mundial, y desde ideas y expectativas apropiadas de occidente, el proyecto centralizador de las élites políticas de Teherán.

²¹³ Halm. *Shi'a Islam. From religion to Revolution*. p. 117.

²¹⁴ “A través del quinto del imam, y de otros impuestos religiosos, el ulema no solo accedió a una independencia política. La mayoría de estos ingresos estaban destinados además de mantener al clero, en obras de beneficencia social, como la manutención de los pobres y de los sayyeds, descendientes del profeta (Keddie, 16). La instituciones consideradas por occidente moderno, como responsabilidad del Estado, tales como escuelas, hospitales, cortes de ley, etc, estaban en Irán, a cargo de la redistribución de los taxes religiosos, y la administración de las tierras *waqf*, por parte el clero. Keddie, p. 27.

seguridad nacional interna, prosperidad y progreso²¹⁵.

La modernización vertical de Reza Khan, profundizó la brecha semántica que entre sectores occidentalizados y tradicionales se inició al contacto con occidente industrial alrededor del siglo XIX, pues sus reformas jamás buscaron deslegitimar sino mejor reforzar, la existencia de una organización social vertical, concluida en él, el Shah. Su exaltación de la monarquía persa no partió a despecho del ulema, de la figura de Isamil I, fundador de la dinastía Safavid. A lo largo de su monarquía Reza Khan buscó resaltar la identidad persa remontándose al pasado preislámico del imperio de Ciro el grande, de suerte que en su mito fundacional no había lugar privilegiado para el clero chií, ni tampoco previsión sobre los efectos que la modernización tecnócrata podría tener sobre los deseos de participación política, de las emergentes clases medias y de las élites de Irán. De manera muy esquemática, lo que inició como una monarquía parlamentaria y evolucionó en una monarquía absoluta y modernizadora; se antojó para los sectores progresistas, que a través de confrontación semántica apropiaron proyectos de sociedad modernos como el comunismo o el liberalismo nacionalista, un autoritarismo. Y para los sectores tradicionales que no necesariamente desdeñaban intrínsecamente la figura del Shah, el monopolio absoluto del poder en manos del monarca modernizador, se les antojó de cara a los cambios que también su tradición vivió, contrario a sus intereses y anti-islámico.

El movimiento de nacionalización del petróleo que se agrupó alrededor de Mossadeq después del retiro de las tropas aliadas, al final de la Segunda Guerra Mundial, expresó una conciencia colectiva que se opuso con fuerza al imperialismo, encarnado para muchos en las políticas redistributivas de la AIOC. Expresó también los deseos de participación política reprimidos durante el gobierno de Reza Khan. La corta duración del movimiento y la tendente desintegración de las élites voceras, mostró cómo la fragmentación semántica, sumada a la presión extranjera, hizo de los proyectos nacionalistas, volátiles, *pero no inexistentes*. En estas condiciones, fue que Muhammad Reza Pahlavi, Shah de Irán desde 1941, hizo en 1953 un golpe de Estado al Frente Nacional, en alianza con los estadounidenses y los británicos.

Muhammad Shah no supo comprender lo que significó el Frente Nacional y la coalición de múltiples sectores, en resistencia a las imposiciones extranjeras. No supo leer que más allá de la heterogeneidad ideológica de la composición del Partido, más allá de la multitud de expectativas sociales que abrazaban sus miembros, tras un siglo y medio de relaciones asimétricas con ese otro problemático; tras dos guerras mundiales ajenas pero que afectaron profundamente su economía; y tras la disolución violenta de su proyecto nacionalista por el marco de una guerra fría, los iraníes como colectivo, no deseaban más la intrusión de las potencias occidentales y por eso se agruparon alrededor de la nacionalización de la AIOC. Precisamente aquellas potencias con las que Muhammad Shah orquestó el golpe de Estado. De esta suerte, el heredero Pahlavi no *accedió al monopolio del poder*, de manera paulatina y persuasiva, pues no contó con la legitimidad simbólica de la que sí gozó su padre. La institución de la monarquía, amenazada por el sentir de las clases medias y la “nueva inteligencia occidentalizada”, amenazada por el sentir de las clases medias y élites

²¹⁵ Carta abierta de doscientos mercaderes agremiados del Bazar, 1922. Tomado de Ghods, p. 93.

tradicionales, y por su puesto, por la base de la sociedad empobrecida, dadas las transformaciones sociales y semánticas consumadas al interior de Irán, vio como único tratamiento por parte del Shah, la coacción represiva y en el mejor de los casos, la persuasión económica a las élites de Irán.

Eran otros los tiempos y eran otras las expectativas que el pueblo iraní proyectó sobre su Shah. Muhammad, sin embargo, no estuvo dispuesto a satisfacer las necesidades internas de la sociedad que gobernaba pues, convencido como estaba de que era el legítimo Shah de Irán, y formado como se formó, en el corazón de Suiza, se dedicó a extralimitar la lógica de gobierno de su padre: una modernización y racionalización de los recursos iraníes desde y para una estructura jerárquica que, como vimos, ensanchaba las brechas económicas y las semánticas de la población de Irán; se sostenía en gran parte gracias al apoyo extranjero, y por supuesto, en el sostén coactivo de sus fuerzas armadas. Hizo todo esto y más, aún cuando al menos la existencia de algo como el Frente Nacional, debió sugerirle no hacerlo. La Revolución de 1979 no solo derrocó a una persona al mando. La revolución y posterior conformación de la República Islámica, sancionó la nueva relación que con el poder deseaban como pueblo, la mayoría de los iraníes. Muhammad Shah contribuyó activamente para que esto fuera así. De esta suerte, el aliento de las siguientes líneas consiste en mostrar desde la presentación general de las reformas socio-económicas promovidas por Muhammad Shah, cómo su concepto de desarrollo y progreso, le valieron su caída en 1979.

La Revolución Blanca:

La década de los 60 inició con la recién creada policía secreta, SAVAK²¹⁶ (1957) y con la Revolución Blanca como proyecto privilegiado del Shah, para la modernización de Irán²¹⁷. El eje central del proyecto de la Revolución Blanca fue la Reforma Agraria, un esfuerzo por industrializar la producción del campo, racionalizar los recursos agrarios de Irán, conforme la expectativa de producción capitalista. El sistema económico de tenencia latifundista y de aristocracia terrateniente, no satisfizo más las demandas del mercado mundial y, como quedó claro con su apoyo temporal al Frente Nacional, la élite terrateniente mayoría en los majales, no era leal al Shah, lo que resultaba problemático para sus propósitos políticos reformadores²¹⁸. Los primeros tres años de los 60 estuvieron marcados por la creciente dependencia del Shah a EEUU²¹⁹ y por la animadversión que la mayoría del Parlamento expresó hacia las posturas estadounidenses.²²⁰ En mayo 1960, bajo presión de la

²¹⁶ Después de la experiencia con Mossadeq, el Shah optó por conformar una policía interna de seguridad secreta, conocida con el acrónimo SAVAK. Desde 1957 este cuerpo armado empezó a operar en función al Régimen, en concierto con la CIA y el servicio de inteligencia israelí, el MOSSAD. Parte de las torturas, represiones, desapariciones y encarcelamientos que buscaron desarticular la oposición durante el gobierno de Muhammad Shah, fueron perpetrados por este cuerpo. Sus prácticas fueron tan extensas y se conjugaron con la creación de otros servicios de inteligencia pro-Shah, que en Irán las gentes se volvieron en un momento, extremadamente cautelosas al hablar de política. (Keddie, 134).

²¹⁷ La Revolución blanca se presentó como propuesta incluyendo los siguientes ítems: 1) Reforma Agraria 2) Venta parcial de las Fábricas estatales para financiar la Reforma Agraria. 3) Un nuevo sistema de elecciones que anunció el voto de la mujer. 4) La nacionalización de los bosques. 5) Cuerpos de alfabetización nacional. 6) Un plan para incluir a los trabajadores en la redistribución de las ganancias empresariales. (Keddie, 145).

²¹⁸ Behrooz, Mahiar. *Rebels with a Cause. The Failure of the Left in Iran*. (Londres: I.B. Tauris publishers, 2000) p. 34.

²¹⁹ Que por ejemplo en 1961 le concedió un crédito al Irán sujeto por condición a una serie de reformas. *Ibid.*

²²⁰ La base de poder británica en Irán, se había sostenido desde la Monarquía de Reza Khan, en la clase terrateniente. La alianza política entre este sector socio-económico de Irán y los británicos, desafió los intereses estadounidenses en Irán alineados con la llamada burguesía compradora e incipiente burguesía industrial urbana. (Behrooz, p.35).

administración Kennedy, el Shah nombró a Ali Amini, político pro-americano, como Primer Ministro de Irán y este, en ejercicio de su cargo, nombró a Hasan Arsanjani como ministro de agricultura. La Reforma agraria que buscaba sincronizar las necesidades del mercado internacional con la modernización del campo iraní, se antojó con este gabinete, inevitable. El Shah, contrario a la reducción presupuestal que planteaba Amini, que incluyó la reducción del presupuesto de su Ejército²²¹, viajó a EEUU y se reunió con el presidente Kennedy, le convenció de que él era mejor aliado para sus propósitos, regresó a Irán con su aprobación, despidió a Amini y el 27 de enero de 1963, proclamó su “Revolución Blanca” también llamada “Revolución del Shah y el Pueblo”²²².

Desde el golpe de Estado agenciado en contra de Mossadeq, la oposición al Shah continuó desarticulada pero presente. El “Segundo Frente Nacional”, fundado en julio de 1960, lideró la oposición liberal reclamando elecciones democráticas, así como una redistribución más equitativa de la riqueza. Este “segundo Frente Nacional” reunió antiguos aliados de Mossadeq, estudiantes universitarios e intelectuales de izquierda que se opusieron al referendo populista del Shah, que igual legitimó su Revolución Blanca²²³. La oposición musulmana tampoco se hizo esperar, ayatolás prominentes como Khomeini²²⁴, siguiendo el Movimiento de la liberación liderado por Taleqani²²⁵ se alzaron en oposición a la corrupción del Shah y al intervencionismo estadounidense²²⁶, muchos otros mullahs, se

²²¹ Keddie, p. 144.

²²² Behrooz, p. 35.

²²³ Keddie, p. 145.

²²⁴ Sayyid Ruhollah Mūsavi Khomeini (1902-1989) nació en el centro de Irán en la ciudad Jomein, a 300 km de Teherán, de la cual derivó desde sus 30 años, su apellido. Su padre, el ayatolá Sayyid Mustafa Musawi, quien murió asesinado estando Khomeini recién nacido, fue también un prestigioso clérigo chií, al igual que su hermano Passaiden y su abuelo, Mirza Ahmad. Khomeini nació en el seno de una familia tradicional chií, de vocación clerical y así devota. Al igual que su núcleo familiar, se proclamó Sayyid, es decir, descendiente del profeta, señalando como lo hicieron en su momento los Saffavids, tener lazos de sangre con el séptimo Imam, Musa al-Kazim. En 1918 y ya siendo huérfano tanto de padre y madre, Khomeini se trasladó a Arak, para profundizar en sus estudios islámicos que inició siendo niño. Ahí sería apadrinado por el ayatolá Absul Karim Haeri Yazdi, a quien seguiría en 1922 tras invitación, para continuar sus estudios en la ciudad santa de Qom. Su formación versó en la Sharia (ley islámica) en el Fiqh (jurisprudencia) como también en filosofía, poesía, matemáticas, ciencias y geografía. Estando en Qom, profundizó en sus estudios de místicos Sufis, de la mano de Mirza Muhammad Ali Shahabadi, tomando como fuentes a Mulla Sadr e Ibn Arabi. En 1930 devino mujtahid así como profesor de Feyziyya, escuela de teología islámica fundada durante la monarquía Safavid en Qom. En 1943 publicó su primer libro, siendo este una crítica al camino que estaba siguiendo la sociedad iraní en su pretendida secularización. El texto llamado “Revelación de los secretos” no fue sin embargo, severo, y mantuvo la postura intervencionista, hasta entonces devengada por el ulama chií. Su postura parece haberse radicalizado junto con la radicalización modernizadora de Muhammad Reza Shah. A partir de la reforma blanca, especialmente de cara a las modificaciones que amenazaron la postura económica (y así política) del clero y así su posibilidad de ser los guías espirituales del pueblo iraní, tras las reformas agrarias de 1963, Khomeini, quien fue deportado ese mismo año, se atrevió a declarar al Shah como el Yazid de esos tiempos. Es decir, la personificación del Califa quien asesinó al Imam Hosein en la batalla de Kerbala. Como es sabido, fue el símbolo aglutinador de la revolución de 1979, pues por el prestigio que le garantizó su resistencia desde temprana data, su devoción y exilio, se hizo con la simpatía de las llamadas “masas religiosas”. De esta manera, cuando el descontento contra el Régimen del Shah se antojó insostenible, Khomeini, quien resultó familiar por la transmisión de sus grabaciones desde Irak y París, se alzó como un la figura indiscutible de la resistencia contra el imperialismo, así como contra el Shah, de suerte que incluso sectores occidentalizados con proyectos liberales o comunistas, vieron en el la fuerza de movilización masiva. Halm, pp. 138 -140.

²²⁵ Ghods, p. 194.

²²⁶ En octubre de 1964, Khomeini denunció tanto al Shah como a el gobierno de los EEUU, a propósito de las capitulaciones, o inmunidad diplomática y el préstamo que recibió el Shah por 200 millones. Según el ayatolá, el préstamo y las capitulaciones tenían una relación directa. La resistencia de Khomeini desde la década de los 60, quien por ejemplo en 1963, aprovechando el aniversario del martirio del sexto imam, predicó en contra del Régimen en Qom, le empezó a garantizar el apoyo y la simpatía de los opositores del régimen, entre las masas y las clases tradicionales. Behrooz, p.35; Keddie, p.148.

proclamaron contrarios a la inclusión de la mujer en el proyecto de sufragio universal y opositores a la reforma agraria que preveía la manumisión total de las *waqf*²²⁷. El Tudeh, partido comunista, tras reflexionar sobre su falta de agudeza frente a la importancia del movimiento de Mossadeq, se alineó con la postura internacional reconociendo la necesidad de “los movimientos nacionalistas burgueses”, en los países en desarrollo²²⁸.

Pero mientras toda esta actividad política buscaba expresar que las expectativas no estaban a favor del Shah y su pretendida Revolución Blanca, este, afianzado en el apoyo político estadounidense, ordenó en 1963 la represión militar a todos sus opositores, logró infiltrar con su SAVAK al Tudeh y exiliar a Khomeini de Irán, configurando debajo de él, el control fáctico del aparato gubernamental²²⁹. Gracias al apoyo internacional el Shah logró contener las expresiones de oposición al interior de Irán, mientras la prensa internacional lo elogiaba como el Rey progresista y reformador. Este prestigio como reformador, nació precisamente de la mencionada Revolución Blanca que tuvo como eje central la Reforma Agraria. Esta Reforma Agraria, aunque no conoció el propósito para el que la diseñó Hasan Arsanjani, sí coincidió con el concepto modernizador de Muhammad Shah: remover el control político de los terratenientes, haciéndoles cada vez más miembros de su aristocracia capitalista, racionalizando la producción en el campo con aquello que para el Shah expresaba el progreso y, secularizando aún más la sociedad²³⁰.

La reforma agraria se planteó en 3 fases, la última de ellas ejecutada a partir de 1969. No sobra recordar que durante el reinado de Reza Shah, sus reformas modernizadoras no pretendieron ninguna reestructuración profunda del campo, de manera que se conservó la estructura “semi-feudal” (en sentido productivo) haciendo de la familia real, los mayores terratenientes. Para la década de los 60, la economía internacional así como el alza demográfica y el empobrecimiento del campo en Irán²³¹, sumado a las necesidades políticas del Shah y de EEUU, fueron los elementos precisos para que la concentración de la tierra se antojara un evidente problema social, no reducido a los propósitos capitalistas de desarrollo agroindustrial sino también, dado el empobrecimiento que el siglo XX, con sus dos guerras mundiales y la invasión de tropas extranjeras, legó al campo²³².

²²⁷ Como respuesta a esta oposición religiosa, el Shah llamó a los mullahs fuerzas reaccionarias y egoístas que se resistían a ver el progreso de las mujeres, oponiéndose a su posibilidad de sufragar, así como a la Reforma Agraria, anunciada por él, contra toda evidencia, como una reforma con contenido social. Keddie, p. 147.

²²⁸ El la cuarta plenaria del Comité Central del Tudeh, el partido lamentó su falta de comprensión a propósito del movimiento nacionalista Burgués y su potencial antiimperialista, que los condujo a la adopción de tácticas equivocadas en relación al proyecto de Mossadeq. En 1956, M. E. Zhukov, informó en el Veinteavo Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, que dado a que el campesinado y los proletarios por la insipiente de condiciones objetivas, se encuentran débiles, los comunistas de los países en desarrollo, están obligados a aliarse con la burguesía nacionalista. Ghods, 190.

²²⁹ Las oposiciones que surgieron en los primeros tres años de la década de los 60, gracias a la flexibilización en la represión política exigida por el gobierno e Kennedy, llegaron a su final, un “sangriento” 5 de junio de 1963, cuando el Shah, aliado ahora del Presidente de EEUU, ordenó la supresión militar de todos sus opositores. Behrooz, p. 35. Vale la pena señalar que el tratamiento diferenciado que le dio a la oposición, desde el exilio de Khomeini y en cambio, la ejecución a los opositores “laicos” con proyectos de Estado modernos, dio cuenta desde temprano, de qué concebía el Shah como verdadera oposición política.

²³⁰ “La reforma agraria puede nunca haberse ejecutado con fines económicos. Su vocación principal, desde las modificaciones que le realizó el Shah a la original, fue cortar el poder regional suscribiendo a los terratenientes, como a los nómadas y los campesinos, al sistema económico emanado del gobierno del Shah.” Keddie, 156.

²³¹ Keddie, p.155. Aun después de las reformas, el crecimiento de la población fue de 12% al año mientras en de la producción agrícola, 2.5 %.

²³² Behrooz, p.36.

El programa de reforma presentado por Hasan Arsanjani incluyó entre sus propósitos, la mejora de la vida de los campesinos a través de una redistribución más equitativa de la tierra. Como mencioné más arriba, La Reforma Agraria implementada dentro de la Revolución Blanca, no fue, como ya era evidente para 1977, la diseñada por Arsanjani. A pesar de generar cambios en la estructura económica del campo, esta reforma se desmarcó de su pretensión de beneficio social y se enfocó en la industrialización y en el desplazamiento del poder, de la aristocracia terrateniente. Los años de 1962 – 1977, pueden entenderse como un esfuerzo por imponer un capitalismo de Estado, menguando la estructura “feudal” de tenencia en el campo, tanto para industrializar la producción agraria, como para ampliar el control total del gobierno central²³³.

La primera fase de la reforma pretendió redistribuir las tierras de los terratenientes que tuviesen entre su propiedades más de una villa. Fue precisamente desde esta primera fase que se impuso por ley, una villa como máximo de propiedad, exceptuando únicamente los huertos, las plantaciones de té y los bosques. Alrededor de 8000 villas que representaban entonces aproximadamente 1/7 del total, fueron afectadas por esta ley que obligó a los terratenientes a vender a sus campesinos, en cuotas, una porción de sus tierras²³⁴. De las tres fases de la reforma agraria, esta fue por la extensión de la tierra otorgada, la más grata para los campesinos. Sin embargo y sin desconocer lo anterior, la Reforma en general contribuyó fue a remover el poder político de los terratenientes al despojarlos de su control territorial y ubicarlos bajo la red económica construida por el Shah desde el capitalismo de Estado; de manera que este pretendido mecanismo de promoción social acabó beneficiando en esta primera fase, de acuerdo a Keddie, tan solo a un 9% de la población.²³⁵ Los campesinos que trabajaban como jornaleros, sin compartir derechos sobre la cosecha, por ínfima que fuera la partición porcentual, quedaron excluidos de esta primera fase de la reforma²³⁶.

