

Claroscuro N° 18 (Vol. 1) - 2019

Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural

Facultad de Humanidades y Artes

Universidad Nacional de Rosario

Rosario – Argentina

E-mail: claroscuro.cedcu@gmail.com

Título: Pensando Irán a 40 años de la Revolución Islámica

Title: Thinking Iran to 40 Years of the Islamic Revolution

Autor(es): Ángel Horacio Molina

Fuente: *Claroscuro*, Año 18, N° 18 (Vol. 1) - Julio 2019, pp. 1-20.

Publicado por: [Portal de publicaciones científicas y técnicas \(PPCT\)](#) - Centro Argentino de Información Científica y Tecnológica (CAYCIT) - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)



Claroscuro cuenta con una licencia

Creative Commons de Atribución

No Comercial Compartir igual

ISSN 2314-0542 (en línea)

Más info:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/deed.es>

Los autores retienen sus derechos de usar su trabajo para propósitos educacionales, públicos o privados.

Introducción

“Existe la libertad personal y la democracia en el Islam, pero por supuesto, con la diferencia que existe entre el pensamiento islámico y el occidental”.

Murtada Mutahhari ²

A cuarenta años de la caída del último *Shah*, la experiencia iraní que dio origen a la República Islámica sigue siendo objeto, en el mundo hispanohablante, de abordajes académicos y mediáticos que, lejos de aportar herramientas conceptuales para su estudio, enturbian la comprensión de la misma con nociones cargadas de prejuicios y aseveraciones reduccionistas que difícilmente podrían tomarse con seriedad si se pretendiesen utilizar para describir procesos históricos y políticos de países occidentales.

Como ocurre con buena parte del material académico que circula sobre los procesos políticos en el mundo islámico, con respecto a Irán abundan los trabajos que no hacen más que reproducir las impresiones que especialistas europeos y estadounidenses tienen sobre el mismo. En la ausencia de voces iraníes se manifiesta, por un lado, una lógica orientalista que no muestra interés alguno en dialogar con los académicos de este país, como si estas opiniones no pudiesen ser consideradas sino a partir de la mediación “acreditada” de la mirada occidental; y, por el otro, las enormes limitaciones que presentan muchos académicos para acceder a las fuentes en persa y árabe y dar cuenta de las mismas en sus producciones. Así, en los estudios sobre Medio Oriente, tenemos especialistas que, por ejemplo, no están en condiciones de conversar con los manifestantes que ocupan recurrentemente las calles de esta región tan rica en acontecimientos políticos o de leer un periódico en los idiomas de estos países. Estas licencias difícilmente pudiesen ser toleradas en otras áreas de estudio; nadie podría imaginar a un experto en la historia y política francesa que no

² Citado por Amiri 2012: 82.

domine el Francés a la perfección. De la simplificación, la generalización y cierta pereza académica se nutren los prejuicios.

En las líneas que siguen procuraremos hacer un repaso a las principales caracterizaciones que se hacen del actual Estado iraní para, luego, describir brevemente el sistema político surgido de la revolución de 1979, haciendo hincapié en aquellos elementos que, relacionados con la tradición shi'í, resultan especialmente originales y, al mismo tiempo, disruptivos para los abordajes tradicionales en la Ciencia Política.

Caracterizaciones: prejuicios y mutilación

“Hay tal consenso anti-islámico, anti-iraní, que el fenómeno (la Revolución Islámica) deviene fascinante, mucho más interesante que las viejas polémicas del Tercer Mundo”.

Jean Baudrillard ³

Uno de los fenómenos que llama la atención en el relevamiento de la producción bibliográfica que existe en castellano sobre el sistema político iraní es el uso reiterado de conceptos que diluyen su potencialidad interpretativa en la incapacidad de salir de los modelos de análisis propuestos por la Ciencia Política de claro corte eurocéntrico.

En este sentido podemos distinguir tres propuestas para intentar una aproximación al sistema político iraní que se han impuesto en la producción académica de habla hispana: a) la que lo define a partir del concepto de “teocracia” con una valoración negativa del mismo; b) la que lo sitúa dentro del “reformismo musulmán” y que, por lo tanto, lo entiende como un producto del proceso de modernización del pensamiento político islámico iniciado hacia fines del siglo XIX y principios del siglo XX) la que considera que la idea de “hierocracia” permite una complejización más profunda del sistema político iraní atendiendo a las múltiples legitimidades a las que aspira.

³Citado por Gómez 1989: 17.

a) La primera, y tal vez la más difundida, caracterización que se hace del sistema político iraní es aquella que lo define como “teocracia”.

En sí mismo el concepto no posee una connotación negativa. La palabra teocracia hace referencia a los gobiernos que se basan en la creencia según la cual el Dios que rige la religión oficial es también el responsable de regir los aspectos de la vida política, económica y cultural. Sin embargo, la propuesta más extendida y utilizada a la hora de describir la república Islámica le otorga al concepto una valoración claramente negativa. En ella, con el uso de este término, se intenta remitir al lector a un periodo de la historia occidental que se ha vinculado con el obscurantismo y la intolerancia religiosa: la Edad Media (de ahí que usualmente estas ideas vengán unidas en una misma expresión “teocracia medieval” con el fin de fortalecer el efecto emotivo, cargado de prejuicios, del lector).

