

**El Islam Profundo: algunas aproximaciones a la incidencia de la Fe en la visión interna-
cional de la Revolución que creó la República Islámica de Irán**

Por Pablo Wehbe

Índice General

Introducción	6
1 - Mazdeísmo	18
1.1 - Generalidades.....	18
1.2 - Apuntes sobre el Mazdeísmo	21
1.3 - La Superficie Terrestre y La Luz	25
1.4 - El nexa Mazdeísmo – Shiísmo	29
1.5 - Algunas palabras finales	36
2 - Importancia política del Sufismo	40
2.1 - ¿Qué es eso llamado Sufismo?	40
2.2 - Algunas aproximaciones	47
2.3 - Origen del término	55
2.4 - Algunas características importantes.....	59
2.5 - Importancia política del Sufismo	61
2.6 - El Sufismo en Irán.....	67
2.7 - A modo de cierre: la gnosis y la visión política	72
3 - Sufismo y Shiísmo.....	74
3.1 - Introducción.....	74
3.2 - El sufismo, los safavíes y el shiísmo	78
3.3 - Algunas características del Sufismo	80
3.4 - Los primeros safavíes.....	88
3.5 - La Confluencia del Misticismo y de la Filosofía	95
3.6 - El Sufismo y los movimientos Islamistas.....	96
4 - El Shiísmo: Una Visión Histórica	98
4.1 - Generalidades.....	98
4.2 - La importancia de la muerte y del martirio	101
4.3 - Origen del llamado Shiísmo	107
4.4 - Karbala y el martirio de Hoseyn	111
4.5 - La sucesión de Imames y la Ocultación	119
4.6 - Algunas otras características del Shiísmo	125
4.7 - Sentido del Imamato.....	129
4.8 - Análisis: El rol del Imam durante su ausencia.....	134
4.9 - Una breve explicación sobre la futura Revolución Islámica del Imam Mahdi.....	135
4.10 - El ejercicio del Imamato durante la ausencia del Imam	135
5 - El Shiísmo en la Actualidad.....	137
5.1 - Las diversas tendencias en el Shiísmo Duodecimano: Babíes y Baha'íes.....	137
5.2 - Irán y el Shiísmo	143
5.3 - El Clero Iraní.....	144
5.4 - El Papel del Guía de la Comunidad (Velayat-e faqih).....	147
5.5 - El debate sobre el papel del clero	151
5.6 - Shiíes y Sunníes.....	160
6 - Historia de la Meseta de los Arios: Irán (Persia)	166

6.1 - Breve historia de Persia	166
6.2 - La Dinastía Pahlavi – Reza Pahlavi (1925-1941).....	170
6.3 - Muhammad Reza Pahlavi.....	171
6.4 - La presencia norteamericana	176
6.5 - Las Reformas de Muhammad Mossadegh.....	177
6.6 - El derrocamiento de Mossadegh	179
7 - Ruhollah al Mussavi Jomeini: el hombre y su pensamiento	184
7.1 - Los inicios de su vida	184
7.2 - La Estrategia Revolucionaria.....	198
7.3 - Se enciende la mecha	207
7.4 - Las alternativas: la propuesta de Mehdi Barzagán.....	213
7.5 - El Final: caída del régimen y retorno de Jomeini.....	220
8 - El Pensamiento Revolucionario Iraní	224
8.1 - Apreciaciones iniciales	224
8.2 - Los Militantes Revolucionarios	224
8.3 - Algunos pensamientos no clericales	229
8.4 - El Primer Presidente de la República Islámica, Abol-Hasan Bani-Sadr	233
8.5 - El Partido de la República Islámica	236
8.6 - El arma del clero	239
8.7 - ¿Se puede hablar de un “shiísmo Revolucionario”?	241
8.8 - Revolución Iraní: ¿Un nuevo pensamiento?	244
9 - Los Primeros Pasos de la República.....	253
9 - Los Primeros Pasos de la República.....	253
9.1 - Los comienzos.....	253
9.2 - Abol-Hasan Bani-Sadr	253
9.3 - La consolidación de la Revolución y el caso Irán-Contras	259
10 - La Política Exterior del Irán Post Revolución.....	263
10.1 - El Gobierno del Hodjatoleslam Alí Jamenei.....	263
10.2 - La llamada “Guerra Impuesta”	264
10.3 - Alí Akbar Hashemi Rafsanyani.....	270
10.4 - Muhammad Jatami.....	286
10.5 - Primera Gestión.....	297
10.6 - Segunda Gestión	301
10.7 - Algunas consideraciones sobre el presente iraní	303
A manera de Conclusión.....	314
Anexo I.....	331
Sitios de Internet consultados.....	343

Agradecimientos

El presente trabajo no habría podido ser posible sin el empuje, el aliento y el apoyo de una enorme cantidad de personas que, seguramente cometiendo alguna injusticia, se intentará recordar. En primer lugar, al Director del Instituto de Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de La Plata, Dr. Norberto Consani, quien, a no dudarlo, fue un padre que guió los pasos en este proceso; a los Dres. Roberto Miranda y Alejandro Simonoff, por su constante acompañamiento, palabras que empujaron y por sus aportes sólidos desde lo técnico y lo formativo; al Prof. Pedro Brieger, porque fue quien logró consolidar la voluntad de estudiar casi con exclusividad esta cuestión; a los Profs. de la Maestría en Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de La Plata, Anabella Busso, Fabián Salvioli, Ricardo Bebczuck y Ricardo Cobanera, por la formación y la visión plural que generaron; a Juan Rial, Javier Sursky y Fabián Truppa, por su apoyo, gentilezas y amistad; al personal administrativo del IRI: Juana Álvarez Eiras, Silvina Fernández Cortez, María Inés Torres y muy especialmente a Inés Vázquez y Rocío Davel, por los gestos de afecto y amistad que siempre hicieron todo más simple... y con una sonrisa; a la Embajada de la República Islámica de Irán en Argentina, por la documentación y bibliografía facilitada; al inseparable compañero de cátedra y viajes académicos, Lic. Germán S. Martínez; a los apoyos irrestrictos y permanentes de la familia, especialmente Ricardo y Luis Wehbe, junto a sus respectivas esposas; a los amigos y colegas de Río Cuarto que apoyaron permanentemente, particularmente Maximiliano Nahón, Daniel Miotti, Manuel Roca, Rosana Squillari y Carla Borghi; a los “Escuderos” de las Cátedras, Profs. Pablo Salinas y Ricardo Ferrero; a los compañeros de Cubículo en la UNRC: Profs. Gustavo Segre, Javier Unamuno, Martín Antiga y Natacha Jaureguiberry; a las Profesoras del Departamento de Lenguas Extranjeras de la Facultad de Ciencias Humanas de la UNRC, y muy especialmente a la Prof. María Alexandra Mc Cormack, por sus palabras y apoyos; al ex Rector e Intendente Municipal Ing. Alberto Cantero Gutiérrez; al ex Rector de la Universidad Nacional de Río Cuarto, Prof. Leonidas Cholaky Sobari; a los Sres. Decano y Vice de la Facultad de Ciencias Humanas de la UNRC, Profs. Enrique Grote y Gisela Vélez, quienes jamás retacearon el apoyo ni la sonrisa; a los Licenciados Marta Crabay, Elsa Ponzi y Jorge Catalfamo, por su inestimable ayuda para superar inseguridades; pero muy especialmente a quien fue el principal apoyo, formador y “amigo” con todas las letras: el Dr. Zidane Zeraoui, el verdadero motor espiritual y material de quien esto escribió, para el cual jamás alcanzarán las palabras de agradecimiento. Quiera el Supremo que el presente trabajo pueda estar a la altura de tanto afecto y apoyo que se han recibido.

Este trabajo se redactó bajo las lágrimas por las ausencias de las víctimas de la tragedia del 5 de Diciembre de 2007 en la Universidad Nacional de Río Cuarto, Profs. Miguel Mattea, Gladys Baralla, Carlos Ravera, Damián Cardarelli, Liliana Giacomelli y el Estudiante Juan Politano. Son ellos los Centinelas que para siempre acompañarán todos los esfuerzos de quienes, no sin complejo de culpa, siguen día a día trabajando y estudiando en la Universidad Nacional de Río Cuarto.

POR SUS EJEMPLOS, GRACIAS Y HASTA SIEMPRE.

*Dedicado a los extremos de mi vida:
Mi madre Alicia, por su paciencia eterna,
Mi padre Ricardo, siempre junto a mí desde la Eternidad,
Mi hijo Josué, por ser el futuro.*

Introducción

El presente trabajo es el fruto de ocho años de lectura casi exclusiva y excluyente sobre el Oriente Medio, tema que atrajo vivamente a quien esto escribe a partir del cursado de la Maestría en Relaciones Internacionales en la Universidad Nacional de La Plata, particularmente en la Asignatura “Geopolítica del Medio Oriente”, que impartía por entonces el Prof. Pedro Brieger. Desde allí, y casi con obsesión, se cultivó la lectura y la participación en Congresos y Paneles para hablar sobre la cuestión; pero fue el conocer personalmente al Dr. Zidane Zeraoui, gracias a la intercesión del Dr. Norberto Consani, que tomó forma la idea de comenzar a desarrollar créditos doctorales y particularmente en esta cuestión.

Siempre existió la credibilidad de poseer la “objetividad del estudioso”; lamentablemente, y se debe ser más que honesto desde estas primeras líneas, no es posible dejar de fascinarse ante una posición política que en realidad es una expresión de una cultura diferente. Por la propia formación familiar, en la que se cultivó el absoluto respeto por “el otro”, así como la necesidad de estudiar y conocer para luego poder juzgar, se entendió desde un principio la cuestión del “diálogo intercultural” que en su momento planteó el Presidente Jatami. En la primer conversación, el Dr. Zidane Zeraoui pidió “pensar en iraní”, por lo que urgía compenetrarse de la cultura y la historia, no solamente del Islam Shií, sino de las fuentes previas e históricas, y así surgió la necesidad de conocer el Mazdeísmo y el Sufismo, verdadero “corazón del Islam”. Varios años después, y al momento de que el presente trabajo comenzara a tomar forma, la aptitud anímica que embarga a quien esto escribe es simplemente de fascinación; se debe realizar, se reitera, esta necesaria aclaración porque de acuerdo a los parámetros de la Metodología de la Investigación tradicionales, queda claro que se ha optado por el Normativismo, y se está haciendo referencia a los tres enfoques que plantea Von Beyne y que son metateóricos, esto es, que pueden agrupar varias teorías en enfoques o tradiciones teóricas.

Primer Enfoque: Los Normativos, que tienen el “compromiso práctico para la transformación del orden social” como prioridad;

Segundo Enfoque: Los Empíricos – Analíticos, con rigor metodológico para fundar el conocimiento científico. Son los popularmente denominados “tecnócratas”;

Tercer Enfoque: Crítico – Dialéctico.

Queda claro que estas tres son tradiciones teóricas intelectuales que engloban a muchos autores. Esta corriente del Normativismo que se adopta es lo más antiguo en la Ciencia Política. Empieza con Aristóteles (Siglo IV a. C.), y a lo largo de la Historia se ha caracterizado porque quienes la sostienen tienen un compromiso práctico. En general, son más bien reformistas que revolucionarios. Se pueden señalar varios niveles:

- Un primer nivel busca discutir en un sentido más filosófico y abstracto los valores que deben prevalecer en la construcción del orden social. Se buscan los objetivos y valores finales. El instrumento metodológico será la coherencia lógica y el rigor analítico. Lo que importa será la argumentación.

- Un segundo nivel indica que tienen como estrategia aplicar los valores al funcionamiento de las instituciones y los valores sociales. Hay una aplicación de lo teórico a lo práctico. Metodológicamente, utilizan la política comparada para construir instituciones. Ontológicamente, todos los normativos coinciden en la búsqueda del orden.

- Un tercer nivel es la priorización de determinadas cuestiones que son centrales para el establecimiento del Buen Orden. Metodológicamente, hay una combinación de discusiones normativas y diseños institucionales. Eso aparece en el contexto de un desarrollo intelectual.

Actualmente, hay tres vertientes; una, el Utilitarismo, que implica construcciones teóricas que sostienen que el valor máximo para los individuos es la satisfacción de sus intereses para la búsqueda de la felicidad. Se lo ataca porque puede derivar en minorías excluidas al buscar la felicidad de la mayoría.

Otra, es el Liberalismo Deontológico, que no pone una teleología inevitable. Es lo que se llama “los liberales”, los que tienen teoría sobre los derechos y deberes de los individuos en sociedad. Hay derechos que deben ser respetados por todos los hombres (Rawls), y por ello aparece la teoría de los deberes, sin la cual es imposible el respeto de los derechos.

La tercera es el Comunitarismo de Taylor. Es absolutamente diferente, porque no habla del individuo en abstracto sino situado en una sociedad. Buscan la igualdad de condiciones de todos. No se existe sin la comunidad. Se debe buscar la realización en el marco de la comunidad. No hay derechos individuales sino intersubjetivos, donde los derechos deben ser iguales para todos. Realizan una valoración del buen orden social. Lo importante es un compromiso

práctico con la reforma del orden social. En lo metodológico no se caracterizan por ricas elaboraciones porque no es el aspecto más relevante. Está más unida a principios epistemológicos, con aquellos que fundamentan la propia estrategia de trabajo. Tienen una lógica argumentativa, coherencia en la argumentación y los estudios comparativos o históricos.

Por el grado de compromiso, y por la necesidad de analizar lo existente, lo dado, en un momento histórico determinado, es que se ha elegido este modelo, y que se entiende como lógica consecuencia del hecho de entender como Religión al Shiísmo y no como una “secta” o “grupo”. El presente trabajo parte del concepto elemental y primario de que el Shiísmo es la continuación de la línea del Profeta¹.

El trabajo que se postula intentará vincular a la Meseta de los Arios (lo que se conoce como “Irán”), cuna del Mazdeísmo (cuyos ejes principales sirvieron luego al judaísmo, cristianismo y, en lo que aquí interesa, al Shiísmo), su particular y milenaria forma de concepción del bien y del mal como conceptos absolutos, su re-interpretación contemporánea en el discurso del martirologio Shiíta y la posterior legitimación del accionar político. De esta manera, se procurará demostrar cómo la Revolución triunfante estaba teñida de una ideología que tenía fuertes basamentos de una visión muy particular de la vida y la política, provocando dificultades manifiestas en las relaciones interestatales desde los parámetros “occidentales”. Ello conducirá a un profundo estudio del Irán contemporáneo, particularmente en el período iniciado con la Revolución Islámica de 1979 y el proceso que la llevó al triunfo. En particular, resultará de interés la conformación del Estado Shiíta desde lo político, pero sin dejar de lado la impronta que la religión y la historia le aportaron y que obran como condicionantes en las relaciones internas e internacionales.

Dada la amplitud de las connotaciones, el trabajo se centrará en la percepción que existe en importantes centros de poder y decisión occidentales respecto de interpretar a Irán como Estado desestabilizador regional. En ellas, el Shiísmo e Irán en particular, se conceptualizan como “potenciales agresores” o como “financiadores del terrorismo”, o bien como “desestabilizadores regionales”. Se intentará demostrar que, en gran parte, se debe a la inexistencia de voluntad de estudiar, comprender y aceptar otra realidad jurídica, religiosa y política. Si ello es así, esta percepción parcial respecto de la “maldad intrínseca” de Irán desaparecerá cuando se

¹ As-Sadr, Muhammad Baqir, *El Shiísmo: prolongación natural de la línea del Profeta*.

comprenda que dicha República es tal vez uno de los pocos –o el único- Estado viable en la Región, y por lo tanto es mucho lo que en materia de relaciones internacionales se puede hacer para estabilizarla. La República Islámica de Irán es hoy tema de tapa de matutinos y cualquier candidato a la Presidencia de las principales potencias Occidentales dedica párrafos a la cuestión, y muchas veces la toma de posición respecto de “la Cuestión Iraní”, define la suerte electoral.

Irán se ha convertido en un imprescindible objeto de estudio para politólogos e internaciona- listas a partir de su proceso revolucionario, particularmente desde que el hegemon y sus satéli- tes lo señalaron como “Eje del Mal” o “Estado canalla”. Es importante analizar que el alineamiento de la política exterior de Argentina en la década del '90 fue el argumento que se dio para procurar explicar los atentados terroristas que se padecieron, señalándose a Irán como “autor intelectual” –al menos- de uno de ellos, según fuentes judiciales argentinas.

De esta manera, se aspira a que el trabajo postulado aportará a la comprensión y análisis de esta realidad internacional con inobjetable consecuencias en diferentes planos. Se pretende con ello, contribuir con la Academia y los formuladores de la Política Exterior.

De la lógica consecuencia de todo lo que antecede, se interpreta que el problema quedará formulado en sentido interrogativo: ¿Es Irán un factor desestabilizador en el Oriente Medio?

La Hipótesis, por lo tanto, se basa en la idea de que el Shiísmo iraní ha adoptado pautas que lo hacen particular y muy diferente del resto del mundo islámico, a partir de la influencia del Mazdeísmo y el Sufismo. De esta manera, si de por sí el Shiísmo hace un culto del martirolo- gío y del dolor, en este caso sirvió para legitimar el discurso revolucionario de las décadas del '60 y '70. Así, la falta de conocimiento por parte de Occidente tanto del Mazdeísmo y del Sufismo, en primer lugar, cuanto del Shiísmo en particular y del proceso Revolucionario y la idea del Estado teocrático, hacen que sea muy difícil primero aceptar y luego comprender los comportamientos de la República Islámica.

Se interpreta que es esa falta de comprensión (debido, probablemente, a una carencia de “diá- logo intercultural”, según anhelos de la ONU para el año 2000), fue la que imposibilitó enten- der que, a diferencia de la percepción generalizada de Irán como desestabilizador, sea tal vez la llave para la estabilización regional. Por lo tanto, la homogeneidad racial y religiosa de Irán hacen de dicho Estado –como se dijo-, uno de los pocos con viabilidad real en la Región, y

con un peso político, económico y religioso propios que le permitirán erigirse en un imprescindible actor para lograr la estabilización del Medio Oriente. El presente trabajo parte de una visión teórica para entender al país. Se busca formular una explicación respecto del carácter real de Irán en la región, intentando evitar los parámetros que hoy nos muestra Occidente.

Para ello se utilizará lectura específica respecto del Mazdeísmo, el Sufismo, el Islam, el Shiísmo y el sistema político iraní, pasando por discursos y pensamientos de Ruhollah Jomeini.

Sobre el trabajo en sí, hay algunos conceptos que deben quedar bien claros desde el principio. Cuando se habla del Medio Oriente, en primer lugar hay un problema clásico y es cómo denominar a esta región tan vasta que abarca países tan diferentes y que a su vez tiene denominaciones diferentes según tradiciones coloniales de cada potencia que ocupó la región.