La segunda fase de la reforma afectó a los terratenientes con tenencia de una villa o menos: 33.000 del total de las predios estimados, alrededor del 60%, fueron afectados durante esta fase que se centró ya no en la venta, sino en establecer contratos de tenencia con los aparceros. Los terratenientes tuvieron 5 opciones por ley para escoger, todas pensadas en compensarlos por la pérdida que la reforma trajo a sus dominios, todas proyectadas en la inversión de los proyectos de Estado, desde su recién adquirido capital por venta²³⁷. Las tierras *Waqf* también fueron incluidas en esta segunda fase y, como era de esperarse, numerosos miembros del clero incluyendo a Khomeini, manifestaron su oposición²³⁸. La última fase, aplicada a partir de 1969, pretendió otorgarle tierra a todos los campesinos que aún no habían sido incluidos en las 2 fases previas, a través de un programa de créditos y pagos por cuotas. Sin embargo, el programa otorgó la misma cantidad de tierra que produjera lo que recibían como derecho de cosecha, en el antiguo sistema, de suerte que los

²³³ Ghods, p. 149.

²³⁴ Iran Under Pahlavis, *Chapter 3: Social Development in Iran during the Pahlavi Era.* p.106.

²³⁵ Keddie, p. 150.

²³⁶ Ibid.

²³⁷ Iran Under Pahlavis, *Chapter 3: Social Development in Iran during the Pahlavi Era.* p.107.

²³⁸ ibid.

campesinos incluidos en esta fase de la reforma, no consiguieron la suficiente tierra para subsistir y al tiempo pagar, las cuotas del lote adquirido²³⁹.

Las ayudas y subsidios económicos que concedió el gobierno, que crecieron con el boom del petróleo a partir de 1973, fueron destinados a grandes unidades agrícolas con tecnología, mientras el mediano y pequeño campesino, sin ni siquiera nombrar al jornalero, fueron ignorados²⁴⁰. La creación de la ley que extendió beneficios a las corporaciones que agruparon varias villas, da cuenta de lo anterior. Los campesinos eran persuadidos de reincorporar su recién adquirido lote en la corporación, y su rentabilidad se pautaba desde el tamaño y la productividad del territorio, por él dado. Sin embargo, dado a que la producción se daba desde la maquinaria moderna, los jornaleros, los campesinos de la segunda y tercera fase que debían trabajar para subsistir y simultáneamente pagar su lote, no encontraron en estas corporaciones, salidas de trabajo²⁴¹. Para el año de 1978, se habían creado alrededor de un centenar de estas corporaciones en Irán. Otra unidad agrícola extensa que canalizó en detrimento de los campesinos, los recursos a través de subsidio del Estado, fueron las unidades agro-industriales co-propiedad con multinacionales internacionales. Estas granjas industrializadas gigantescas, fueron en su mayoría construidas en territorios baldíos de Khuzistán, pero también pequeños campesinos se vieron desplazados y aquellos que no, absorbidos en convenios desfavorables²⁴².

En su visión de desarrollo y progreso, el desinterés de Muhammad Reza Shah por comprender el sentir popular y las expectativas de su pueblo, o algo en Irán que no fuese necesario modernizar y transformar, se reflejó también en el optimismo desbordado que le concedió a los nuevos métodos de cultivo, creyéndolos más productivos que la pequeña y mediana propiedad. Ambas unidades agrícolas extensas, demostraron ser menos rentables, siguiendo a Keddie, que las unidades medianas, pues la maquinaria moderna no se ajustó a la geografía irregular de Irán, de suerte que la inversión del capital más elevado, no necesariamente arrojó la producción proyectada. En todo caso, tampoco arrojó pérdidas a los iraníes de clase media alta y alta que eran sus inversores, ni a sus socios norteamericanos. La captación de subsidios estatales y de inversión del capital destinada a la agro industria, sumado al desplazamiento de la mano de obra campesina, liberada al mercado salarior con las deudas contraídas durante la segunda y tercera fase de la Reforma, perjudicó profundamente a la economía del campo.

No hay que olvidar que Muhammad Shah tenía una visión capitalista de la economía y el progreso. Estaba convencido, gracias a la formación recibida en el prestigioso Instituto Le Rosey en Suiza, de que el camino que debía seguir su Monarquía para llegar a ser un “imperio civilizado”, lo había trazado el faro europeo y más recientemente el estadounidense. **Desarrollar los modos de producción industrializando el campo, y generando industria nacional con capitales mixtos (estatales, privados y extranjeros), sin importar las consecuencias que sobre la base de la población trajeran dichas transformaciones, era compatible tanto con su idea capitalista del progreso, como con su idea jerárquica de la sociedad.** Así que como con la Reforma Agraria, su política de

²³⁹ keddie, p. 153.

²⁴⁰ Keddie, p. 154.

²⁴¹ Keddie, p. 153.

²⁴² Keddie, p. 156.

industrialización, que desde los 60 se enfocó en Industrializar para sustituir las importaciones, no estuvo enfocada en mejorar las condiciones de miseria de su pueblo, ni en acercarlo culturalmente a su concepto civilizatorio. En cambio, contribuyeron a enriquecer a la aristocracia y a la clase media alta (garantizando con esto su asociación al capital de la corona) a industrializar a Irán, y claro, ampliar la brecha cultural y económica entre la pequeña élite favorecida y la base de la población afectada con las reformas.

Las políticas que acompañaron el proceso de Industrialización buscaron captar el capital de las élites iraníes y extranjeras. Los préstamos bancarios de tasas accesibles, aquellas que fluctuaban alrededor del 12%, solo beneficiaban a la Grande Empresa, pues eran los únicos estimados con las garantías crediticias suficientes, como para acceder a los préstamos en cuestión. De esta manera, los pequeños comerciantes, los minoristas como el Bazar, y los artesanos con posibilidades de empresa, fueron excluidos de la posibilidad de inversión estatal en sus proyectos, o del crédito bancario, teniendo que recurrir a las tarifas elevadas del bazar que oscilaban entre el 25% y 100%²⁴³. La licencias otorgadas por el Régimen para poder importar, exportar, y así, generar industria en ciertas ramas, fueron ejecutadas pretendiendo controlar según sus diseñadores, la saturación del mercado. Sin embargo, esta política privilegió a los comerciantes ricos de Irán y los asoció por necesidad a los subsidios, préstamos y licitaciones del Estado²⁴⁴, creando una red clientelista entre el Estado y los empresarios que buscaban hacerse con las licitaciones. Está registrado según Keddie, que la princesa Ashraf²⁴⁵ y su hijo Shahram, se hicieron con el 10% de las ganancias, de aquellas empresas por ellos licitadas. La lógica detrás de esto rezó que en las etapas tempranas del proceso de industrialización, la ganancia se debía distribuir entre los más pudientes por ser ellos la fuerza económica inversora y así, creadora de empleo. Es decir, se justificó desde la clásica “economía de copa de champagne”²⁴⁶.

Las políticas económicas que favorecieron la inversiones de élite, tanto extranjeras como iraníes, además de ensanchar la brecha económica²⁴⁷, generaron un tipo de industrialización enfocada en la producción de bienes durables, pensados en el consumo de lujo. Así, la “industrialización para sustituir las importaciones” aunque ciertamente irrigó la prosperidad de los sectores privilegiados de Irán, en términos generales, creó una mayor dependencia a las importaciones pues, la industria automovilística, por nombrar una, necesitó de insumos, de personal tecnificado y de tecnología extranjera para poderse mantener. La presencia de personal extranjero tecnificado, que captó los rangos más elevados en las empresas y así devengó los mejores salarios, fue otro nido de insatisfacción para el ya existente

²⁴³ En 1978, en la serie de protestas que iniciaron alrededor del régimen y la crisis económica que supuso la inflación y deuda externa tras la caída del crudo desde 1976, incluyeron expresiones masivas en contra de los bancos, aludiendo directamente a su política crediticia y prestataria selectiva. Keddie, p.159.

²⁴⁴ Ibid.

²⁴⁵ Hermana de Mohammad Reza Phalavi Shah de Irán.

²⁴⁶ Keddie, p.157.

²⁴⁷ “La brecha en los ingresos de los iraníes se ensanchó durante las décadas de los 60 y los 70. Después de los 60, la desigualdad de la riqueza en Irán, que ya había llegado a proporciones enormes en la escala global, se acrecentó dramáticamente con el alza del petróleo, aún más, desde 1973. [...] El coeficiente de GINI señaló la inmensa brecha económica entre la base de la población y la cúspide, compuesta apenas por el 10% de la población iraní. Keddie, p. 161 – 162.

nacionalismo antiimperialista²⁴⁸. “La sustitución de importaciones conllevó a un alza en las importaciones de bienes [con carga arancelaria] de consumo y alimentos. El supuesto propósito para el cual se diseñaron las dichas políticas, a saber, la redistribución más equitativa de la riqueza y la independencia de productos importados, se desdibujó gracias a ellas mismas.²⁴⁹”

A pesar de que el gobierno de Irán pudo intervenir más activamente en los márgenes de producción del crudo así como en su precio de mercado, los ingresos por petróleo, que desde la década de los 60 experimentaron un alza con la cartelización del OPEP, y desde 1973 un alza extraordinaria por la crisis energética, tampoco se vieron invertidos en políticas de tinte social. En cambio, la inversión estrafalaria en armamento bélico (que significó su transformación en petrodólares), así como la inversión del Estado en grandes empresas y agro-industria, en conjunto con capitales mixtos, fue el destino de dicha alza²⁵⁰. La creación de industrias que necesitaron de personal extranjero capacitado, así como de insumos de importación, durante el período del boom del petróleo, (que se disparó aún más desde la Guerra arabo-israelí) alteraron la percepción del crecimiento real de la economía interna²⁵¹, generando dependencias accesibles desde el precio elevado del crudo, asumiendo que este se mantendría estable. Con la caída precipitada del petróleo iniciado desde 1976, dada a la adaptación de la demanda, la estabilización del precio y la disputa con los Saudís, la deuda externa así como la dinamización acelerada de la economía, estrangularon a los sectores menos favorecidos de Irán, por la terrible inflación²⁵².

Recomposición social desde La Revolución Blanca:

La Reforma agraria; el alza y la caída del petróleo²⁵³ que trajo una preocupante inflación²⁵⁴ y una deuda externa imprevista; el desarrollo industrial urbano de Irán, anclado al concepto de progreso de Muhammad Shah y a la alianza político económica con EEUU, evocó una serie de cambios y de movilizaciones en la estructura socio-económica, que ampliaron y agudizaron el descontento de la mayoría de la población para con el Régimen. Las políticas

²⁴⁸ “El sofisticado equipamiento requerido técnicos extranjeros y tecnología foránea, para desarrollar sectores de la industria, en los 70 se expresó en decenas de miles de inmigrantes. Estadounidenses y europeos se concentraban en los puestos de rangos elevados, obteniendo salarios más altos que los iraníes”. Keddíe, p.160.

²⁴⁹ Keddíe, p.161.

²⁵⁰ Keddíe, p.163.

²⁵¹ El alza en la vivienda de las ciudades, por ejemplo, con la entrada de extranjeros empleados en altos rangos empresariales de Irán, así como la misma élite iraní, excluyó a amplios sectores de la sociedad, de las posibilidades de hacerse con una vivienda similar. “La escasez de vivienda y consecuente alza en los precios inmobiliarios, estuvo directamente asociada con la inmigración de extranjeros contratados en Irán, así como en la inversión militar, que permitió a sus altos mandos ampliar sus ingresos y así gastos.” Keddíe, 164.

²⁵² La burbuja de inversiones económica construida durante los años del boom del petróleo, además de estrechar la dependencia de Irán y EEUU, a través de deuda externa, de insumos y de personal tecnificado, degeneró en inflación y escasez, en los años que siguieron a la caída del precio del petróleo. El programa deflacionario lanzado por Jamshid Amuzegar, Primer Ministro en 1977, se reflejaron por supuesto, en la reducción de costos que implicó desempleo, especialmente de los trabajadores no calificados. “La combinación de inflación, escasez, amplia y evidente desigualdad en los ingresos, contribuyó, probablemente, al creciente descontento generado por la rápida modernización”. Keddíe, 164.

²⁵³ Los ingresos por petróleo, que se quintuplicaron desde 1973, (Ghods, 199) empezaron a caer tras enfrentamientos con los saudís por el precio del crudo, generando ingresos de \$21.8 billones usd en el período de 1.776-77; y de \$21.3 billones usd en el período de 1.977-78. Después de este año fue evidente que el precio del crudo no subiría como antaño. Ghods, p.204.

²⁵⁴ La inflación que cayó de su ya alta tasa desde 1975, a un 9.9%, escaló en 1976 a 16.6% y a 25.1% en 1977. Ghods, p.204.

económicas generaron una migración masiva de campesinos hacia las ciudades. Aquellos inscritos en la segunda y tercera fase de la Reforma Agraria, como traté de mostrar, no recibieron la suficiente cantidad de tierra para poder subsistir con su cosecha asumiendo los pagos por cuotas, o por tenencia, contraídos con el propietario, de suerte que muchos se vieron obligados a desplazarse a las ciudades, en busca de trabajo. En 1956, el 56% de la fuerza de trabajo iraní se concentró en el campo, para 1976, esta cifra se estimó alrededor del 33%²⁵⁵.

Esta población de campesinos llegados a las ciudades, engrosó generalmente la clase “baja” y “media baja” de las urbes, accediendo a los oficios menos calificados de la Industria del Estado, especialmente en los proyectos de construcción.²⁵⁶ Al provenir de los sectores más empobrecidos del campo, su paso por una institución educativa no fue prolongado (si es que existió) ni estuvo anclado a la presencia de transformaciones en las relaciones sociales ni modos de producción, pues solo hasta la década de los 60 y de manera no muy afortunada y vertical, se dio inicio a una re-estructuración profunda de la tenencia y producción de la tierra. Así, estos campesinos no vivieron un proceso de confrontación semántica a través de las reformas educativas²⁵⁷, ni desde la transformación de sus prácticas laborales, tampoco a través de la posibilidad de viajes a Europa por ocio o beca, ni mucho menos, a través del acceso económico a una vida occidentalizada. En la estriación del espacio urbano que se dio durante este período, habitaron las ciudades empobrecidos y su cercanía cultural-social, coincidió con la “nueva geografía del espacio”²⁵⁸, que estaba atada a ciertos sectores del Bazar y el clero, sectores tradicionales de Irán, profundamente disminuidos por el proyecto modernizador de Muhammad Shah. Estos miembros de los sectores económicos ignorados por el Régimen, quienes vivieron las reformas modernizadoras desde el empobrecimiento y desplazamiento del campo, afianzados como estaban en los valores y a los sectores musulmanes tradicionales, fueron un grupo importante en las protestas contra el Shah que se consumaron en la Revolución islámica²⁵⁹.

La clase media citadina estaba suscrita por su empleo, al Régimen. Para 1977 se estimaba que la fuerza de trabajo salarial de Irán se componía de 630.000 trabajadores de los cuales 304.404 eran sirvientes civiles y 208.241 eran profesores o administradores de escuelas, así, su supervivencia económica dependía enteramente del Estado. Uno de los mecanismos para garantizar su lealtad, más allá de la mencionada dependencia económica, fue la serie de fundaciones financiadas por la Familia Pahlavi, siendo la más importante de estas, La Fundación Pahlavi, que se dedicó a invertir en proyectos encaminados a abastecer la

²⁵⁵ Ibid.

²⁵⁶ Ghods, p. 201.

²⁵⁷ Para 1973 la brecha entre el campo y las ciudades en asistencia escolar era del 90% en las urbes vs. 30% en el campo. Ghods, p. 204.

²⁵⁸ “La polarización entre la clase media alta y la baja, se extendió en la división espacial de las urbes. La pequeña burguesía vivía en barrios diferentes a aquellos miembros de la clase media alta, quienes por sus ingresos podían acceder un estilo de vida, occidentalizado. Así, estos pequeño burgueses o clase media salarial que trabajan en las funciones de Estado, eran cercanos, en capacidad adquisitiva al bazar y a los centros religiosos”. Ghods, p. 205.

²⁵⁹ Las movilizaciones que se iniciaron en 1978, en contra del régimen, y que se expresaron desde tiempos dictados por el Islam (cada 14 días después de una masacre, se hizo una procesión, siendo el catorceavo día, considerado de luto por la religión), tuvieron una fuerte presencia de estos campesinos desplazados por las políticas del Shah a las ciudades. En particular, las protestas de Tabriz, fueron lideradas por trabajadores no calificados procedentes o de los campesinos recién migrados, o de los sectores urbanos pobres, (Ghods, 217) cercanos al clero y al bazar e irreductibles a las políticas económicas y su justificación semántica, del Shah.

modernización prevista por el Shah, tales como plantas de cemento, inversión en el sector agro industrial y la financiación de 12000 estudiantes enviados al exterior, por un plazo de 19 años. Esta Fundación fue la fuente principal de pensiones, salarios y prebendas para los seguidores del Shah, una serie de medidas pensadas en mantener políticamente leal a la clase media²⁶⁰ pero que no menguaron, en cualquier caso, su sentir frente a la represión política, a la incapacidad de participación, a la distribución de la riqueza ni, lo que para muchos fue el atropello a sus valores musulmanes tradicionales o para otros, la desilusión de una modernización ajena a los ideales modernos. La lealtad que muchas veces no fue más que miedo al Régimen represivo, decayó con la crisis económica que se inició con la contracción del precio del crudo desde 1976, y con la doctrina Nixon de la era pos Vietnam iniciada desde 1977²⁶¹. El paro que llevaron a cabo en 1978, los funcionarios “menos calificados” de la burocracia estatal, confirma lo anterior²⁶². El Shah perdió no solo los ingresos extraordinarios percibidos desde 1973 hasta 1975, perdió tras Vietnam, el apoyo político preciso para darle continuidad a su metodología de gobierno autoritaria.

Los terratenientes expropiados a través de la Reforma Agraria, reinvirtieron el capital que obtuvieron por compensación, en la industria nacional, generando una dependencia económica al capitalismo de Estado. La mayor parte de estos terratenientes, ahora industriales, alimentaron la clase media alta, cuya brecha económica con la clase media baja, era enorme²⁶³. La serie de incentivos económicos que el Shah les otorgó para mantenerles leales, incluyeron inversiones en los fondos que el Estado había creado, de suerte que “esta cerrada élite dependía completamente del Régimen para mantener su estatus económico y social lo que les hizo, desde la derrota del Frente Nacional en 1953, si no conservadores, sí apolíticos”²⁶⁴. No sobra recordar, además, que su distinción social no derivó de la educación adquirida. No pertenecían comúnmente a la “nueva inteligencia”, por lo general crítica al Régimen, ni tampoco eran funcionarios occidentalizados, o militares de alto rango del gobierno. Su distinción social derivó del hecho de pertenecer al 10% privilegiado de Irán, tanto así que este sector representaba para el consumo nacional, el 40%. La clase alta, o aristocracia de Irán, no superó la cantidad de 1.000 individuos, incluyendo a la familia Pahlavi que para 1979, se le estimaba una fortuna de 25 billones de dólares²⁶⁵. Este reducidísimo grupo completamente ajeno a la realidad social de las masas, desarticulado de la cultura de sus gentes, y de su realidad económica, se compuso de empresarios inversionistas en los proyectos de Estado, altos mandos militares y

²⁶⁰ Ghods, p. 198.

²⁶¹ Ghods, p. 201.

²⁶² Ghods, p. 218.

²⁶³ Ghods, p. 205.

²⁶⁴ Ibid.

²⁶⁵ Ghods, p. 204. En su libro *Political Culture in The Islamic Republic*, los autores señalan que la distribución de la riqueza, ya bastante desigual durante el período de Reza Shah, se vio aún más distorsionada en las décadas de los sesenta y setenta. El coeficiente de Gini que pretende dar cuenta de la concentración de la riqueza, estableciendo 1 como límite máximo de desigualdad y 0 como “distribución igualitaria perfecta”, este creció en términos de concentración, de 0.4552 en 1959-60 a 0.4945 en 1973-74. Farsound, Samir y Mashayekhi, Mehrdad. *Political Culture in The Islamic Republic*. (Nueva York: Routledge, 1992) p. 6 (Introducción). Vale la pena señalar que de acuerdo a la información recolectada por el portal estadístico Trading Economics, para el 2016 se estimó un coeficiente de Gini de 0.36. Esta última cifra se encuentra disponible en: <http://www.tradingeconomics.com/iran/gini-index-wb-data.html>.

funcionarios del Régimen, quienes por supuesto eran en su mayoría, los únicos abiertamente pro-Shah²⁶⁶.