Nazanín Armanian, por ejemplo, no duda en definir al sistema político iraní como un

“totalitarismo teocrático en el (...) que toda la nación fue despojada de las libertades más elementales individuales, hasta la elección del color de su vestido o la clase de música que podía escuchar en el interior de su hogar. (...) vestidos con el ropaje de Mahoma, utilizaron su lenguaje (...), y ante el estupor de los presentes, consiguieron resucitar la Edad Media, con los tribunales de Inquisición, la Ley de Talió y lapidación incluidos.”
(Armanian, 2014)

Es interesante señalar que esta caracterización negativa de la Teocracia, que hace hincapié en la restricción de los derechos civiles y políticos que la misma traería aparejada por naturaleza, es compartida por teóricos ubicados en las antípodas del espectro ideológico.

Si Armanian representa la perspectiva de izquierda en este abordaje, el británico – estadounidense Bernard Lewis lo hace desde los sectores identificados con los lineamientos de la derecha política.

Para este último, Irán representa un modelo de “teocracia islámica” que se opone en la región a los proyectos de democracia liberal y se habría

convertido en el más claro representante de la radicalidad islámica en el campo shi'í. (Lewis 2009: 100).

Si bien este autor reconoce que “el régimen teocrático de Irán llegó al poder con una ola de apoyo popular nutrida por el resentimiento contra el antiguo régimen” (Lewis 2010: 205) afirma a continuación que el gobierno mostró rápidamente su carácter represivo. Según Lewis esto no debería llamar la atención pues estamos frente “a un país islámico, regido por una teocracia islámica que calcula sus políticas no en beneficio del interés nacional de Irán sino en lo base a lo que es bueno para el Islam” (Lewis 2008)

Este tipo de abordajes procura fortalecer representaciones superficiales y reduccionistas que apelan al imaginario histórico y cultural de Occidente para situar la experiencia iraní fuera de “nuestras” coordenadas temporales. Se diluye de antemano la posibilidad de analizar desprejuiciadamente el proceso; reproduciendo un evolucionismo decimonónico de corte colonial, se presenta a la Revolución Islámica como un “atraso” con respecto a las experiencias occidentales (tanto de izquierda como de derecha). Más allá del espacio ideológico desde donde se construya esta propuesta el resultado es el mismo: no hay posibilidad de dialogar con lo que se ubica en tiempo ya “superado” y en un espacio en el que la razón es aplastada por el mandato divino.

Se niega además la posibilidad de pensar positivamente la noción de “teocracia”, tal como lo hacen los intelectuales orgánicos de la Revolución Islámica, a partir de la propia experiencia histórico-política del mundo islámico.

Desde este enfoque el concepto de “teocracia” no posee, en sí mismo, ninguna connotación negativa; por el contrario, al hacer referencia a las disposiciones “divinas”, consideradas de tal manera por la mayoría de la población, este sistema sería el único en condiciones de garantizar la estabilidad en el largo plazo.

En la actualidad esta perspectiva que dota a la idea de “teocracia” de una valoración positiva, está representada por el Huyyatulislam⁴ Taqi Misbah quien dirige una serie de instituciones educativas orientadas a la defensa de este concepto.⁵

Al referirse a las características de esta forma de gobierno, afirman que sus principios son:

“1 - Extender la equidad, desterrando la injusticia y directa las comunidades humanas hacia la justicia,

2 - La liberación del hombre de todas las barreras que le impiden alcanzar la perfección y forman un obstáculo insalvable en su camino hacia Dios,

3 - Difundir el espíritu de hermandad islámica (...) la religión y la fuerza del gobierno político es la única manera de establecer el derecho, la justicia y la propagación de proceder a su aplicación.” (Inga 2014: 44)

b) Pensar a la Revolución Islámica como producto del Reformismo musulmán supone, en cambio, situar esta experiencia en el marco de amplio movimiento intelectual, político y religioso, que atravesó al Mundo Islámico desde finales del siglo XIX.

Por aquel entonces, personajes Jamalud Din Afghani, Rashid Rida y Muhammad Abduh, comprendieron que la caída del Imperio Otomano no significaba simplemente la derrota de uno de los tantos gobierno islámicos, sino que suponía la muestra más clara de la decadencia en la que se encontraba el islam como civilización desde hacía siglos.

⁴Literalmente “la prueba de Dios”, supone un nivel de conocimiento jurisprudencial dentro de la *shía* inferior al de *Ayatullah*.