En realidad, cuando se habla de Medio Oriente es porque esto implica en algún lugar una región de paso entre Oriente y Occidente; pero cuando se habla de “región de paso”, para los Occidentales se está teniendo una visión eurocéntrica, se está mirando el mundo desde Europa, por lo tanto es un paso para los Europeos, obviamente no era un paso para quienes vivían en esa zona.

Por otra parte, la expresión “Medio Oriente”, es un poco confusa porque no siempre queda claro de qué territorios se está hablando. Por todo ello, y porque existe lo que en la Filosofía del Lenguaje se denominan “Reglas de Uso Común”, a partir de las cuales se parte de la base que el lector conoce de esta manera a la Región bajo estudio, se llamará a la Región de Asia que abarca desde el Mediterráneo y que culmina en Irak –inclusive-, como “Oriente Medio”, y a Irán se lo ubicará dentro del Asia Central.

Respecto de las cuestiones de la “alta política”, en su libro titulado *¿Necesita Estados Unidos una política exterior?*, Henry Kissinger afirma de modo convincente: “Son pocos los países del mundo con los que Estados Unidos tiene menos razones de querellarse o más intereses compatibles que con Irán”. Expresado de otro modo, las palabras no importan, los intereses perduran. Lo que se declara ante las cámaras es mucho menos irrelevante. Son la geopolítica y la geoeconomía las que marcan la dirección y definen horizontes de modo determinante. En realidad, a la comunidad mundial le resulta demasiado oneroso que Irán y Estados Unidos se

comuniquen por medio de la retórica y las declaraciones altisonantes. En la actual situación de tensión, Washington tiene más responsabilidad porque su poder es mayor. En tanto que actor global, Estados Unidos no tiene por costumbre comprender la política interior de otros países a la hora de planificar su estrategia. El subconsciente estadounidense supone que dicho Estado es muy poderoso y que los demás países deben aceptar sus prioridades. Sin embargo, Irán es un caso único. Posee un interesante y complicado sistema político. Y su vida política, abigarrada y múltiple, no debe entenderse a partir de lo que suele ocurrir en la política del llamado Oriente Medio.

A diferencia de la ex Unión Soviética, Irán no es un sistema monolítico. A pesar de las limitaciones, hay grupos organizados que compiten por tener influencia. Los iraníes utilizan un lenguaje claro para decir lo que quieren en un país donde la ambigüedad es una virtud y la sutileza una práctica social. La retórica no sólo forma parte de la política iraní; constituye una parte integral de la cultura. Quizá no hay otro país con un talento oratorio tan vigoroso. Por ello, la retórica y los gestos públicos no deben confundirse con la política.

Los medios de comunicación y los analistas occidentales suelen fijarse en los clérigos iraníes y creer que son el grupo más relevante a la hora de entender la política iraní. De modo curioso, hay un importante grupo de profesionales en el poder, de forma muy mayoritaria ingenieros y médicos, que considera que el país debe luchar contra todo lo *occidental*. No se debe infravalorar la influencia política de los funcionarios con un título de ingeniero. Su ortodoxia ideológica es mucho más intensa. En todo el mundo musulmán no hay un solo dirigente islamista famoso con un título en ciencias sociales; todos los destacados son ingenieros o médicos. Su comprensible pobreza conceptual en temas sociales, económicos y políticos ha hecho en parte que la política iraní experimente un interminable proceso de prueba y error. Los ingenieros y médicos que formulan la política económica y toman las decisiones sobre política exterior no reconocen la diversidad y aplauden el provincialismo. Para ellos, sólo hay una solución para todos los problemas y una respuesta para todas las preguntas.

En Irán, los ingenieros definen y establecen los criterios de la corrección política. De modo similar, los médicos explican las raíces del conflicto palestino-israelí y especulan en la televisión nacional sobre el pensamiento estratégico estadounidense reciente. Al tiempo que los ingenieros leen en Irán los últimos libros traducidos en el campo de las ciencias sociales y se dedican a formarse, el país pasa por otra revisión de una teoría reciente. La lógica binaria de la ingeniería en la política interior y exterior iraní ha generado un enfoque mecanicista y una perspectiva a corto plazo sobre los procesos humanos complejos. Esta construcción mental deja poco espacio para el matiz, la complejidad, las opciones alejadas del maniqueísmo en la solución de los problemas y una definición a largo plazo de la vida.

De modo similar a la experiencia soviética y china en la década de 1970, existen en la actualidad diferencias en Irán entre los internacionalistas y los revolucionarios; los primeros defienden la integración con el resto del mundo manteniendo al mismo tiempo la soberanía, mientras que los últimos creen en un distanciamiento de la comunidad internacional en casi todos los asuntos. Desde una perspectiva sociopolítica, las dos escuelas de pensamiento reflejan la divergencia de opinión en el seno de la sociedad iraní. Los partidarios de ambas poseen una fuerte base política, económica e institucional. Los revolucionarios se funden con la historia. Los internacionalistas están dispuestos a competir, influir y ser influidos: son políticos “profesionales”. Los revolucionarios apuntan a tratar con las masas y, en consecuencia, defienden el populismo. Los internacionalistas están convencidos de que la eficacia es resultado del internacionalismo. Entienden las proporciones. Se trata de un debate natural en todas las revoluciones. También en Irán son los propios iraníes quienes deben determinar el resultado final.

La política iraní no debe interpretarse a partir de una única institución. Hay destacados políticos internacionalistas, muchos de ellos clérigos, dedicados a atenuar las tensiones y lograr un equilibrio. El Parlamento iraní también se muestra proactivo haciendo llamamientos en favor de actos sensatos y conteniéndose ante declaraciones provocadoras. Los medios de comunicación impresos, dirigidos en su mayoría por periodistas profesionales, no pierden ninguna oportunidad para alertar acerca de las consecuencias de acciones innecesarias. El actual acer-

camiento iraní a América Latina es seriamente puesto en entredicho no sólo por politólogos o estrategias de la seguridad nacional, sino también por grandes Ayatollahs de la ciudad de Qom. Es que no resulta del todo claro para dichos estrategas el beneficio neto que pueda resultar de dicho acercamiento, particularmente en términos de los costos que se pagan frente a ciertas alianzas.

Irán tiene hoy la segunda mayor comunidad judía del llamado Oriente Medio, después de Israel, según lo afirma Frances Harrison, vocero de la BBC en Teherán, en un informe de fecha 26 de Setiembre de 2006 que puede consultarse en la página web de dicho medio de comunicación. En ese país persa hay más de veinticinco mil judíos que viven pacíficamente y pueden participar de las elecciones y formar parte de la Majlis. Las cuestiones importantes para un iraní medio son la seguridad laboral, el empleo, la educación, el orgullo y el prestigio internacional. La diferencia entre Irán y gran parte de ese Oriente Medio es que no existen estructuras sociales antijudías. Los iraníes han convivido durante siglos con cristianos y judíos.

A pesar de la violenta retórica de ambos bandos, Irán y Estados Unidos comparten un amplio abanico de intereses. Estados Unidos ha derrocado a dos enemigos acérrimos de Irán, los talibán y Saddam Hussein. Teherán y Washington poseen un interés común en un Irán integrado con un sistema político en que cada persona tenga un voto. El flujo sin obstáculos de petróleo en el Golfo Árabe-Pérsico es un objetivo estratégico de ambos países. El enfrentamiento con Irán es innecesario. Un ataque militar a ese país volvería a orientarlo hacia el militarismo.

Los iraníes no aceptarían una intromisión occidental. No cabe duda de que la intervención estadounidense sería rechazada por todo el espectro político. El extremismo islámico nació la última vez que Estados Unidos intervino en Irán y derrocó a Mossadegh, el primer ministro elegido de forma democrática en 1953. Es necesario prestar atención a las complejidades de la política interior de Irán para comprender sus políticas y declaraciones. A muchos occidentales puede parecerles que el país está sumido hoy en el caos. Sin embargo, los europeos, que poseen una inclinación hacia la historia, deberían extraer lecciones de su experiencia única. Cuando los iraníes hoy adolescentes lleguen al poder, Irán podría convertirse gracias a la

fuerza y la lógica de la globalización, en el único Estado verdaderamente moderno del llamado Oriente Medio musulmán.

Se invita, entonces, al lector a sumergirse en un mundo diferente, a partir del cual seguramente se cambiará la percepción de Irán como “agresor” para tener la idea de un Irán que a través de sus discursos y sus posiciones públicas internacionales, necesita edificar su futuro consolidando el presente pero teniendo siempre actualizado el martirio padecido en la batalla de Karbala, y por lo tanto, más que como una verdadera “amenaza al mundo libre”, ciertas expresiones de la dirigencia suenan más a un ejercicio intelectual que a verdadera advertencia bélica. De alguna manera, y probablemente por lo que la Historia les enseñó, cuando se escucha a los dirigentes iraníes lo que se debería leer es un “téngannos en cuenta para construir” antes que un “cuídense”. Ojalá que el presente trabajo pueda cumplir con su cometido.

Estructura del Trabajo

En el Capítulo 1, se comienza el presente trabajo haciendo un estudio sobre el Mazdeísmo, fe existente en la Meseta de Arios (“Irán”), mucho tiempo antes de la misma existencia de la idea del Estado-Nación. Si bien es difícil establecer una línea entre Mazdeísmo-Sufismo-Shiísmo, existen algunos elementos que permiten hilar algunas ideas-fuerza que se proyectarán en el tiempo y, fundamentalmente, se encontrarán en los discursos, probablemente en la idea de la existencia de la polaridad bien – mal. Asimismo, se profundiza una idea que vincula al Mazdeísmo con el Shiísmo, particularmente con la idea del Imam de los Tiempos, el Redentor que vendrá a restablecer la idea de Justicia en la Tierra. Se presenta el pensamiento, esencial, de Sohrevardî, quien logrará resucitar la sabiduría de la luz de los antiguos magos y reformularla y prolongarla desde el pensamiento islámico.

En el Capítulo 2, se realiza un análisis sobre el Sufismo, que algunos llaman el “aspecto místico del Islam”, para ver si existe algún vínculo con los shiítas, y en su caso cuál. Todo esto se verá en la región geográfica que con el correr del trabajo terminará siendo la República Islámica de Irán. Si bien se parte de la visión islámica de que la noción de “República” es ajena, extraña, a la Región, la implementación gradual del Imamato en los países musulmanes será, así, la oportunidad para preparar a las sociedades para el advenimiento del Imam Mahdi y su Gobierno reflejado en dicha Institución.

Con el Capítulo 3, se profundizará la relación Sufismo – Shiísmo, y la posición de los Safavíes, que fueron quienes instauraron el Shiísmo en la “Meseta de Arios”. No es menor el haberse detenido con un Capítulo específico, pues a partir de esta época empieza a manifestarse lo que luego será un abierto debate sobre la esencia del shiísmo: ¿es una ideología militante, revolucionaria, o quietista? Asimismo, la importancia que el sufismo tuvo en los movimientos islamistas no fue menor; estos movimientos islámicos surgidos del sufismo se extienden hasta la época moderna, en la lucha de los musulmanes contra el colonialismo. Un caso es el de la rebelión mahdista del Sudán a fines del Siglo XIX, que puso en jaque a los ingleses. O la heroica resistencia de los libios contra la dominación italiana. Estos elementos, de por sí, justifican su estudio y lectura, y preparan para analizar la importancia de su influencia en el shiísmo iraní.

Siguiendo, el Capítulo 4 permite ver una visión histórica del shiísmo, las bases de sus diferencias con el sunnismo y la manera de ver al Islam y el papel que juegan los Imames. De hecho, se plantea una diferencia más que interesante entre Profetas e Imames, entre quien anuncia la Profecía y quien debe adaptarla a su tiempo. Por ello, ante la falta de un Imam –luego de la desaparición del Undécimo-, urge que exista un “Guía de la Comunidad”, base fundamental de la idea del *velayat-e faqih*, que estructuró el pensamiento de Ruhollah Jomeini. Asimismo, se comienza a tratar un tema que será la línea que –se sostiene-, será fundamental en el shiísmo militante, y es la permanente proyección de la masacre de Karbala que insufla de heroísmo las causas contra los modernos “Yazid”, los traidores, apóstatas y herejes. Se procura, de esta manera, actualizar una idea que permite legitimar movimientos en tanto y en cuanto los mismos estén orientados a lograr un fin de “justicia”.

El Capítulo 5 continúa con el estudio del shiísmo, analizando los diferentes puntos de vista sobre el particular y las divisiones que se dieron con el tiempo. Finaliza puntualizando la idea-fuerza detrás de Jomeini: el *velayat-e faqih*, el papel del Guía de la Comunidad. Esto no es menor, ya que la división entre sunnitas y shiítas encubre una noción sobre el Poder, pues mientras unos conviven con él, los shiítas erigen una estructura paralela, lo que no es menor teniendo en cuenta que la experiencia que resultará de la Revolución de 1979 procurará hacer convivir, precisamente, al Poder Político y a la Fe Shiíta, intereses cuya armonización logró la visión del Imam Jomeini.

El Capítulo 6 se detiene en un análisis histórico de Persia y su transformación en Irán, el papel de la Dinastía Pahlavi y la creciente intromisión externa –con una traslación de Gran Bretaña a Estados Unidos de América-, y su incidencia en el crecientemente opositor discurso del Clero. Es que los Pahlavi, para fundamentar la legitimidad de su dinastía, tomaron el nacionalismo preislámico iraní, lo libraron de todos los elementos radicales que eran de valor esencial para los intelectuales que lo defendían, y sentaron las bases de una monarquía anticlerical. El uso que hicieron ellos fue tan forzado como el de los intelectuales, pues los dos grandes imperios preislámicos fueron sólidas monarquías. El principal sentido de remitirse a un pasado remoto idealizado, sin embargo, ya sea islámico o preislámico, era que podían extraerse de ese período una gran variedad de valores, mientras que los males del presente se adscribían todos a la desviación de la auténtica esencia iraní y la auténtica esencia islámica. A medida que Irán se hizo más moderno y occidentalizado, los males de la occidentalización indiscriminada se hicieron más evidentes, y los modos islámicos se remontaban al pasado, de ahí que fuese natural para muchos después de 1960 culpar de los males a los modos occidentales y buscar la salvación en un pasado islámico idealizado. Sin saberlo, los Pahlavi estaban sentando las bases de la futura Revolución Islámica.

El Capítulo 7 se realiza un estudio del pensamiento de Jomeini y su proyección en el proceso revolucionario, así como los elementos que, tanto internos como externos, coadyuvaron a la caída del Sha Reza Pahlavi. La aspiración de “*atravesar los velos de luz y alcanzar la fuente de la magnificencia*” puede, por lo tanto, ser considerada como un elemento constante en la devota vida del Imam, y solamente llevándola en mente puede, la totalidad de sus esfuerzos y logros, incluyendo el político, ser entendida correctamente. Fue con una mirada fijada en “la fuente de la magnificencia”, un modo de visión completamente diferente del de un líder político común, que este Imam fuertemente influenciado por el sufismo llevó al éxito a un gran movimiento revolucionario. Él también aclarará el lugar de la religión y el de la política, con ideas claras y demostrando que el quedarse solamente en el rezo y el cumplimiento de los “cinco pilares del Islam”, podría ser hasta favorecido por potencias colonialistas; por ello, la importancia de lo político junto con lo religioso.

En el Capítulo 8, se analiza el pensamiento revolucionario iraní, el que insufló el proceso que desembocó en la caída del Sha. Asimismo, se puede leer la diferencia respecto del hecho que se planteó sobre si la Revolución era clerical o no. Sobre el particular se verá cómo, una vez triunfante la Revolución, comenzaron a surgir las diferencias internas precisamente entre clé-

rigos y teóricos no clericales, proceso que fue visto por Jomeini quien, antes de morir, permite la reforma constitucional que desequilibra el fiel de la balanza a favor del sector político. Una vez más, la clara idea de Jomeini vino a solucionar las cosas; efectivamente, cuando la Revolución daba sus primeros pasos y comenzaron a surgir los problemas y a generarse pantanos y confrontaciones internos, el Imam apoyó la Reforma Constitucional que permitió, a través de un órgano especial, dejar la conducción en manos de políticos. La Revolución comenzaría, así, a caminar su segundo período, el que se iniciaría con la muerte del Imam y la asunción a la Presidencia de Alí Akbar Hashemi Rafsanyani.

El Capítulo 9 permitirá estudiar el Irán post Revolución en los problemas internos y externos que de alguna manera se realimentaban. Se analizará qué pasó con el primer Presidente, Bani-Sadr y el giro que genera la Revolución a partir de su destitución. Luego, la forma en la que sectores occidentales utilizaron al entonces líder iraquí, Saddam Hussein, para iniciar una guerra contra Irán en la idea de que la Revolución estaba desorganizada y el país iba a ser fácilmente doblegado.

Por último, el Capítulo 10 se podrá leer qué sucedió con los sucesivos Presidentes de la Revolución: los dos períodos de Alí Jamenei, los dos de Rafsanyani, los dos de Jatami y el que está llevando adelante Mahmud Ahmadineyad. En todos los casos se verá la relación discursiva política interna-internacional. Se pretende concluir en el hecho de la importancia de Irán como factor de estabilización regional, pese a la “cáscara”, la superficialidad que se observa en el análisis de los discursos y de las políticas iraníes en los principales líderes occidentales, y qué puede esperarse de la evolución del actual proceso.

El objetivo final del trabajo es la secreta aspiración de servir de herramienta que pueda acercar a la comprensión y el conocimiento de la cultura que mueve a un régimen político considerado en lo discursivo y en su mismo origen como agresivo y antioccidental por los principales centros de decisión de Estados Unidos y Europa. La íntima convicción es que alguna vez puedan comprenderse y aprovecharse las palabras del ex Presidente Jatami cuando solicitó a Occidente centrarse en un “diálogo de civilizaciones”.

Tal vez sea demasiado idealista, pero el sueño de un mundo con lugar para todos pueda comenzar humildemente, y a través del respeto de dos palabras: tolerancia y comprensión. Ojalá que así pueda ser.