El bazar, clase media tradicional cercana al clero, a diferencia de la primera Monarquía Pahlavi, sufrió con Muhammad Shah agravios económicos pues, en su concepto civilizatorio que solo buscaba conservar del Irán tradicional, a la monarquía Persa, y en su afán de remover los vestigios de cualquier poder tradicional que no estuviese bajo su control y rayo modernizador, se dedicó a eliminar sus prerrogativas de antaño²⁶⁷. Aunque los miembros del Bazar se beneficiaron del Boom del petróleo por ser distribuidores minoristas de este, la creación de supermercados modernos, distribuidores minoristas y bancos del gobierno,²⁶⁸ les dejó claro que entre las políticas del Shah, estaba previsto reemplazarlos por agentes modernizados del comercio y las finanzas. De esta suerte su preocupación con el Régimen no fue ya exclusivamente semántica, en términos de lo que la secularización implicaba para su conjunto de valores y expectativas sociales, sino también, económica.²⁶⁹

Finalmente el ulema, se vio despojado durante las reformas del Shah de su estatus político y económico. Desde Reza Khan se perfiló esta trayectoria, como le enseñó la Turquía de Atatürk al fundador de la dinastía Pahlavi²⁷⁰, era importante secularizar la sociedad si se pretendía que esta, al menos *formalmente*, fuese moderna. Era importante desplazar la identidad islámica, del sentir del pueblo. Su hijo Muhammad Shah, llevó lo anterior mucho más lejos que Reza Shah. Desde la segunda fase de la reforma, despojó al ulema de las tierras *waqf*, una de sus fuentes de ingreso y posibilidad de independencia política; redujo su porcentaje de representación en los majles, estimado durante Reza Khan en 12%, y apenas un tímido 1% en la veintava celebración del parlamento; cambió el calendario islámico por uno que iniciaba con Ciro el Grande; celebró en 1971 un banquete conmemorando los supuestos 2.500 años de la monarquía Persa y en 1977, cortó los subsidios del Estado al ulema²⁷¹.

²⁶⁶ La información porcentual señalada en este documento, sobre la población de Irán a propósito de la década de los 70, fue tomada de Reza Ghods, ampliamente citando en este capítulo, quien en su bibliografía cita a su vez a Robert Graham en su libro *Iran: The Illusion of power* (Nueva York: St. Martin's Press, 1978) pp 87 - 88; quien tomó la información de la data compilada por el Banco Mundial. En la página del Banco Mundial, disponible y abierta al público, se estima que para esta década la población de Irán pasó de tener 28'514.011 número de habitantes en 1970, a 37'256.771, en 1979. Así, el universo poblacional sobre el cual se estiman los porcentajes mencionados, es el calculado por el Banco Mundial. Banco Mundial, población total de La República Islámica de Irán, disponible en: <http://data.worldbank.org/indicator/SP.POP.TOTL?end=1979&locations=IR&start=1970>.

²⁶⁷ "La política de puertas abiertas resultó en bancarrota para los productores de escala mediana y pequeña, así como para los comerciantes del Bazar. Estos resultados son especialmente evidentes en el radio entre las importaciones y la exportaciones, que declinó a favor de las exportaciones de un 30% en 1950, a tan solo un 5% en 1975". Farsound, Samir y Mashayekhi, Mehrdad. *Political Culture in The Islamic Republic*. (Nueva York: Routledge, 1992) p. 6 (Introducción).

²⁶⁸ Ghods, p.200.

²⁶⁹ Ghods, p.206.

²⁷⁰ En 1934, Reza Khan visitó la Turquía de Atatürk y quedó maravillado con lo que se le antojaron reformas secularizadoras exitosas. Desde su regreso, el Shah se propuso una serie de leyes que pretendieron desmoronar el poder político del clero chii, minando sus tradiciones. Permitió a las mujeres ir la Universidad, prohibió el chador en 1935, y en 1941, quiso expropiar al clero de las Waqf pero su abdicación forzada no lo hizo posible. Ghods, p.110.

²⁷¹ Ghods, p. 206.

Así que apenas alrededor de un 10 a 15% de la población pudo considerarse beneficiada con las Reformas de la Revolución Blanca²⁷². La clase media alta y la aristocracia, fueron las únicas que derivaron sus beneficios económicos y sociales del Estado, construido durante la monarquía de Muhammad Shah. Ciertamente, estos sectores fueron los únicos en sentir simpatía hacia tal concepto civilizatorio. Ni siquiera el alza extraordinaria del petróleo, que significó para Irán la crisis energética por el conflicto arabo-israelí, se vio distribuida en función del beneficio social. En función de la inclusión redistributiva de los sectores más desfavorecidos. En cambio, una inversión extravagante en la ampliación y sofisticación de las fuerzas armadas²⁷³, así como los proyectos de inversión Industrial emanados del Estado²⁷⁴, fueron las venturas para las que se destinó el dicho ingreso (y para hacer billonarios al Shah y su familia.).

La antipatía con la que este Monarca empezó a consolidarse con fuerza en el poder después de desintegrar al Frente Nacional y su pretendida nacionalización del petróleo, llegó a un nivel insuperable, a partir de 1977, entre la clase media, clase media baja, y por supuesto, el bazar y el clero²⁷⁵. El Islam, que en un momento perdió la popularidad entre las juventudes iraníes, se alzó con fuerza en los 70, entre estudiantes universitarios (muchos de familias devotas) como un símbolo de resistencia. Frente a un monarca percibido como *dictador*, percibido como maltratador de su pueblo, como cómplice de los Estados Unidos e Israel, y como el artífice de las desgracias económicas y sociales, el chiismo, la reivindicación de su cultura, la defensa de sus tradiciones, la reafirmación de la lucha de Alí, se convirtió en un parapeto contra el Régimen y su siempre aliado, occidente:

Un renacer en el interés de la cultura y filosofía islámica, entre los estudiantes universitarios proliferó. De la misma manera, un afán de retorno a los temas tradicionales en el arte, la música e incluso en la arquitectura. A principios del siglo XX, presenciamos intelectuales iraníes como Taqisadeh declarando el deber de occidentalizar ‘sus cuerpos y almas’. Para 1976, sin embargo, muchos intelectuales, incluso de la nueva inteligencia, parecieron descubrir los límites del desarrollo material de occidente: estos no traían felicidad al ser humano, como demostraban los desordenes psicológicos nacidos en Europa²⁷⁶.

El hecho de que Muhammad no estimara una posible amenaza política por parte del ulema, más allá de mostrar su nula comprensión a propósito del sentir de la mayoría de su pueblo o su desconocimiento a propósito de la capacidad organizativa que construyó el clero chíi, a

²⁷² Información citada por Ghods, quien como señalé en la nota al pie 240, deriva en definitiva su universo poblacional de la data recolectada por el Banco Mundial.

²⁷³ Siendo EEUU su mayor proveedor, el Shah adquirió con el Boom del petróleo, desde 1972 hasta 1976, alrededor de 10 billones de dólares en armamento, incluyendo armas sofisticadas y dispositivos de vigilancia, que superaban la capacidad técnica al interior de Irán y por supuesto, desbordan sus necesidades. Las compras realizadas incluyeron, por nombrar, 28 aerodeslizadores; 760 tanques de guerra; 400 tanques M47; 460 tanques M60; 190 aviones fantasma; un sofisticado sistema de radares y un Spruance naval destroyer. El gobierno también adquirió en este período, el 25% de participación de los armamentos Krupp en Alemania, e inició la construcción de una base naval en Chahbahar, proyectándola como la base naval más grande del Índico. Ghods, p.201.

²⁷⁴ Como la inversión agro-industrial prevista con subsidios del Estado e inversión del capital del Shah y multinacionales, en Khuzistán. Keddie, p.156.

²⁷⁵ “Así, las clases más frustradas [y agregaría yo, semánticamente más incompatibles con el proyecto contradictorio de un Shah despótico y modernizador] por el Régimen opresivo del Shah, por la naturaleza cerrada, jerárquica e impermeable de la economía; fueron el clero y los sectores urbanos pobres; muy cercanos a ellos, la clase media, algunos tradicionales y otros occidentalizados y, por supuesto, el bazar.” Ghods, p.206.

²⁷⁶ Iran Under The Pahlavis, p.126. *Chapter 3: Social Development in Iran during the Pahlavi Era.*

través de siglos, le hizo enfocar todos sus esfuerzos represivos en la oposición política expresada por la nueva inteligencia, es decir, contra el liberalismo, el comunismo o sus coaliciones²⁷⁷. **El renacer del Islam como fuerza de reivindicación cultural, se vio alimentado, entre otras cosas, por la opresión selectiva del Shah. Además de haber contribuido como su padre, a generar una brecha semántica a través de la implementación asimétrica de las reformas modernizadoras, de suerte que las masas no compartían los proyectos de inspiración moderna opositores al Régimen, Muhammad Shah desarticuló también la dicha oposición moderna, por considerarla la única amenazante a su proyecto.** De esta suerte, la coincidencia de los sectores más desfavorecidos económica y semánticamente con sus reformas modernizadoras, hicieron que incluso miembros de la nueva inteligencia, intelectuales liberales, de izquierda, o comunistas, reconocieran la fuerza revolucionaria del Islam. El Tudeh, por ejemplo, se pronunció con Tabari: “aceptamos la religión militante como una fuerza para luchar la opresión y la injusticia; no la aceptamos como una fuerza que enseña quietismo, misticismo y victimización”.²⁷⁸ También Jazani, intelectual marxista conocedor de la historia de Irán dijo iniciando los 70: “Khomeini cuenta con una popularidad sin precedentes, especialmente entre las masas empobrecidas y la pequeña burguesía, así que él, con su inigualable movilización política, tiene todas las posibilidades de triunfar”²⁷⁹.

La Revolución:

El faustoso banquete preparado por la monarquía en 1971, conmemorando los 2.500 años de pretendida continuidad del Imperio Persa, desató aún más indignación, tanto por el derroche económico, tanto por la exaltación de la identidad, exclusivamente persa. De hecho, ese año Khomeini publicó una serie de escritos que luego se compilarían en su libro “El gobierno de los juristas: el gobierno Islámico”, libro que sería la base ideológica de la República Islámica, y en el que profundizaré en el capítulo 3. Esta década que concluyó con la Revolución y el aclamado regreso del ayatolá Khomeini, reunió junto a la impopularidad del Régimen, la revitalización del chiismo y la crisis económica derivada de la caída del petróleo, los elementos que llevaron a que la oposición de inspiración marxista e islámica, y asociaciones entre estos dos movimientos, dieran inicio a la guerra de guerrillas, que se extendió dejando muchísimas bajas, a lo largo de los setenta²⁸⁰. “La

²⁷⁷ La supresión o captación de muchos de la oposición a lo largo de los años, incluidos miembros de la izquierda, liberales o moderados, sumado a la brecha entre la élite socio-económica y las “masas”, cercanas a los sectores tradicionales, hizo cada vez más probable el que las oposición contundente se perfilara desde aquellos sectores que pudieran conducir la desafección de las masas, empobrecidas y de bagaje cultural tradicionalista. (Keddie, 135).

²⁷⁸ Ghods, p.209.

²⁷⁹ Behrooz, p.53.

²⁸⁰ La guerrilla Fedayin del pueblo de Irán, nació en su versión armada en 1971. Fue la fusión de dos grupos de estudio marxistas. El más secular estaba conformado por ex integrantes de las juventudes del Tudeh, mientras el otro, de corte más religioso, estaba conformado por ex miembros de las juventudes del Frente Nacional. Lo que en principio fueron dos grupos de estudio se fue perfilando como una fusión guerrillera ante el fortalecimiento de la represión policial. Ashraf, miembro del Fedayin dijo “hemos llegado a la conclusión práctica de que la represión policial es la que nos obliga a trabajar en pequeñas células, buscando atacar al enemigo menguando la atmósfera de represión, para demostrarle a las masas que la resistencia armada, es el único camino que nos queda” (Ghods, p.209). Los operativos se iniciaron y se concentraron en el norte de Irán, en Khorasan. Sin embargo, este grupo de inspiración marxista, que repelió el apoyo del bazar y de las figuras clericales, al no contar entre sus cuadros con miembros de ninguno de estos dos sectores, experimentó pronto la impopularidad entre los campesinos de Khorasan. Para el final de 1976, la mayoría de sus miembros prominentes habían sido asesinados (Ghods, p.210). El Mujahedin-i Khalq o Los sagrados combatientes del Pueblo, guerrilla que se conformó para obstruir la celebración de los 2500 años del Imperio persa, con miembros de la

represión, y la falta de oposición libre, significaron para muchos, la necesidad de acción armada como única vía para mantener el momentum de descontento, vivo.²⁸¹”

En enero de 1978, un periódico asociado a la corte, Ettela'at, publicó un artículo expresándose en términos peyorativos y degradantes a propósito del ayatolá Khomeini, quien se encontraba en París. Inmediatamente el centro teológico de Qom, se levantó en protesta. En vista de esto el Shah declaró ley marcial en Qom, dando inicio al ciclo de violencia. Muchos de los protestantes murieron masacrados por la represión de las fuerza armadas. Catorce días después de la masacre de Qom, día que pauta la religión como luto, salieron procesiones en Tabriz que acabaron, de nuevo, en revuelta política. Cientos de personas murieron otra vez, a manos de la represión militar del Shah. Catorce días después de la masacre de Tabriz, de nuevo, procesiones y protestas se tomaron cada vez más ciudades de Irán. El ritmo fue preciso y dicente: catorce días después de cada masacre, como ordenaba la religión, manifestaciones, procesiones, y revueltas se replicaron por todo el país. Para verano de ese año Irán agonizaba y saludaba la posibilidad de una revolución²⁸².

A finales de ese mismo año, la clase media, fuerza laboral de la burocracia estatal y sus ramas institucionales, se organizó en firme oposición al régimen. Con el control que como colectivo tenían sobre la burocracia estatal, las protestas que llevaron a cabo, paralizaron el funcionamiento del Estado. Huelgas de los técnicos de la Compañía Nacional de Petróleo, privaron al estado de sus ingresos, huelgas de los maestros de la Educación pública y la mayoría de los funcionarios del Ministerio de Educación, no solo pararon el aparato educativo sino que liberaron a los estudiantes para apoyar las movilizaciones²⁸³. Incluso, desertiones internas de técnicos del ejército, fueron sumándose al bando revolucionario.²⁸⁴ Gracias a la cercanía que los funcionarios estatales, miembros de la descrita clase media baja, tenían con el bazar y al clero, buscaron contener una respuesta efectiva que, de lo contrario, hubiese ejecutado el gobierno en contra de las protestas y manifestaciones. Para septiembre de 1978, la situación era tan preocupante que Sharif Imami, Primer Ministro, declaró ley marcial en Teherán. Sin embargo, los ánimos no estaban como para atenderla. El 8 de septiembre de 1978, cientos de personas fueron asesinadas en Teherán por manifestaciones en contra el Régimen. El día que pasó a ser llamado Viernes Negro, dejó claro al Shah que no podría conciliar con estos sectores de la población, olvidados por él durante todo su gobierno²⁸⁵.

clase media tradicional, de bagaje religioso, fusionó al marxismo con el Islam. Fundado también por cinco estudiantes, esta vez de la Universidad de Teherán, consideró, como expresó uno de sus panfletos de 1975 que “El islam y el marxismo enseñan el mismo mensaje: luchar contra la injusticia opresiva. Dado a que el Islam combate la opresión, y el marxismo combate a su vez la opresión, pueden trabajara unidos” (Ghods, p.211). Al igual que el Fedayin, el Mujahedin enfatizó la guerra de guerrillas especialmente en las ciudades, su principal objetivo era desplazar a la influencia de occidente, para reivindicar la independencia de Irán. A pesar de nutrirse del marxismo su fuente de inspiración principal fue Ali Shiriati, de suerte que no plantearon una lucha de clases, pues la alianza con la pequeña burguesía y la clase media tradicional, nació desde la formación misma del grupo, por ser en su mayoría, de dicha procedencia. Aunque en principio la mayoría de sus integrantes apoyaron al ayatolá Khomeini, sus posturas nacieron divididas y, en el verano de 1977, replantearon su posición en la defensa de las minorías religiosas y étnicas, por la dureza de la exaltación chií. La mayoría de sus miembros fundadores, al igual que el Fedayin, murieron o fueron encarcelados.

²⁸¹ Behrooz, p. 47.

²⁸² Ghods, p. 217.

²⁸³ Ghods, p. 218.

²⁸⁴ Ghods, p. 220.

²⁸⁵ Ghods, p. 218.

Y es que antes de que el Viernes Negro existiera, el Shah intentó apaciguar a los protestantes que se enuncianaban en nombre del islam. El nombramiento de Sharif Imami como Premier en 1978, quien tenía fuertes lazos con la jerarquía de los ulema, estuvo pensado justamente en contener el avance de las protestas masivas religiosas. Entre los gestos de Imami se destacó el remover el calendario iniciado con Ciro el Grande. Sin embargo y como demostró el 8 de septiembre de 1978, todas estas medidas de contingencia ya no eran suficientes. “Las masas religiosas encontraron una avenida de expresión política en el Ayatolá Khomeini. Grabaciones y panfletos, distribuidos alrededor de las mezquitas, familiarizaron a las personas con el ayatolá, quien primero exiliado en Iraq y después desde París, resultó inmune a las presiones del Shah”.²⁸⁶ Tras la masacre en Teherán del Viernes Negro, el Shah, desesperado, se volcó por ayuda, a sus opositores laicos. Buscó entablar diálogos con el Frente Nacional a través de Sanjani, sin embargo este, consciente de la situación del Shah, viajó a París en noviembre de ese año y organizó una alianza entre el Frente Nacional y Khomeini. Alianza que buscaba reproducir aquellas que antaño, de manera similar, se habían dado entre los sectores occidentalizados y los tradicionales, en detrimento del Shah.²⁸⁷

El monopolio del poder y la consecuente dependencia total de la aristocracia iraní y la clase media alta, al Shah, hizo del Estado una institución completamente débil, a la luz de las protestas revolucionarias, que iniciaron con fuerza desde 1978 y continuaron sin importar las respuestas militarizadas del Régimen, hasta expulsar a Muhammad Shah el 16 de enero de 1979. El proyecto del Tudeh, como el del Frente Nacional, partidos que tras años de asedio político no se encontraban políticamente preparados, sin percibir la capacidad organizativa y la potencia de conducción política que tenía el clero chií, único capaz de *comunicarse desde el universo semántico con las “masas religiosas”*, consistió en canalizar las dichas masas a través de estos, pero en función a la posterior instauración de un gobierno secular democrático. En un esfuerzo por neutralizar el envalentonado ulema, Bazargan, quien ejerció desde noviembre del 1979 como Primer Ministro, gracias al respaldo de Khomeini regresado a Irán en febrero de ese año, pretendió desvestir su “ineptitud” política dándoles cargos en el Estado. Siguiendo a Ghods, lo anterior en cambio, les dio la experiencia que precisarían para construir la República Islámica, avalada por referendo popular desde el 2 de diciembre de 1979²⁸⁸.

Los detalles de cómo Khomeini logró con su Partido de la República Islámica, eliminar a los asociados liberales y comunistas, superan el propósito de estas líneas. Sin duda hubo encarcelamiento, opresión y desaparición. Tanto así que desde 1983, la existencia de partidos de pretensión secular, liberal o comunista, habían desaparecido de la escena política. Cualquier contagio con valores occidentales, *no islamizados*, se antojaron contrarios a la recién formada República. El apoyo popular del que gozó Khomeini, quien desde 1963 estuvo dirigiéndose a los mismos sectores que finalmente le llevarían al poder, se pudo sostener y magnificar a través de la red de instituciones chiís existente en Irán, que movilizaron a través de predicación, circulación de videos y panfletos, el descontento con

²⁸⁶ Ibid.

²⁸⁷ Ghods, p.219. Como lo habían hecho sectores “progresistas” y “tradicionalistas” durante el movimiento constitucionalista de 1906, o el apoyo temporal de Kashani al Frente Nacional a mediados de siglo.

²⁸⁸ Ghods, p. 219 -220.

el Shah, asociando a él y a los valores occidentales de sus aliados, las desgracias del pueblo. Comités islámicos se establecieron en las fábricas y en el campo, llevando el PRI a los lugares más recónditos al interior de la geografía de Irán, dándole participación política a poblaciones alienadas durante años, semánticamente ajenas a las élites, a la clases medias altas, y a la población en tanto valores, occidentalizada²⁸⁹.