⁵La actividad de este sector de la intelectualidad iraní ha llegado incluso al mundo hispano parlante. Véase, por ejemplo, la defensa de la Teocracia llevada a cabo desde la página web de la Fundación Oriente, en especial el artículo *Percepciones del estado teocrático y el sistema político democrático de la República Islámica de Irán* de Roberto Chambi Calle, en <http://islamorient.com/content/article/percepciones-del-estado-teocr%C3%A1tico-y-el-sistema-pol%C3%ADtico-democr%C3%A1tico-de-la-rep%C3%BAblica>

La penosa situación en la que veían a los musulmanes se materializaba en la enorme superioridad militar y tecnológica de un Occidente que, simultáneamente, se imponía como colonizador.

El espíritu del Reformismo musulmán estaba guiado por el afán de dotar al islam de herramientas que lo hicieran “civilizacionalmente competitivo”, es decir, debía superar el rezago en el que se encontraba, utilizando para ello los recursos que Occidente poseía.

No solamente el conocimiento, la ciencia y la tecnología occidentales podían servir en esta empresa, sino también algunas de sus propuestas de organización política, como el constitucionalismo, cierta división de poderes y el reconocimiento explícito de libertades políticas.

Abdennur Prado, por ejemplo, sostiene que el andamiaje legal sobre el que se construyó la República Islámica da cuenta de ese espíritu.

“Para comprender el debate teológico-político en el Irán post-revolucionario hay que partir del sistema de gobierno legado por el Iman Jomeini, una obra de libre interpretación, un ijtihād (reflexión personal) único en su género, realizado con la finalidad de adaptar el islam al molde de un Estado-nación moderno. Jomeini no fue un clérigo cerrado e ignorante, sino un estudioso que conocía los mecanismos de la política, y que llevó el concepto de la ‘razón de Estado’ hasta sus últimas consecuencias. La Constitución de Irán fue redactada tomando como modelo la francesa de 1958, lo que implica la instauración de una República, elecciones por sufragio universal, Parlamento, Presidente, consejo de ministros, partidos políticos con voz y voto y el equivalente a una Corte Suprema. Instituciones que poco tienen que ver con el islam tradicional y mucho con la historia moderna de Europa, según el modelo centralista y jacobino característico de la República francesa. Todo ello revestido con un lenguaje religioso” (Prado 2010).

Desde esta perspectiva, mal haríamos en buscar en el pasado islámico las coordenadas desde donde comprender el moderno Estado islámico surgido tras la Revolución. Estos autores aseguran que el grado de influencia de los modelos políticos occidentales ha sido mucho mayor de los

que los defensores y los detractores del régimen han estado dispuestos a admitir.

Este abordaje, aun cuando pretende situar la experiencia iraní en un escenario más amplio donde los intercambios entre Oriente y Occidente aparecen más claramente, desconoce completamente la reflexión política central del shiísmo a lo largo de su historia relacionada con el ejercicio de la autoridad legítima en ausencia del Imam Oculto⁶. La vinculación con Occidente aparece como reactiva o, en lo que señala Pardo, como imitativa (sólo “revistiendo” modelos “con un lenguaje religioso”), ignorando siglos de producción y debate hacia el interior de esta escuela del Islam. La simplificación aparece, en este caso, en forma de mutilación.

c) Al hablar de hierocracia para el caso iraní se hace referencia a la propuesta weberiana que la define como una organización “de dominación que aplica como garantía de su orden la coacción psíquica de conceder o denegar la dispensa de bienes de salvación. Del mismo modo, define a las organizaciones eclesásticas o iglesias como instituciones hierocráticas cuyos cuadros administrativos mantienen la pretensión al monopolio legítimo de la coacción hierocrática de manera permanente” (Alútiz 2004: 32). En esta línea, para Marcel Prelot la hierocracia es “(...) una doctrina y régimen político, según el cual determinados hombres consagrados a Dios (...) ejercen sobre los demás hombres, por institución divina, el poder más eminente que pueda existir” (Prelot 1973: 283).

Desde este punto de vista, el Irán post revolucionario se constituye en una hierocracia en la medida en que la jerarquía shií, tras su gradual

⁶Para Islam shií, Muhammad Ibn Hasan (el Imam Mahdi), el duodécimo Imam (sucesor político-espiritual del Profeta del Islam) no ha muerto sino que, desde el año 874 de la era cristiana, permanece “oculto” a la espera del momento señalado para su reaparición. La doctrina de la “ocultación” y su relación con la figura mesiánica del Mahdi son fundamentales para comprender la relación de la Shi’ah con el derecho, por un lado, y el poder político, por el otro.

La “ocultación” del Imam Mahdi, tal como la entiende la Shi’ah, reconoce dos momentos: la “ocultación menor” y la “ocultación mayor”. La primera hace referencia al período de tiempo en el que Muhammad Ibn Hasan se comunicó con sus seguidores mediante cuatro mensajeros; la segunda, por su parte, se inicia con la muerte del cuarto de estos mensajeros y es un período en el que todavía se encuentran los shiíes del mundo.

consolidación durante el período monárquico, se hace con el poder político legitimado por la administración “de los bienes de salvación”.