1 - Mazdeísmo

1.1 - Generalidades

En una espectacular obra de Henry Corbin², se narra que en un pequeño manual de doctrina mazdea en pahlavi que data del Siglo IV de esta era, se enuncian una serie de preguntas cuyas respuestas debe conocer todo ser humano llegado a la edad de quince años, siendo las primeras “¿Quién soy y a quién pertenezco? ¿De dónde he venido y adónde volveré? ¿De qué linaje y de qué raza soy? ¿Cuál es mi vocación propia en la forma de existencia terrena? ¿He venido del mundo celestial o he comenzado a ser en el mundo terrenal? ¿Pertenezco a Ohrmazd o a Ahrimán? ¿A los ángeles o a los demonios?”³. Las respuestas dadas son éstas: “He venido del mundo celestial (*mênôk*), no es en el mundo terrenal (*gêtk*) donde he comenzado a ser. He sido originalmente manifestado en el estado espiritual, mi estado original no es el estado terrenal. Pertenezco a Ohrmazd (*Ahura Mazda*, el Señor Sabiduría), no a *Ahrimán* (el Espíritu del Mal y las Tinieblas); pertenezco a los ángeles, no a los demonios. Soy criatura de Ohrmazd, no de Ahrimán. Mi linaje y mi raza proceden de Gayômart (el Hombre primordial, el *Anthrôpos*). Tengo por madre a Spandarmat (el Ángel de la Tierra), tengo por padre a Ohrmazd. El cumplimiento de mi vocación propia consiste en esto: pensar en Ohrmazd como Existencia presente, existente desde siempre y para siempre; pensar en él como Soberanía Inmortal, como Ilimitación y como Pureza; pensar en Ahrimán como Negatividad pura, que se agota en la nada, como el Espíritu Maligno que antaño no existió en esta Creación y que un día dejará de existir en la Creación de Ohrmazd y se hundirá en el tiempo final; considerar mi propio yo como perteneciente a Ohrmazd y a los arcángeles (*Amahraspandân*)”⁴.

Estas pocas fórmulas, muy simples pero decisivas, proyectan simultáneamente las respuestas sobre un horizonte de *preexistencia* y de *sobreexistencia*. Implican que los momentos del nacimiento y de la muerte, tan cuidadosamente señalados en los registros civiles, no son ni el comienzo absoluto del hombre ni su final absoluto. Implican que el tiempo, tal como en general se lo concibe, como *línea* que se prolonga indefinidamente perdiéndose en las brumas del pasado y del futuro, no tendría literalmente ningún *sentido*; un tiempo así sería simplemente un absurdo. Si la moderna filosofía matemática ha enseñado a concebir el tiempo como una

² Corbin, Henry, *Tiempo cíclico y gnosis ismailí*.

³ *Pand Nâmak i Zartusht* (libro de consejos de Zartusht), citado en Corbin, 2003:11, nota 1.

⁴ Corbin, Henry, *Tiempo cíclico y gnosis ismailí*, cit., pág. 12.

cuarta dimensión que se añade a las tres dimensiones del espacio, ¿no cabría decir que el mito de la cosmogonía mazdea en general desvela algo así como una nueva dimensión, una quinta dimensión, que sitúa a la altura de luz de un ser o, al contrario, su profundidad de tinieblas? La cosmogonía mazdea enseña así que el tiempo tiene dos aspectos esenciales: el tiempo sin orillas, sin origen, el tiempo eterno; y el tiempo limitado o “tiempo de largo dominio”. El tiempo eterno es el paradigma, el modelo del tiempo limitado que ha sido hecho a su imagen. Y por eso el tiempo del hombre, como dimensión de la existencia terrenal, permite que se transparente a través de él una dimensión distinta a su propia dimensión cronológica: una dimensión de luz que le impone su *forma* y su *sentido*. No es el tiempo de un eterno retorno, sino el tiempo de un retorno a un origen eterno.

Las respuestas que se dieron “supra”, están referidas al doble plano o doble estado del ser que caracteriza a la ontología mazdea, designado por los términos *mênôk* y *gêtîk*. *Mênôk* debe ser traducido más bien por “estado celestial”, invisible, sutil, espiritual, pero perfectamente concreto. *Gêtîk* designa un “estado terrestre”, visible, material, ciertamente, pero de una materia que es en sí completamente luminosa, materia inmaterial con relación a la que de hecho se conoce.

Para guiar a quien con este trabajo se enfrenta, se debe decir que se aspira a penetrar ese universo místico que muchos autores designan mediante diversas expresiones, tales como “octavo clima” (para diferenciarse de los siete climas terrenales), o “Mundo de las Ciudades Místicas de Yâbalqâ, Yâbarsâ y Hurqalya”, etc. Hace mucho tiempo que la filosofía occidental, arrastrada al campo de las ciencias positivas, no admite más que dos fuentes de Conocimiento: por un lado, la percepción sensible, que aporta los llamados “datos empíricos”, y por otro lado están los conceptos del entendimiento, el mundo de las leyes que rigen estos datos empíricos. Es evidente, no obstante, que la fenomenología ha modificado y superado esta gnoseología simplificadora, como también es cierto que entre las percepciones sensibles y las intuiciones o las categorías del intelecto quedaba un vacío. Se dejó al terreno de los poetas el espacio que se sitúa entre una y otra, la “Imaginación Activa”.

Aquí se seguirá la posición de Sohrovardî (Siglo XII), la cual es un esquema de los mundos que contrastaba radicalmente con el dualismo al que se acaba de referir. Este contraste se debe esencialmente al hecho de que su gnoseología, ajena a este dualismo, da paso como potencia mediadora necesaria, al poder imaginativo, a lo que es una facultad cognoscitiva de pleno

derecho. Esa función mediadora consiste en dar a conocer plenamente la parte del Ser que, sin esa mediación, seguiría siendo un mundo prohibido, cuya desaparición supone una catástrofe para el Espíritu y cuyas consecuencias aún no se han calibrado. La Imaginación activa o agente, no es en absoluto un instrumento que provenga de lo imaginario, de lo irreal, lo mítico o la ficción. Por ello se utilizará, coincidiendo con Corbin⁵, *mundus imaginalis*, equivalente literal del árabe ‘ālam al-mitāl, el “mundo imaginal”. Esta frase clave, “*mundus imaginalis*”, encabeza toda una red de conceptos que se sitúan en el nivel exacto del Ser y del Conocer que connota percepción imaginativa, conocimiento imaginativo, consciencia imaginativa.

Pese a que en otras filosofías o espiritualidades se observa una desconfianza respecto de la imagen, una degradación de todo lo que depende de la Imaginación, el *mundus imaginalis* representa aquí, sin embargo, una especie de exaltación, porque es el eje sin el cual se disgrega el esquema de los mundos. Sohrawardî y todos los que pensaban como él siempre consideraron que el “Sabio Perfecto” era aquel que acumulaba a la vez el saber filosófico más elevado y la experiencia mística basada en la experiencia visionaria del Profeta. No obstante, el órgano de las visiones, sea cual fuere su nivel, tanto en los filósofos cuanto en los Profetas, no es ni el intelecto ni los ojos carnales, sino los ojos de fuego de esta *Imaginatio Vera* que Sohrawardî simbolizó a través de la “zarza ardiente”. En la Forma sensible, la misma Forma imaginal es a la vez la Forma percibida y el órgano de la percepción visionaria. Las Formas teofánicas son, esencialmente, las Formas imaginales. Esto equivale a decir que el *mundus imaginalis* es el lugar en el que “tienen lugar” y “su lugar” no sólo las visiones de los Profetas, los místicos, los acontecimientos visionarios que experimenta cada alma humana en el momento de su *exitus* de este mundo, los acontecimientos de las Resurrecciones y los actos simbólicos de todos los ritos de iniciación, las liturgias en general con sus símbolos, las filiaciones espirituales cuya autenticidad no radica en la documentación de los archivos, y también el proceso esotérico de la Obra alquímica, respecto de la cual el I Imam de los Shiítas ha dicho “La alquimia es la hermana de la Profecía”⁶.

Así, el Profeta no es un adivino del futuro, sino el portavoz de lo invisible y de los Invisibles, y eso es lo que da sentido a una “filosofía profética”. Ésta es, entonces, una filosofía narrativa, liberada del dilema obsesivo de quienes se preguntan: ¿es mito o es historia? Dicho de otro

⁵ Corbin, Henry, *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, pág. 21.

⁶ *Ibídem* anterior, pág. 24.

modo, ¿es real o irreal?, ¿ficción o realidad? La filosofía profética supone la liberación de este falso dilema. Los acontecimientos que describe no son mito ni historia; es la historia del *Malakūt*, lo que se denominará *historia imaginal*, igual que los países y los lugares de esta historia crean una *geografía imaginal*, la de la “Tierra Celeste”.

Se puede acceder a esta historia imaginal a través de esa hermenéutica por excelencia que designa la palabra *ta’wīl*, que literalmente significa “devolver una cosa a su origen”, a su arquetipo, a su realidad verdadera. Los shiítas duodecimanos y los shiítas ismailíes han sido muy brillantes en esto, ya que el *ta’wīl* es el resorte mismo de su esoterismo como “séptimo día”, que culmina los seis días de la Creación.

1.2 - Apuntes sobre el Mazdeísmo

Dado lo abstracto y profundo del tema, se procurará partir de algunas narraciones que están en Corbin⁷. En un libro *Sobre el problema del alma*, G.-T. Fechner, narra que, estaba disfrutando de una mañana de primavera, cuando una luz de transfiguración aureolaba la faz de la Tierra, se sintió dominado por la idea, no solo estética, sino por la visión y la evidencia concreta de que “la Tierra es un Ángel, ¡y un Ángel tan espléndidamente real, tan parecido a una flor..!”⁸. Pero, añade con melancolía, semejante experiencia se considera imaginaria en la actualidad: está claro que la Tierra es un cuerpo esférico, pero respecto de saber más sobre lo que es, eso se relega a la investigación en las colecciones de mineralogía.

Lo que antecede lleva a reflexionar sobre dos puntos: primero, hay que recordar que el propio Fechner escribió un *Zend-Avesta*, que constituye su obra filosófica más importante, en la que desarrolla de un extremo a otro los recursos del razonamiento por analogía, en contra tal vez de las exigencias de una filosofía rigurosa, pero de este modo manifiesta su aptitud para la percepción de los símbolos. Aunque al margen de su título el libro no tenga nada en común con el libro santo del Mazdeísmo zoroástrico, también es cierto que la *cognitio matutina* por medio de la cual la Tierra se reveló como un “Ángel” a este filósofo está en perfecto acuerdo con la doctrina y práctica del Avesta en la que, por ejemplo, se lee en el ritual del vigésimo segundo día del mes: “Celebramos esta liturgia en honor de la Tierra, que es un Ángel”. Es importante señalar que el hecho de que la percepción del Ángel de la Tierra se pueda conside-

⁷ Corbin, Henry, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*.

⁸ Citado en Corbin, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, pág. 37 y ss.

rar imaginaria o irreal significa y anuncia por el contrario que esta forma de percibir y de meditar la Tierra está unida a una estructura psico-espiritual que Fechner hace descubrir de nuevo, para valorar los medios de conocimiento de que ésta dispone.

Este modo de percepción supone esencialmente una facultad de conocimiento que no se limita al mero ejercicio de la abstracción conceptual, ni a las percepciones de los datos físicos a través de los sentidos. Ésta es la razón por la cual Fechner, en la medida misma en que representa un recuerdo válido de la angelología mazdeísta, invita a tratar conjuntamente dos aspectos inseparables: el de la percepción mazdeísta de la Tierra y, correlativamente, el de una forma de aprehensión de los seres y de las cosas así concebidos, que difiere totalmente del único sistema que admite la ciencia positiva, e incluso la geografía.

No reconocer la Tierra como un conjunto de hechos físicos, sino en la persona de su Ángel, es un hecho esencialmente psíquico que no puede “tener lugar” ni en el mundo de los conceptos abstractos impersonales ni en el plano de los meros datos sensibles. Es necesario percibir la Tierra no a través de los sentidos, sino mediante una Imagen primordial, y como esta Imagen presenta los rasgos de una figura personal, demostrará que ofrece un paralelismo con la Imagen que de sí misma lleva el alma en su interior. La percepción del Ángel de la Tierra se efectuará en un universo intermedio que no es ni el de las esencias de las que se ocupa la filosofía, ni el de los datos sensibles con los que trabaja la ciencia positiva, sino un universo de Formas imaginales, el mundus imaginalis, percibidos como otras tantas presencias personales.

La angelología es uno de los rasgos característicos del mazdeísmo zoroástrico, que impide que se pueda reducir a un monoteísmo de tipo abstracto y monolítico, ni tampoco invalidar por lo que se ha pretendido interpretar como una vuelta de los “antiguos dioses”, es decir, la restauración de un politeísmo prezoroástrico. Es absolutamente necesario recordar el esquema de conjunto de la cosmología mazdeísta, es decir, el esquema de conjunto que articula el pleroma celeste de luz. Desgraciadamente el presente trabajo solamente permite hacer una somera referencia a los rasgos más importantes. La visión mazdeísta comparte la totalidad pensable entre una *altura* infinita de Luz en la que Ohrmazd (avéstico *Ahura Mazda*), el “Señor de la Sabiduría”, habita eternamente y un *abismo* insondable de Tinieblas donde mora el Antagonista, la potencia contraria de negación, de desintegración y de muerte, Ahriman (avéstico *Angra Mainyu*). Entre la Potencia de Luz y la Potencia contraria de Tinieblas no hay nada en común: ningún compromiso de coexistencia, sino una lucha sin cuartel, cuyo escenario es la

Tierra, y con ella toda la Creación visible, hasta el momento de la consumación del *Aion*, la *apocatástasis* o “restablecimiento”, que pondrá fin a esta mezcla mediante la separación, arrojando a su abismo a las contra-Potencias demoníacas.

No se debe caer en una confusión bastante común: no se trata en absoluto de proclamar que los seres que nos rodean sean “blancos” o “negros”, pues el estado en el que se vive es precisamente el de la “mezcla”. Se trata de una forma determinada de comprender esa “mezcla” y de comportarse respecto de ella, forma que difiere radicalmente de lo que la evidencia manifiesta y que pocas veces se pone en duda. Un rasgo característico de la visión zoroástrica es que el Señor de la Sabiduría aparece siempre rodeado de seis Potencias de Luz con las que él mismo (ya sea como Primero o como Séptimo) forma la Héptada Divina Suprema. Estas Siete Potencias son las que normalmente se conocen también como Arcángeles Zoroástricos.

Entre estos Siete Arcángeles existe, pues, una especie de *unio mystica*, a través de la cual la Héptada Divina se distingue tanto de las representaciones ordinarias del monoteísmo como de las del politeísmo; habría que hablar más bien de un catenoteísmo, en el sentido de que cada una de estas figuras de la Héptada Divina se puede, a su vez, concebir como integradora de la totalidad de las relaciones comunes con las demás. En los textos se puede observar una oscilación que a veces manifiesta la primacía del Señor de la Sabiduría entre los Siete, y otras veces se recalca la *unio mystica* con las otras seis Potencias de Luz⁹. Por esto es por lo que la frecuencia con la que Ohrmazd, al iniciar a su Profeta Zaratustra, se expresa en los textos Pahlavis (textos y comentarios en iraní medio¹⁰) diciendo “Nosotros, los Arcángeles”, que corresponde al uso en el propio Avesta, de la palabra “Mazda” en plural, los “Señores de la Sabiduría”.

Es más que interesante recordar que, tanto en la iconografía mental cuanto en la real¹¹, la Héptada Divina aparece dividida en dos grupos: tres Arcángeles representados como masculinos a la derecha de Ohrmazd, tres Arcángeles femeninos a su izquierda. El propio Ohrmazd reúne su doble naturaleza, ya que él dice de sí mismo que fue a la vez el padre y la madre de la Creación. Los Siete juntos dieron vida a las criaturas mediante un acto litúrgico, es decir,

⁹ *Ibidem* anterior, pág. 41.

¹⁰ *Ib.* anterior.

¹¹ Gray, Louis H., *The Foundation of the Iranian Religions*, Bombay, páginas 18 y ss., citado en Corbin, 1996, pág. 41.

celebrando la Liturgia celeste, y cada una de las Siete Potencias de Luz crea, en virtud de la Energía que desborda todo su ser, la parte de los seres que en el conjunto de la Creación representa su hierurgia personal, y que por esa razón puede designarse con su propio nombre.

A Ohrmazd le corresponde, como hierurgia propia, objeto de su actividad creadora y providente, el Ser Humano, o más concretamente esa parte de la humanidad que ha elegido responder sobre la Tierra por los seres de Luz; De los tres Arcángeles masculinos: *Vohu Manah* (Pensamiento excelente), se ha reservado la protección de toda la creación animal; *Arta Vahishta* (Perfecta Existencia), el Fuego bajo todas sus diferentes manifestaciones; y *Xshathra Vairya* (Reino Deseable), los metales. De los tres Arcángeles femeninos, *Spenta Armaiti*, tiene como hierurgia propia la *Tierra* como forma de existencia, la Sabiduría como Imagen y la mujer bajo su aspecto de ser de luz. A *Haurvatāt* (Integridad), le pertenecen las Aguas, el mundo acuático en general; a *Amertāt* (Inmortalidad), las plantas, todo el universo vegetal. Estas relaciones hierúrgicas son las que indican precisamente al Ser Humano dónde y cómo encontrar las Potencias de Luz invisibles, para cooperar con ellas en la salvación de la parte de la Creación que les corresponde. Esto último es más que importante: aparece ya la idea de la “Salvación”, fundamental en el discurso sufista y, luego, del shiísmo duodecimano. Los Arcángeles Supremos reciben en primer lugar la ayuda de la multitud de Yazatas (los Adorables), que son realmente los Ángeles del mazdeísmo, y la idea de su cooperación con los Arcángeles ofrece una sorprendente analogía con la angelología neoplatónica. Así se va construyendo ese mundo intermedio de las Formas imaginables (que nada tienen que ver con el mundo de las Ideas-arquetipos de Platón), que la imaginación activa es la encargada de aprehender. Esta Imaginación no construye a partir de lo irreal, sino que desvela lo real oculto; su acción es, en definitiva, similar a la del *ta’wīl*, la exégesis espiritual practicada por todos los Espirituales del Islam y cuya meditación alquímica constituye un caso excepcional: ocultar lo aparente, manifestar lo oculto.

Cuando Sohrevardî restauró en Irán, en el Siglo XII, la filosofía de la Luz y la angelología de la antigua Persia, su esquema del mundo se estructuró en torno del mundo de las Formas imaginables, mundo intermedio en el que se efectúan las transmutaciones de lo efímero en símbolos espirituales, y que por ello es el mundo en el que se realiza la resurrección de los cuerpos. Y esto es así porque del mismo modo que el cuerpo del Adán mortal se creó con la Tierra material, de igual modo el alma “substante” proyecta y medita su “cuerpo de resurrección” con la Tierra celeste. La conexión es muy rigurosa. La Imaginación activa es el órgano de las

metamorfosis, y de su manera de meditar la Tierra depende la transmutación de ella en sustancia del cuerpo de resurrección. Al independizar así la idea misma de cuerpo de las representaciones del cuerpo de la carne perecedera, se impondrá entonces la idea de esta Tierra mística de Hurqalya y que dominará en la espiritualidad del šayjismo, escuela surgida en el seno del Shiísmo iraní de fines del Siglo XVIII, y que sigue siendo hoy sin ninguna duda una aportación realmente creadora.