Durante los años de asentamiento del PRI en Irán, la República Islámica a través de su partido hegemónico dio contenido de clase a la lucha. El apoyo del nuevo gobierno a los *mostazefin*, o explotados, se hizo evidente cuando les entregaron participación en las propiedades confiscadas a los *tagoti*, explotadores²⁹⁰. Aunque lo anterior revela el carácter social del Islam, no hay que perder de vista que, la distribución “semántica” en el caso de Irán se sincronizó con la brecha económica.²⁹¹ Atacar a la élite económica de Irán, era atacar los residuos de los sectores privilegiados por el Shah, o en cualquier caso, los focos aún opositores al régimen, pero occidentalizados. Atacar los símbolos de valores occidentales, desde la música, hasta al secularización del gobierno, era reafirmar una identidad colectiva que, desde las políticas modernizadoras de ambos Shah, se divorciaron no solo de los simpatizantes al régimen, sino también a sus opositores occidentalizados.

CAPÍTULO III. EL ISLAM COMO RESISTENCIA CULTURAL. LA RESIGNIFICACIÓN REIVINDICATIVA DEL CHIISMO COMO IDENTIDAD COLECTIVA.

“En Washington seguían sin entender lo que estaba ocurriendo. En una discusión del Consejo nacional de seguridad, el vicepresidente Mondale preguntó: ¿Qué demonios es eso de un ayatolá?”, a lo cual replicó Stanfield Turner, director de la CIA, ‘no estoy seguro de saberlo’ ”. Josep Fontana. Por el Bien del Imperio, p. 588.

En la primera página de su libro *Modern Iran, roots and results of revolution*, Nikkie Keddie escribió:

Los académicos especializados en estudios de Medio Oriente están acostumbrados a ser cuestionados por si ¿fue la revolución de 1979, política, religiosa, social o económica? Parece ser que la única respuesta sensata es que fue la expresión de todas ellas [...] El descontento económico, político y social se desarrolló por largo tiempo y alcanzó un punto álgido en la década de los 70, añadiéndose a la identidad islámica abrazada por la mayoría de los sectores populares²⁹².

Aunque coincido en que en la revolución de 1979, convergieron con un mismo objetivo (derrocar al Shah) múltiples sectores de la sociedad sacudidos por todos o al menos alguno de los “componentes causantes” de la revolución mencionados, y que lo anterior dio cuenta

²⁸⁹ Ghods, p. 221.

²⁹⁰ En nombre del Islam y a través del Ayatolá Khomeini, a diferencia de lo que pasó en Gilan, esta vez si estuvieron “las masas”, prestas a recibir lo otrora propiedad privada de los *tagoti*. Ver nota al pie no. 34.

²⁹¹ Ghods, p. 223.

²⁹² Keddie, p.1.

de una reivindicación nacionalista diferenciada de los intereses y proyectos, en este caso, estadounidenses y del Shah; quiero resaltar que esta fragmentación casi taxonómica de los fenómenos sociales, a saber, un origen revolucionario en “la religión, la política, la economía, y lo social”, no es una línea de pensamiento universal y atemporal, sino que, como todo, es histórica. Nada más la separación práctica entre “religión y política” a occidente moderno le costó, alrededor de 300 años²⁹³.

Es cierto, como insistí en el segundo capítulo de esta tesis, que muchos de los movilizados en la serie de manifestaciones que derrocaron al Shah en 1979, por el curso de sus vidas, por el grado de exposición y experiencia a la confrontación semántica, se “occidentalizaron” en la medida en que expresaron como expectativa de sociedad, proyectos de antecedente moderno tales como el liberalismo o el comunismo. Algunos de estos individuos, ciertamente, leyeron fragmentariamente la lucha contra el Régimen del Shah, e incluso, vieron un *potencial movilizador* en el *discurso religioso* dado el *sentir de las masas*, sin abandonar su ideal moderno de secularizar la sociedad, tras el derrocamiento de Muhammad Reza Pahlavi²⁹⁴. **Disociaron su identidad colectiva de un principio exclusivamente islámico y asumieron la lucha política por fuera de una enunciación religiosa.** Por su experiencia durante las reformas modernizadoras, por el *cambio en las prácticas* que implicó el acceso a la vida occidentalizada, y por un sin fin razones que se me escapan, muchos opositores del Régimen se secularizaron, replegando la creencia de la “religión”, a un ámbito *privado y ya no público*. Como describió Michel de Certeau es su texto *La formalidad de las Prácticas. Del sistema religioso a la ética de las luces*, estos iraníes occidentalizados desplazaron al chiismo duodecimano como marco de referencia de verdad y ética unívoco, como siglos atrás hicieron, guardando todas las diferencias, con el cristianismo, los franceses²⁹⁵.

La fragmentación semántica iniciada con el contacto desigual entre Irán y Occidente capitalista, desde el siglo XIX, vimos que se vio profundizada por “la cobertura” de las

²⁹³ Marx en su manifiesto comunista, nos recuerda que el desarrollo intelectual y material del XIX europeo, precisó del descubrimiento de América. Un proceso de transformación dialéctico, de conformación a través del tiempo, de la modernidad y el capitalismo. “La gran industria ha instaurado el mercado mundial que el descubrimiento de América había preparado. El mercado mundial ha propiciado un inmenso desarrollo del comercio, de la navegación, de las comunicaciones terrestres. Tal desarrollo ha influido, a su vez, en la expansión de la industria, y a medida que se ha desarrollado industria, comercio, navegación, ferrocarriles, en esta misma medida se ha desarrollado la burguesía, ha multiplicado sus capitales, ha relegado a un segundo plano a todas las clases legadas de la Edad Media. Vemos, pues, que la moderna burguesía, es, por su parte, producto de un largo proceso de desarrollo, de una serie de transformaciones en el modo de producción e intercambio. Cada uno de estos grados de desarrollo de la burguesía acompañado de su correspondiente avance político [...] Todo lo estamental y establecido se esfuma; todo lo sagrado es profanado.” El subrayado es mío y pretendo señalar con él, cómo la modernidad burguesa que nació con el capitalismo, logró que “lo estamental y sagrado”, fuese profanado. De la misma manera pero con un enfoque distinto, Michel de Certeau señaló *La formalidad de las Prácticas. Del sistema religioso a la ética de las luces*. Cómo de manera paulatina, las transformaciones en las prácticas cotidianas fueron desplazando al Catolicismo como marco de referencia ético único, por la instauración de un código civil moderno. De Certeau, M. La escritura de la Historia. Marx, Manifiesto Comunista (Alianza Editorial, 2011) Páginas 51 y 55. De Certeau, *Capítulo IV: La formalidad de las Prácticas. Del sistema religioso a la ética de las luces*. (México: ITESO, 1999).

²⁹⁴ “Bnisadr aseguró que a pesar de su religiosidad, detrás de la maniobra de Bazargan de ofrecerle a los clérigos altos cargos administrativos, yacía la estrategia de demostrarle a ellos y al pueblo, que el ulema no era competente para esa labor”. Ghods, p. 220.

²⁹⁵ De Certeau, *Capítulo IV: La formalidad de las Prácticas. Del sistema religioso a la ética de las luces*. (México: ITESO, 1999).

http://www.academia.edu/15083715/LA_ESCRITURA_DE_LA_HISTORIA_MICHEL_DE_CERTEAU

reformas modernizadoras emprendidas por los Pahlavis, así como por su ejecución vertical, dada la organización monárquica del gobierno: “La modernización en el mundo islámico trajo la adopción de sistemas políticos, jurídicos y educativos occidentales. Muchos países, como Irán, crearon a través de sus reformas, una coexistencia de instituciones modernizadas y tradicionales. La existencia simultánea de estos dos sistemas generó una bifurcación en la sociedad musulmana”²⁹⁶. Pero la revolución y la proclamada República Islámica señaló en 1979, que más allá de esta bifurcación, la mayoría de la población y sí entre esta “los amplios sectores populares”²⁹⁷, reivindicaron como bastión de resistencia nacionalista, al Islam y su sistema de valores, claramente diferenciado de el de los imperialistas. **No hubo disociación entre la identidad colectiva (el nacionalismo) y el chiismo como su piedra de toque. No existió disociación entre la lucha político-económica y su enunciación religiosa.** Esloganes de la Revolución que rezaron: “Karbala es todas partes, Muharram es todos los meses, y el Ashura es todos los días”, evocando a la lucha justa en contra de las autoridades corruptas, dan cuenta de lo que digo²⁹⁸.

Esta reivindicación del Islam que se alzó a grito de protesta, guardó en su seno las transformaciones que también al interior del chiismo, se dieron tras los cambios que los iraníes experimentaron en tanto sociedad.²⁹⁹ Estos cambios, evocados por la modernización e inserción acelerada en el capitalismo, en aquellos sectores alienados cultural y políticamente por el proyecto modernizador del Shah³⁰⁰, en los exponentes de “la nueva inteligencia” de procedencia familiar religiosa³⁰¹, y claro, en aquellos sectores cuya alienación cultural coincidió con el empobrecimiento, desplazamiento, y así, resentimiento social hacia el Régimen y sus aliados³⁰², **no llevaron a asumir la necesidad de un marco de ética civil, capaz de reemplazar al Islam como referente unívoco de identidad**

²⁹⁶ Esposito, J, Prefacio al libro que compila textos de Ali Shariati en: *What is To be done* (EEUU: Iris,1986) p. ix.

²⁹⁷ Aludo a Keddie. Nota al pie 1.

²⁹⁸ La batalla de Kerbala fue la librada cerca de esta ciudad en el 680, entre el pequeño número de seguidores del Imam Hosein, quien se rebeló en contra del recién creado carácter dinástico del califato. Hosein y sus seguidores, fueron destruidos por el ejército muy superior del califa Yazid. Cuatro años después de la batalla, en el 684, el grupo autodenominado los penitentes, recorrió en peregrinación, lamentándose y rogando perdón, por no haber atendido al llamado de su Imam. Esta peregrinación sería conocida como uno de los primeros actos públicos de lamentación y martirio de los chiís duodecimanos. Este acto de culpa colectiva y pública, es la semilla de posteriores festivales que se celebran para recordar y conmemorar la memoria del amo de los mártires, Hosein, a quien buscan demostrar a través de procesiones, flagelos, lágrimas y ayunos, que si hubiese de repetirse, *esta vez sí darían su vida por la lucha justa en contra de la tiranía de Yazid*. La mayoría de estos rituales ocurren en el mes de al-muharram, en sus primeros diez días, teniendo como climax el decimo (Ashura), día del aniversario de la muerte del Imam Hosein. (Halm, *Shi'a Islam from Religion to Revolution* p. 41). El autor señala cómo los esloganes que propuso Shariati, si bien tuvieron como propósito resolver una problemática actual, fueron enunciados evocando las representaciones compartidas por los sectores tradicionales, que asumían al Islam chií como móvil de identidad y lucha política, reactivando desde los valores colectivos, el compromiso de los chiís de dar su vida en nombre de la defensa de su imamato, en contra de los poderes corruptos. Halm, p. 137.

²⁹⁹ Halm, p. 138.

³⁰⁰ Como amplios sectores del bazar y el ulema.

³⁰¹ Como Ali Shariati (1933 - 1977) intelectual de la nueva inteligencia de raíces familiares tradicionales y devotas, siendo su familia paterna de formación clerical. Shariati es referido como uno de los ideólogos de la Revolución Islámica de 1979, sus textos fueron ampliamente leídos y discutidos tanto dentro como fuera de Irán. Como veremos, pues profundizaré en él a lo largo de este capítulo, Ali Shariati fue una muestra viva del sincretismo que la clase media tradicional iraní fecundó de cara al capitalismo expansionista y la exposición a la modernidad. El mismo se formó en París, donde estudió sociología, religión y filología iraní, pero al igual de Al-e Ahmad, su formación intelectual no lo separó sino mejor, le hizo ver en el chiismo duodecimano, su única posibilidad de resistencia frente al imperialismo occidental. Esposito, J, Prefacio al En la introducción del libro que compila textos de Ali Shariati en: *What is To be done*, (EEUU: Iris,1986) p. ix.

³⁰² Como las llamadas “masas” religiosas.

nacional ni de moral colectiva, por ser este la fuente legítima de verdad revelada³⁰³. El Islam se antojó para estos sectores tradicionales, alienados por el Régimen y sus políticas modernizadoras, el único bastión *no contaminado* por occidente y la modernidad. Es decir, la única trinchera de resistencia a la avanzada imperialista.

El desenlace de la revolución y el monopolio del poder por parte de Khomeini a través del PRI, guardó una relación directa con las llamadas “masas religiosas”, que ciertamente encontraron legítima desde su tradición las renovaciones propuestas por un *Gran ayatolá*. Tuvo que ver, por supuesto, con la existencia aun menguada, de una *estructura institucional* como la del clero chií, construida en Irán siglos antes de la Revolución islámica. Tuvo que ver, en fin, con el *uso del lenguaje*, es decir, la evocación de representaciones, de valores, de sentido compartido, que el ulema construyó en relación al pueblo iraní, por años. Pero nada de lo anterior implicó la inexistencia de esfuerzos distintos al de Khomeini por responder a la avanzada imperialista, *desde un nacionalismo islámico* (así como desde un nacionalismo liberal moderno o de un proyecto comunista)³⁰⁴. Ni tampoco redujo la importancia de estos esfuerzos: el ex grupo terrorista muyahidín-e khalq³⁰⁵, inspirado en las ideas de Shariati, hoy pervive como una organización en el exilio

³⁰³ Aunque desborda el propósito de estas líneas, quiero señalar brevemente que el desarrollo del conocimiento científico en occidente, que cuestionó y desplazó el monopolio sobre la verdad que durante siglos devengó la Iglesia Católica, no tuvo paralelo en el Islam y el desarrollo histórico de los pueblos que lo abrazaron. El conocimiento de lo “creado”, no rebatió, como dejó claro el imperio islámico, la verdad ya revelada. Al-Gazeli, teólogo y matemático suní y persa, realizó su obra en el siglo XII d.c; hablando de la duda científica. Los sentidos, dijo él, engañan al ser, de suerte que Dios nos dio el razonamiento para desde un plano superior, cuestionar y ajustar nuestros sentidos. El razonamiento, dijo él, engaña con el concepto al ser, de suerte que Dios nos dio la fe para encontrar la verdad más sublime. Pero ninguno de estos tres planos del conocimiento, niega el otro. (Tornero, Emilio. El proceso de la duda en Algazel. *Anales del seminario de Historia y Filosofía. num.7*, Universidad Complutense de Madrid). También señalé en el primer capítulo de esta tesis, cómo el *Ijtihad*, principio que defiende la interpretación de las fuentes sagradas como designio de dios, por ser el quien nos dotó con el razonamiento, se impuso en Irán y no solo invistió al clero del “poder interpretativo” sino que hizo del chiismo, un credo bastante abierto a la renovación de su tradición a través de la interpretación por parte de los expertos de las fuentes. Por eso muchos miembros del ulema promovieron el movimiento constitucionalista de 1906-07, y por eso Khomeini pudo renovar el rol del clero, en su construcción teórica del “Gobierno de los expertos”. No resulta asombroso entonces, que Irán después de alzarse como República Islámica, tuviera un crecimiento excepcional en el ámbito de la ciencia y la tecnología. (Coghlan, Andy. Iran is top of the world in science growth. *The New Scientist*, Marzo 2011. Disponible en: <https://www.newscientist.com/article/dn20291-iran-is-top-of-the-world-in-science-growth/>). Los avances en Irán, aeroespaciales, nucleares, médicos, las contribuciones a la investigación de células madre y a la ¡clonación!, muestran que la verdad científica en términos prácticos e instrumentales, no fue refutada ni negada en la República Islámica, pero a diferencia de occidente moderno, no se acompañó con la construcción de un código ético civil que desplazara a la “religión” como marco exclusivo de moral y ley. Para la mayoría de los aquí evocados “sectores tradicionales”, la verdad científica, el descubrimiento de leyes en la física clásica, por ejemplo, no agotó en lo absoluto “la verdad trascendental”, ya revelada. Fuentes: Unesco, SCIENCE REPORT, 2010. The current status of science around the world. (Paris: ONU, 2010) p. 324. Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001899/189958e.pdf> Department of Trade and Industry, Office of Science and Technology (Office of Science and Technology, USA target metrics, 2005) pp. 31; 36. Disponible en: <http://web.archive.org/web/20120721130426/http://www.berr.gov.uk/files/file27330.pdf>

³⁰⁴ “Durante el gobierno de Khomeini, algunas de las ideas de Shariati fueron consumadas, aun cuando el ayatolá criticó duramente los ataques que el sociólogo hizo al clero. Sin embargo, la República Islámica tomarían un rumbo diametralmente distinto al propuesto por Shariati, pues este, como todos, **subestimó las competencias del clero.**” (Halm, p. 137). Las negrillas son mías.

³⁰⁵ La organización de los mujahedines del pueblo nació en el año de 1965 siendo sus miembros fundadores estudiantes musulmanes contrarios al régimen del Shah, afiliados también al Movimiento de liberación de Irán. Aunque fueron participativos en el derrocamiento de Muhammad Reza Pahlavi y brindaron por un tiempo su apoyo incondicional al ayatolá Khomeini, se opusieron a la República Islámica y frontalmente al ayatolá, desde 1981, llegando incluso a ser aliados de Sadam Hussein durante la guerra entre Irak e Irán. Desde entonces han sido considerados terroristas y traidores por la República Islámica de Irán, aun cuando sus miembros defienden haberse retirado de la lucha armada desde 2001, dedicándose exclusivamente a ser una oposición en el exilio, con base principalmente en París. Estados Unidos, la Unión

que quiere abolir el gobierno de los expertos de la República Islámica³⁰⁶. Incluso Khomeini admitió haber leído con fascinación el libro de Al-e Ahmad³⁰⁷ publicado en 1962 bajo el nombre de *gharbzadagi*, de difícil traducción pero conocido en occidente con nombres como “westoxication” o “occidentosis”³⁰⁸. Este libro, escrito por un antiguo militante comunista, señaló a la occidentalización de sus gentes (incluido sí, el comunismo) como la enfermedad fatal que estaba matando a su pueblo³⁰⁹.

El aliento que persiguen estas líneas es precisamente tratar de llenar de contenido la resignificación que sobre su tradición islámica, llevaron a cabo los llamados “sectores tradicionales de la sociedad”, para enfrentar los nuevos tiempos. Mostrar que la asociación entre identidad colectiva, resistencia al imperialismo, y revitalización del Islam como conjunto de valores guía del gobierno, no se redujo a las “masas religiosas”, ni fue la respuesta ortodoxa del clero. Khomeini *actualizó y reformó* el Islam, de suerte que concibió una *República Islámica*, pero simultáneo a él una nueva generación de intelectuales formados en la educación moderna, de procedencia familiar profundamente devota, fueron quienes en principio hicieron del chiismo, Ali y sus mártires, un movimiento revolucionario nacionalista, solo que NO desde una perspectiva clerical.³¹⁰

En adelante mostraré brevemente, a través de dos apartados, lo que he llamado la **Islamización de la modernidad**, tanto desde una selección de textos de Shariati, hijo de un predicador criado en una familia devota en la ciudad de Mashhad, *pero* formado en religión y sociología en París (1960 -65) y doctorado en la Sorbona en filología Iraní³¹¹; y el libro compilador de Khomeini *El gobierno islámico*, base ideológica de la República Islámica³¹². Aclaro, antes de empezar, que por *Islamización de la modernidad* no entiendo un cuerpo homogéneo de doctrinas o axiomas defendidos de manera idéntica por ambos pensadores. No perdamos de vista que uno era un intelectual de la nueva inteligencia y el otro un eminente clérigo. Hablo mejor de un esfuerzo compartido por contestarle a la modernidad, desde su tradición aún modificada. Un esfuerzo por apropiarse de ella los avances cognitivos, incluso formales (República, por ejemplo), pero desdeñando su marco ético civil,

Europea al igual que Inglaterra, declararon las prácticas violentas del grupo como terroristas, sin embargo, este estatus fue anulado a partir del 2008, siendo EEUU el último en retirarlos de la dicha categoría en el 2012. Goulka, Lydia Hansell, Elizabeth Wilke, Judith Larson. *The mujahedin-e Khalq of Iran. A policy of conundrum*. (EEUU: RAND Corporation, 2009) PDF disponible en: http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2009/RAND_MG871.pdf

³⁰⁶ Esta información está disponible en la página oficial de la Organización para el pueblo de los Guerreros mujahedin que, desde el exilio, y según señalan, siguiendo la propuesta de Shariati, plantean la construcción de un estado que represente los valores islámicos, pero separando al clero del poder político:

<http://web.archive.org/web/20160402021854/https://english.mojahedin.org/pagesen/index.aspx>

³⁰⁷ Yalal Al-e Ahmad fue un pensador y escritor iraní, nacido en 1923 y fallecido en 1969. Es reconocido como uno de los primeros intelectuales iraníes en señalar a lo largo de sus obras, la necesidad de un retorno a las raíces, encontrando estas en el chiismo duodecimano. Militó en el partido tradicional comunista de Irán, el Tudeh, aún siendo hijo de un clérigo criado en una familia devota. Sin embargo y como mencioné, su tendencia de izquierda se vio modificada por una exaltación del chiismo como resistencia cultural y nacionalista, frente al imperialismo occidental. Halm, pp. 132 -133.