El concepto, aunque producto de la experiencia histórica occidental y utilizado para caracterizar procesos en espacios cristianos, ha sido ampliamente utilizado sin que su generalización suponga mayor rigor analítico. Este enfoque establece una falsa equivalencia entre la figura del sacerdote (y del clero en general) con las del jurisconsulto shi'í. Nunca se insistirá lo suficiente en advertir sobre los errores analíticos a los que conduce la equiparación de ambas figuras. La jerarquía shi'í es de índole jurídica, no supone una capacidad o “don” excepcional que la convierta en instancia mediadora imprescindible entre el creyente y la Divinidad. Debería bastar, para eliminar cualquier duda al respecto, con leer la Encíclica *Ecclesia de Eucharistia* que emitiera Juan Pablo II en 2003 o revisar cómo la jurisprudencia shi'í es consciente de la posibilidad de error por parte del jurisconsulto. Por otra parte, esta propuesta oculta, al presentarlo como un bloque monolítico, la enorme variedad de posturas ideológicas que existe en el interior de la jerarquía religiosa (incluso con relación al ejercicio o no del poder gubernamental), y no refleja la presencia de otros sectores de la sociedad (como la pequeña burguesía urbana o el aparato militar) en las instancias de control y decisión política.

Hay, sin embargo, un elemento común en las tres propuestas presentadas hasta aquí: todas parten del supuesto de que la República Islámica no es lo que dice ser. Su “verdadera” naturaleza permanece oculta y parece ser la obligación del académico occidental develarla utilizando también conceptos propios de su cultura y experiencia histórico-política. Irán será una teocracia, una imitación o una hierocracia, pero no una República Islámica. Tampoco en este punto importan las voces iraníes; cómo hayan imaginado su sistema político y cómo lo hayan denominado parece no ser relevante.

No estamos frente a un hecho menor; destacar la originalidad y el dinamismo de un sistema político surgido en el corazón de Asia supone reconocer que a excepción de Europa Occidental y Estados Unidos el resto

de los países del mundo no son meras réplicas (con mayor o menor distorsión) de modelos políticos pensados bajo la “luz de la razón” de Occidente.

Wilayatulfaquih: corazón del sistema político iraní

“(...) el Islam, en el año de 1978, no fue el opio del pueblo, justamente porque fue el espíritu de un mudo sin espíritu”.

Michel Foucault⁷

A pesar de las reticencias señaladas en las líneas precedentes, la denominación de República Islámica reúne una serie de virtudes descriptivas que justifican ampliamente su utilización. En primer lugar, la unión de estas palabras permite conjugar la experiencia histórico-política propiamente iraní, que se nutre tanto del movimiento constitucionalista de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, como de la reflexión shi’í en torno a la legitimidad del gobernante en ausencia del Imam Oculto.

El modelo iraní reúne todas las condiciones para ser considerado una República aun a partir de los criterios de la Ciencia Política occidental:

“En la moderna tipología de las formas de estado el término república se opone a monarquía: en ésta el jefe del estado accede al sumo poder por derechos hereditarios, mientras que en la primera el jefe del estado, que puede ser una sola persona o un colegiado de más personas (Suiza), es elegido por el pueblo directa o indirectamente (a través de asambleas primarias o asambleas representativas).” (Bobbio, Matteucci, Pasquino 2014: 1391)

Como veremos a continuación, tanto el Presidente como el Jurisconsulto Gobernante son elegidos por el pueblo de manera directa e indirecta respectivamente. Esto debería bastar para reconocer el pleno status de república al modelo iraní. A esto debemos sumarle un delicado

⁷ Entrevista a Michel Foucault en Briere 1980: 17.

sistema de división de poderes que excede en complejidad los modelos conocidos en Occidente.

No sólo la presencia de un jurisconsulto de la jerarquía shi'í en las instancias decisivas de mando permite definir a esta república como "islámica"; la doctrina de *Wilayatulfaquih* (Autoridad o gobierno del Jurisconsulto) que sostiene filosóficamente la posición de éste, es el resultado de siglos de debates al interior de la escuela Shi'ah con respecto a dónde reside el poder político legítimo en ausencia del Imam Oculto.

Resulta ilustrativo repasar brevemente los elementos constitutivos del sistema político iraní atendiendo a los mecanismos existentes para su conformación y a la función específica de cada uno de ellos.

Son elegidos de manera directa por sufragio universal:

a) El Presidente de la República: se trata de un cargo ejercido por una sola persona y su mandato dura cuatro años. Entre sus funciones se encuentran la de designar a los ministros (que deben ser ratificados posteriormente); proponer, aplicar y gestionar políticas públicas (siendo especialmente relevantes las referidas a la economía del país).

b) El Parlamento: consta de doscientos noventa miembros (con un número reservado a las minorías religiosas) y su mandato dura cuatro años. Las leyes aprobadas por este órgano son posteriormente sometidas al aval del Consejo de Guardianes de la Revolución.

c) Asamblea de Expertos: conformada por ochenta y seis expertos en Derecho islámico y su mandato dura ocho años. Decide la sucesión del *Wali Faqih* (Jurisconsulto Gobernante).