La tarea, ahora, consistirá en buscar cómo y en qué condiciones se perfilará precisamente la figura del Ángel, cuando la Imaginación activa transfiera los datos de la percepción sensible al estado diáfano. Esta labor equivale a concretar cuál es esta Forma imaginal como órgano a través del cual la Imaginación activa, al percibir directamente las cosas, realizará la transmutación; cómo es posible que, una vez efectuada esta transmutación, sea su propia Imagen lo que las cosas reflejan al alma, y cómo entonces este autorreconocimiento del alma instaurará una ciencia espiritual de la Tierra y de las cosas terrenales, de modo que esas cosas se conozcan en su Ángel, como presintió la intuición visionaria de Fechner¹².

Ahora entra en juego una Energía que sacraliza el estado mēnōk como el estado del ser, y cuya representación es tan esencial para toda la visión mazdeísta del mundo que se integró plenamente en la restauración filosófica realizada por Sohrovardī. Esta Energía actúa desde el instante inicial de la formación del mundo hasta el acto final anunciado y sentido bajo el término técnico de *Frashkart*, que designa la Transfiguración que los Salvadores surgidos de la raza de Zaratustra realizarán al final del *Aion*. Esta Energía es la que en el Avesta se designa con el término de *Xvarnah*, “Luz de Gloria”.

1.3 - La Superficie Terrestre y La Luz

El mapa de la superficie terrestre, tal como lo proyecta la Imaginación activa, es el siguiente¹³: en principio la Tierra se creó como un todo continuo, pero como consecuencia de la opresión de las Potencias demoníacas quedó dividida en siete *keshvars*, zonas de tierra firme¹⁴. Existe el keshvar central llamado Xvaniratha (“rueda luminosa”), y cuya extensión es igual al conjunto de los otros seis keshvars dispuestos en su derredor, separados unos de otros

¹² *Ibídem* anterior, pág. 45.

¹³ Spiegel, F., *Avesta die heiligen Schriften der Parsen*, pág. 53.

¹⁴ Se coincide con Corbin, *ob. cit.*, en identificar con dicho término a las “zonas” de Tierra firme y no a los “climas”.

por el océano cósmico que los rodea. Hay un keshvar oriental, uno occidental, dos al norte y dos al sur. Todos están separados unos de otros por ese océano cósmico que los rodea (*Vourukasha*). No se trata de regiones repartidas *en* un espacio previamente dado, un espacio homogéneo y *cuantitativo*, sino de la estructura típica de un espacio *cualitativo*. La disposición de estos keshvars corresponde a regiones imaginales, no representa los datos de una geografía positiva sino que configura la *Imago Terræ* que proyecta la percepción imaginativa.

Airyānem Vaejah, la cuna o germen de los arios (iranios), se encuentra en Xvaniratha, en el centro del keshvar central¹⁵. Allí es donde se fundó la religión mazdeísta, desde donde se extendió a los demás keshvars, y allí es donde nacerá el último de los Saoshyants (Salvador escatológico del Mazdeísmo)¹⁶, que reducirá a Ahriman a la impotencia, y llevará a cabo la resurrección y la existencia venidera. Este lugar geográfico, el centro a partir del cual se agrupan otros seis círculos, remite expresamente a Zoroastro en lo referente al procedimiento de representación geográfica. Ese mismo procedimiento permite descubrir un mundo adecuado para imaginar y meditar la Tierra, que supone una estructura independiente de cualquier sistema de coordenadas espaciales, bastando solamente con establecer un origen¹⁷. Para apreciar el contraste, basta con compararlo con el sistema cartográfico de Ptolomeo, en el que los climas se representaban mediante bandas paralelas que se sucedían a partir del Ecuador. Se ve, pues, que toda la estructura se establecía a partir de ese centro-origen. Sea cual fuera el lugar en el que la geografía positiva pudiera hacer situar la historia primitiva de los iraníes –tanto en el este, en Asia central, como en el oeste, en Azerbaiyán-, el proceso mental de *rememoración* es el mismo: los Acontecimientos tuvieron lugar y se recuerdan en el *Centro*, que es al mismo tiempo su *principio*.

La mayoría de los llamados “orientalistas” admite hoy que el lugar de la predicación de Zaratustra, tal como se puede considerar leyendo los Gāthās¹⁸, debe ser situado en el Asia Central, en algún lugar de la región del Alto Oxus, en el límite oriental del mundo iraní¹⁹. No obstante, esta actitud científica imperante está en contradicción con las tradiciones iraníes posteriores,

¹⁵ Corbin, Henry, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, pág. 51.

¹⁶ Equivalente directo del Imam Oculto en el shiísmo duodecimano (P.W.).

¹⁷ Massignon, L., “*Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l’Islam iranien*”, *Opera Minora, Vol. I*, pág. 137 y ss.

¹⁸ Los “Salmos” de Zaratustra (P.W.).

¹⁹ Benveniste, E., *l’Erân-Vêzh et l’Origine légendaire des Iraniens*, en *Bulletin of the School of Oriental Studies, VII*, págs. 265-274.

las de la época sasánida y post-sasánida, que sitúan el nacimiento y la predicación de Zaratus-tra en el extremo occidental del mundo iraní, en Azerbaiyán.

Una solución reciente se inspira precisamente en el sistema de los keshvars: la historia sagra-da del zoroastrismo primitivo podría haber tenido lugar en la parte oriental del mundo iraní, y luego, al ir penetrando progresivamente la misión zoroástrica hacia el oeste de dicho mundo, un buen día la orientación geográfica se habría invertido totalmente (el keshvar oriental se habría convertido en el keshvar occidental). Todo habría ocurrido como si el sistema de los keshvars hubiera girado sobre un eje central²⁰.

Este mundo del que se está hablando, tiene paisajes, que han sido transformados por la Luz de Gloria que fue proyectada por el alma. Cuando el alma mazdeísta capta la Energía de Luz sacra como fuerza que hace brotar el agua, germinar las plantas, desplazarse las nubes, nacer a los Humanos, que ilumina su inteligencia, les confiere una fuerza sobrenatural victoriosa y los consagra como seres de Luz revistiéndolos de una dignidad hierática, se estaba representando un paisaje terrestre transformado por esa Luz de Gloria.

La Energía de Luz representa la sustancia plenamente luminosa, la luminiscencia pura propia de las criaturas de Ohrmazd en su origen, con la cual Ahura Mazda ha creado múltiples y buenas criaturas. Es la Energía de luz sacra que cohesiona su ser, que mide a la vez el Poder y el destino otorgados a un ser, que garantiza a los seres de luz la victoria contra la corrupción y la muerte introducidas en la creación de Ohrmazd por las Potencias demoníacas de Tinieblas.

Los esplendores matutinos del Ishrâq (la salida del Sol), remiten al Resplandor primordial que constituye su fuente; la “Luz de Gloria” que se designa como Xvarnah, concepto que desempeña una función esencial en el Mazdeísmo, la antigua religión del Irán preislámico, reformada por Zoroastro. Luz y Ser se identifican, esa es la idea esencial. La realidad no es sino Luz en distintos grados de intensidad, y la condición ontológica de todos los seres viene determinada por su mayor o menor aproximación a la Luz de Luces. La Luz de Gloria que de ella emana, Xvarnah, es pues una presencia que viene a habitar el alma de aquel que se orienta hacia la Luz y que es, de este modo, iluminado. Todas las cosas que acompaña a la experien-cia mística son así epifanías de Luz que revelan diferentes “niveles de Ser” o, lo que es lo mismo, la situación relativa de cada alma en su camino de regreso a la fuente del Ser, al Ori-

²⁰ Corbin, Henry, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, págs. 53-54.

gen de todas las luces. Se está así en presencia de una metafísica de la Luz que el Ishrâq “recupera” de los Sabios de la antigua Persia mazdea para situarla en el contexto islámico.

La vasta jerarquía de luces que configura en definitiva la existencia universal es entendida por la gnosis mazdea, con la que entronca el Ishrâq, desde una perspectiva angelofánica. En el origen está la Luz de Luces, que se difunde en una progresiva degradación a medida que el Ser se aleja de su fuente, correspondiendo los distintos grados de luminosidad a las diversas jerarquías angélicas. De este modo, el Universo no es, en definitiva, sino un entramado de órdenes angélicos que manifiestan la diversa cualificación de la Luz sobrenatural, o, lo que es igual, su grado de mezcla con la tiniebla.

Se debe diferencias necesariamente en el pensamiento persa preislámico, entre los magos (*majûs*), que profesaban un dualismo radical, la coeternidad de sendos principios de Luz y Tinieblas, dualismo que el Ishrâq rechazará, y aquellos otros “magos primitivos” (*al-Majûs al-aslîya*), que planteaban la existencia de un Principio único para la Luz y las Tinieblas, a los que se vincula Zoroastro, y cuyas doctrinas trató de resucitar Sohrovardî.

Uno de los leitmotiv de la literatura del sufismo iranio es la “búsqueda de Oriente”. Pero se advierte, por si acaso no se comprenda desde el primer momento, que se trata de un Oriente que no se encuentra en los mapas geográficos ni puede ser situado en ellos. Este Oriente no está incluido en ninguno de los siete climas (los keshvar); es, de hecho, el octavo clima. Y la dirección en la que este “octavo clima” debe ser buscado no está en la horizontal (Norte, Sur, Este, Oeste), sino en la vertical (*Nadir, Cenit*)²¹.

Ese Oriente místico suprasensible, lugar del Origen y el Retorno, objeto de la búsqueda eterna, está en el polo celeste; es el polo, un extremo norte, tan extremo como el umbral de la dimensión del “más allá”. Por eso se revela sólo en un determinado modo de presencia en el mundo, y no puede revelarse más que por ese modo de presencia. Hay algunos a los que no se revelará nunca. Ese modo de presencia es precisamente lo que caracteriza el modo de ser del sufí, tanto de su persona como de toda la familia espiritual a la que se vincula el sufismo, y especialmente el sufismo iranio. El Oriente que busca el místico, Oriente no situable en los mapas de los humanos, está en dirección Norte, más allá del Norte. Sólo una marcha ascendente puede acercar a ese Norte cósmico, elegido como punto de orientación.

²¹ Corbin, Henry, *El hombre de luz en el sufismo iranio*, pág. 20.

1.4 - El nexo Mazdeísmo – Shiísmo

Quien conozca de música y sepa cómo funciona un órgano, sabrá qué es lo que se llama “juego de mutación”. Son armonías que permiten que cada nota “haga hablar” simultáneamente a varios tubos de longitud diferente; de ese modo, además del sonido principal, se percibirá un determinado número de armónicos. Entre los registros dominantes, la llamada *progressio harmonica* designa una ejecución que permite oír más armónicos a medida que se avanza hacia el agudo hasta que, a partir de una altura determinada, resuena además el sonido fundamental.

Esta mención se hace sin la petulancia de pretenderse un conocedor de todos los temas, sino que se realiza con una pretensión muy especial. Se produce un fenómeno muy elocuente, que permite expresar con mayor claridad el sentido en el que hay que entender la relación que se pretende encontrar en este trabajo: vincular al Irán Mazdeísta con el Irán Shiíta. A través del nexo existente entre el antiguo Irán mazdeísta y el Irán shiíta, se produce un fenómeno similar a la *progressio harmonica*. Cuanto más se “asciende”, más armónicos se escuchan, hasta que se termina oyendo el fundamental, el que ha dado el tono principal.

Así, esta analogía propuesta puede ayudar a comprender determinadas peculiaridades en torno de la historia espiritual de Irán. La filosofía del Islam iraní, shiíta o no, se ha estudiado tan poco hasta ahora en Occidente que en ese sentido el mérito de Henry Corbin es total. En efecto, tanto los especialistas en el antiguo Irán como los conocedores de la filosofía islámica como tal a veces aparecen sorprendidos, cuando no irritados, si se les señala esta conexión que no tienen prevista en sus análisis. Hay muy pocos iraníes, inclusive, que permanezcan insensibles a esta conexión. Para lograr en este trabajo una representación adecuada, lo más probable es que se deba renunciar a alguno de los métodos habituales que solamente tienen en cuenta la historia externa, y la consideran con la perspectiva de grandes corrientes que hay que determinar, influencias que hay que deducir, o explicaciones causales preocupadas esencialmente por reducir todo a lo mismo. Si un fenómeno se resiste a esta reducción a lo idéntico por vía causal, si se rebela a la etiqueta elaborada de antemano, enseguida se podrá acusar a este trabajo por haberse dejado llevar por elementos falsos. Esto es lo que ha hecho y hace difícil el tratar los *hechos espirituales* como tales, sobre todo los acaecidos en Irán, porque los hechos espirituales como tales son discontinuos e irreductibles; no tienen lugar en un tiempo homogéneo, pues cada uno de ellos *es* su propio tiempo.

Deben ponerse a consideración ahora, brevemente, dos de estos “tiempos”. Por una parte, el “tiempo” de Sohrevardī, cuya obra pertenece cronológicamente al Siglo XII. El autor lleva a cabo el proyecto de resucitar en el Islam la sabiduría, la *teosofía*, de la antigua Persia. El tema del *Xvarnah*, la Luz de Gloria, y la angelología mazdeísta a través de la cual interpreta las Ideas platónicas, dominan su horizonte metafísico. También hay que ocuparse por otra parte del “tiempo” shiíta, determinado cualitativamente por la idea del Imam oculto y de su parusía, su advenimiento glorioso al Final de los Tiempos. Esta idea resuena como el armónico de un sonido fundamental percibido ya en la idea zoroástrica del Salvador escatológico o Saoshyant, aunque ni Sohrevardī ni los shiítas son zoroástricos²². Son y pretenden ser, la religión oficial y mayoritaria en el Islam, en un Islam espiritual, por supuesto, que se aleja profundamente del Islam legalista. Si el lector se atiene a la historia positiva de las cosas externas, sin llevar a cabo la reducción fenomenológica, ¿cómo se podría autenticar como “histórico” un fenómeno que diera valor o impulsara, en un mundo determinado, ciertas percepciones adquiridas por un mundo ajeno, incluso heterogéneo, a éste? Se suele hablar de “sincretismo”, de conciliación dialéctica, de transposición artificial. Y con eso se pretende que ya se ha dicho todo.

En realidad, los Espirituales no realizan ningún sincretismo, como tampoco tiene que pretender llevar a cabo ninguna conciliación dialéctica, porque disponen de un modo de percepción distinto al que se ha reducido la conciencia histórica unidimensional. Disponen, en primer lugar, de un mundo con distintos niveles, y es precisamente uno de estos niveles el que se intenta presentar y situar en este trabajo. A lo largo del mismo se volverá a encontrar esta expresión: “Ver o percibir las cosas en Hurqalya”. En esta frase hay una alusión a la activación de la facultad de percepción adecuada, esa de la que, en segundo lugar, disponen estos Espirituales. Esta activación es la que se designa a través del término técnico de *ta’wīl*, que etimológicamente quiere decir “devolver” los datos a su origen, a su arquetipo, a su *donante*. Para eso hay que rescatarlos de cada uno de los niveles o planos a los que tuvieron que “descender” para llegar al modo de ser que corresponde al nivel de evidencia de la conciencia común.

De ahí que el *ta’wīl* por excelencia sea la hermenéutica de los símbolos, la *ex-égesis*, el sacar a la luz los sentidos espirituales ocultos. Sin el *ta’wīl* no existiría ni la “teosofía oriental” de Sohrevardī, ni de manera más general, ese fenómeno espiritual que transfigura el sentido del Islam: la gnosis shiíta. Y, recíprocamente, sin el mundo de Hurqalya que se estudia aquí, es

²² Es imprescindible sobre este tema la lectura de Zaccara, Luciano, en www.uam.es, *La Política Exterior de Irán del Sha a Jatami*, artículo publicado en Febrero de 2008.

decir, sin el mundus imaginalis, el mundo de las Formas imaginables en el que actúa la percepción imaginativa, capaz de comprender el sentido oculto porque es capaz de transformar en símbolos los datos materiales, en definitiva, sin la “historia imaginal” cuyos acontecimientos se desarrollan en Hurqalya, no sería posible el *ta’wīl*. El *ta’wīl* implica la superposición de mundos e intermundos, como base correlativa de la diversidad de sentidos de un mismo texto.

En la doctrina de Sohrawardī, el esquema de los universos espirituales se presenta a grandes rasgos del siguiente modo: desde la primera Luz “victoriosa” (*qāhir*) existe el primer Arcángel surgido de la Luz de las Luces, conocido bajo su nombre mazdeísta tradicional, Bahman, un pleroma de innumerables seres de luz, puras Luces inteligibles sin relación con ningún cuerpo material: es el mundo de *Īabarūt*. De él emana otro pleroma de sustancias de luz, algunas de las cuales tienen que asumir una providencia respecto de la especie material que constituye su “teurgia”, y las demás tienen que desempeñar la función de Almas que animan de forma duradera o momentánea un cuerpo material. Las primeras son los Ángeles-arquetipos o Ángeles de las especies, entre los que se pueden destacar los Amahraspands zoroástricos; Sohrawardī interpretará las Ideas platónicas bajo la óptica de esta angelología. Las segundas son las Almas de las Esferas y las almas humanas. El conjunto de estas dos categorías constituye el mundo del *Malakūt*, y la Tierra del *Malakūt* es la Tierra celeste de Hurqalya.

Entre los Ángeles de las especies se encuentra Isfandārmuz. Hay un rasgo muy significativo que ofrece una información segura: Sohrawardī empleó a su vez el antiguo término iraní característico, mediante el cual, como se vio, el Avesta designaba ya la función de Spenta Armaiti, es decir, la función de “dueña de casa”. Como Ángel de la Tierra, Isfandārmuz asume especialmente la providencia de los reinos naturales en los que predomina el elemento telúrico, ya que la Tierra es la “teurgia” de su Ángel. La Tierra es “la que recibe”; como receptáculo de los influjos y efectos de las Esferas celestes, asume el papel femenino respecto del masculino. La femineidad del Ángel de la Tierra consiste en que “es quien recibe”, en quien se manifiestan la multitud de efectos e influencias de las “Inteligencias activas” querubínicas, de acuerdo con una gradación ontológica y una estructura inteligible, del mismo modo que, sobre esta Tierra, los efectos de los cuerpos celestes cuyos motores son estas Inteligencias, a través de sus Almas, se manifiestan siguiendo una sucesión cronológica y una estructura que es evidente. Esta es en la Tierra la parte que hace que se pueda simbolizar con su Ángel.