³⁰⁸ Halm, p. 133.

³⁰⁹ En palabras de Jalal Al-e Ahmed: “Somos una nación alienada de sí misma, en nuestra vestimenta, en nuestros hogares, en nuestra comida y literatura, en nuestras publicaciones y, más peligroso aún, en nuestra educación. Emulamos el entrenamiento occidental, emulamos el pensamiento occidental, y seguimos los procedimientos occidentales para resolver todos los problemas.” Jalal-Al-e-Ahmad, Gharbzadegi (Weststruckness) traducido al inglés por John Green y Ahmad Alizadeh (Lexington: Mazda press, 1982) p. 11.

³¹⁰ Halm, p.133.

³¹¹ Halm, p. 134.

³¹² Ghods, p. 215.

desprovisto de fundamento teológico.³¹³ **Lo que busco es señalar cómo desde el Islam se creó, aún con apropiaciones de la modernidad, una crítica profunda a la ética moderna, a la pretensión de la verdad exclusivamente científica, a la condición del hombre como principio y fin de la existencia, a la sobrevaloración de lo material y el olvido de lo trascendental, y así, cómo a manera de resistencia y reivindicación nacionalista, se relativizaron desde él, los logros a través de los cuales fueron dominados política, militar y económicamente, como pueblo.**

Unas palabras antes de continuar:

En la introducción a esta tesis presenté los referentes teóricos precisos para que este documento se llevara a cabo. Reconocí la influencia de Marx y su análisis sobre el capital, pues este permitió que Lenin desarrollara la teoría del Imperialismo como fase superior del Capitalismo y ¿cómo entender las llamadas “relaciones asimétricas” entre Irán y occidente desde el siglo XIX, sin comprender la racionalidad política-económica de este sistema productivo de pulsiones expansivas? Abracé además a Marx como uno de los pensadores que abrió de manera contundente un nuevo horizonte epistemológico: la posibilidad de *cuestionar* desde la crítica el código de valores *hegemónico* (Gramsci), por ser la expresión ya no de un *proyecto divino*, sino de un devenir histórico. *La significación que sobre una organización social productiva, material, se evocaba de manera dialéctica por el colectivo humano*. Sin embargo, aclaré que considero que el proceso de formación del Capital como modo de producción, como explicó Marx desde la dialéctica materialista, transformó las relaciones sociales y sí, parió un código jurídico orgánico a él; pero en otro nivel construyó desde sus transformaciones productivas, desde la transformación de las *prácticas* y las relaciones sociales, una *nueva expectativa de verdad* y un nuevo *individuo en sociedad*, es decir, un nuevo sistema de sentido: la modernidad antropocéntrica. **La modernidad³¹⁴ no se redujo exclusivamente a los descubrimientos efectuados por un proceso cognitivo. No fue tan solo una emancipación intelectual-moral colectiva. La modernidad fue un proyecto civilizatorio, hijo de una trayectoria histórica precisa, con su propia dirección llamada progreso, en donde se enraizó la fe en el hombre racional (aparentemente abstracto) como su punto de partida, relegando a la religión y a dios al ámbito de lo privado.** Los años mostraron que este hombre abstracto fue más bien el hombre blanco moderno, y que la superioridad económica, política y científica, hija de una trayectoria histórica que se remontó, como señaló Marx, hasta el descubrimiento de América, se les antojó comúnmente la evidencia de una superioridad civilizatoria innata, inmanente. Para comprender en adelante la crítica que desde el Islam se le hizo a la expectativa de sociedad moderna, **invito al lector a aceptar al menos de manera**

³¹³ “Estos ideólogos islámicos, proclamaron la necesidad de aferrarse a su herencia cultural y construir un futuro que fuera moderno, pero firmemente enraizado y guiado por su propia historia Islámica y desde sus valores musulmanes.” Esposito, J. Prefacio del libro que compila textos de Ali Shariati en: *What is To be done*, (EEUU: Iris, 1986) p. ix.

³¹⁴ En el diccionario de Foucault, Edgardo Castro compila lo que podría obedecer a la definición de “modernidad” de este filósofo. Comparto el hecho de que más que una definición, Foucault alude a ciertos procesos sociales que juntos, configuraron lo que se ha conceptualizado como modernidad. Llamó la atención sobre la modernidad que como un proceso político se “consumó” con la Revolución Francesa, generando el primer golpe de facto al Antiguo Régimen con su Primera República. Señaló que desde un punto de vista filosófico se inició con Kant, y desde un punto de emergencia de un nuevo sujeto, con Descartes. También en la historia de la sexualidad habló de la modernidad como proyecto que en pretendidas “sociedades libres” desarrolló mecanismos de poder como la normalización, homogeneizante de las prácticas, desde la legitimación del saber moderno: la ciencia. Edgardo Castro, Diccionario de Foucault. Temas conceptos, autores. (Madrid: Siglo XXI, edición 201). p. 274, definición de “modernidad”.

provisional el que para los musulmanes aquí llamados “tradicionales”, la ciencia y la transformación de la naturaleza desde el conocer del ser humano, no replegó ni cuestionó la verdad atemporal revelada y así, no relegó el Islam a un ámbito privado dando paso a la construcción de un código de ética civil. Después de un siglo y medio de dominación sostenido en la inferioridad civilizatoria, la ética moderna, anclada al hombre-racional-blanco, se alzó para la mayoría del pueblo musulmán iraní, alienado con las reformas modernizadoras de los Pahlavi, otro elemento de dominación del colono:

En una época en la que la religión emergió como una fuerza regresiva en relación a los progresos científicos y sociales –impidiendo el florecimiento intelectual, espiritual, imponiendo formalidades sin sentido, tabús y supersticiones precedidas por la Iglesia Católica y el Papa; el renacimiento por contraste al estancamiento de la Edad Media, emitió un llamado a la libertad nacionalista, en contra del imperialismo Latino del papado, y un llamado general a través de la ciencia, en contra de la rígida y supersticiosa escolástica Católica ¿Cuáles fueron las palabras inspiradoras de este levantamiento? Liberación del ser humano de cualquier propósito metafísico, liberación del intelecto de las supersticiones religiosas, un vuelco del cielo a la tierra buscando construir en esta el paraíso prometido ¡Qué emocionantes eslóganes! Libertad intelectual; ciencia como guía; paraíso aquí y ¡ahora! ¿Pero qué manos estarían llamadas a construir este paraíso terrestre? Aquellas de los colonizadores a través de la explotación de otros humanos, con asistencia de su tecnología³¹⁵.

El Islam chií y la crítica al hombre moderno:

En el libro de título sugerente: *Marxismo y otras falacias Occidentales*, se compilaron cuatro escritos de Ali Shariati con los siguientes títulos: Sobre el humanismo; Calamidades Modernas; La humanidad entre el Marxismo y la Religión; y Misticismo, igualitarismo y libertad. En todas ellos Shariati realizó un estudio a través de las herramientas que obtuvo de la sociología, para matizar, o mejor contrastar desde el Islam, los logros que se adjudicaron según él, desde los Ilustrados, los europeos³¹⁶. El leitmotiv de su crítica se asomó desde la primera página: en Sobre el Humanismo acompañamos al sociólogo a citar al científico francés, Alex Carrel³¹⁷, para darle dirección a su reflexión: “En la misma medida en la que el hombre ha estado ocupado con el mundo exterior y ha alcanzado el progreso en este, se ha distanciado de sí mismo y ha olvidado su propia realidad”. Siguiendo lo anterior señala Shariati, no resulta extraordinario que Carrel se expresara del “hombre moderno” como “el inconsciente”. El conocimiento sobre el ser humano, sus necesidades y sus pulsiones profundas, es una empresa que no se debe abandonar, dice siguiendo a Carrel, sin embargo, reflexiona: **“a pesar del espectacular éxito en el mundo de la ciencia, la calamidad subyace porque esta distrajo al hombre moderno sobre el**

³¹⁵ Shariati, Ali. *Marxism and Other Western Fallacies, an Islamic Critique* (EEUU: Mizan Press, 1980) p. 39.

³¹⁶ Shariati, Ali. *Marxism and Other Western Fallacies* p.18.

³¹⁷ Este científico, biólogo, médico, fisiólogo y en fin, nobel de medicina en 1912, más allá de escribir pasajes convenientes a la obra de Shariati, fue uno de los laicos conversos al cristianismo, más famosos de Francia. En mayo de 1902 fue testigo ocular de una curación extraordinaria en el Santuario de Nuestra Señora de Lourdes, lo cual significó el comienzo de un cambio progresivo en su vida, que lo llevó del escepticismo a la fe. Este cambio, para un musulmán como Shariati versado y formado en la ciencias modernas, fue, creo, la evidencia empírica de que la verdad desprovista de un fundamento metafísico, fue una consecuencia histórica en occidente, y no un hallazgo genuino.

significado *correcto* del sentido de la vida, es decir, lo alejó del significado de su propia existencia”³¹⁸.

Una crítica similar fue proferida por Khomeini en su *Gobierno Islámico*:

Cuando los enemigos fueron a la luna se creyó ampliamente que la religión era el obstáculo que evitó que nosotros fuéramos a la luna. [...] **Dejadlos ir a Marte, o a donde quiera que deseen, igual seguirán primitivos en el arte de asegurar la felicidad para el hombre**; primitivos en dispersar valores virtuosos; primitivos en crear la atmósfera psicológica y espiritual, de manera análoga a su progreso material.[...] **Las ganancias materiales que permitieron el dominio de la naturaleza y la invasión del espacio sideral, no podrán ayudarles en esta tarea.** . . .³¹⁹

Ambos, Khomeini y Shariati, relativizaron a lo largo de su obra los logros científicos y técnicos que los países modernos de occidente ostentaron de manera evidente desde la industrialización. La relativización de la superioridad occidental que implicó la reivindicación de su identidad anclada al chiismo, nació de su capacidad de formular la necesidad (cada uno a su manera) de una coexistencia entre el conocimiento científico y la verdad islámica revelada. A diferencia del nacionalismo de los Pahlavis que se sostuvo en la pretendida continuidad del Imperio Persa, Khomeini y Shariati no encontraron en el pasado pre-islámico y de esplendor político Imperial, el valor que como pueblo tenían en relación a la superioridad *material* de las potencias intrusivas. **Los cambios producidos en Irán en detrimento socio-económico de la mayoría de la población, gracias al afán modernizador de los Pahlavis y el apoyo interesado e intervencionista extranjero, se alzó como la evidencia de la corrupción de dicho modelo, claramente desviado de la umma islámica. La disociación entre los avances científicos y materiales, y la pretendida superioridad moral e intelectual de los invasores y sus aliados, fue un punto de partida establecido por ambos pensadores.**

Si en nombre del Islam fuéramos a castigar a un borracho con látigo, de manera pública frente a los creyentes, estas personas [se refiere a quienes llama los enemigos y sus aliados, es decir, las potencias y los Pahlavi] dirían que somos duros y que el Islam es primitivo y violento. Pero ninguna objeción tienen frente a las masacres sangrientas perpetradas en Vietnam por ellos durante quince años³²⁰. [...] La abundancia económica, la capacidad y los recursos precisan de la fe Islámica, su credo y ética, para ser balanceados³²¹, señaló Khomeini. Shariati, por su parte, sentenció: Las Calamidades modernas que están conduciendo a la sociedad a su decadencia pueden comprenderse desde 1) los sistemas sociales 2) las corrientes de pensamiento. Los sistemas sociales a los que invita este nuevo hombre, el hombre moderno, a pesar de presentarse como opuestos [habla del capitalismo y comunismo], abrazan ambos la trágica convicción de que el ser humano no es sino un ser productivo, sin ninguna esencia supra-natural que exija un “orden social” emanado y en función a ella. [Las calamidades ideológicas coinciden con las de los sistemas sociales] La variedad de corrientes ideológicas modernas, todas basadas en la ciencia contemporánea, niegan al hombre su existencia metafísica, incluso aquellas que presumen de su humanismo [habla del historicismo, evolucionismo, sociología y materialismo]³²².

³¹⁸ Shariati, Ali. *Marxism and Other Western Fallacies*. p. 15. Las negrillas son mías.

³¹⁹ Ayatolá Ruhollah Khomeini, *The Islamic Government* (EEUU: Manor Books, 1979) p. 13. Las negrillas son mías.

³²⁰ Ayatolá Ruhollah Khomeini, *The Islamic Government* ... p.11.

³²¹ Ayatolá Ruhollah Khomeini, *The Islamic Government* ... p.13.

³²² Shariati, Ali. *Marxism and Other Western Fallacies*. pp. 32; 34.

El despojo de esta esfera trascendental del ser humano, o de su reclusión en el plano de lo privado, mientras de manera pública y colectiva la sociedad se organiza desde un derecho civil, **se les antojó**, tanto a Shariati como a Khomeini, **una conclusión histórica particular de occidente desligada de cualquier carácter esencial de la verdad**. Para Shariati, la relación del hombre europeo con dios se pautó desde la antigua Grecia, de suerte que nació en una relación de dependencia y tensión. Los dioses griegos, afirmó, al ser arquetipos de las fuerzas físicas inexplicables, incidían directamente sobre la vida del ser humano, sus venturas y desventuras. La distorsión interpretativa que llevaron a cabo, desde Diderot, Voltaire, Feuerbach hasta Marx, fue el permitirse universalizar esta relación de adversidad de dicha mitología antigua, con las revelaciones sagradas de oriente, comparando a Zeus con Ahuramazda, Rama, Tao, los Mesías y Allah.³²³ El humanismo de los antiguos griegos, continuó en su análisis, dada a la relación que construyeron con los dioses, fue un humanismo antropocéntrico que tuvo como beneficiario a Prometeo, quien para favorecer al humano debió robar a las deidades. Asimismo, señaló, el Catolicismo como institución se desligó del mensaje de Jesús y enfatizó en la expulsión del paraíso, de suerte que la vida terrenal fue la consecuencia de esta expulsión. La negación de atributos genuinamente humanos se trazó como el camino para llegar a dios por el Cristianismo medieval, de manera que:

Vemos en todas partes en el Catolicismo Medieval que la negación de los rasgos genuinamente humanos es el único camino para alcanzar a Dios. El sufrimiento humano parece ser la fuente del placer divino. ¡Qué parecido es este Dios Católico al Zeus de los griegos! Podemos hablar del humanismo pos renacentista, es decir, de humanismo moderno, como una versión renovada del humanismo griego³²⁴ [...] que para existir precisó emanciparse de un dios tirano y volcarse a un antropocentrismo materialista³²⁵.

Para Khomeini la secularización en occidente fue también el producto de un proceso ajeno al Islam, en ninguna medida universal, ni deseable:

El cristianismo de hoy no es lo mismo que el Islam, las mezquitas no son lo mismo que las Iglesias de hoy. La función que desempeña hoy el cristianismo, aquella de regular en privado las relaciones del hombre con dios, no es la misma que debe llevar a cabo el Islam [...] El Islam se ha pronunciado sobre cada aspecto de la vida. Pero los extranjeros han envenenado el corazón de nuestras gentes, especialmente el de las educadas diciendo: 'el Islam no es más que un montón de leyes sobre la menstruación y el parto'. 'Los estudiantes de teología nunca van más allá de su área de especialización.'³²⁶ [...] La creencia de que el Islam proviene de un período limitado y de un lugar específico, viola su credo esencial [...] Sin el, el caos social, la corrupción y la desviación ideológica y moral prevalecerán³²⁷.

La secularización, la sustitución de la moral religiosa y el despojo del ámbito trascendental del ser humano, no fue entendido ni por Shariati ni por Khomeini, como un proceso intrínseco al descubrimiento de la verdad desprovista de supersticiones. La secularización fue mejor un proceso histórico perteneciente a occidente católico. De suerte

³²³ Shariati, Ali. *Marxism and Other Western Fallacies*. p. 18.

³²⁴ Shariati, Ali. *Marxism and Other Western Fallacies*. p. 20.

³²⁵ Shariati, Ali. *Marxism and Other Western Fallacies*. p. 21.

³²⁶ Ayatolá Ruhollah Khomeini, *The Islamic Government* ... p.8.

³²⁷ Ayatolá Ruhollah Khomeini, *The Islamic Government* ... p.9.

que el despojo del ámbito trascendental del hombre, fue una consecuencia de la secularización que, según lo vivenciaron como creyentes musulmanes y como pueblo colonizado a través del dominio político y económico desde el tardío siglo XIX, condujo a occidente a una obsesión materialista y decadencia moral: “La ciencia se ha liberado de la religión solo para estar al servicio de los poderosos. Se ha transformado en un cientifismo rígido que asesinó al mesías para favorecer al Cesar. La maquinaria que nació como herramienta del hombre para que gobernara la naturaleza y se liberara del trabajo, acabó esclavizándolo [...] La filosofía del: consumo! consumo! consumo!”³²⁸,

La ética antropocéntrica moderna, sus avances tecnológicos, su supremacía económica y política, les fue insuficiente. La fe en el Islam como palabra revelada, de cara a un sistema legal para ellos pensado en regular las relaciones económicas privilegiándolas por encima de la moral³²⁹, de pretendida libertad que acabó sobre todo en obsesión con la libertad sexual y consumista³³⁰, y con un sistema que para expandirse comprometió la integridad de otros pueblos a través gobernantes “lacayos” y corruptos, hizo de Islam, su lugar de resistencia³³¹. Shariati, en su libro *What is to be done*, escribió sobre la necesidad de un iluminado que en términos arquetípicos fuera aquel capaz de conducir a la comunidad a través de un proceso de transformación social sin perder sus raíces³³². El Islam para este sociólogo musulmán configuró la existencia en comunidad del pueblo iraní de suerte que negar lo anterior solo conduciría a una alienación de ellos mismos. Desde su crítica a la decadencia moral de occidente, por la entrega a una moral antropocéntrica, Shariati rescató al Islam como el complemento moral que a la modernidad le hizo falta. Pero su nacionalismo no se redujo en señalar la ausencia moral de la ética civil moderna. Shariati en cambio entendió, según escribió a lo largo de su libro *What is to be done*, que el Islam se ancló como un estructura de sentido profunda, en la mayoría del pueblo iraní. **La reducida élite occidentalizada, o la clase media occidentalizada a través de su acceso a las reformas modernizadoras de los Shahs, se apartaron de su realidad social, y dejaron de comprenderla.**

La principal función de esa generación seudo europea, que vino a jugar el rol de actor modernizador, fue como lo puso Sartre, el de abrir trocha a los colonialistas europeos. Su rol fue [...] perturbar su propia autenticidad social; destruir con sus propias manos,

³²⁸ Shariati, Ali. *Marxism and Other Western Fallacies*. p. 39.

³²⁹ Khomeini cuestiona en su Gobierno islámico, porqué en algunos países se castiga con pena de muerte el tráfico de heroína pero encuentran primitiva y violenta la pena islámica de 80 latigazos a un borracho. Cuando el tráfico es un asunto del ámbito económico y en cambio el alcohol es un problema social porque según el ayatolá: “es el eje de la corrupción en la familia”. p.11.

³³⁰ “La libertad sexual es usada como un sustituto de las libertades importantes, distraendo la atención de las generaciones más jóvenes, convenciéndolos que son libres por elegir lo que consumen y son libres sexualmente. Así se les disuade de pensar en los asuntos políticos y económicos de la sociedad en la que viven”. Shariati, Ali. *What is to be done: The enlightened thinkers and the Islamic renaissance*. (EEUU: Iris, 1986) p.12.