Es elegido de manera indirecta:

a) *Wali Faqih* (Jurisconsulto Gobernante): es un cargo ejercido por una sola persona, elegida por la Asamblea de Expertos y, hasta la fecha, no se han producido remociones. Entre sus funciones se encuentran controlar y designar al Jefe del Consejo Supremo Judicial, al Consejo de Nacional Supremo de Seguridad, al Consejo de Discernimiento, a parte del Consejo de Guardianes de la Revolución, confirma al Presidente y ejerce la

autoridad directa sobre las Fuerzas Armadas (Ejército regular y Guardia Revolucionaria). Tiene la responsabilidad de declarar la guerra o la paz.

Con respecto al Poder Judicial se encuentra encabezado por el Jefe del Poder Judicial (debe ser un *muytahid*, jurisconsulto shi'í), quien es designado por el *Wali Faqih* con un mandato de cinco años. Existe además la figura del Ministro de Justicia, quien es designado por el Presidente de la República que lo elige de entre un grupo de personas, postuladas para dicho cargo por el Jefe del Poder Judicial, y lo presenta ante el Parlamento para ser sometido al voto de confianza de la misma; su mandato es también de cinco años. Entre sus funciones se encuentran las de investigar, examinar, dirigir los procesos, y dictar sentencias en relación con las demandas, tratar casos de injusticia, solución de controversias, la administración de justicia en general y hacer cumplir las regulaciones islámicas escrita

Existen además tres instancias de control, mediación y asesoramiento; el Consejo de Guardianes de la Revolución, el Consejo de Discernimiento y el Consejo Nacional Supremo de Seguridad, respectivamente.

El Consejo de Guardianes de la Revolución está compuesto por doce miembros (seis religiosos son designados por el *Wali Faqih* y seis juristas son propuestos por el Jefe del Consejo Supremo Judicial) y cada seis años se renuevan la mitad de sus miembros. Sus funciones consisten en ratificar o no las leyes surgidas del Parlamento, supervisar las elecciones (presidenciales, parlamentarias, consultas populares y referéndums); a este organismo le corresponde la interpretación constitucional y vela además por que las leyes emanadas del Parlamento estén acordes a la Ley islámica.

Por su parte, el Consejo de Discernimiento es un órgano de mediación entre el Parlamento y el Consejo de Guardianes. Está compuesto por treinta y seis miembros designados por el *Wali Faqih* por un período de cinco años, algunos de ellos permanentes (como los jefes de los tres poderes y seis miembros del Consejo de Guardianes de la Revolución) y otros ocasionales atendiendo al tema a considerar. Este órgano, creado en 1988, es una de las muestra más claras del dinamismo del sistema político iraní a

la hora de crear instancias que agilicen la toma de decisiones procurando el menor desgaste político entre las fuerzas circunstancialmente en pugna.

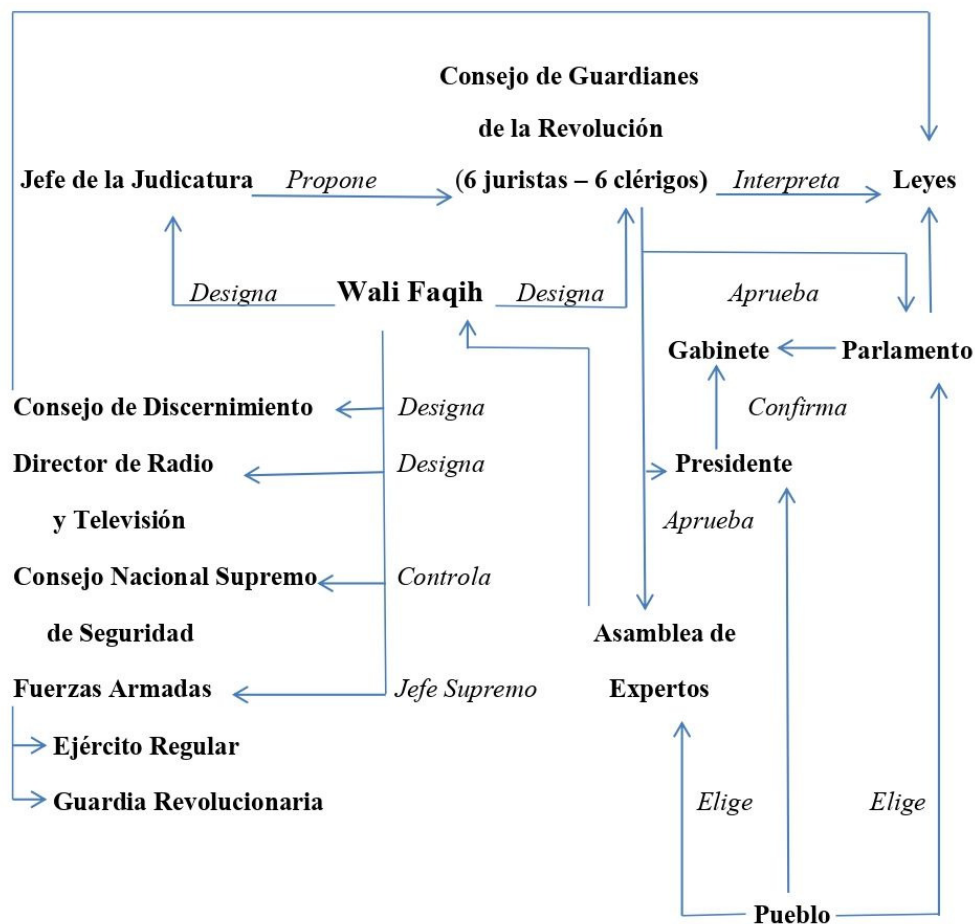
Finalmente, el Consejo Nacional Supremo de Seguridad tiene como función principal discutir las políticas de seguridad y defensa. Su actividad debe ser aprobada por el *Wali Faqih* sus miembros son: los jefes de los tres poderes, el jefe del Comando de las Fuerzas Armadas, dos representantes designados por el *Wali Faqih*, el Ministro del Interior, el Ministro de Asuntos Exteriores, el Ministro de Inteligencia, el jefe del Ejército y el jefe de la Guardia de la Revolución.