Este sencillo ejemplo, elegido entre varios, bastaría para demostrar cómo la teosofía especulativa del Irán islámico, desde Sohrevardî en el Siglo XII hasta Mulla Sadra en el Siglo XVII, preserva y sigue meditando acerca de la figura del Ángel de la Tierra, acerca de quien la religión mazdeísta había iniciado a los antiguos iraníes para que pudieran reconocer su personal. La figura, la Gestalt, queda preservada, idéntica a sí misma, a pesar de que hayan cambiado los elementos del contexto. Es admirable la fuerza del *ta'wîl*, de la hermenéutica espiritual, capaz de valorar todos los símbolos “devolviéndolos” al arquetipo. Esta es la función iniciática que asume el Islam espiritual, representada en la persona del “Maestro de la Teosofía Oriental” y de sus seguidores.

Lamentablemente, al no poder hacer referencias de momento a una obra de conjunto sobre las doctrinas shiítas, y en especial al šayjismo, se corre el riesgo de ser tachado por utilizar alusiones oscuras. El shiísmo, que desde hace cinco siglos (a partir de la instauración de la monarquía safaví y la adopción que hicieron de esa fe), es la forma en que se manifestó el Islam iraní desde el principio, sigue siendo un gran desconocido en Occidente. Con demasiada frecuencia, cediendo a las modas del momento, se reducen sus orígenes a aspectos de sucesión política. Al hacerlo así, se pierde de vista por completo la enorme obra literaria que constituyen las que contienen las conversaciones de los primeros fieles con los distintos Imames hasta el Siglo IX de esta era, conversaciones que atestiguan que el nacimiento del shiísmo significó ante todo el resurgimiento de la gnosis en el Islam (un estudio que tratara de las doctrinas desde sus orígenes no podría separar el shiísmo duodecimano del ismailí). La gnosis shiíta representa el esoterismo del Islam por excelencia. El reconocimiento del shiísmo como religión de Estado efectuada por los safavíes en el Siglo XVI, que supuso la formación de algo parecido a un clero oficial, preocupado casi exclusivamente por la jurisprudencia, tuvo como consecuencia inmediata el hacer más rigurosa todavía que en la actualidad la práctica de la “disciplina del arcano” (las cosas secretas o misteriosas) entre los seguidores iraníes de la gnosis shií. Si la profetología es un elemento esencial de la religión islámica como tal, ésta se divide en teosofía shiíta, en profetología e imamología. Junto a la función profética que da a conocer el mensaje de la Revelación literal, está la función iniciática, la que inicia en el sentido oculto de las Revelaciones, y que es la que corresponde al Imam. Tras el ciclo de la profetología, cerrado con Mahoma, el “Sello de los Profetas”, viene el ciclo de la Iniciación, el

actual, que se sitúa bajo el signo espiritual del XII Imam, el Imam oculto, “presente en los corazones pero invisible para los sentidos”²³.

El šayjismo, escuela surgida a finales del Siglo XVIII bajo el impulso de la fuerte y elevada personalidad espiritual del šayj Ahmad Ahsā'ī (muerto en 1826), supuso un extraordinario renacimiento de la gnosis shíí. Hay una literatura muy extensa, que en parte sigue estando manuscrita, donde el tema de Hurqalya es un tema esencial. Se analiza el sentido de la imamología con una gran profundidad y elevación. Los Doce Imames que han asumido la función iniciática después del mensaje de Mahoma, su persona y la de su hija Fátima, que crea el linaje de los Imames, estos “Catorce Inmaculados”, se comprende y medita no sólo como aparición efímera de su persona terrenal respectiva, sino en su realidad de entidades eternas precósmicas. Sus personas son esencialmente teofánicas; son los Nombres y los Atributos divinos, lo que sólo puede ser conocido por la divinidad; son los órganos de la divinidad; son sus “operaciones operantes”. Estructuralmente, la imamología asume en la teología shííta el papel de la cristología en la teología cristiana. Por esta razón, cualquiera que haya conocido solamente el Islam sunní, se encontrará en Irán ante algo inesperado, inmerso en un diálogo de una riqueza y de unas posibilidades imprevisibles.

Los Doce Imames forman pues en sus personas teofánicas, con el Profeta y la Resplandeciente Fátima, el pleroma de los “Catorce Inmaculados”. Respecto del tema en cuestión, el de la Tierra celeste, se observa que la función y posición de Fátima en este pleroma asumen un significado primordial. El esquema mencionado de Sohrawardí, presentaba la Tierra terrenal y su Ángel femenino, ocupando un lugar en el mundo de los arquetipos, el mundo del Alma o *Malakūt*, que en realidad es el mundo de la percepción imaginativa, el *mundus imaginalis*, y el mundo de las puras esencias querubínicas, el *Yábarūt*, objeto del conocimiento inteligible.

En la teosofía shííta del šayjismo, hay otro universo (como en la obra de Ibn ‘Arabi), que se superpone a estos tres universos: el del *lāhūt*, la esfera de la deidad. Pero la característica del shiísmo y del šayjismo consiste en concebir expresamente este *lāhūt* como parte integrante del pleroma de los “Catorce Inmaculados”. Se puede decir que permite escuchar el tema de la Tierra celeste, al igual que los demás temas, a una octava todavía más elevada, siendo cada octava un nuevo mundo, un comienzo, donde todo se vuelve a encontrar, pero a una altura

²³ Corbin, Henry, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, pág. 85.

distinta, es decir, en un modo de ser superior. Esta sucesión de octavas es lo que permite la verdadera puesta en práctica del *ta'wīl* o hermenéutica espiritual. En la persona trascendente de Fátima como miembro del Pleroma Supremo, se puede ver también algo parecido al tema de la Tierra supraceleste, mediante la cual se llega a la idea de una sofíología²⁴ shiíta que permitirá percibir de nuevo algo que la sofíología mazdeísta percibía ya en la persona del Ángel de la Tierra, pero esta vez a una altura nueva.

Aferrado como se está en Occidente a la materialidad de los hechos históricos, sin la cual se sentiría perdido, cuesta mucho comprender que toda la fe y la esperanza islámicas, así como la responsabilidad en la que se basa la conciencia del creyente, no proceden de un hecho histórico sino de un *hecho* de la *meta-historia*: del pacto preeterno establecido cuando el Ser divino preguntó a la totalidad de los humanos presente en el Adán celeste: “¿Acaso no soy vuestro Señor?”. La fe y la ética mazdeístas se basan también en un hecho de la *metahistoria*: la pregunta del Señor de la Sabiduría al inquirir a las Fravartis si aceptaban descender a la Tierra para combatir en ella a las potencias ahrimánicas. Pero hay algo más: el propio acontecimiento metahistórico que da lugar a la historia espiritual de los Adamitas, no es más que la reaparición en el nivel de la humanidad adámica de un Acontecimiento cuyo escenario esencial es el Pleroma Supremo. De hecho, esta pregunta plantea a la percepción imaginativa el misterio insondable del origen de los orígenes. Ibn ‘Arabi sugiere la manera de abordarlo cuando declara que el Ser Divino era a la vez quien preguntaba y respondía.

Esta pregunta plantea en efecto el misterio de la Teofanía fundamental, de la Revelación del Ser Divino que no puede revelarse a sí mismo más que a través de *otro*, pero no puede reconocerse a sí mismo como *otro*, y reconocer a ese *otro* como sí mismo, sino porque es *en sí mismo* Dios. Que los seres del Pleroma supremo hayan aparecido en un orden de precedencia ontológica que corresponde al orden de sucesión de sus respuestas a la pregunta esencial, ésta es una manera **s** situar, para la percepción imaginativa, la estructura del Pleroma como lugar de la Teofanía primordial. Del mismo modo que los Cielos visibles se crean mediante actos de contemplación de las Inteligencias querubínicas que emanan unas de otras, del mismo modo los “Cielos del Pleroma”, en la Esfera del *lāhūt*, son producidos por actos teofánicos²⁵.

²⁴ *Sofía*, sabiduría (P.W.).

²⁵ Corbin, Henry, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, pág. 88.

Estos actos teofánicos coinciden con la diferenciación progresiva de las gotas del océano esencial del ser, es decir, del ser en imperativo por el *Esto* Creador. La *vis formativa* inmanente a cada una de ellas le permite dar la respuesta que establece el pacto divino preeterno. Dado que el orden de sucesión ontológica de estas respuestas fija la estructura del Pleroma del *lāhūt*, de ello se deduce que la jerarquía de los Catorce entes espirituales supremos tendrá su epifanía en la Tierra, durante el ciclo de la profecía de Mahoma, en el mismo orden de sucesión de las personas a quienes representan, los “Catorce Inmaculados”: el Profeta Mahoma, su hija Fátima y los Doce Imames.

La primera entidad espiritual que responde es el primero de los seres, es el “ser incoactivo”, el que tendrá en la Tierra su manifestación sensible en la persona del Profeta Mahoma. Por esta razón él es el Cielo Supremo del Pleroma, el que en los cielos astronómicos tiene como homólogo la Esfera de las Esferas, el Trono. Tras él, la segunda entidad espiritual eterna que responde es la que se manifestará en la Tierra en la persona de Hadrat Amīr, es decir, el Primer Imam, Alí Ibn Abi Talib, primo del Profeta y esposo de Fátima. Así, la identificación entre ciertas ideas mazdeístas y shiítas se da a través de la pareja Alí-Fátima, símbolo de la pareja eterna Logos-Sofía. A partir de ahí se puede analizar la consecuencia. El Logos es, en la doctrina šayji, la sustancia oculta de todo ser y de todo objeto; es la parte suprasensible que necesita la Forma visible para manifestarse; es como la madera en la que surgirá la forma de la estatua. Fátima corresponde a la forma visible del Sol, sin la que no sería posible el esplendor, el calor. Por eso se le ha dado a Fátima un nombre solar: Fátima al-Zahrā’, la Deslumbrante, la Resplandeciente.

Aquí vuelve a salir de nuevo a la luz un tema de la gnosis shiíta primitiva, de la gnosis ismailí, más precisamente, en la que se designa a Fátima como Fátima-Fatir, Fátima-Creador (en masculino). Se invita de este modo a percibir a Fátima en su sentido muy por encima de la diferenciación sexual que constituye la condición de la humanidad terrenal, un sentido que debe ser traducido por algo parecido a “soberana de la humanidad femenina”. Lo que se debe entender como femenino es en primer lugar la totalidad de los seres de los universos de lo Posible. Todas las criaturas han sido dotadas de *alma*, del Anima de los Santos Imames; éstas proceden a su vez del “lado izquierdo”, como Eva, el Ánima de Adán, creada de su costado izquierdo, del mismo modo que la luz del Sol está formada con la forma visible y los atributos del Sol. Como la totalidad de las criaturas está dotada de alma, la naturaleza ontológica de los universos de las criaturas respecto de los Santos Imames como potencias cosmogónicas, tiene

un carácter femenino. En este sentido, los Doce Imames son los “Hombres de Dios”, a los que así aluden algunas aleyas coránicas, como en el Capítulo 9, versículo 33. Al mismo tiempo, también los Imames, que inician sobre la Tierra el ciclo de la Iniciación al sentido oculto de las Revelaciones, han sido creados a partir del alma del Profeta, o *son* más bien el alma de él.

De todo lo cual cabe concluir que es en la Tierra de Hurqalya, la del Paraíso, en donde vive actualmente el Imam Oculto. De ahí se descubrirá el nexo de simbolización mística que asocia a Fátima-Sofía, origen del XII Imam, el alma y la persona del fiel shiíta: un nexo a través del cual éste queda investido de la función sofíánica de Fátima. Se verá así que la parusía o manifestación del Imam Oculto no es un acontecimiento externo que se deba producir de pronto en el calendario del tiempo físico; es una *desocultación* que avanza a medida que el peregrino del espíritu, al elevarse hacia el mundo de Hurqalya, producirá en sí mismo el acontecimiento del Imam esperado. En esto radica toda la espiritualidad del shiísmo. No se trata de un acontecimiento externo, se reitera, que deberá producirse algún día a largo plazo; es un Acontecimiento que se está produciendo en las almas a partir de ahora y que avanza y madura lentamente. La “Epifanía del Imam se produce en nosotros”²⁶.

1.5 - Algunas palabras finales

Durante mucho tiempo fue una creencia común entre buena parte de los estudiosos occidentales que la filosofía islámica murió con Averroes (muerto en 1198). Sin embargo, tal afirmación sólo contemplaría, en el mejor de los casos, una parte del Islam, ignorando, por un lado, todo el pensamiento del sufismo a raíz del decisivo impulso que le imprimió la obra de Ibn ‘Arabi (muerto en 1240), y, por otro, todo el Islam no árabe, el Islam iranio básicamente, donde aparece, en la segunda mitad del Siglo XII, la colosal figura de Shihâboddîn Yahyâ Sohrevardî, el gran restaurador de la filosofía de la antigua Persia, prácticamente desconocido hasta no hace mucho en Occidente. La influencia de Sohrevardî, que se prolonga hasta la actualidad, inspiró, por ejemplo, la obra de los grandes maestros de la escuela de Isfahán al comienzo del renacimiento safávida (Siglo XVI), sobre todo Mîr Dâmâd y Mulla Sadrâ, contribuyó también a la formación de la gnosis shiíta duodecimana, influyó igualmente en los pensadores del período qadjar en el Siglo XIX, y ha dejado una impronta notable en la obra del sheik Ahmad Ahsa’î (muerto en 1826), fundador de la escuela shaykhí que supone el más importante hito intelectual del shiísmo moderno. El conocimiento que en Occidente se tiene

²⁶ Ibídem anterior, pág. 113.

de todo este movimiento espiritual y filosófico que se desarrolla en la parte oriental del Islam, se debe a la obra de Henry Corbin (1903-1978), cuyo trabajo de investigación, edición, traducción y exégesis ha permitido sacar a la luz todo ese inmenso continente, hasta hace poco desconocido en Occidente, que es el Islam iranio. De todas formas, no debe perderse de vista que sigue siendo un conocimiento generado en y por Occidentales.

La característica que globalmente permite situar, en un primer contacto, la peculiaridad radical de Sohrevardî dentro del Islam es su pretensión de entroncar directamente con el pensamiento de la antigua Persia para resucitar la sabiduría de la luz de los antiguos magos y reformularla y prolongarla desde el pensamiento islámico. La idea árabe de que el Islam se levantó sobre un mundo de paganismo y superstición no pasa de ser una de esas “razones” que los exoterismos religiosos utilizan para justificarse históricamente. Pero, si se acepta la perspectiva de Sohrevardî, la hierohistoria que trasciende y determina los hechos de la historia profana pone de relieve la existencia de unas líneas de fuerza, de unas estructuras y procesos subyacentes en la historia de la conciencia, que las vicisitudes comparativamente menores de la historia socio-política en modo alguno pueden alterar; el propio Henry Corbin no se cansó de repetir esta idea a lo largo de su vida, insistiendo a la vez en la incapacidad de los métodos histórico-críticos para detectar tales líneas de fuerza. Aplicado al caso y llevado el planteamiento hasta el límite, cabría preguntarse: ¿se puede hablar, entonces, de una “tradicción irania” que utilizaría el Islam como mero revestimiento exterior? ¿Hay algo así como un “alma irania” que, acomodándose a las circunstancias históricas, y dejándose aparentemente *islamizar*, habría, en realidad, *iranizado* al Islam? Numerosas preguntas colaterales podrían surgir aquí, en muy diversos planos, para complicar y enriquecer un planteamiento sobre la Persia mazdea y la islámica en cierto sentido paralelo al que hacía Heinrich Zimmer en relación con la India dravídica y la aria. Como quiera que sea, y sin necesidad de apelar a principios de explicación étnica —el *Volksgeist* de los románticos—, la idea de una tradición que habría venido a sustituir a otra, intelectual y espiritualmente inferior, haciendo borrón y cuenta nueva —idea que ha calado en muchos islamólogos occidentales sencillamente porque se adapta de forma cómoda a la visión evolucionista de la historia—, se revela como una interpretación que presenta, por lo menos, ciertos visos de simplismo. El problema, por otra parte, se complica, y se clarifica a la vez, cuando se tiene en cuenta que ese presunto iranismo que se podría atribuir a Sohrevardî, debe conjugarse no sólo con el Islam, sino con una clara concien-

cia, afirmada abiertamente por el autor, de alinearse con una sabiduría universal e intemporal, una verdadera *sophia perennis et universalis*.

No se resolverá aquí tan complejo problema. En cualquier caso, la pretensión afirmada por el propio Sohrevardî de “resucitar la sabiduría de la antigua Persia” pone de manifiesto que sus planteamientos trascienden el ámbito del exoterismo religioso; Sohrevardî y sus seguidores comparten una misma vivencia interior: “El sentimiento de pertenecer a una familia espiritual dispersa a través de los espacios terrestres pero a los que un vínculo invisible e irremisible mantiene tan unidos como las ramas de un gran árbol”. Esa familia repartida en el tiempo y el espacio y que puede adoptar ropajes religiosos diversos es la *silsilat al-‘irfân*, la “tradición sagrada de la gnosis”; en ella se integran los *ishrâqîyûn* —la familia espiritual del *Sheik al-Ishrâq*, sobrenombre con que se conoce a Sohrevardî— a los que Corbin, devolviendo a la palabra “teosofía” su sentido original de “sabiduría divina”, *hikmat*, llama también “teósofos orientales”.

Buscando la fuente de ese conocimiento, de esa gnosis, el *Sheik al-Ishrâq* se volvió hacia los “magos” de la antigua religión irania. Ahora bien, los magos a los que se remite Sohrevardî no son los representantes del dualismo radical (*majûs*) que profesaron la coeternidad de dos principios primordiales, uno de Luz y otro de Tinieblas, situados en un mismo nivel ontológico, sino otros magos primitivos (*al-Majûs al-aslîya*) que planteaban, por encima de ese irreconciliable dualismo, la existencia de un único Principio metafísico y que salvaguardaban la primacía de la Luz sobre las Tinieblas. Sería con éstos últimos con los que, según Sohrevardî, habría estado vinculado Zoroastro. El mazdeísmo zoroastriano sitúa en lo más alto a Ohrmazd, Señor de la Sabiduría que habita en la altura infinita de luz; en el extremo opuesto, Ahrimán, en el abismo insondable de tinieblas, es el Adversario, potencia de negación y de muerte. La Tierra, el mundo de “la mezcla”, es el escenario de la guerra sin cuartel entre ambas potencias. El Señor de la Sabiduría está rodeado de seis Arcángeles de Luz, tres masculinos y tres femeninos, que forman con él la suprema Héptada divina; los siete juntos dieron nacimiento a todas las criaturas mediante la celebración de una liturgia celestial. En su lucha contra las potencias de las tinieblas, los arcángeles supremos reciben la ayuda de los *yazatas*, que son propiamente los ángeles del mazdeísmo y que configuran una jerarquía subordinada a la de los Arcángeles supremos. Por debajo de los *yazatas*, están todavía las *fravartis*, entidades celestes que decidieron ponerse del lado de Ohrmazd y que son a la vez los arquetipos celestiales de los seres terrenales y sus ángeles tutelares respectivos; pues todo ser vivo tiene

una estructura dual, con su aspecto terrestre por un lado y su arquetipo celestial, su *fravarti*, por otro, dualidad que no hace sino expresar la estructura fundamental del cosmos mazdeo con su doble dimensión, *mênôk* y *gêtk*, sutil y denso, invisible y visible, respectivamente. Todos los seres terrenales, todo el mundo de la «mezcla» está llamado a recuperar su original pureza luminosa, *Xvarnah*, Luz de Gloria o energía sagrada de luz, concepto que desempeña una función primordial en la cosmología y la angelología mazdea.