³³¹ Los colonizadores, señala Shariati, han utilizado todos los trucos inhumanos a su disposición para garantizar que el mundo sea su lugar de mercado y despensa. Para lograr lo anterior, se debe convertirlos a todos en “animales de consumo”, haciendo a los colonizados esclavos de los productos manufacturados de occidente. Shariati, Ali. *What is to be done...* p.29.

³³² “Lo mismo va para el iluminado de un pueblo musulmán. El debe saber que el espíritu islámico domina su cultura, la historia de su sociedad, como sus códigos morales, pues han sido formados desde este. Si fracasa en entender esto, como nuestros intelectuales lo han hecho, se limitará a su a su reducida e irrelevante atmósfera. El verdadero iluminado no podrá limitarse a un pensamiento arreligioso, ligado a sus estudios modernos de bagaje europeo, pues fracasará en establecer cualquier tipo de relación con su propio pueblo. Y no será aceptado por su comunidad”. *What is to be done...* p.19.

cualquier cosa que fueran y que hubieran heredado del pasado, buscando imponer en su propia sociedad, el estilo de vida europeo, sus mecanismos de organización política, administrativa, económica, moral, cultural, de manera que acabaron beneficiando a los colonizadores³³³.

Khomeini, si bien desde una perspectiva menos histórica y sociológica, reclamó al Islam como una verdad atemporal revelada por Dios al profeta, para que los fieles no se extraviaran con códigos morales ajenos y corruptos, pero no desconoció la pertinencia del chiismo frente a la coyuntura de su presente:

Si no lidian con las políticas de los colonialistas y sus estudios sobre las leyes no escapan el marco del estudio teológico, ellos no se molestaran con ustedes. Oren lo que deseen, quieren es su petróleo, así que ¿qué les importan sus oraciones? Quieren nuestros minerales y quieren abrir mercados para sus bienes y capital. Por esto es que se han hecho con gobiernos lacayos que no se interesan por un verdadero desarrollo industrial y se contentan erigiendo plantas de ensamblaje. [...] El clérigo es un político, pero, ¿no fue el profeta, las bendiciones estén con él, un político? ¿Qué tiene de vergonzoso ser un político? Estos embustes son contruidos por los enemigos y sus gobernantes lacayos que quieren prevenirnos de luchar, como el pueblo musulmán que somos, contra la tiranía y la traición de las autoridades³³⁴.

Cada uno, Shariati y Khomeini, desde su lugar de enunciación encontró en el Islam la resistencia contra el imperialismo de manera que, como dije al iniciar este capítulo, su lucha política y su nacionalismo jamás estuvo dissociado del sentir religioso. **La crítica a la modernidad y al hombre moderno, es decir, la disociación entre la superioridad tecnológica, científica, económica y alguna suerte de superioridad civilizatoria o moral, justificada a la luz de la ciencia, tras dos guerras mundiales y una guerra fría, tras procesos de colonización y latencias descolonizadoras anunciadas desde la independencia de la India, no se redujo a Khomeini y a Shariati.** Vietnam marcó un punto de giro en el sentido crítico de generaciones estadounidenses. El hipismo fue una de las manifestaciones del desencanto con su gobierno. Mayo del 68 señaló también a generaciones en Francia descontentas con el predominio europeo. En un momento en que la expectativa construida alrededor del hombre moderno, su razón y progreso, concluyó mejor en la evidencia de una dominación imperialista alrededor del globo, Irán y sus habitantes mayoritariamente alienados por las reformas modernizadoras y por dos monarquías absolutistas, asistieron al desencanto de la modernidad como proyecto, y la denunciaron ya no solo antropocéntrica, sino eurocéntrica y materialista.

La resignificación del Islam como nacionalismo y proyecto político.

El gobierno de los expertos de Khomeini y la propuesta de Shariati basada en la construcción de un Estado conducido por valores islámicos pero sin la acción de los clérigos, fueron propuestas que partieron del Islam pero reformándolo. Eso es precisamente lo que busco mostrar en este último apartado desde los proyectos de gobierno de cada uno. Lo que defiende es que el haber criticado a la modernidad y su sujeto desde la perspectiva del Islam chií, no implicó el que el chiismo mismo, no se hubiera visto transformado respondiendo a elementos nuevos y siendo re significado desde estos ¿Cómo permanecer

³³³ Shariati, Ali. *What is to be done...* p.33

³³⁴ Ayatolá Ruhollah Khomeini, *The Islamic Government ...* pp.16, 17.

inmutable ante un siglo y medio de vertiginosos cambios? Muchos observadores occidentales vieron en la Revolución de 1979 y la posterior proclamación de la República Islámica, una vuelta al pasado, asumiendo una linealidad temporal, un proceso histórico humano unívoco³³⁵. Sin embargo y como veremos, el chiismo emergió incluso en el proyecto del ayatolá, profundamente renovado.

Para poder empezar habrá que recordar que tras su derrota política en la decisiva batalla de Karbalá³³⁶, es decir, mucho antes de que se impusiera en Irán, el chiismo se replegó y abandonó su carácter revolucionario, dándole paso a su conformación como comunidad religiosa a la espera del Mahdi (el imam oculto), quien entonces se alzaría como legítimo sucesor del profeta³³⁷. Entre tanto, se organizó como una corriente del Islam minoritaria en el Imperio Islámico y no fue sino hasta los Safavids, dinastía de origen sufi, que devino religión de Estado de Irán en el siglo XVI. Vimos en el primer capítulo de esta tesis que a pesar de la expansión que significó en términos políticos y económicos para el clero chií, el hacer parte central del proyecto de la Monarquía Safavid, fue esta la asumida popularmente como legítima representante del Mahdi, dado al estatus simbólico que implicó su lucha y por supuesto, gracias al supuesto parentesco avalado por la tradición entre los Safavids y el 7mo Imam, Musa al-Kasim³³⁸.

El germen revolucionario dormido por siglos, esto es, la protesta inicial contra el califato y la usurpación del poder a Ali³³⁹, fue despertado por los Safavids quienes tras o por (es difícil saberlo) su conversión, abandonaron el carácter de orden religiosa (antaño sufi) y asumieron uno más político. La denuncia contenida en el chiismo, contra la ilegitimidad de aquellos quienes devengaban el poder, fue actualizada en un momento en donde el Imperio Islámico se había desintegrado tras ser gobernado por los mogoles islamizados, a través del Ilkanato³⁴⁰. Así, aunque esta rama del Islam representó una latente amenaza para al proyecto de una monarquía, al ser los clérigos los legítimos representantes del Imam

³³⁵ En la introducción al libro *The Islamic Government*, cuya editorial es norteamericana y sin duda publicó el texto con ánimo de resaltar su extrañeza politizada, declarando en su contraportada “comprender al enemigo, sus intenciones y sus tácticas, es la primera defensa en su contra. Este es el ánimo con el que ofrecemos este volumen.” Los publicadores, quienes firmaron también la mencionada frase, escribieron: “¿Quién es este hombre? ¿Cuál es su proyecto para Irán? ¿Cómo fue capaz de despertar semejante sentimiento fanático y poderosos, en una nación de treinta y seis millones de habitantes? En un país con educación pública, clase media emergente, mejora en la vivienda, e industria en expansión ¿cómo pudo un hombre barbado y envuelto en mantas, devolver el calendario a través de los siglos, avocando y ganando apoyo, basando su movimiento en una religión del siglo catorce?” p. 2. Aprovecho para recordar que el chiismo no es el del siglo XIV, su expansión en Irán con los Safavids, tampoco. Así que no estoy segura a que se referían los publicadores. En todo caso, la frase que busco resaltar es “devolver el calendario a través de los siglos.”

³³⁶ Como he señalado, la batalla de Kerbala fue el “mito fundacional” del chiismo duodecimano en tanto rama religiosa del Islam. Fue en esta batalla que el Imam Husein murió junto a sus leales seguidores, en enfrentamiento contra las fuerzas del Califa Yazid, muy superiores huméricamente. Halm, p.16.

³³⁷ Halm, p.132.

³³⁸ Musa al-Kasim (el reservado o aquel quien se controla), hijo del sexto imam Ja'far, es considerado por los seguidores del chiismo duodecimano como el 7mo imam. Es también considerado por esta tradición como el primer imam desplazado de Medina a Iraq (795-96), por orden del Califa Harun ar-Rashid, quien empezó a temer por el crecimiento del movimiento chií. Desde al-Kasim en adelante, los imanes fueron retenidos bajo custodia de los califas en Baghdad, lo que ha sido significado por los seguidores del chiismo duodecimano, como una cadena de martirio por el cautiverio babilónico. La muerte del 7mo imam en el 799 de nuestra era, dio paso para que se iniciaran los rumores de envenenamiento por parte del Califa, a los imanes del Islam. Halm, pp 24 – 25.

³³⁹ Tanto Shariati como Khomeini aluden a esta “semilla” del chiismo como esencia. Más adelante profundizo en ello. Ayatolá Ruhollsh Khomeini, *The Islamic Government ...* p. 25. Shariati, Ali. *What is to be done ...* pp. 22 – 23.

³⁴⁰ Shariati, Ali. *What is to be done ...* p.37.

oculto,³⁴¹ esta amenaza no se consumó sino hasta el ascenso de los Qayar quienes sí tuvieron que ver cómo el ulema se estableció como el brazo regulador moral de la Corona, institución que desde entonces se destinó exclusivamente a garantizar la defensa política y militar de los iraníes³⁴².

El carácter intervencionista del clero fue concebido entonces como regulador, pero su vocación de guía espiritual no pretendió expropiar a la Monarquía de sus funciones político-militares. La constitución defendida en 1907 precisó legalmente la necesaria participación de un concejo de cinco expertos en la Sharia, que filtraran las propuestas del Parlamento, pero no buscó delegar el gobierno y la mayoría de sus funciones al clero³⁴³. Las propuestas de Khomeini quien aún en 1943 permanecía fiel al artículo 2 de la constitución de 1907³⁴⁴, fueron reformadoras y estuvieron más cercanas a reinterpretaciones como las de Al-e Ahmad a quien declaró leer en su “Westoxiction”. De esta manera, si bien el chiismo guardó en la figura de los imames su latente protesta contra la corrupción de los poderosos, si bien se consolidó en Irán como una estructura institucional posible gracias a que devino proyecto de Estado con los Safavids, si bien “las masas” continuaron abrazándolo como referente de ética e identidad colectiva, lo cierto es que sin la reinterpretación de este (posibilidad contenida en el racionalismo chií del *ijtihad*) a la luz de la serie de transformaciones que implicó el contacto con occidente desde el tardío siglo XIX, no habría existido algo como la República Islámica.

El proyecto de gobierno islámico según Shariati:

Para Shariati al igual que para Al-e Ahamed, la peor consecuencia que trajo la colonización fue la alienación cultural que supuso para “las élites educadas” la occidentalización y la consecuente brecha cultural que estas élites y el pueblo experimentaron³⁴⁵. Desde su reinterpretación del chiismo, Shariati buscó resolver lo anterior, de suerte que concibió como primer paso para reconducir al pueblo iraní a través de los retos impuestos por la modernidad y el capitalismo, la necesidad de un *iluminado*. No un intelectual o científico³⁴⁶, no un miembro del clero. **Un “espíritu iluminado” capaz de construir el puente necesario entre las masas religiosas, poseedoras del sentir islámico de identidad nacional, y las élites intelectuales, poseedoras del conocimiento preciso para hacer de Irán un Estado (como aparato de gobierno), pero carentes de esa identidad diferenciada por haber sido alienadas a través de la cultura moderna.**

La ciencia, la psicología y la historia, ha enseñado a los colonizadores que antes de que una sociedad sea incapaz de producir económicamente para sí misma, y antes de que se consagre como consumidora material de los productos de otros, debe cesar su propia

³⁴¹ Halm, p.110.

³⁴² Halm, p.117.

³⁴³ Halm, p.126.

³⁴⁴ Halm, p.138

³⁴⁵ Shariati, Ali. *What is to be done...* p. 3.

³⁴⁶ Lo primero que señala Shariati sobre el conjunto de leyes que representa las ciencias naturales es que, al ser universales, se considera que la ciencias sociales deberían operar igual. (Shariati, Ali. *What is to be done...* p.p. 7) No existe según el, un conjunto de leyes universales que logren explicar las necesidades de cada comunidad humana y así, un deber desde el cual imponer una única organización social. La ciencia, que motivó la ilustración y la modernidad, y que fue un proceso de occidente industrial, exige para aceptarla como su marco de referencia de ética y verdad, el anular la tradición y la moral, particular y propia. Shariati, Ali. *What is to be done...* p.32

producción intelectual. Debe convertirse en un total consumidor de la producción intelectual de los demás. De esta manera perderá toda independencia humana frente al colono. La historia también ha enseñado a los colonizadores que la religión es su obstáculo más grande pues dota a los colonizados de sentido de identidad, confianza, fe e independencia intelectual y moral. Los colonos, de hecho, aprecian mejor que los colonizados el que ‘la autenticidad cultural’, ‘las peculiaridades históricas’ y las ‘tradiciones fuertemente arraigadas’ son los mayores factores de resistencia, pues protegen y proveen a los seres humanos de la energía para luchar contra la erosión que generan las rápidas transformaciones que implica el convertir a una sociedad en consumidora de mercado; evita que las personas se conviertan en criaturas cuya única función sea ser bocas avaras y desesperanzadas dependientes de la producción de Occidente y lentifica la imposición forzada de tal enfermedad civilizatoria: ‘el vacío de la sociedad consumista’, ‘el espíritu universal del uniforme manufacturado’, ‘una sola medida estándar para toda la humanidad’³⁴⁷.

La tragedia en Irán es justamente que los sectores educados fueron dominados culturalmente por el colono, y que las masas y el clero, que conservaban su identidad Islámica, están sumidas en una concepción errónea del Islam:

Los guardianes del Islam quienes fueron responsables de la glorificación de los ritos y rituales islámicos para propagar la tradición musulmana, a quienes les fue confiado el enaltecer su poder, y quienes se debieron dedicar a expandir su civilización, ciencia cultura y misticismo, destruyeron el Islam desde adentro y lo hicieron inerte, desorientado, sin movimiento [...] Las masas han sido mantenidas ocupadas en algo llamado religión, un discurso inútil y abstracto que habla del amor, la esperanza, el odio, lamentos e incidentes, que realmente desconocen. Están habituados a una vida adormecida con la idea del más allá mientras olvidan la condición de su propio presente así como olvidan a sus enemigos. El Islam se ha convertido en una herramienta que distrae a los musulmanes de su propio destino³⁴⁸.

Este falso Islam debe ser combatido y reformado tanto como el colono y la alienación cultural. El “nihilismo religioso” que denunció Shariati, alejó según él a las masas del mensaje revolucionario del chiismo e hizo que se les antojara paquidérmico a las juventudes intelectuales que encontraron en proyectos “actuales” modernos, opciones más participativas frente a los retos del presente³⁴⁹. Aunque la crítica del Islam a la modernidad permitió que se relativizara desde él la superioridad material con la que Occidente dominó a Irán, rechazando un concepto civilizatorio que midiera el valor moral de una comunidad desde sus avances y estado material. Este no fue entendido por Shariati tan solo de manera teológica y a la luz de la tradición. En términos sociológicos el chiismo prefiguró para él, la identidad compartida de los iraníes de suerte que la resistencia contra el avance colonial se encontraba en la reivindicación de la tradición y los valores que este les había legado. Valores por demás sagrados, pero que no por eso escaparon a la funcionalidad nacionalista.

La necesidad de un “Protestantismo islámico”, como le llamó a la comprensión de la esencia del chiismo más allá de la estructura jerarquizada del clero, que fue justificado y de

³⁴⁷ Shariati, Ali. *What is to be done...* p.30.

³⁴⁸ Shariati, Ali. *What is to be done...* p.40.

³⁴⁹ Shariati señala que es posible que entre las personas inteligentes, la existencia de clérigos y hombres de fe que hicieron del Islam un asunto sobre la otra vida y de otro tiempo, les hayan convencido de que al darle la espalda a la religión, se estaban librando de caer en su hipnotismo. “¿Qué más podría hacer un intelectual que comprende la situación? ¿Disgustados con la religión y su postura anti-humana, anti-terrenal, atento y aleta a los problemas que acechan a su sociedad? Pues saldría corriendo.” Shariati, Ali. *What is to be done...* p. 41.

hecho posible gracias a la vocación racionalista del chiismo en Irán, desde la imposición del *ijtihad* (interpretación de las fuentes)³⁵⁰, **da cuenta del carácter renovador de la propuesta de Shariati que le permitió ver en el chiismo, más allá de la institución clerical, el conjunto de representaciones y valores que Irán tenía como pueblo, para contrarrestar la homogeneización modernizadora:**

Los verdaderos iluminados de las sociedades musulmanas, observan y reconocen que la explotación moderna y que la veneración a una estructura económica, sumado a su concepción materialista del mundo, y la filosofía del consumismo, constituye su moral y religión – equipada con ciencia, tecnología, arte, literatura, sociología, historia, filosofía y psicología, armados con todos los medios para imponer guerra, paz y sus políticas- utilizan cada truco posible para transformar a los países alrededor del globo en lugares de mercado para sus productos y bienes. Para ese propósito, todos los seres humanos deben convertirse en ‘animales de consumo’ y todas sus naciones deben ser despojadas de su autenticidad. Deben perder sus características espirituales, históricas, religiosas y étnicas –cualidades que de hecho le dotan de personalidad [identidad] y así independencia. Todos los seres humanos deben ser moldeados bajo un diseño único e impuesto: ser esclavos de la maquinaria industrial de occidente imperial³⁵¹.

Pero este chiismo *más allá del ulema*, para emerger debía ser renovado, la religión popular que es la que abrazan las masas religiosas, desvió el mensaje original de los partidarios de Ali buscando beneficiar, según Shariati, únicamente a los tres grupos poderosos que fueron los encargados de fosilizarlo en supersticiones de la otra vida: “los Faraones” (el poder político); los “Cresos” (los poderes económicos) y los representantes de “Bal’am-e-Baura” (los seudo religiosos, y seudo intelectuales) enemigos del Islam verdadero: “El iluminado deberá empezar con un protestantismo islámico, similar al del cristianismo en la Edad Media, destruir todos los factores que lo están degenerando y que en su nombre han impedido el proceso de pensar críticamente sobre el devenir de la sociedad musulmana, dándole paso a que se construyan desde el, nuevos pensamientos y soluciones a los problemas actuales”³⁵².

El verdadero mensaje del chiismo, distorsionado por los clérigos, distorsionado por los intelectuales modernizados³⁵³, y por supuesto, por los colonos que pretendieron anquilosarlo en una religión abstracta ajena a la opresión en la tierra³⁵⁴, es precisamente el de la lucha contra la opresión. Es mucho más que una serie de prescripciones a propósito de la metafísica de la muerte, o de la vida en el más allá. Es más

³⁵⁰ “El espíritu de la imitación y la obediencia que es la marca de las religiones populares, debe ser eliminado, reemplazado con el crítico, revolucionario y agresivo espíritu del pensamiento independiente desde el razonamiento de las fuentes sagradas, el Ijtihad”. Shariati, Ali. *What is to be done...* p.26

³⁵¹ Shariati, Ali. *What is to be done...* p. 29.

³⁵² Shariati, Ali. *What is to be done...* p.75

³⁵³ Los semi intelectuales, o intelectuales aculturados y sumidos en la ciencia exclusivamente occidental, se han encargado de diseminar el pensamiento y las ideas de occidente, como si hubiesen nacido en el vacío y fuesen aplicables a cualquier sociedad, han esparcido la moral moderna y sus valores, como si tuviesen algún carácter universal. “Estos seudo intelectuales que suponen hacer de las gentes modernas [...] establecen la base para la penetración occidental”. Shariati, Ali. *What is to be done...* p.32.