Una mención aparte merece la composición dual de las Fuerzas Armadas conformadas tanto por un Ejército regular como por la Guardia de la Revolución (Cuerpos de la Guardia Revolucionaria Islámica). Este último fue creado por Jomeini con el objetivo de defender a la República en un momento crítico con respecto a las Fuerzas Armadas heredadas del período monárquico sumado a la pronta agresión iraquí en 1980. Esta fuerza, que consolidó su prestigio y capacidades militares en los ocho años de conflicto armado con Iraq, cuenta actualmente con 125.000 hombres entre fuerzas de tierra, navales, aéreas y servicios secretos. Aunque no nos detendremos en el análisis de esta estructura militar dual, es necesario señalar que la misma ha sido una de las herramientas que permitió el largo período de estabilidad interna que ha vivido Irán desde el triunfo de la Revolución.

Basta revisar el siguiente esquema del sistema político iraní para entender su complejidad y originalidad⁸:

⁸ Esquema realizado por el autor, publicado en Molina 2014: 585

Media entre el Parlamento y el Consejo de Guardianes



Pueblo

Como vemos, el *Wali Faqih* (Jurisconsulto Gobernante) se constituye en el corazón mismo del sistema, no sólo por las atribuciones que posee, sino también porque es el elemento más original de la construcción política emanada del proceso revolucionario.

Como señalamos con anterioridad, no estamos frente a una figura cuya finalidad sea la de revestir al sistema “con un lenguaje religioso”, como aseveraba Prado. Tampoco nos encontramos ante un concepto

surgido sólo de las reflexiones de Jomeini con respecto al gobierno islámico; la formulación de la *Wilayatul Faqih* tal como es planteada en la segunda mitad del siglo XX es producto del largo proceso de formación del derecho shi'í duodecimano y de la reflexión incesante sobre los detentadores legítimos de la autoridad política en ausencia del Imam.

Incluso, más allá de las especificaciones constitucionales con respecto al *Wali Faqih* y sus requisitos (reformuladas en 1989), la instrumentalización de la noción de *Wilayatulfaqih* puede reconocer al menos cuatro períodos desde 1979 hasta la actualidad ⁹, sin que haya certeza alguna de lo que pueda suceder a la muerte del 'AliJamenei¹⁰.

No nos encontramos frente a un modelo cerrado y estático, en los cuarenta años de República Islámica el sistema ha conseguido adaptarse para cobijar en su interior las disputas entre distintos sectores procurando la resolución de los conflictos sin poner en riesgo la continuidad de los lineamientos ideológicos fundamentales de la Revolución de 1979.

Ideas finales: lo que “perturba” de la República Islámica

Sin embargo, no es sólo la originalidad ni el dinamismo del sistema político iraní, o la defensa de sus aspiraciones soberanas, lo que parece generar cierto ánimo hostil hacia la República Islámica en las producciones académicas de habla hispana. Tampoco sería correcto afirmar que se debe a los prejuicios contra el Islam en general, las monarquías árabes (también musulmanas) no parecen recibir el mismo escarnio que Irán; posiblemente se deba a la materialización de cierta forma de Islam refractaria a la occidentalización, como lo plantea Jean Baudrillard:

⁹ Véase Molina (en prensa)

¹⁰ Recordemos, por ejemplo, que 'Ali Rafsanjani había manifestado hace tiempo propuestas alternativas a las que propugnaban por la concentración del poder en la figura del Gobernante jurisconsulto. Ya en 2008, el entonces Presidente de la Asamblea de Expertos, expuso la idea de suplantarse la figura del *WaliFaqih* por un Consejo de *Fatwa* conformado por los distintos jurisconsultos iraníes.