Se supone que, a partir de Zoroastro —originario, se dice, de Azerbaiyán—, la doctrina de los magos se expandió según una doble dirección. Por una parte hacia el sudoeste, es decir, hacia Caldea; el pensamiento mago-caldeo llegó así, a través de Siria a Alejandría, convertida en centro intelectual del helenismo y del neoplatonismo. Ahí confluyeron, pues, el platonismo, el orfismo, el hermetismo y la doctrina mago-caldea. Por otra parte, la doctrina de los magos se extendió hacia el noroeste, hacia Asia menor; son éstos los magos comúnmente llamados maguseos. Sohravardî se consideraba a sí mismo como la confluencia, el punto de reencuentro, de esta doble corriente migratoria de los magos que, revestidos con la sabiduría caldea y el platonismo, él repatriaría a la Persia islámica del Siglo XII. De este modo, se puede decir que Hermes, Platón y Zoroastro son los tres nombres que dominan el horizonte sohravardiano, sin que, claro está, haya que infravalorar las fuentes propiamente islámicas de su pensamiento y entre las que habría que citar en primer lugar el sufismo, en especial al-Hallâj y al-Ghazzâlî, y la filosofía de Avicena.

2 - Importancia política del Sufismo

2.1 - ¿Qué es eso llamado Sufismo?

Lejos de los descréditos, de las torpezas y de las manipulaciones a las que se ha visto sometido, el Islam es en su esencia un mensaje eterno que puede ser vivido en cualquier época y en cualquier lugar del mundo con una dimensión nueva. En la comunidad islámica, la diversidad de pueblos resulta extraordinaria. Todo un mundo cultural separa a un mongol de un turco, de un indonesio o de un magrebí y, sin embargo, todos ellos se sienten atañidos por el mismo mensaje al que se adhieren, sin por ello dejar de evolucionar dentro de su propio medio socio-cultural.

Esta religión se inscribe en una continuidad de transmisión profética que pasa por el Judaísmo y el Cristianismo. Resulta, además, de lo más sorprendente e incluso doloroso, el observar que estas tres religiones, surgidas de un mismo crisol espiritual, hayan podido generar, desde hace siglos, tanta incomprensión e intolerancia entre ellas. Es justo en el corazón de esta religión, el Islam, donde se acoge la tradición milenaria del *tasawwuf* (sufismo), que no es otra cosa que la mística musulmana. En lo que se refiere a la *taríqa* (camino, hermandad), se da el caso de que cuarenta y cinco maestros espirituales se han ido sucediendo de manera ininterrumpida desde el Profeta Mahoma y su yerno y primo Alí hasta estos días.

Siguiendo a Khaled Bentounès²⁷, la enseñanza espiritual abre a la dimensión de lo espontáneo. Todo lo que el ser humano hace es llevado a cabo directamente, mientras que en Occidente la reflexión resulta omnipresente. La Verdad no se adquiere más que a través de la misma persona, es una búsqueda permanente, ya que la percepción del Divino cambia constantemente. Por ello, el sufí no es un revolucionario en el sentido que actualmente se da a esa palabra, sino un renovador, un revivificador. Su acción es renovadora, pero nunca emplea medios agresivos contra la sociedad. Simplemente utiliza métodos para “estar en guardia”. Agrede al ego pero no a la criatura, y esto es lo fundamental.

En el sufismo, Dios está presente en el meollo de los problemas más concretos de la existencia y la práctica convierte en sagrados todos los actos de la vida, incluso los más triviales. De esta manera, prepara para los momentos más trascendentes de la vida; las enseñanzas recibi-

²⁷ Bentounès, Shaij Khaled y Bruno y Romana Solt, *El Sufismo, corazón del Islam*.

das protegen al hombre ante la muerte, ya que lo hacen consciente, de una manera íntima, de que el maestro no muere nunca. No hay que aferrarse al cuerpo ya que éste no es más que una ilusión. Esta idea, aunque aprendida, resulta muy difícil de aplicar en la práctica. No obstante, quien se consustancia con la Fe entenderá que el verdadero maestro es aquel que destruye al ídolo para revelar a Dios en el discípulo²⁸.

En la tradición sufí, el maestro no designa nunca a su sucesor, es la misma comunidad quien debe elegirlo. Los sabios se reúnen en consejo para rezar, meditar y ayunar. Durante este tiempo, cada uno de ellos recibe una señal que puede manifestarse a través de un sueño, una visión o una intuición. Una vez sucedido esto, se vuelven a concentrar.

La tradición sufí es muy poco conocida y suscita además numerosas incomprendiones como, por ejemplo, la relación entre el sufismo y el Islam. A menudo se piensa que son dos aspectos diferentes, cuando en realidad el sufismo no es otra cosa que el camino esotérico del Islam. Para ubicar una imagen algo gráfica, se podría decir que si el Islam fuera un cuerpo, el sufismo sería su corazón.

Después del advenimiento del Profeta, el Islam se extendió por varios países en donde entró en contacto con las costumbres autóctonas. Con el tiempo, esta interpenetración dio lugar a una amalgama entre el mensaje islámico y las costumbres ancestrales preexistentes. Aún hoy, la ignorancia hace que algunos no puedan distinguir lo que es realmente el Islam de las costumbres que lo acompañan, lo litúrgico de lo cultural, el fondo de la forma. Resulta de vital importancia el reseñar que en la mayoría de los casos, todo aquello que se decide y se lleva a cabo en los países de confesión musulmana, se hace en función de las costumbres y no de las directrices del Islam propiamente dicho, como el tema del velo en las mujeres, por ejemplo; el ser musulmán no implica una forma determinada de vestirse²⁹.

Pero, volviendo sobre el término *tasawwuf* que es la palabra exacta árabe para designar al sufismo, cuando se pregunta a grandes maestros sobre el tema, todos afirman que el *tasawwuf* empezó con la llegada del hombre. Desde el momento que el hombre es hombre fue consciente de su relación con el Absoluto, buscó la Verdad. Antes de la llegada del Profeta Mahoma, los precursores de los sufíes se denominaban *hunafa*, e incluso se los cita varias veces en el

²⁸ Bentounès, Shaij Khaled y Bruno y Romana Solt, *El Sufismo, corazón del Islam*, página 35.

²⁹ *Ibídem* anterior, pág. 46.

Corán³⁰. Es el caso de Abraham a quien se lo menciona en el Libro como un *hanîf*. De este modo se tiene la prueba de que estas personas existían antes de la Revelación Islámica.

Hay varias versiones sobre el origen del *tasawwuf*. Unas, no dudan en afirmar que el sufismo no tiene ninguna raíz islámica. Otras lo relacionan con la civilización indoeuropea. Lo cierto es que el hombre siempre ha tenido sed de Dios, y con la lectura del Corán se puede pensar tranquilamente en que el sufismo pudo expresarse de igual modo bajo otras formas. No obstante, con la llegada del Islam abrazó la Revelación de Mahoma en su aspecto esotérico y exotérico.

En realidad, el sufí posee los mismos deberes que el resto de los musulmanes. Pero además de este carácter obligatorio que le impone su religión, el sufí es aquel que irá a la búsqueda de Dios ya que su sed de Él es inagotable. Empezará, pues, un camino que ya ha sido señalado por la experiencia de los maestros que lo precedieron y que marcaron una vía clara y nítida en la que ocupa un lugar preponderante el amor, la humildad y la fraternidad.

Desde un punto de vista histórico, el *tasawwuf* no fue una verdadera escuela, con sus maestros, con una disciplina y con cofradías, sino hasta llegados los tiempos del Islam, después de la Revelación de Mahoma, momento en que empezó a surgir como tal. El sufismo se remonta a los primeros compañeros del Profeta Mahoma. Pero existen otras teorías –un tanto dudosas–, que afirman que el origen del sufismo está relacionado con los contactos que los musulmanes mantuvieron con la península india, con el Budismo o el Hinduismo, e incluso con la filosofía griega. Todo esto es erróneo. El sufismo es en realidad una tradición milenaria que fue reactivada y que encontró sus cimientos con el mensaje del Profeta Mahoma. El sufismo está organizado según el linaje de los maestros. Su fuente es el Corán y el Profeta Mahoma, y luego su yerno Alí. Según un hadith, el Profeta dijo “Yo soy la ciudad de la ciencia y Alí es su puerta”³¹. Para el esoterismo musulmán, estas palabras suponen la confirmación de que Alí es el primer eslabón de la cadena esotérica a la que se unen todas las demás.

Y aquí entra a tallar algo que “infra” se desarrollará con más amplitud: la diferente misión entre el Profeta y el Imam. Ahora se hablará del Profeta frente a la función del *tasawwuf*.

³⁰ “No se les ha mandado más que adorar a Dios purificando la religión, como verdaderos creyentes (*hunaifa*), cumplir la plegaria y dar limosna. Esta es la religión de la comunidad verdadera” (Corán 98, 5).

³¹ Bentounès, Shaij Khaled y Bruno y Romana Solt, *El Sufismo, corazón del Islam*, pág. 50.

Existen dos tipos de Profetas: el Profeta enviado (*rasûl*) y el Profeta (*nabi*). El Islam fue revelado por medio del Mensaje recibido por Mahoma, que fue el canal utilizado para los designios divinos. Se le otorga el título de Profeta enviado porque su Mensaje espiritual conmocionó todo lo que existía anterior a él. Entre los principales Profetas enviados (*rasûl*), se encuentran Mahoma, Jesús, Moisés, etc. Pero además hubo numerosos Profetas (*nabi*) que vinieron a este mundo para recordar la Verdad, el destino del hombre y su relación con Dios. Jesús fue un Profeta enviado, ya que renovó el mensaje hebreo de Moisés que lo había precedido. Es de reseñar que entre Moisés y Jesús, ningún Profeta había renovado el Mensaje espiritual; tan solo reactualizaron el Mensaje de Moisés.

El enviado alega que el Mensaje precedente no se adapta ya a la época y ofrece al mundo una nueva forma. Así, se ha otorgado a cada Profeta enviado un lema diferente; Noé representa la “Salvación de la Humanidad”. Gracias al arca, este Profeta llevó a cabo una regeneración del género humano que había alcanzado tales niveles de perversión y de decadencia que hacían imposible su acceso al Divino. Por lo tanto, la ruptura entre Dios y el hombre, necesitaba ser reparada con urgencia mediante el sacrificio de una gran parte de la humanidad con el fin de salvaguardar al género humano. Moisés, el Patriarca bíblico, fue denominado “El que Habla”, porque fue él quien encarnó la Palabra divina. Para el esoterismo musulmán, Moisés fue el hombre que buscó la Verdad y que fue puesto a prueba. Alcanzó el Conocimiento, ya que fue por medio de la Palabra por lo que se le reveló. Representa el Conocimiento pro excelencia. Jesús, en tanto, es “El Alma de Dios”, porque encarna al Espíritu divino al más alto nivel. Por esta razón Jesús no promulgó leyes ni escribió ningún libro, sino que transmitió simplemente su Mensaje por medio de parábolas. Todo aquello que dijo e hizo desconcertó al auditorio de su época, porque él se dirigía al espíritu mientras que los hombres estaban apegados a la letra.

Todos los Profetas enviados han desempeñado un papel determinante en los momentos críticos de la evolución humana. Aparecieron justo en el momento en el que la humanidad vivía una ruptura grave o se encontraba prisionera de un mensaje que no le permitía evolucionar. En esos momentos, la humanidad sentía la acuciante necesidad de una Revelación que se adaptara mejor a su nueva situación. Estos nuevos mensajes eran transmitidos por los Profetas enviados (*rasûl*), mientras que la misión de un Profeta (*nabi*) se reducía simplemente a recordar el contenido del Mensaje de aquel que lo había precedido. Esta es la razón de que según la tradición del *tasawwuf*, todos estos enviados no son otra cosa que una sucesión de la fuente de

Luz divina que, en cada época, se revela de acuerdo con la evolución humana, con su madurez y con la capacidad de entendimiento de su espíritu.

En el esoterismo musulmán, todos estos Profetas enviados encarnan al mismo Espíritu, que vuelve al hombre con un nuevo rostro y con nuevos atributos, y que siempre hace su aparición en el momento en el que más lo necesita la humanidad. No existe ninguna contradicción entre el primero y el último de los Mensajeros, del mismo modo que las Revelaciones sucesivas resultan totalmente armoniosas y complementarias. Es que de la mera lectura de los Libros sagrados, no existe ninguna contradicción entre el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam, ni entre éstas tres y todas las otras religiones que las precedieron. La tradición islámica asegura que hubo aproximadamente ciento veinticuatro mil Profetas en la historia de la humanidad, de los cuales trescientos quince fueron enviados. Sin embargo, no conocemos más que a unos pocos.

Pero la importancia del Mensaje Islámico radica en su novedad y no –como equivocadamente se enseña en Occidente-, en el lenguaje de las espadas. La realidad es que el Mensaje Islámico apareció como un Mensaje Liberador, pues ponía de manifiesto la Unidad absoluta del culto a Dios y la igualdad de todos ante Él, ya que no existe ningún intermediario entre el hombre y la deidad. Liberaba, así, al hombre de la idolatría y le otorgaba el sentido de la unidad. Los árabes adoraban a trescientas sesenta divinidades en la Kaaba. Cada tribu tenía su propia divinidad, y a partir de la Revelación ya nadie podría tener un Dios personal; la base es el Uno, el centro del círculo, y el hombre está profundamente conectado con la Unidad.

Esta Revelación puso de manifiesto una llamativa libertad que suponía que el hombre podía estar en contacto directo con Dios sin tener que pasar por las castas sacerdotales; ya no serían necesarios los intermediarios ni tampoco las Iglesias, lo que suprimía a todos aquellos que vivían de la religiosidad. A modo de ejemplo, debe recordarse que entre los bizantinos o los egipcios la oración no llegaba a su destino si no pasaba antes por la intercesión de un sacerdote. Entre los cristianos, está el hecho de que un cristiano común no puede celebrar una misa. Como consecuencia de lo anterior, quedaron abolidas las distinciones sociales, raciales e intelectuales. Cuando alguien abrazaba al Islam, se convertía automáticamente en igual del Profeta, que decía que “Nadie es superior al otro (...). Sois todos iguales, como las púas de un mis-

mo peine”, lo que supuso una verdadera revolución para una época en la que el mundo se encontraba dividido en castas sociales y sacerdotales³².

De esta manera, el hombre se difuminaba ante Dios. El Mensaje divino se mostraría en lo sucesivo a través de la palabra santa y trascendental contenida en un Libro, el Corán, que fue dado y memorizado en los tiempos del Profeta. Omar hizo su recopilación y su sucesor la primera copia que es la matriz de todos los ejemplares del Corán existentes. Así, la enseñanza pasa por un maestro y por el Corán. Su objetivo no es otro que la realización del hombre universal, es decir, poner en contacto al hombre con Dios con el fin de que se convierta en Su servidor. Este hombre universal representa el arquetipo de aquel ser espiritual, perfectamente divino, que salió del paraíso, aquella criatura adámica ante la que se postraron los ángeles cuando Dios quiso tener un representante en la Tierra.

Se puede llegar a pensar que Dios, en Su gran sabiduría, quiso crear un ser que estuviera a medio camino entre el ángel y el demonio, un ser que llevara en él mismo la contradicción, un polo negativo y otro positivo. Esta experiencia adámica es única, ya que hasta entonces no existían más que los ángeles, seres de Luz, dedicados exclusivamente a la contemplación divina y que no pueden cometer pecado alguno, y en el lado opuesto el demonio, movido siempre por un espíritu negativo, esclavo de los gozos y que habita en la oscuridad. De esta manera, Dios reunió en el hombre estos dos mundos, estos dos polos opuestos. Mientras que el ángel es un ser de Luz, y el demonio uno de tinieblas, y los dos viven en mundos diferentes en perfecta armonía, en el hombre todos los contrarios existen.

Una vez que se hayan asimilado los dos aspectos de su personalidad, lo negativo y lo positivo, podrá realizarse esta dimensión del hombre universal que duerme en su interior. Si consigue llevar a buen término su experiencia, se transformará en un ser divino dado que encarna un mundo en donde el equilibrio y el desequilibrio se encuentran en perfecta armonía. Para los sufíes, lo negativo y lo positivo no representan ni un bien ni un mal, simplemente una realidad. Así pues, muchas de las cosas que se consideran negativas, como determinadas acciones realizadas consciente o inconscientemente, pecados que en apariencia alejan al hombre de su meta, pueden, sin embargo, conducirlo por el buen camino e incluso a Dios. Es que se debe

³² Ibídem anterior, págs. 54-55.

sacar provecho de las cosas negativas que se encuentran en la vida, y ese hecho, en sí, ya es positivo.

La negatividad forma parte de la naturaleza humana, es aquello que le confiere su característica más peculiar. Si no poseyera el hombre esta tendencia, no sería hombre, sería otra cosa. No se puede sustraer a ello. Sin embargo, es al hombre a quien incumbe la búsqueda de la Verdad interior. El hombre debe llegar a conocer cuál es su parte eterna, divina y verdadera, y diferenciarla del elemento temporal, material, que lo coarta y limita, y que no lo deja desarrollar su verdadera naturaleza. Debe saber perfectamente qué es lo que representa para él la vida y la muerte. La meta, entonces, no consistirá en escapar a la dimensión de las tinieblas sino en encontrar el camino del medio. Para poder acceder a él, el hombre tiene que recurrir a la ayuda de aquellos que lo han precedido en la experiencia, aquellos que han señalado el camino, que pueden mostrarle los peligros y conducirlo a la meta. El corazón de un maestro es lo suficientemente grande y en él hay cabida para poder llevar a todos los seres humanos, ya que cada persona va hacia Dios según los medios de que disponga, movido por su propia determinación y su propia voluntad. Dentro de ese marco es donde se inscribe el *tasawwuf*. Esta escuela, este camino, no existe más que dentro de la óptica de un segundo nacimiento en donde el hombre se confunde con el Divino.

La característica del camino sufí reside en el hecho de que todos los maestros han puesto en práctica al mismo tiempo la vía exotérica y la esotérica y que siempre han sabido armonizar las dos de tal modo que la una no influya sobre la otra. La letra y el espíritu conforman una armonía. Así pues, no se debe dar prioridad a la letra porque por sí sola no conduce más que a un terreno baldío, pero tampoco se debe hacer prevalecer al espíritu ya que se vive en un mundo terrestre. Es necesario que se de un equilibrio entre ambos. La meta de un hombre, entonces, es conseguir el equilibrio entre la verticalidad y la horizontalidad. Esta es una de las características del *tasawwuf*. Se puede afirmar, entonces, que se trata de un camino activo.