³⁵⁴ “A los ojos de los colonizadores, el Islam es una entidad abstracta y limitada parecido a religiones como el nirvana del budismo, el esoterismo del Tao chino, o al monasterismo del catolicismo latinoamericano. [...] Lo cierto es que el Islam le ha enseñado a los europeos que a diferencia de la mayoría de las religiones, no se confina a los templos y la soledad sin prestar atención al mundo y lo que pasa en él. Este es la religión que rápidamente provee motivación, poder, conciencia, ilustración e incita a la sensibilidad política y responsabilidad social. Shariati, Ali. *What is to be done...* p. 44

que la regulación de la menstruación o los mecanismos legítimos de parto. La historia del chiismo, defiende Shariati, y con esto reactiva la semilla revolucionaria alrededor de Ali, es la historia de la resistencia y la lucha contra los regímenes opresivos y corruptos. Los musulmanes chiís cargan consigo la responsabilidad de construir una organización en sociedad que anhele a la justicia, porque precisamente las pruebas que como comunidad han tenido que atravesar, han estado en función de demostrar la vocación colectiva a la lucha justa³⁵⁵.

El profeta sabía que el Ashura (décimo día del “mes” Muharram) sería el día en que su familia moriría masacrada y capturada, no en Qadisiyah, no en Yarmuk, tampoco por la espada de un Khusrow, ni la de un Cesar. No por el juicio de un sabio del zoroastrismo, o el veredicto de un cura cristiano. El profeta sabía que la masacre de sus descendientes se haría en nombre y a manos del jurisconsulto del Islam, ‘líder de los creyentes musulmanes’: el Califa [...] El profeta sabía que su familia sería asesinada por el ejército del Islam, el mismo que el lideró para conquistar las tierras de los infieles, el mismo que construyó mezquitas en lugar de iglesias o sinagogas [...] ninguna otra historia es tan asombrosa como la del Islam – la religión que siempre ha sido victoriosa contra sus enemigos, pero ha sufrido derrotas por sus supuestos amigos. La historia del chiismo es la historia del Espíritu del Islam: un alma que es víctima de su propio cuerpo³⁵⁶.

La revitalización del Islam, del verdadero Islam, precisaba para Shariati de una crítica profunda frente al establecimiento que desde los Safavids, se impuso. La esencia del chiismo fue adormecida en el momento en que se instauró como proyecto monárquico pues se asoció al poder terrenal negando su carácter revolucionario. El mensaje del chiismo original, para el pensador iraní, yacía en su crítica a la corrupción de los califas. En su vocación racionalista defendida desde el principio de *Ijtihad*, que permitía que su mensaje no se anquilosara en el tiempo, sino que fuera renovado dadas las nuevas necesidades³⁵⁷. Ese chiismo que hizo de Ali un Califa fallido y asesinado, que se consagró como religión desde Karbalá con la derrota frente al enemigo, que como conjunto de representaciones nació casi con el Islam mismo, criticando la mundanidad y corrupción de los llamados Califas, **fue invocado por Shariati como fuerza revolucionaria contra el imperialismo occidental, en el siglo XX.**

A la luz de las transformaciones sociales que experimentó Irán, especialmente desde las reformas modernizadoras de los Pahlavis, **el chiismo de Shariati prescindió del ulema pero preciso de un iluminado, concebido como una bisagra oxigenadora entre las élites educadas y alienadas y las masas religiosas y adormecidas.** Para Shariati la manera de resistir a occidente, de evitar además su decadencia moral, no necesariamente enalteció al Islam como hasta ese día había existido, no necesariamente condenó todos los conocimientos modernos: “Nuestros sectores educados, están equipados exclusivamente con la cultura europea y no saben nada del Islam; los que saben del Islam, desconocen el paradigma científico contemporáneo, y generalmente carecen de una metodología para confrontar la situación global. En términos generales, ninguno de estos dos grupos podrá evocar el mensaje verdadero del Islam en nuestra coyuntura actual. Por eso es necesario alguien que comprenda ambas culturas”³⁵⁸. Si bien Shariati recuperó la semilla

³⁵⁵ Ibid.

³⁵⁶ Shariati, Ali. *What is to be done...* p.38.

³⁵⁷ Esposito, J, Prefacio al libro que compila textos de Ali Shariati en: *What is To be done* (EEUU: Iris,1986) p. ix.

³⁵⁸ Shariati, Ali. *What is to be done...* p. 50.

revolucionaria de la corriente chií respondiendo al imperialismo estadounidense y europeo, si bien hizo del Islam lo que en el siglo XVI hizo Ismail I³⁵⁹, es decir, un canal de resistencia y al tiempo de identificación colectiva. Al remover al clero de su proyecto y crear un concepto como el del *iluminado*, encargado en estos tiempos de conducir desde el verdadero Islam a la comunidad, dejó claro que para responder desde el chiismo a los retos que como comunidad vivió Irán, este debió ser reinterpretado.

El proyecto de gobierno islámico según Khomeini:

Al igual que para Shariati, Khomeini resaltó la esencia del chiismo como esa semilla revolucionaria descontenta con la corrupción de las autoridades. Sin embargo, a diferencia de este, **consideró siguiendo a la tradición** y no propiamente haciendo un estudio desde la historia y la sociología, **al ulema como el legítimo guía en la tarea de reivindicar la esencia del Islam**³⁶⁰. Como veremos, la concepción de un gobierno de expertos, las modificaciones en la distribución de los impuestos sagrados, la consumación de un Estado donde ciertos cargos públicos claves, estuvieran a cargo de miembros del clero y expertos del Islam, aunque no contradijo la tradición, fue **completamente novedosos a propósito de cómo hasta entonces se había organizado el clero como institución en Irán**. “El revolucionario Khomeini al lado de la trayectoria de sus pares, era un joven ayatolá. Su agenda política y activismo levantó sospechas entre muchos de sus colegas. Khomeini asumió un rol tradicionalmente despreciado por los miembros del clero chií en Irán”³⁶¹.

Antes de señalar esto, Halm compartió: Los líderes del ulema chií de los siglos XIX y XX, los gran marja at-taqlid (fuentes de imitación) fueron casi apolíticos hasta el día de hoy: Shirazi; Ha’eri; Borujerdi; Mar’ahí; Iraquí Gran Ayatolá Khu’i o el Gran ayatolá Golpayegani; tan solo intervinieron en asuntos públicos de interés para la comunidad y el clero...³⁶² pero no asumieron el rol de Khomeini de construir una teoría que respondiera a las transformaciones que la sociedad islámica experimentó de cara a las reformas modernizadoras y a la inserción en el capitalismo. Para Khomeini en cambio, lo que necesitaba hacer el clero era apersonarse de la ejecución y administración del Estado si se esperaba que este fuese uno que coincidiera con las sagradas leyes del islam y que fuera independiente, no dominado política y militarmente por occidente y alienado por su cultura moderna³⁶³.

El profeta de no haber señalado a un califa para sucederle, habría fracasado en transmitir su mensaje. Los musulmanes eran nuevos en el Islam y estaban en directa necesidad de

³⁵⁹ Ismail I, como señalé en el primer capítulo de este documento, fue el hermano menor sobreviviente de la Orden Safávida, por entonces ya chií. Para hacerse con el trono tuvo que ser escondido y protegido por sus seguidores, y desde 1500, con escasos 14 años, lideró su campaña de conquistar Irán, reunificándola en 1509.

³⁶⁰ “El verso coránico ‘oh creyentes, obedeced a Dios, obedeced al profeta y obedeced a aquellos a cargo de vosotros’ requiere que obedezcamos a aquellos quienes están legitimados para estar a cargo. Estas personas fueron después del profeta, los imames, a quienes les fue confiado el explicar, diseminar y ejecutar, las leyes y reglas islámicas a los musulmanes del mundo. Los expertos del Islam, han sido encargados de llevar a cabo esta tarea después de los imames.” Ruhollah Khomeini, *The Islamic Government*. p.18.

³⁶¹ Halm, 132.

³⁶² Ibid.

³⁶³ “Si queremos inmortalizar la Sharia en la práctica, para prevenir la violación de los derechos de los débiles, para prevenir la corrupción en la tierra, para luchas contra las herejías y desviaciones implementadas por el Parlamento, y si queremos prevenir la intervención de los enemigos en los asuntos de los musulmanes, debemos conformar un Estado Islámico”. Ruhollah Khomeini, *The Islamic Government*. p.30.

que alguien implementara las reglas satisfaciendo la voluntad de Dios y ordenando la comunidad para garantizar su felicidad tanto aquí como en el más allá. En realidad, las reglas sociales y su regulación precisan de alguien que las ejecute. En todos los Estados alrededor del globo, un conjunto de leyes no es suficiente para garantizar la felicidad de los hombres. La autoridad Legislativa debe seguirse de una autoridad Ejecutiva que es la única capaz de traerle al pueblo los frutos de la legislación. Es por esto que el Islam estableció una figura ejecutiva simultánea al legislador [el Profeta, pues quien legisló fue Dios], de manera que las leyes se ejecutaran, además de explicarse y diseminarse³⁶⁴.

Al igual que Shariati, pero sin que su crítica implicara el desplazamiento del clero, Khomeini señaló que la religión en Irán se había alejado del mensaje original del Islam, pues este no se reducía a especular sobre el más allá y recitar oraciones. Era necesario para llevar la crítica del chiismo a la práctica, que los musulmanes reconocieran que además de poseer un conjunto de leyes, necesitaban de una autoridad experta en el Islam que garantizara la ejecución de estas para construir una sociedad de acuerdo a ley de Dios y así justa. Como en su tiempo lo hizo el profeta³⁶⁵. Esta enajenación a propósito del mensaje verdadero del Islam, fue producto según Khomeini, de la colonización y sus aliados que a través de la dominación económica y política, se encargaron de convencer a los sectores educados con la expansión de su cultura, de que el Islam como religión no poseía los elementos para organizar un Estado³⁶⁶, con el único fin de despojarlos de aquellos valores que se oponían a su proyecto colonizador.

Todos estos planes fueron diseñados por los colonizadores hace años. Empezaron erigiendo tan solo una escuela en algún lugar y ninguno de nosotros levantó ni un dedo fracasando en evitarlo. Estas escuelas se expandieron gradualmente y ahora se encuentran en todas las Villas. Han separado a nuestros niños de nosotros. Entre sus planes está mantenernos tal y como nos acusan, atrasados, débiles y miserables. De manera que puedan beneficiarse de nuestros recursos, nuestros minerales, nuestras tierras y nuestra fuerza de trabajo.³⁶⁷

Esta crítica a la situación que experimentaba el Islam y la comunidad musulmana, que hizo que Khomeini reformara el chiismo aun buscando reivindicarlo desde la tradición, partió de una conciencia nacionalista, diferenciada de los valores y la identidad de un colono. Khomeini al igual que Shariati actualizó la semilla política del Islam chií, la historia de sus mártires víctimas del poder califal, para darle respuesta a la dominación económica y política (y cada vez más cultural) de occidente sobre Irán. La necesidad de una unidad musulmana, como le enseñó el destino de la Turquía pos Primera

³⁶⁴ Ruhollah Khomeini, *The Islamic Government*. p.18.

³⁶⁵ “¿No ha sido el Islam negado? ¿No está siendo evadido y tergiversado ahora? ¿No han sido las leyes del Islam obstruidas en muchos de los países musulmanes? ¿Son los legisladores del Islam comprendidos como su sistema sugiere? ¿No es esta una situación de caos? ¿Es el Islam una tinta en un papel? ¿Creen que el propósito de nuestra religión es tener leyes coleccionadas en un libro de Al-Kafí para después ser archivado? ¿Se preservará el Islam si besamos el Corán, lo ponemos en nuestras cabezas y recitamos sus frases con hermosa voz, mañana y noche? El Islam ha alcanzado esta tragedia porque no nos organizamos para traerle la felicidad a los musulmanes, en un Gobierno Islámico”. Ruhollah Khomeini, *The Islamic Government*. p. p. 57

³⁶⁶ “Los colonizadores han dispersado a través de su educación, la creencia de que se debe separar la Iglesia del Estado, y han hecho creer a las personas que el Islam no está calificado para interferir en los asuntos políticos y sociales. Los lacayos y los seguidores de los colonizadores han reiterado estas palabras. En el tiempo del profeta ¿estuvo separado el Estado de la Iglesia? ...” Ruhollah Khomeini, *The Islamic Government*. p.16.

³⁶⁷ Ruhollah Khomeini, *The Islamic Government*. p.12

Guerra Mundial³⁶⁸, era la única resistencia contra el voraz imperialismo de occidente. La revitalización del Islam, el llamado a la revolución islámica “compromiso de todos los musulmanes”³⁶⁹, además de expresar la necesidad de reivindicar la ley divina³⁷⁰, revelada a través del profeta, cobró el sentido de una contienda contra los infieles que amenazaban al Islam y la integridad de su comunidad en tanto existencia administrativa e independiente:

¿Cómo podemos permanecer en silencio ante un puñado de explotadores extranjeros que nos dominan con la fuerza de sus armas, cuando han negado a cientos de millones los placeres y goces que como minoría disfrutaban en su vida de lujos y placeres? Es responsabilidad del ulema y de todos los musulmanes el darle fin a esta injusticia y tráele la felicidad a estos millones de desgraciados, vencer a los gobiernos corruptos e instaurar un justo Gobierno Islámico³⁷¹.

El Gobierno Islámico, si bien fue el modelo de gobierno instaurado según Khomeini por el profeta³⁷², merecía a la luz de la coyuntura histórica, es decir, frente a la situación de pérdida del poder factual del Islam, ser puesto en práctica más que nunca ¿Qué era eso del gobierno islámico? un gobierno **constitucional** pero en un sentido distinto al conocido en occidente³⁷³. El poder legislativo estaba confinado a Dios quien ya se había expresado a través de la Sunna y el Corán. De suerte que el sistema legal del gobierno Islámico debía coincidir con las prescripciones contenidas en los textos sagrados. Estas prescripciones que debían ser el fundamento del Estado Islámico precisaban de los expertos del Islam para ser ejecutadas, en ausencia del Profeta y de los imames. “Es por esto que el Islam reemplaza al Congreso legislativo, uno de los tres poderes de los Estados modernos.”³⁷⁴ **Los sectores tradicionales de Irán, después de su experiencia con las reformas modernizadoras, encontraron inconcebible un marco ético como el moderno, que además de alienarlos y ser antropocéntrico, era propio de los colonizadores.** A través de *ijtihad*, esto es, de la interpretación racional de las fuentes, Khomeini avaló además el *uso* de las *herramientas de los gobiernos modernos* en función al Gobierno Islámico: “Debemos beneficiarnos de aquellas personas poseedoras del conocimiento científico y técnico para consolidar el Estado Islámico desde la estadística, la ciencia administrativa y el trabajo organizacional”³⁷⁵.

³⁶⁸ “Cuando el Estado Otomano apareció como un estado unido, los colonialistas buscaron fragmentarlo. Los Rusos, los Británicos, y sus aliados, se unieron y combatieron con los Otomanos y luego repartieron el lote, como ya sabéis. Aunque no cuestionemos que la mayoría de los líderes Otomanos carecieron de habilidad, competencia, calificaciones, y muchos gobernaron de manera despótica. Lo cierto es que los colonialistas temieron que en el futuro algún alma piadosa con ayuda del pueblo se hiciera con el poder de los Otomanos y pudiera defender su unidad política y recursos, amenazando las esperanzas y los planes de los colonizadores. Por eso después de acabada la I Guerra Mundial, los invasores decidieron dividir el Estado en mini estados, y hacer de cada uno de estos mini estados, su agente. A pesar de esto, muchos de estos mini estados escaparon las garras de los colonizadores y dejaron de ser sus agentes.” Ruhollah Khomeini, *The Islamic Government*. p.26.

³⁶⁹ Ibid.

³⁷⁰ Khomeini, p.32.

³⁷¹ Khomeini, p.28.

³⁷² Khomeini, p.19.

³⁷³ Khomeini señala, p. 31: “El gobierno Islámico no es despótico sino constitucional. Ahora, no un constitucionalismo parlamentario o de concejos populares. Es constitucional en la medida que delega a quienes están a cargo, a ser regidos por una serie de reglas predeterminadas por el Corán y la Sunna”.

³⁷⁴ Khomeini, p. 31.

³⁷⁵ Khomeini, p. 105.

Las transformaciones vividas al interior de Irán, permitieron que el Islam fuera resignificado de cara a los retos del capitalismo y la modernidad, de suerte que lo que empezó como una reivindicación nacionalista, como la reafirmación de una identidad colectiva y un conjunto de valores compartidos ajenos al colonialismo, materialismo y antropocentrismo moderno, dio paso a la consolidación de proyectos que reinterpretaron el Islam buscando hacer de este, tanto la respuesta política a la necesidad de independencia, tanto la respuesta moral al modelo civilizatorio moderno. Los ajustes que vivió el Islam como cuerpo de doctrinas, si bien no llegaron con Khomeini al extremo de Shariati, es decir, hasta extraer una esencia revolucionaria capaz de sobrevivir sin el clero, sí fueron reformados en relación a como en Irán, el chiismo y la institución clerical, se ancló en dicha sociedad.

De esta manera, a pesar de que el chiismo se impuso en Irán con una Monarquía que reactivó a la figura del Shah, Khomeini declaró a este modelo de gobierno hereditario ajeno al Islam pues siguió patrones europeos propios de los británicos y los belgas. El islam abolió, según el ayatolá, el sistema monárquico hereditario al rechazar cualquier asociación del poder terrenal con el poder divino: “Cuando el Islam recién emergió, consideró los sistemas sultánicos de Irán, Egipto, Yemen y el Imperio Bizantino, como ilegales. El profeta fue enviado por Dios para exigirles al rey romano y persa, que liberaran a sus gentes pues no había ningún Sultán que no fuese él. La monarquía hereditaria fue el sistema corrupto contra el que al-Husayn, amo de los mártires, re rebeló. Rechazando la injusticia y rehusándose a ser un súbdito de Yazid...³⁷⁶” Abolir no solo el gobierno de Muhammad Reza Shah, sino la Monarquía en general, fue una ruptura con la asociación que desde los Safavids se construyó entre el ulema y el reino.

En adelante, según el proyecto de Khomeini, la autoridad ejecutiva del Estado Islámico debía asumirla un representante de los expertos del Islam, si lo que se pretendía era la independencia y la instauración de un gobierno que a diferencia del de los Pahlavis, fuese justo³⁷⁷: “más allá de las características generales de un gobernante, tales como inteligencia, madurez, y un sentido administrativo, hay 2 elementos importantes que deberá poseer el líder del Estado Islámico: 1) conocimiento de la ley islámica 2) Justicia.³⁷⁸” Ambos puntos límites a su poder. El gobernante no está, no puede estar por encima de la ley Islámica y sus textos sagrados. Al igual que profeta o los imames, la cabeza ejecutiva del Estado Islámico, está investida de utilizar los impuestos religiosos en beneficio de la comunidad musulmana. El quinto del Mahdi, impuesto cuya mitad se destinó por siglos a sostener económicamente a los descendientes del profeta, fue reformulado por Khomeini³⁷⁹:

³⁷⁶ Khomeini, p. 9. Hace referencia a la batalla de Karbalá.

³⁷⁷ Khomeini define la corrupción particular de los Pahlavis y hace de ella la verdadera razón de dependencia hacia occidente, p.33: “Ya saben que la mayoría de problemas en nuestra sociedad son hijos de la corrupción de una dinastía que no ha hecho sino fomentar casas de entretenimiento, corrupción, fornicación, abominación y que ha destruido las casa en las que Dios ordenó que la sociedad se erigiera. Si no fuera por los gastos de esta corte y sus lujos materiales, el presupuesto nacional no experimentaría ningún déficit, que forzara a nuestro Estado a la humillación de tener endeudarnos con Inglaterra y Estados Unidos ¿han disminuido nuestros minerales o nuestro petróleo? En este momento poseemos todo y no deberíamos necesitar la asistencia de Estados Unidos u otros, si no fuera por la corte y su indiscriminado gasto privado.” p.33.

³⁷⁸ Khomeini, p. 42

³⁷⁹ De acuerdo con la ley tradicional chií (interpretación de la Sharia y la Suna), el quinto del Imam que cuestiona Khomeini, debe ser destinado al cuidado de los sayyids, descendientes directos del Profeta. Khomeini en palabras de Halm, no solo revolucionó la relación con el poder aboliendo la monarquía y el Shah, sino que revolucionó también el chiismo. Halm, p. 145.