“En todo este asunto, la apuesta crucial, la apuesta decisiva, es la reducción consensual del Islam al orden mundial. No se trata de destruirlo, sino de domarlo, por cualquier medio: la modernización, aunque sea militar, la politización, el nacionalismo, la democracia, los Derechos del hombre, cualquier cosa que pueda electrocutar las resistencias, el reto simbólico que el Islam significa para todo Occidente.” (Baudrillard 1991:100)

La República Islámica apela a un conjunto de valores y nociones que cuestionan las bases mismas sobre las que se sostiene, siguiendo aquí la propuesta de Eugenio Trías, lo que podemos definir como “lo occidental”: “(...) la formación capitalista (Marx), la burocratización (desencantada, Max Weber) general de la dominación y la relación con la 'verdad' en forma tecno-científica (Heidegger)” (Trías – Argullol 1992; 75).

Los discursos políticos y religiosos que atraviesan el Irán post revolucionario adquieren otra lectura si se parte de las coordenadas sugeridas. Así, por ejemplo, la insistencia en proponer un concepto de felicidad desde la perspectiva islámica, no necesariamente apunta a fortalecer “la administración de lo sagrado” por parte de la jerarquía shí’í, sino que puede interpretarse como un intento por “inmunizar” a la sociedad iraní del desenfreno consumista que propone el sistema capitalista. En este sentido, la Constitución iraní es explícita en su artículo 154 donde establece que:

“La República Islámica de Irán considera su fin principal la felicidad del hombre en todo el conjunto de la comunidad humana”. Hay aquí una verdadera disputa por el sentido de esa felicidad que hace de la República Islámica un modelo que cuestiona las tendencias culturales y políticas de Occidente donde se impone “(...) la creencia, muy común en la cultura posmoderna, de que obtener el mayor ingreso económico posible contribuye a la felicidad ya que permite alcanzar las aspiraciones de consumo” (Aparicio Cabrera 2009: 132).

La felicidad a la que aspira el modelo iraní, sigue vinculada al cultivo de los valores morales e intelectuales que sólo pueden desarrollarse

dentro de una sociedad. Esta perspectiva evita que la felicidad humana se vea reducida al ámbito puramente individual y se vincule exclusivamente con el consumo incesante de bienes materiales. Se apela, por lo menos desde la ética shi'í, a una actitud de desapego, que forma parte de sus elementos constitutivos, a fin de conservar una noción de felicidad humana que trascienda la propuesta del consumo. El enaltecimiento de los mártires, las bases de “la economía de resistencia” o el énfasis en la cultura de la donación, son políticas que pueden leerse en el marco de esta disputa de sentido.

No desconocemos ni desdeñamos otros abordajes y perspectivas, sólo proponemos un ángulo de análisis diferente que nos puede permitir lecturas más originales para comprender una experiencia política que no deja de interpelarnos.

“(…) nuestras guerras resultan menos del enfrentamiento guerrero que de la domesticación de las fuerzas refractarias del planeta, de los elementos incontrolables, como se dice en términos policiales (...) Todo lo que es singular e irreductible tiene que ser reducido y remozado. Es la ley de la democracia y del Nuevo Orden Mundial.” (Baudrillard 1991: 101)

Bibliografía

- ALÚTIZ, Juan Carlos (2004) “Los estadios morales de la evolución social”, *Papers* 74: 11-44.
- AMIRI, Mardiyah (2012) “La relación entre el Islam y democracia desde el punto de vista de las autoridades religiosas”, en: AA.VV. (2012) *Islam, Occidente y los Derechos Humanos*. Qom: Elhame Shargh. Disponible en: http://islamoriente.com/sites/default/files/cckfilefield/Article_pdf_file/Islam%20y%20democracia%20desde%20el%20punto%20de%20vista%20de%20las%20autoridades%20religiosas.pdf (Consultado: 21/06/2018).
- APARICIO CABRERA, Abraham (2009) “Felicidad y aspiraciones crecientes de consumo en la sociedad posmoderna”, *Revista Mexicana de Sociología de la Universidad Nacional Autónoma de México* 71: 131 – 157.