Aquí es cuando entra a tallar la importancia de la enseñanza, que privilegia a aquellos que se encuentran “en la lucha” diaria, a los que no están en retiro. Este es el sentido que encierra la *yihad*, piedra angular de la tradición islámica y que alimenta muchos malos entendidos. Contrariamente a lo que muchos piensan, la gran Guerra Santa no está destinada a extender la fe del Islam bajo el mandato de un tirano, sino que es una “*yihad* de las almas”, que se remonta a los orígenes del hombre. Desde que el ser humano tuvo la conciencia de todo lo que había

recibido de Dios, la inteligencia y el conocimiento lo llevaron a deducir su propia responsabilidad, y su ignorancia ante el universo con el que se siente profundamente unido, fue entonces cuando llegó a la conclusión de que tenía el poder de elegir su propio destino, de escoger entre el bien y el mal. Es ahí donde la noción islámica de *yihad* adquiere su total dimensión y su implicación en la vida cotidiana. Esta gran Guerra Santa, este gran combate, no es otra cosa que la lucha del hombre contra sí mismo.

Se trata de librar una batalla contra el retorcido ego que se encuentra en constante lucha con la realidad fenoménica y que solo sabe generar pensamientos y reacciones lamentables. No se trata de matarlo, sino de pacificarlo, de apaciguarlo, que es muy diferente, pues un ser que pierde su ego es un ser disminuido, imperfecto. Tan solo aquel que consigue apaciguar su “yo”, es decir, que reconoce la evidencia y la supremacía de la Verdad, y que se convierte en su valedor, puede afirmarse como un ser por excelencia. Por esta razón se puede afirmar que el camino del *tasawwuf* es un camino activo que se inscribe perfectamente en la vida³³.

Por lo tanto, el sentido de “esfuerzo” que debe darse a la palabra *yihad* es una lucha que debe tener lugar en el contexto de la vida cotidiana que cada persona lleve: en el laboratorio, en el colegio, en la fábrica, etc. Para ello se debe desarrollar la autovigilancia y conciencia. Esta guerra se declara, en realidad, contra todo problema con el que el hombre se tope en la vida. Es, en definitiva, un arte de vivir. Si se elige este camino, se ha de ser consciente de que se necesitará combinar las cualidades de un monje con las del guerrero. El ser humano tiene necesidad de la balanza y de la espada. Necesita, de vez en cuando, que se le indique cómo retomar el camino correcto. Cuando se habla de “espada” no se hace referencia a la de la violencia sino a la de la Justicia que separa la verdad de la mentira. El camino de la no violencia que requiere el hombre, no es el camino de la pasividad; la no violencia es no ser violento, pero siempre hay que tener la actitud activa de saber elegir.

2.2 - Algunas aproximaciones

El sufismo no es un tema fácil para tratar. Al igual que cualquier fenómeno religioso complejo no europeo, el sufismo no fue objeto de interés para Occidente sino a partir de los tiempos modernos. Como es lógico, cuando se comenzó a investigar se partía de un concepto de religión basado en gran medida en el conocimiento y comprensión del cristianismo, y en especial

³³ Ib., págs. 62-63.

de la rama protestante. El interés europeo por las religiones no cristianas creció rápidamente con el colonialismo y la conquista de nuevos territorios, que se convirtió en el objetivo prioritario de las naciones del viejo continente. Las administraciones coloniales necesitaban conocer la religión de los “nativos” para poder gobernarlos de un modo más eficiente.

Los inicios del estudio moderno del sufismo se remontan al período colonial (aproximadamente, 1750-1950), cuando se acuñaron muchos de los conceptos básicos y categorías que rigen el actual conocimiento del término³⁴. Dado que, hoy en día, el concepto de sufismo ha sido duramente criticado tanto por musulmanes como por no musulmanes, es muy importante ante todo tratar de examinar brevemente el desarrollo histórico del estudio europeo del sufismo. El concepto moderno de sufismo surgió de una gran diversidad de fuentes europeas, incluidos los relatos de los viajeros sobre tierras exóticas y las construcciones orientalistas del sufismo como una secta vinculada al Islam mediante una relación vaga e imprecisa. Al comparar esta visión del sufismo con la documentación interna de la tradición sufí, aparecen un sinnúmero de confusiones. La terminología externa hace especial hincapié en un exotismo, una peculiaridad y un comportamiento que se diferencian claramente de los cánones europeos modernos. En el contexto del colonialismo, esta terminología resaltaba los peligros dimanantes de la resistencia fanática a los métodos europeos.

Los dos términos que mejor resumen las primitivas actitudes europeas frente al sufismo son *faqir* (del árabe, *faqir*), y *derviche* (la pronunciación turca de la palabra iraní *darvish*). Ambos vocablos significan más o menos lo mismo: en árabe, *faqir* quiere decir “hombre pobre”, y *derviche* (probablemente derivado de un término que significaba “de pie frente a la puerta”), es el equivalente iraní. Los viajeros europeos del Siglo XVI en adelante facilitaron descripciones incidentales de los derviches como mendigos, o lo que serían los monjes y frailes en el catolicismo, conocidos por su estilo de vida en soledad. Para los protestantes, esta comparación era más que suficiente para condenarlos por gravísimo error religioso. Sin embargo, en los Siglos XVIII y XIX, los derviches se hicieron famosos por un motivo distinto. Los observadores europeos, sobre todo los que viajaban por territorios otomanos, establecieron contacto con innumerables grupos de derviches que realizaban sus rituales en la calle y a plena luz del

³⁴ Ernst, Carl W., *Sufismo*, pág. 24.

día. En la actualidad, estos grupos se conocen como “derviches danzantes, contorsionistas y huracanados”, términos que reflejan sus conductas externas más evidentes³⁵.

La historia del término *faqir* es más compleja, ya que los oficiales escribas persas del Imperio Mughal, en India, lo empleaban indistintamente para referirse a los ascetas no musulmanes, tales como yoguis, y a los ascetas y peregrinos sufíes. Los británicos heredaron esta terminología al conquistar la mayor parte del territorio indio, y en el Siglo XIX el vocablo inglés *fakir* se utilizaba casi exclusivamente para designar a los ascetas hindúes, tanto si vivían en comunidades monásticas organizadas como si eran lo que los británicos denominaban *wandering rogues* (*caminantes solitarios*). La similitud accidental de este término con el vocablo inglés *faker* parece haber fomentado la idea de que dichos ascetas eran meros estafadores y embaucadores.

A diferencia de las impresiones externas, en sus contextos originales tanto *derviche* como *faqir* eran términos que significaban pobreza espiritual en relación a Dios e incluso dependencia absoluta de Él. Al igual que en otras tradiciones religiosas, para los sufíes la pobreza era un signo de alejamiento del mundo y de acercamiento a la realidad divina. Pese a todo, los informes de los viajeros acerca de los faquires y derviches de Oriente crearon un cuadro completamente distinto, centrado en lo extraño de su comportamiento y de sus costumbres, y ese fue el que perduró hasta hace un siglo. Algunas canciones populares y la imagen común presentan la imagen del faquir tumbado en una cama de clavos. Los escritos de los aventureros se basaban en una documentación fragmentaria, y de ahí que el faquir o el derviche aparecieran unas veces como una figura solitaria y otras formando parte de una enigmática hermandad, con rituales muy peculiares. Para saber exactamente cuál es la descripción correcta, basta pensar en que, en algunos países islámicos como Persia, se fraguó el negativo del retrato del derviche: el nacimiento del shiísmo provocó el descrédito del sufismo.

En el Siglo XIX es cuando se inició realmente la colonización europea de los países islámicos. La curiosidad de los viajeros ante los faquires solitarios o grupos de derviches interpretando extraños rituales dio paso a otros asuntos mucho más candentes, propios de la administración colonial. Las élites indígenas aristocráticas de Mughal, en India, o Mamluk, en Egipto, Argelia y Java se vieron desplazadas por las burocracias británica, francesa y holandesa. Los

³⁵ *Ibídem* anterior, pág. 25.

centros de aprendizaje tradicional, que siempre habían estado auspiciados por los gobernantes musulmanes, perdieron todo su apoyo. En muchas regiones islámicas, las órdenes sufíes, a las que los europeos denominaban, a menudo, hermandades o cofradías, eran las únicas organizaciones nacionales que se mantenían intactas tras el establecimiento del Gobierno colonial. Las características esenciales de las definiciones de sufismo que se dieron en esa época radican, precisamente, en que no guardaban ninguna relación intrínseca con la fe islámica.

Pero si se mira hacia atrás, la perspectiva inusual con la que los llamados “orientalistas” británicos contemplaban el sufismo se puede explicar, en parte, mediante las excéntricas fuentes a las que estuvieron expuestos. Jones, por ejemplo, basó fundamentalmente sus trabajos en un texto persa llamado *Dabistan*, en el que un autor zoroástrico del Siglo XVII presentaba una compleja visión de la historia de la religión de India y Persia, basada en la necesidad de enterrar todos los principales descubrimientos filosóficos y místicos de la historia de la antigua Persia. Con estos antecedentes, Jones describió el sufismo del modo siguiente:

“Sólo los entretendré con unas cuantas observaciones sobre la teología metafísica que fue profesada desde tiempos inmemoriales por numerosas sectas de *persas e indios*; que, más tarde, fue transmitida, en parte, a *Grecia*; y que, aún hoy, prevalece entre los musulmanes doctos que, en más de una ocasión, lo admiten sin ningún tipo de reservas. A los filósofos modernos de estas creencias se les conoce con el nombre de *sufíes*, término derivado tanto del vocablo griego que significa sabiduría (*sophos*), como de la manta de lana árabe (*suf*, en árabe), que se suele usar en algunas provincias de *Persia*. Sus principios fundamentales son los siguientes: nada existe absolutamente excepto DIOS; el alma humana es una emanación de su esencia, y, aunque durante algún tiempo está separada de su fuente celestial, al final se reunirá con ella y de esta unión se derivará la máxima felicidad posible; en este mundo de tránsito, el don principal de la humanidad consiste en lograr una *unión* con el Espíritu Eterno tan perfecta como lo permitan las imperfecciones propias de una estructura mortal, y, para ello, el hombre deberá romper toda *conexión* (o *tauluk*, como lo llaman) con los objetos materiales extrínsecos y pasar por la vida sin *apegos*, como el nadador cruza libremente el océano, sin el engorro que supone la ropa; el hombre tiene que ser recto y libre como el ciprés, cuyo fruto apenas se distingue, y no hundirse bajo una inmensa carga, como los árboles frutales *en-*

trelazados con una parra de vid; si bien los sencillos placeres terrenales pueden tener el poder de influir en el alma, la sola *idea* de la belleza celestial tiene que superarlo ampliamente en gozo extático; para expresar las perfecciones divinas y el ardor de la devoción, deberemos utilizar las palabras que más se acerquen a nuestras ideas, y hablar de *Belleza y Amor* en un sentido trascendente y místico. (...) Ésta es, en parte (omitiendo los detalles más sutiles de la metafísica de los *sufíes*, que se mencionan en el *Dabistan*), la entusiasta religión de los modernos poetas *persas*, sobre todo la del cordial HAFIZ y la del gran *Maulavi* (es decir, Rumi); tal es el sistema de los filósofos *Vedanti* y de los mejores poetas líricos de *India*, y, teniendo en cuenta que era el que imperaba en la más remota antigüedad de ambas naciones, se puede considerar como una más de las innumerables pruebas sobre la existencia de una afinidad inmemorial entre ellas”³⁶.

Luego, los eruditos del Siglo XIX reaccionaron contra la inhabitual historiografía del *Dabistan* y rechazaron la obra tildándola de fraude. Sin embargo, los investigadores actuales han vuelto a tomar en serio este texto, como parte de una importante tendencia intelectual del pensamiento iraní, aunque la mayoría de los especialistas actuales siguen sin considerarlo una fuente básica del sufismo. Aun así, el tono universal de ese trabajo se adaptaba perfectamente al espíritu de romántico entusiasmo que llevó a Jones a dominar la lengua persa, el árabe y el sánscrito, camino de fundar la Sociedad Asiática en Calcuta, en 1784³⁷.

La separación del sufismo del Islam aún se hizo más patente en los trabajos de sir John Malcolm³⁸. Como Embajador de la Compañía Británica de las Indias Orientales en la corte persa, en 1800, había entablado una relación de buena amistad con una de las principales autoridades religiosas de la ciudad de Kermanshah, al que llama Aga Mohamed Alí, un representante de la jerarquía shiíta que se oponía totalmente a los grupos sufíes que, a la sazón, estaban captando un gran número de seguidores en Persia. Junto con otros dos doctos shiítas, persuadió al rey para que organizara una campaña de persecución de los líderes sufíes, basándose en el hecho

³⁶ Jones, Williams, *The Sixth Discourse, On the Persians*, en Works, 3, págs. 130-132.

³⁷ Ernst, ob. cit., pág. 33.

³⁸ Se recomienda la lectura de la obra *The History of Persia, from the Most Early Period to the Present Time: Containing and Account of the Religion, Government, Usages, and Character of the Inhabitants of That Kingdom*, Londres, 2 volúmenes, editado por John Murray, 1815.

de que representaban la corrupción moral y la destrucción de la religión. A modo de acotación, hay que recordar, por un lado, que el ascenso del shiísmo en Persia, desde el año 1500, originó, por razones eminentemente políticas, una situación de extremada ambigüedad para el sufismo, en la que las vertientes teórica y práctica del movimiento se separaron drásticamente. El misticismo teórico, conocido como *'irfan* o gnosis, ha logrado mantener una extraordinaria reputación en el Irán actual; los eruditos más destacados, tales como el Ayatollah Jomeini y el Ayatollah Mutahhari, son célebres por sus escritos de filosofía y misticismo teórico. En cambio, por otro lado, a cualquier persona que practique el misticismo en un contexto social se la conoce con el nombre de derviche, que en Irán se ha convertido en un término de desprecio que equivale a ociosidad, drogadicción, inmoralidad, etc³⁹. Esta distinción ha permitido a la jerarquía religiosa iraní eliminar a posibles rivales que pudieran representar una amenaza para su autoridad, y apropiarse de las doctrinas sufíes que admiran.

El primer libro europeo sobre sufismo, un tratado en latín publicado en 1821 por un teólogo alemán llamado Tholuck, reconoció la función crítica desempeñada por los orientalistas británicos en el descubrimiento del sufismo. Tholuck también indicó lo que los europeos podían esperar del hallazgo de un grupo tan interesante y que, aparentemente, sólo mantenía unos ligerísimos vínculos con la fe islámica. A tal efecto, cita un informe del Missionary Register de 1818, aseverando “que existen unas 80.000 personas en Persia, llamadas sufíes, que hace entre diez y doce años renunciaron abiertamente al mahometismo”⁴⁰. Dicho informe, que parece salido de una pura fantasía misionera, aún recalca el firme deseo de los orientalistas de aislar el sufismo del Islam. El título del tratado de Tholuck, *El Sufismo, o la teosofía panteística de los persas*, indica cuáles son las categorías intelectuales de mayor importancia para este análisis. *Panteísmo* es un término procedente de las corrientes filosóficas europeas (Spinoza, etc.), que consideran que Dios y la naturaleza son idénticos, y *teosophia* –un término asociado, más recientemente, con Boehme, un místico alemán-, se empleaba para describir la doctrina a través de la cual la humanidad podía obtener la sabiduría divina. Desde el punto de vista de la teología protestante, los dos vocablos eran despectivos. Pese a tratarse de analogías inexactas, Tholuck aún las modificó más, atribuyendo el sufismo a los persas. Más tarde, bajo la atracción de la teoría racial, esta conclusión se transformó en una teoría del sufismo como misticismo “ario”, contrapuesto al legalismo “semítico” de los árabes. A pesar de todo, el es-

³⁹ Ernst, ob. cit., pág. 33.

⁴⁰ Tholuck, 1821:vi, n. 1; vii, n. 2.

tudio de Tholuck era bastante importante, y a lo largo de más de trescientas páginas se dedicó a resumir los orígenes y a enumerar a líderes del sufismo, con relatos de antropología, cosmología, libre albedrío, profetología, terminología mística y niveles de enseñanza. En la Biblioteca Real de Berlín tuvo acceso a innumerables manuscritos árabes, persas y turcos, que le proporcionaron una base de conocimiento más amplia que la de Jones y Malcolm. Sin embargo, en respuesta a la cuestión del origen griego o indio del sufismo, Tholuck se vio obligado a reconocer que entre los primeros seguidores de Mahoma se podían detectar las semillas y los elementos de lo que más tarde se conocería como sufismo. No obstante, desde su primitiva simplicidad, Tholuck llegó a la conclusión de que el sufismo había degenerado en un mero panteísmo, a diferencia de los verdaderos principios de Mahoma. Observó que “el resto de las doctrinas de los sufíes, es decir, la teoría de la divinidad en los hombres, la emanación del mundo, el fin de la discriminación entre el bien y el mal, e incluso el rechazo de las leyes civiles (tal y como lo demuestran nuestros argumentos, todas ellas estuvieron presentes en las etapas posteriores del sufismo) derivan de una enseñanza: la conjunción o unión con Dios”⁴¹.

Como disciplina académica, el sufismo ya estaba totalmente implantado. Los imperativos religiosos y políticos de la Europa moderna habían acuñado este término, que pasó a formar parte de la lista de doctrinas y filosofías que llevaban el sufijo *-ismo*. Lo más notable del “descubrimiento” del sufismo, tal y como se acaba de describir en los párrafos anteriores, consiste en que la mayoría de los sufíes no lo hubieran reconocido. Al abordar el sufismo como una filosofía mística abstracta, los eruditos europeos ignoraban por completo su contexto social, tal y como estaba expresado en las órdenes sufíes, las instituciones erigidas alrededor de las tumbas de los santos y la función de los sufíes en la política. Y lo que es más importante, al separar el sufismo del Islam, los “orientalistas” negaban el significado del Corán, del Profeta Mahoma y de la ley y el ritual islámico para este movimiento, si bien, para la mayoría de los llamados sufíes, estos elementos formaban parte integral de su visión del mundo y de su práctica. En el Siglo XV, en el norte de África, el famoso filósofo e historiador musulmán Ibn Jaldún escribió estas palabras:

El sufismo pertenece a las ciencias de la ley religiosa que dio origen al Islam. Se basa en la suposición de que las prácticas de sus fieles siempre habían estado consideradas por los primeros musulmanes –los hombres que vivieron

⁴¹ *Ibidem* anterior, págs. 54-70.

junto a Mahoma y los de la segunda generación, así como los que llegaron después de ellos- como el sendero de la verdad y la guía correcta. El enfoque sufí se funda en la dedicación constante al culto divino, la devoción absoluta a Dios, el odio por el falso esplendor del mundo, la abstinencia del placer, la propiedad y la posición social a la que aspira la gran masa, y el retiro del mundo en soledad para practicar la oración y el culto divinos. Todo esto estaba presente entre quienes rodearon a Mahoma y los primeros musulmanes. Más tarde, en el segundo (VIII) Siglo y con posterioridad, las aspiraciones mundanas fueron en aumento. En aquella época, se dio el nombre especial de sufíes a los aspirantes al culto divino⁴².