Los impuestos legislados por el Islam no contienen nada que indique que deben ser utilizados para alimentar a los pobres, y especialmente a los Sadahs entre ellos. Indican mejor que deben ser destinados a garantizar la financiación del Estado Islámico Soberano. Por ejemplo, el impuesto del quinto es una enorme fuente de ingresos que representan para el Tesoro de la comunidad musulmana, la mayor contribución a sus fondos. En nuestro credo [el chiismo en particular], este impuesto se carga a las ganancias de todos los musulmanes, provengan estas de la agricultura, el comercio o los minerales [...] Es obvio que esta enorme cantidad de recursos no tiene como propósito subsidiar las necesidades de los sayyid, sino un fin más grande, un propósito mayor: subsidiar las necesidades de la nación entera³⁸⁰.

El gobierno de los Expertos propuesto por Khomeini en su texto El Gobierno Islámico, llevado a la práctica en la República Islámica, no solo rompió el esquema tradicional de intervención reguladora de los ayatolás, no solo rechazó al gobierno Pahlavi y sus aliados como los agentes corruptos que empobrecieron a su pueblo. El gobierno de los Expertos reformuló la relación que tradicionalmente construyó el clero con la monarquía de Irán proponiendo como solución una República, aboliendo una institución como la del Shah, que pervivió por siglos en Irán, aun reconociendo sus modificaciones en el tiempo. Esta República Islámica, extraña para nosotros modernos que la abrazamos en nombre de una abstracción antropocéntrica y no teocrática: *el pueblo* y NO Allah, limitó la elección popular de ciertos cargos, como el del líder supremo, a candidatos que fueran una autoridad en el Islam³⁸¹. Y es que el Islam, como quise mostrar, fue reinterpretado a la luz de una necesidad: la necesidad de resistir de aquellos sectores perjudicados y alienados por las reformas modernizadoras, a quienes la occidentalización empezó antojárseles cada vez más, una “enfermedad alienante”. Pero *la forma* de República, por Islámica que haya sido concebida, precisó que el Islam respondiera adoptando elementos de su criticada modernidad: precisó de un sincretismo. Ambos, Shariati y Khomeini, cada uno desde la formación que recibió en su vida, desde donde abrazó el Islam, lo actualizó haciéndolo como he mencionado varias veces a lo largo de este documento, la solución a la colonización, en todos sus sentidos. El Islam fue resignificado pero para ser reivindicado como un nacionalismo, como marco un ético ajeno al código civil de los colonos y así, como un fundamento de Estado diferenciado e independiente.

CONCLUSIÓN

La Revolución de 1979 y la conformación de la República Islámica precisó de muchos elementos para configurarse. El primer capítulo de esta tesis buscó señalar cómo el chiismo se ancló en Irán, de tal manera que permitió que este calara como el conjunto de referentes identitarios diferenciados, en relación al sunnismo imperante. Esta conversión declarada oficial por decreto real, dotó a los iraníes de una conciencia de identidad colectiva (hegemónica) y fijó al chiismo como la fuente de valores compartidos, nutriéndolos de un conjunto de representaciones fijadas a través de prácticas colectivas, tanto institucionales como rituales. Por ejemplo con el festival anual que conmemoró en el *Ashura* (décimo día

³⁸⁰ Khomeini, pp. 21-22.

³⁸¹ Halm, pp. 145 -150.

del mes muharram), la muerte del Imam Hosein durante la batalla de Kerbala. Mencioné también que el chiismo en tanto credo particular, contuvo una latencia revolucionaria al haber nacido como una crítica y secesión del proyecto hereditario califal, que, si bien se mantuvo como una religión minoritaria a la espera del regreso del Mahdi, a lo largo de la historia, particularmente de la de Irán, se “activó” en momentos precisos como con los Safavids en el siglo XVI o como con Khomeini en el siglo XX.

Señalé que el proceso de chiización nacido principalmente como un proyecto político, se cristalizó en la consolidación institucional de un conjunto de expertos chiís (ulema) que, aún dependiente en principio de la Corona, expandió sus prerrogativas de manera que su creciente poder (político y económico) aumentó y profundizó con el tiempo su incidencia en la vida cotidiana de los iraníes: de nuevo, a través de rituales, de la predicación de los viernes, de la administración de las madrazas (escuelas tradicionales) y en fin, de la imposición y el cuidado de las instituciones caritativas y la alianza económica y de parentesco con el Bazar. El Islam chií si bien no alteró la estructura económica de Irán, se hizo el marco de referencia unívoco de ética, verdad e identidad colectiva. Configuró no solo la existencia de una élite religiosa y de un marco legal, sino también, una semántica grupal, llamada por Shariati cultura.

Los cambios que permitieron que el Islam fuera resignificado, hasta alzarse como posibilidad de justificación de un Estado *al estilo* moderno, como mostré en el tercer capítulo de este documento, se dieron gracias a la confrontación y transformación evocada por occidente capitalista y moderno. Así, el camino que pretendí andar en el segundo capítulo no fue otro que el de mostrar a qué exactamente obedecieron las mencionadas transformaciones. La inserción de Irán en el capitalismo desde el siglo XIX, a través de la imposición de acuerdos económicos y tarifas aduaneras en beneficio de Inglaterra o Rusia, impulsó la exportación de materias primas y bienes agrícolas, dando inicio a un proceso de transformación lento pero constante, en la organización social de Irán. Estos cambios, señalé en su momento, no fueron homogéneos y dieron paso, de nuestro particular interés, a un proceso de fragmentación semántica que se expresó en movimientos regionalistas de minorías étnicas, o movimientos intelectuales de inspiración comunista. Movimientos que reclamaron la respuesta del centro político de Teherán, así como de los británicos quienes temieron una avanzada comunista.

El ascenso de Reza Khan y la conformación de la dinastía Pahlavi, fue esa respuesta. Sin embargo, la lógica de poder absolutista sostenida en el apoyo extranjero, combinada además con las reformas modernizadoras de *cobertura vertical parcial*, profundizaron la brecha económica y semántica entre los habitantes de Irán, de suerte que como quedó en evidencia con el Frente Nacional y su proyecto de nacionalización del petróleo, el compartir como propósito el desdén hacia la intrusión extranjera, no zanjó la heterogeneidad de expectativas sociales que se expresó en la dispersión ideológica. Aquella que finalmente debilitó el movimiento e hizo posible el golpe de Estado de Muhammad Shah, EEUU e Inglaterra. Lo que se siguió tras el mencionado golpe de Estado fue la evidencia de que para darle continuidad a la lógica de una monarquía absoluta modernizadora, era necesario una política de represión lo suficientemente contundente como para que las fuerzas opositoras se apaciguaran. Pero la represión, las reformas modernizadoras aceleradas con los ingresos del boom del petróleo, la evidente desigualdad

económica, y la creciente brecha semántica entre los sectores tradicionales, más numerosos, y los occidentalizados, aún una minoría, solo trajeron más animadversión hacia la corona y hacia sus aliados los extranjeros. El Islam entonces, desde diferentes perspectivas, empezó a ser mayoritariamente resignificado como trinchera de resistencia, de reivindicación colectiva: una tradición, una cultura y unos valores, ajenos a los del Shah y las potencias occidentales, para ellos ya, indudablemente imperialistas.

De esta manera, no existe una respuesta que de cuenta de la revolución y la conformación de una República Islámica, que se reduzca a la concatenación causal de hechos históricos. Las posibilidades de existencia de un movimiento como el de 1978-79, que se consumó en la conformación de una República Islámica sancionada por referendo popular, precisó de la interacción de procesos que desbordan la pretendida historia política lineal. El que el Islam fuese resignificado como nacionalismo y el que se alzara con Khomeini, punto de partida para la creación de un Estado de las características de la República Islámica, tampoco habló de una “reacción fanática” al imperialismo occidental, sino mejor de un proceso de transformación colectivo en donde la mayoría de la población, al verse alienada con las reformas modernizadoras de una Monarquía absoluta³⁸², sostenida especialmente en el caso de Muhammad Shah gracias al apoyo de los poderes imperialistas, aceptó la re-interpretación del ayatolá, asumiendo con él las exigencias del presente, abrazando al chiismo, eso sí, uno también transformado, como aquel referente identidad nacional, que les diferenciaba del Shah y especialmente de “sus aliados”.

Fue precisa la existencia en Irán de una red institucional como la que se construyó desde los Safavids, a propósito del chiismo y su jerarquía clerical; fue precisa la lógica de gobierno de los monarcas Pahlavis quienes, sin renunciar a su rol de Shahs, se suscribieron al concepto civilizatorio capitalista, buscando hacer de Irán, al menos en términos de infraestructura y apariencia, un Estado Modernizado; fue preciso que tal modelo de desarrollo excluyera en términos económicos y de posibilidad de confrontación con su sistema de sentido, a la mayoría de la población y no solo a las élites que buscaban suplantar (como lo fueron el bazar y el clero); y para todo lo anterior, fue precisa la conformación en Occidente de un modo de producción expansivo que se antojara imperialista, acompañado de su concepto civilizatorio antropocéntrico de ética civil que, a pesar de ser enunciado en términos universales, se les antojó a los países “colonizados”, eurocéntrico, ilusorio y así corrupto.

El proyecto de Khomeini, sabemos, fue el que acabó imponiéndose en Irán a través del gobierno de los expertos y de la República Islámica. La ola de represión en contra de los partidos políticos que contribuyeron a que el Shah fuese derrocado³⁸³, así como la agresiva restricción a propósito del consumo de la cultura occidental, dio cuenta de que la lectura de Khomeini sobre occidente, no se limitó a recuperar el control político de un Estado, sino que incluyó el reconducir su orientación moral extirpando cualquier “residuo de contaminación” con occidente (aludiendo a la metáfora de Al-e Ahmad)³⁸⁴. La fatwa

³⁸² Pues seguían abrazando al Islam como su marco de ética e identidad colectiva.

³⁸³ Ghods, p. 222, 223.

³⁸⁴ La película Persepolis muestra bien cómo para los sectores contrarios al Shah, pero occidentalizados no solo en tanto proyecto político secular, sino desde lo que normalizaron como vida en sociedad, fueron alienados por las políticas anti occidentales de la República Islámica.

emitida el 14 de febrero de 1989 a propósito de Rushdie y su libro *Los Versos Satánicos*, me permite señalar lo anterior. El pecado de Salman Rushdie, musulmán SUNI, de nacionalidad británica, no fue contra el chiismo. De hecho, de acuerdo con la doctrina chií, solo esta minoría puede ser afectada por las fatwas de un ayatolá pues son ellos los considerados verdaderos creyentes. Rushdie no fue un apostata que hubiera abandonado el Islam por el cristianismo, Rushdie ni siquiera era un musulmán chií. En cambio atentó, siguiendo a Halm, contra la comunidad musulmana en tanto se convirtió a “occidente”: “Aquellos quienes desearon verle muerto, lo percibieron como la reencarnación de lo que el escritor Al-e Ahmad caracterizó en 1962 como “occidentosis”, esa enfermedad mortal alienante de la cual no querían verse contagiados. Para ellos, Rushdie no fue un musulmán convertido al cristianismo; peor aún, fue un musulmán convertido a británico”³⁸⁵.

Quisiera finalizar mencionando que el proceso analizado en este trabajo, a saber, cómo se configuró la revolución que acabó en República Islámica, aunque fue el vector más fuerte, aquel que se impuso como proyecto hegemónico en sociedad, no fue el único. Los sectores occidentalizados, más allá de la política y de su ubicación en el espectro de izquierda a derecha, vivieron en términos de cultura, de estilo de vida, de expectativas de organización social, esto es, en *términos semánticos*, a través de las represiones de la República Islámica, un proceso de enajenación violento³⁸⁶. Aquellos quienes abrazaron la democracia como fundamento de sociedad, que asumieron los valores de la modernidad actual como la igualdad social de género, e incluso elecciones individuales sobre la orientación e identidad sexual; aquellos que abrazaron en fin, la idea de un individuo autopoietico capaz de disociar su creencia religiosa de ciertos espacios de su existencia civil, y así transvalorar la relación con dios separándola de un marco moral de conducta prefigurado, resisten a través del cine, a través de la música y de la asociación y movilización política³⁸⁷. Asimismo otros grupos humanos fueron afectados por este proceso, como los nómadas, las confederaciones de clanes e incluso las minorías étnicas y religiosas.

³⁸⁵ Halm, p.148.

³⁸⁶ La película *Persépolis* muestra el choque que fue para una niña, después adulta, de familia de izquierda, ascendencia Qayar, el vivir la instauración de la República Islámica. Siendo miembro de una familia opositora a la monarquía Pahlavi, la existencia de un régimen que impusiera control sobre la vestimenta, que regulara incluso aparentes nimiedades como la privación del consumo musical, de la vida social, fue desde su expectativa democrática, y su concepto de libertad, un golpe violento.

³⁸⁷ Jafar Panahi, por ejemplo, director de cine iraní, ha sido crítico con la tradición musulmana y con la República Islámica, a lo largo de su obra. Su película del año 2000, *El Círculo*, llama la atención sobre la condición de las mujeres en Irán. En 2010, el director fue procesado siendo acusado de atentar en contra de la seguridad nacional por supuesta propaganda en contra del Estado.

BIBLIOGRAFÍA:

Adam Olearius, *Vermehrte Moscowitische und Perisianische Reisebeschreibung* (1656). Traducido por John Davies (1662) Editado por Lance Jenott (2000). Disponible en: <http://depts.washington.edu/silkroad/texts/olearius/travels.html>

Behrooz, Maziar, *Rebels With a Cause. The Failure of the left in Iran*. Londres, I.B Tauris, publishers.

Banani, A. *The social and economic structure of the Persian Empire in its Heyday*. Documento taquigrafiado de la ponencia en Harvard "Tradition and Change in the Middle East", Diciembre 1967.

Bharier, Julian. *Economic development in Iran 1900-1970*. London: Oxford University Press, 1971.

Curzon, *Persia and the Persian Question*. London and New York: Longmans, Green, and Co, 1892.

De Certeau, M. La escritura de la Historia. *Capítulo IV: La formalidad de las Prácticas. Del sistema religioso a la ética de las luces*. México: ITESO, 1999.

Ervand, Abraham. *Iran between Two Revolutions*. Princeton: Princeton University Press, 1982.

Farsound, Samir y Mashayekhi, Mehrdad. *Political Culture in The Islamic Republic*. Nueva York: Routledge, 1992.

Fereydoun Hoveyda. *The fall of the shah*. New york: Liddell Books, 1979.

Gellner, Ernest. *Naciones y Nacionalismos*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

Ghods, Reza. *Iran in the Twentieth Century. A political History*. London: Lynne Rienner Publishers, Inc, 1989.

Gibernau, Monserrat. *Los Nacionalismos*. Barcelona: Ariel, 1996.

Halm, Heinz. *Shi'a Islam From religion to revolution*. Estados Unidos: Marcus Wiener Publisher, 1994.

Herbert, Thomas. *A relation of some Yeares Travaile into Afrique, Asia, Indies*. Londres: 1634. Reimpreso en Nueva York, 1971.

Hossein, Naser. *Ideals and realities of Islam*. Boston: Beacon Press, 1972.

Jalal-Al-e-Ahmad, Gharbzadegi (Weststruckness) traducido al inglés por John Green y Ahmad Alizadeh.³ Lexington: Mazda press, 1982.

J. Dieulafof, *Persia, la chaldeé et la Susiane*. Paris, 1887.

Keddie, Nikkie. *Modern Iran. Roots and results of revolution*. Estados Unidos: Universidad de Yale, 2003.

Khomeini, Ruhollah. *The Islamic Government*. EEUU: Manor Books, 1979.

Lambton, Ann. Swynford Katherine. *Landlord and peasant in Persia*. Londres: Oxford university Press, 1953.

Lenczowsli, G. Editor; *Iran Under the Pahlavis*, Chapter 1: Reza Khan the Great, EEUU: Hoover Institution Publication, 1978.

Lenin, Vladimir. *El imperialismo, fase superior del Capitalismo*. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1941.

Mackey Sandra. *The Iranians: Persia, Islam and the Soul of a Nation*. New York: Dutton, 1996.

Marx, K. Engels, F. *Ideología Alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner. Y del socialismo alemán en la de sus diferentes profetas*. Barcelona: Ediciones Grijalbo S.A, 1974.

Mohammad Taqi Bahar. *Brief History of the Political Parties of Iran. 2 Vol* Teheran: Sepehr, 1942.

Mottahadeh, *The mantle of the prophet*, UK: One World, 2000.

Savory, R. *Iran Under The Safavids*. Londres: Universidad de Cambridge, 1980.

Shariati, *What is to be done: The enlightened Thinkers and a Islamic Renaissance*. EEUU: IRIS, 1986. p. 3.

ARTÍCULOS DE REVISTA:

Coghlan, Andy. Iran is top of the world in science growth. *The New Scientist*, Marzo 2011. Disponible en: <https://www.newscientist.com/article/dn20291-iran-is-top-of-the-world-in-science-growth/>.

Department of Trade and Industry, Office of Science and Technology: Office of Science and Technology, USA: target metrics, 2005. pp. 31; 36. Disponible en: <http://web.archive.org/web/20120721130426/http://www.berr.gov.uk/files/file27330.pdf>

Gayo, Modesto. El origen de las naciones y los nacionalismos en la obra de Anthony D. Smith y el papel de la política. Una perspectiva diacrónica. *Revista de estudios políticos (nueva época)*. (Octubre – diciembre, 2001) No.14.

Goulka, Lydia Hansell, Elizabeth Wilke, Judith Larson. *The mujahedin-e Khalq of Iran. A policy of comundrum*. (EEUU: RAND Corporation, 2009) PDF disponible en: http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2009/RAND_MG871.pdf

Hassan C. Biza. El sufismo y la mística el Islman, artículo electrónico: Web Islam, disponible en: file:///Users/anamaria/Downloads/el_sufismo_y_la_mistica_del_islam.pdf

Rodríguez, Joaquin. *El veto al Tabaco. La primera insurrección civil de Persia 1890*. (España: Universidad Complutense de Madrid) p. 13. Disponible en: <http://www.iranologia.es/pdf-lector/8.pdf>

Unesco, SCIENCE REPORT, 2010. The current status of science around the world.(Paris: ONU, 2010) p. 324. Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001899/189958e.pdf>

Resumen del contenido en Español:

En diciembre de 1979, el pueblo iraní, tras una serie de protestas sostenidas en contra de la monarquía de Muhammad Reza Pahlavi, declaró a través de referendo, el deseo mayoritario de establecer en Irán una República Islámica. Antes, en febrero de ese mismo año, recibió al ayatolá Khomeini exiliado hasta entonces en Irak, después París, con ovaciones masivas. Después de 54 años bajo el gobierno de una monarquía modernizadora como la Pahlavi, la mayoría del pueblo reclamó con afán nacionalista, la soberanía sobre su territorio y sus recursos, afirmándose mayoritariamente en la defensa de una identidad colectiva sostenida en los valores, la tradición e historia construida alrededor del *Ithna Ashari Shiism* (chiísmo duodecimano). También, el pueblo iraní reformuló su relación con el poder al aceptar abolir a la monarquía y no solo al Shah, institución sostenida en el territorio persa incluso desde tiempos pre-islámicos. Esta tesis, buscará en la trayectoria histórica de Irán, en sus transformaciones sociales y semánticas evocadas por el contacto con un occidente capitalista y moderno, las apropiaciones, confrontaciones y resistencias que se precisaron para que emergiera en Irán una revolución masiva concluida en la proclamación mayoritaria de la República Islámica.

Resumen del contenido en Inglés:

In December 1979 after a series of strikes held against the Monarchy of Muhammad Reza Pahlavi, Iranian people declared through referendum the popular desire of establishing in Iran an Islamic Republic. Previously, in February 1979, people gathered to welcome with ovations the ayatollah Khomeini, exiled until that moment in Iraq then in Paris. After 54 years under the government of a modernizing monarchy such as the Pahlavi, the majority of the Iranian people demanded with nationalistic eager, the sovereignty over a territory and over certain resources, claiming the defense of a collective identity attached to the tradition and values of *Ithna Ashari Shiism* (twelver Shia). In this same movement, the majority of the people reformulated their concept of power accepting to overthrow not only the Shah but also the whole monarchy, institution held in Iran even before the expansion of Islam. This thesis attempts to trace the historic path that the Iranian people followed after the contact with modern and capitalist West, trying to identify how the socio-economic and semantic transformations caused by this encounter, led to the emergence of a massive revolution and proclamation of the Islamic Republic.