- ARMANIAN, Nazanín (2009) *Irán, 30 años de una peculiar teocracia*. Disponible en: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=80910> (Consultado: 21/06/2018).
- ARMANIAN, Nazanín (2014) *Irán: 35 años después de 1357*. Disponible en: <http://www.nazanin.es/?p=10679> (Consultado: 21/06/2018).
- BAUDRILLARD, Jean (1991) *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*. Barcelona: Anagrama.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola y PASQUINO, Gianfranco (2014). *Diccionario de Política*. México: Siglo XXI Editores.
- BRIERE, Claire y BLANCHET, Pierre (1980) *Irán, la revolución en nombre de Dios*. México D. F.: Tierra Nova.
- Constitución de la República Islámica de Irán* (1985) Tehran: Ministry of Islamic Guidance
- Constitución de la República Islámica de Irán* (2007) Disponible en <https://www.irancultura.it/es/Ir%C3%A1n/Constituci%C3%B3n-Ir%C3%A1n/> (Consultado: 21/06/2018).
- GARCÍA CRUZ, José Fernando (2004) *Un análisis del derecho islámico: la Escuela Duodecimana o Ya'farí*. Cáceres: Universidad de Extremadura.
- GÓMEZ PARRA, Rafael (1989) *Jomeini. El Profeta de la Guerra*. Barcelona: Ediciones B.
- INGA, María Rebeca (2014) *Lectura comunicacional de la concepción del Sumak Kawsay desde la cosmovisión de los pueblos evangélicos kichwas del Ecuador*, Quito: Universidad Central de Ecuador. Disponible en: <https://docplayer.es/93202597-Universidad-central-del-ecuador-facultad-de-comunicacion-social.html> (Consultado: 13/01/2019)
- JOMEINI, Ruhollah al Musawi (1970) *El Gobierno Islámico*. Biblioteca Islámica Ahiul Bait. Disponible en: <http://www.biab.org/pdf/lo50.pdf> (Consultado: 21/06/2018).
- JUAN PABLO II (2013) *Carta Encíclica Ecclesia de Eucaristía*. Disponible en: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_eccl-de-euch.html (Consultado: 21/06/2019).
- KEDDIE, Nikki (2006) *Las raíces del Irán Moderno*. Barcelona: Belacqva.
- LEWIS, Bernard (2000) *Las identidades múltiples de Oriente Medio*. Madrid: Siglo XXI.

- LEWIS, Bernard (2007) “Europa y el Islam”, *Cuadernos de pensamiento político* 17: 9-30. Disponible en: http://www.fundacionfaes.org/file_upload/publication/pdf/2013_0423183232europa-y-el-islam.pdf (Consultado: 21/06/2018).
- LEWIS, Bernard (2009) “¿Libres al fin? El mundo árabe del siglo XXI”, *Foreign Affairs Latinoamerica* 9 (3): 91-100.
- MERINERO MARTÍN, María Jesús (2001) *Irán, hacia un desorden prometedor*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- MERINERO MARTÍN, María Jesús (2007) *Resistencia creadora en Irán*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- MOLINA, Ángel Horacio (En prensa) “*WilayatulFaqih*: evolución del concepto y sus implicancias en el Irán post-revolucionario”, *Grupo de Trabajo CLACSO América Latina – Medio Oriente*.
- MOLINA, Ángel Horacio (2014) “Las relaciones entre el sistema político iraní y la jerarquía jurídico-religiosa chií”, *Alegatos* 88: 571-596. Disponible en: <https://www.azc.uam.mx/publicaciones/alegatos/pdfs/81/88-04.pdf>
- PRADO, Abdennur (2010) *El lenguaje político del Corán*. Madrid: Editorial Popular.
- PRADO, Abdennur (2010) *Jomeini y la tutela de los clérigos*. Disponible en: <https://abdennurprado.wordpress.com/2010/02/11/jomeini-y-la-tutela-de-los-clerigos/> (Consultado el 21/06/2018).
- PRELOT, Marcel (1973) *As Doutrinas Políticas, II*. Lisboa: Presença.
- RAHNEMA, Ali (2011) *Superstition as Ideology in Iranian Politics. From Majlesi to Ahmadinejad*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RICHARD, Yann (1996) *El Islam Shií*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- RIZVI, Seyyed Muhammad (1997) *The issue of Wilayat e faqih and marja'iyya*. Disponible en: <https://www.al-islam.org/organizations/AalimNetwork/msg00464.html> (Consultado el 21/06/2018).
- RODRÍGUEZ ZAHAR, León (1991) *La revolución islámica-clerical de Irán, 1978-1989*. México D. F. : El Colegio de México.
- SUBHANI, Ya'afar (2007) *Liderazgo de la Comunidad Islámica*. Irán: Asamblea Mundial AhlulBayt (a.s).
- TAQI MISBAH YAZDI, Muhammad (2011) *Islamic Political Theory*, Vol. I-II. Irán: The Ahlul Bayt World Assembly.

- TRÍAS, Eugenio y ARGULLOL, Rafael (1992) *El cansancio de Occidente*. Madrid: Destino.
- VITTOR, Luis Alberto (2010) *El Islam shiíta: ¿ortodoxia o heterodoxia?* Qom: Ansariyan Publications.
- ZACCARA, Luciano (2005) “La elite político-clerical de Irán”, *Revista Contra-Relatos desde el Sur - Apuntes sobre África y Medio Oriente*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- ZACCARA, Luciano (2006) *Los enigmas de Irán: sociedad y política en la República Islámica*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- ZADEH, Akbar Asad Ali (2013) *The Supreme Leader: Elected or Appointed*. Disponible en: <https://www.irancultura.it/es/Ir%C3%A1n/Constituci%C3%B3n-Ir%C3%A1n/> (Consultado: 21/06/2018).