Esta actitud hacia el sufismo es típica de la mayoría de los intelectuales musulmanes hasta el Siglo XVII. En los años que transcurrieron desde que los llamados orientalistas “descubrieran” al sufismo, se ha producido una considerable evolución. Tanto en los países islámicos como en Occidente, se ha publicado más textos sufíes en sus lenguas originarias, y un número creciente de traducciones a lenguas europeas ha hecho posible a los lectores acercarse al sufismo para estudiarlo o, simplemente, conocerlo.

Pero, ¿qué es el *sufismo* y qué es un *sufí*? En árabe y en persa existen docenas de términos para referirse a los místicos musulmanes, con significados diferentes y, en ocasiones, incluso conflictivos. Pues bien, en castellano, todos ellos han quedado subsumidos en la palabra *sufismo*. Al igual que otros vocablos acuñados durante el Siglo de las Luces para describir las religiones, en la actualidad *sufismo* se ha convertido, guste o no, en un término estándar. Es fácil suponer que se trata de la realidad o del fenómeno primario en el que se está interesado, y que todos los demás vocablos no son sino simples variaciones menores del mismo tema. Esta suposición es uno de los resultados de la forma en la que se ha desarrollado la historia social e intelectual en Europa y América. Los términos acabados en “*ismo*” designan filosofías y movimientos sociales, y a menudo se pueden reducir a definiciones descriptivas basadas en sus características fundamentales.

Este enfoque de clasificación, sobre todo en lo que se refiere al estudio comparativo de la religión, se funda en el modelo de la zoología comparativa. Por una parte, las categorías prima-

⁴² Jaldún, Ibn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, pág. 358.

rias, correspondientes al género biológico, se consideran las religiones principales, y por otra, las sectas y los tipos particulares de prácticas religiosas reciben un tratamiento individualizado, como especies o subespecies diferentes. Este enfoque para el estudio de la religión plantea varios problemas. Tiende a dar por sentado que existe una esencia inmutable para cada religión, de tal modo que, cuando una secta o escuela de pensamiento parece estar en conflicto con la definición de la religión que da el diccionario, se puede descartar como una desviación, debida, probablemente, a la “influencia” de otra religión. Esta forma de pensar y de proceder es la que ha creado la escisión entre Islam y sufismo en la literatura oriental. Una de las características esenciales del Islam es su severo legalismo, mientras que el sufismo está considerado como un movimiento indiferente a las cuestiones de la ley religiosa, lo que facilita la ubicación de un origen externo del sufismo en India o en cualquier otra región. El énfasis creciente en la sociología y la ideología como elementos claves en el estudio de la religión ha dado lugar a una visión actual del sufismo como una especie de filosofía mística de los países islámicos, capaz de incluir figuras marginales de la sociedad (derviches y faquires), junto con movimientos de masas de importancia política.

2.3 - Origen del término

Este modelo descriptivo del sufismo contrasta profundamente con la utilización del término *sufí* en los textos sufíes, donde se encuentra un uso prescriptivo del vocablo, que establece cuatro objetivos de perfección ética y espiritual. El origen histórico de la palabra *sufí* está bastante bien determinado: deriva del término árabe *suf*, que significa lana, un material que se empleaba para la confección de las toscas prendas de vestir que llevaron los ascetas del Próximo Oriente durante varios siglos. Algunos escritores sufíes resaltaron el significado de esta palabra, afirmando que la lana también era el material preferido por la mayoría de los profetas. La actitud de alejamiento del mundo que sugiere esta etimología tuvo una extraordinaria relevancia en la primera era del Islam, cuando los Ejércitos conquistadores árabes crearon una cultura cortesana imperial de una impresionante majestuosidad y autoindulgencia. Los sufíes se mantuvieron firmes en sus principios, optando por el sencillo estilo de vida del Profeta Mahoma y de muchos de sus compañeros como un importante precedente de la vida ascética. Otra etimología propuesta por el filósofo al-Biruni vincula el término *sufí* con la palabra griega *sophos*, que significa hombre sabio, y, en consecuencia, con la filosofía griega. Sin embargo, esta derivación no ha tenido ningún eco en la literatura sufí, si bien algunos

orientalistas, con Jones y Tholuck a la cabeza, la recuperaron en un intento por encontrar orígenes extraiislámicos del sufismo.

La creación de la palabra *sufí* en su sentido prescriptivo se debe, en gran parte, al Siglo IV del Islam (X de la Era Occidental), aunque ya existían precedentes anteriores. Si hubiera que señalar un solo teórico como el principal fundador del concepto, Abu ‘Abd al-Rahman al-Sulami (muerto en 1021), constituiría una excelente elección. Vivió en Irán oriental, escribió numerosas obras en árabe, incluida la colección más importante y más antigua sobre la vida de los santos sufíes, y elaboró una interpretación histórica de los sufíes como los herederos y seguidores de los profetas, realizando un retrato de la espiritualidad y del misticismo islámicos de los tres primeros siglos. La palabra árabe que se utiliza en este trabajo como sufismo es *tasawwuf*, que literalmente significa “el proceso de convertirse en *sufí*”.

La literatura sufista que se empezó a escribir en el Siglo X utilizaba el término *sufí* de un modo consciente y deliberado para orquestar los fines éticos y místicos de aquel movimiento en plena expansión. Varios escritos, inicialmente en lengua árabe, exponían los ideales de los sufíes y explicaban sus relaciones con otros grupos religiosos de la sociedad musulmana. Es extremadamente difícil reconstruir fielmente la historia antigua de la espiritualidad y el misticismo islámicos. No obstante, los primeros escritores sobre sufismo demuestran un gran sentido de identidad distintiva, y se refieren a los sufíes simplemente como la gente (*al-qaun*) o la facción (*al-ta’ifa*). Este sentimiento de autoconciencia, que ya era evidente en el Siglo V, se fundaba en la lenta formación de pequeños grupos informales de individuos de ideas afines, que intercambiaban comentarios acerca de su práctica de la vida religiosa. Los autores que defendían una disciplina espiritual globalizante en torno del término *sufí* consideraron como sus predecesores a esos primeros musulmanes devotos. Las definiciones de sufismo que proponen sólo son históricas en tanto en cuanto la historia aporta magníficos ejemplos de la vida religiosa que se pueden usar como modelos en la literatura *sufí*. De esta forma, el término *sufí* estaba vinculado con la palabra árabe *suffa*, que significaba banco (fuente del vocablo castellano *sofá*), y es precisamente este sentido el que evoca la memoria histórica del Pueblo del Banco, un grupo de seguidores pobres del Profeta Mahoma que no tenían casa y que dormían en un banco en la ciudad de Medina, compartiendo el alimento y sus escasas pertenencias. Obviamente esta derivación pretendía relacionar a los sufíes con un primitivo grupo de fieles ascetas del Profeta, pero además, e igualmente importante, establecía el ideal de una comunidad como la base del misticismo *sufí*.

Las fuentes del sufismo, en tanto, parten de las Revelaciones que se sucedieron durante los veintitrés años al Profeta Mahoma, desde que comenzaron cuando él se encontraba viviendo en soledad en el monte Hira, en las afueras de La Meca, por el año 610. Este hecho coránico es el comienzo, el punto de partida, del sufismo. Aunque la tradición suele representar a Mahoma recibiendo la Revelación a través del ángel Gabriel, el lenguaje sugiere que es Dios quien va al encuentro del Profeta.

Respecto de la cuestión de la santidad, los primeros escritores sufíes insistían en que era el principio esencial del sufismo. La santidad puede definirse o bien como una persona piadosa de la que Dios se responsabiliza directamente, o como una persona que venera siempre al Hacedor, que cree en Él y le guarda obediencia. Estas definiciones de santidad hacen un especial hincapié en la relación mutua e íntima entre Dios y el alma humana, que se traduce, desde la perspectiva divina, en la protección y responsabilidad, y, desde la vertiente humana, en la veneración y obediencia. De nada sirve que, en el shiísmo, los Imames sean los verdaderos “amigos de Dios” y Alí el primero entre todos ellos, ya que según la profesión de fe islámica convencional “no hay otro Dios excepto Dios, y Mahoma es Su Profeta”. Los shiítas añaden otra frase: “Alí es el amigo de Dios”. Muchas de las cualidades asignadas a los santos sufíes también son utilizadas por los shiítas para representar a los Imames.

Las tradiciones que se remontan a los escritos hadith de Mahoma afirman que existe una clase especial de Siervos de Dios (a menudo se denominan con el número 256), que se ocupan del mantenimiento del mundo, aunque el mundo no los reconoce. Esta jerarquía invisible incluye diversas categorías, como por ejemplo los Siete Sustitutos (*abdal*) y la figura Suprema de la Jerarquía, conocida como el Salvador (*gauz*) o el Polo o Eje del Mundo (*qutb*). A pesar de que la formulación más global de esta jerarquía es la que dio Ibn ‘Arabi, la idea básica es muy arcaica. Una variación característica sobre este tema consiste en la prolija descripción realizada por Ruzbihan acerca de los diferentes santos a través de los que el Creador gobierna las distintas regiones del mundo⁴³.

No obstante, cuando llegó el momento de clarificar la naturaleza de la santidad con relación a la omnipresente autoridad del Profeta Mahoma, los autores sufíes mostraron una cierta reticencia, aunque la mayoría de los teóricos de este movimiento no dudaron un instante en con-

⁴³ Ruzbihan, Baqli, *Sharh-i shathiyyat* (comentario sobre los proverbios extáticos), pág. 10.

firmar la posición suprema de los profetas sobre la de los santos. Una de las grandes paradojas de la santidad deriva de su cualidad más distintiva: la automodestia. El ego de un santo ha sido aniquilado. Entonces, ¿cómo se lo puede reconocer? Los tratados teóricos más antiguos sobre la santidad insisten en que a los santos sólo los conoce Dios; nadie más. Tampoco se reconocen unos a otros y ni siquiera ellos saben que son santos. Este secreto de la santidad también discurre paralelo al carácter esotérico del sufismo, entendido en términos generales. Pero es fundamental para que posteriormente se lo reconozca como santo el hecho de que haya hecho milagros y de los que existan testigos. El testigo es crucial para la eficacia del milagro, pues el verdadero propósito de una narración es, precisamente, maravillar, asombrar, y se consigue de un modo admirable.

Respecto del tema de la veneración de las tumbas de los santos, los llamados “fundamentalistas” rechazan radicalmente la condición de intermediarios de los santos y niegan su posición de autoridad. En la era moderna, inclusive los reformistas sufíes del Siglo XIX tales como Ahmad ibn Idris, de Fez, estuvieron de acuerdo con los wahabbíes en la necesidad de condenar la intercesión de los santos y las peregrinaciones a sus tumbas. Pero, por otra parte, los fundadores de movimientos luego llamados “fundamentalistas”, en el Siglo XX, tales como Hasan al-Banna en Egipto y Maududi en Pakistán, se educaron en círculos sociales en los que la veneración a los santos y las órdenes sufíes eran la norma, y, al decir de algunos, incluso se apropiaron de la organización social jerárquica del sufismo para desarrollar movimientos de masas, al tiempo que rechazaban el papel de mediación cósmica adscrito a los santos. La violenta oposición al sufismo de los grupos llamados “fundamentalistas” se podría describir, básicamente, como una rivalidad entre diferentes autoridades competentes. Los wahabbíes demostraron esa hostilidad a principios del Siglo XIX, destruyendo todas las tumbas de los santos sufíes e imames shiítas que pudieron encontrar en Arabia e Irak. Aunque el lenguaje de la polémica es eminentemente teológico –veneración de santos igual a idolatría-, la lucha posee un innegable carácter político. Los santuarios y las órdenes sufíes controlaban grandes sectores de ámbito sociopolíticos, así como también los recursos económicos de numerosas sociedades musulmanas premodernas, y el amplio reconocimiento de la autoridad de los santos justificaba una buena parte de la función pública que desempeñaba el sufismo. Debido a la masiva presencia pública de las órdenes sufíes, el régimen nacionalista laico de Atatürk abolió las órdenes sufíes y prohibió los rituales en las sepulturas de los santos. La crítica “fundamentalista” no era una competición abierta por la autoridad, sobre todo partiendo de la base de que

la retórica de este movimiento se fundaba en la palabra literal de Dios y no en el razonamiento humano. Desde esa perspectiva, los santos sufíes entran en un ostensible conflicto con Dios. Sin embargo, la realidad social es muy diversa. Cuando el “fundamentalismo” asume el control del capital sociocultural, se destierra definitivamente el sufismo. Eso es lo que sucedió en la actual Arabia Saudita y en Irán, con la diferencia de que, mientras expulsaban a los derviches, los Ayatollahs iraníes reivindicaban el manto cultural de los fenecidos santos sufíes.

2.4 - Algunas características importantes

La expresión “órdenes sufíes” constituye una adaptación del término empleado originariamente por las grandes órdenes monásticas cristianas, tales como los franciscanos y benedictinos⁴⁴. Teniendo en cuenta que una orden implica un grupo de personas viviendo juntas bajo una disciplina común, este término también se puede emplear, con pleno significado, para describir los diversos métodos pedagógicos (*tariqas*) o cadenas (*silsilas*) de maestros y discípulos características del sufismo tardío. Sin embargo, esta analogía no puede llegar hasta sus últimos extremos. Mientras que las órdenes sufíes emplean rituales de iniciación y, a menudo, siguen reglas que han sido codificadas por sus fundadores, no toman los típicos votos del celibato de los monjes y monjas cristianos, ni cuentan con el visto bueno de una autoridad central, como en el caso del Papa. La autoridad de los maestros sufíes se basa en la del Profeta Mahoma, que está considerado como la fuente de todos los linajes sufíes.

Históricamente, las logias y hospederías que se crearon como centros residenciales para los sufíes, sobre todo a principios del Siglo XI, fueron los primeros núcleos de los que empezaron a emerger las instituciones sociales sufíes, aunque cabe la posibilidad de que los fundadores de las logias también tomaran como modelo otras comunidades residenciales. Entre los posibles ejemplos de aquellas primitivas comunidades espirituales figuran los monasterios cristianos de Oriente Próximo y las hospederías del movimiento ascético musulmán de los karramis, en Asia Central, en el Siglo X. Por el contrario, los escritos sufíes consideran como ejemplo de aquel primer modelo de comunidad musulmana colectivos tales como el Pueblo del Banco. Ya a principios del Siglo VIII, el asceta ‘Abd al-Wahid ibn Zayd fundó una comunidad religiosa en la isla de Bahrein, aunque las primeras instituciones residenciales duraderas surgieron en Irán, Siria y Egipto a partir del Siglo XI.

⁴⁴ Ernst, ob. cit., págs. 138-139.

La influencia social del sufismo no cayó en el vacío, sino que, utilizando un juego de palabras, se podría decir que emergieron precisamente para llenar un vacío. Muchos comentaristas han observado que los primeros círculos sufí salieron a la luz cuando el primitivo imperio árabe del Califato se hallaba en pleno auge de riqueza y poder, y para algunos el ascetismo y la condenación del mundo expresados por Hasan al-Basri, fueron, hasta cierto punto, una respuesta al lujo y la corrupción asociados al poder político.

Luego de la destrucción del Califato por los mongoles, en 1258, la función legitimadora de los sufíes alcanzó un nivel aún más acusado, si cabe, y desde aquella época hasta la conquista europea cinco siglos más tarde, el apoyo al sufismo formó parte de todos los regímenes políticos que invocaron la herencia islámica. No obstante, desde el principio la relación entre sufíes y gobernantes dio lugar a ambigüedades. Los teóricos sufíes prohibían la aceptación de fondos adquiridos con métodos contrarios a la ley islámica. Las mentes críticas evidenciaron contradicciones entre el ideal sufí de la pobreza y el estilo de vida confortable, incluso lujoso, de los “faquires” que residían, a pan y cuchillo, en suntuosísimas logias. Estos contrastes agudizaron la distinción tradicional entre sufíes auténticos y de imitación, tal y como se expresa en la literatura prescriptiva sufí. Pero los sufíes no tenían que resignarse a ser simples ermitaños aislados del mundo y, por lo tanto tenían que implicarse en las cuestiones sociales; de ahí que la adopción de la pobreza se convirtiera más en una actitud personal de alejamiento que en una privación externa de posesiones.

Una muy importante variable en las órdenes sufíes ha consistido en la adopción del shiísmo. Aunque la mayoría de los sufíes reverencian la familia del Profeta y, en especial, a los Doce Imames, empezando por Alí, algunos grupos llevaron más lejos que otros el principio. Entre los kubrauis, la adoración de la Casa de Mahoma se consideraba preferencial, mientras que otros grupos, tales como los jurbakshis, los dahabis, los kaksar y los ni’matallahis, adoptaron explícitamente las normas de los Doce Shiítas del Islam, es decir, la forma de shiísmo predominante en el espacio geográfico que hoy se conoce como Irán. La relación global entre sufismo y shiísmo es difícil de formular, porque ninguno de los dos términos posee unos límites bien definidos⁴⁵. Algunos historiadores argumentan que las órdenes sufíes llenaron el vacío dejado por la derrota del shiísmo ismaelita, en forma del Imperio fatimida en Egipto y de los

⁴⁵ *Ibídem* anterior, págs. 155-156.

“asesinos” en Siria e Irán⁴⁶. Tanto el sufismo como el ismailismo son formas de esoterismo espiritual puestas al alcance del pueblo a través de líderes carismáticos. La verdadera noción de santidad está relacionada, conceptual e históricamente, con la autoridad de los Imames, mientras que Alí figura como el primer transmisor del sufismo, desde Mahoma, a casi todas las genealogías, con la notable excepción de los nakshbandis, para quienes es Abu Bakr el que desempeña esa función.

Los poetas sufí persas también tuvieron sus orígenes en la comunidad de la logia sufí, y aunque en las cortes de los antiguos Califas que gobernaron en Irán oriental se cultivaron la oda y el poema lírico, la forma preferida para expresar los sentimientos místicos fue el cuarteto. Las escenas de éxtasis que tan a menudo se encuentran en la literatura sufí, y que describen la música y la poesía improvisando o rememorando versos, revelan una nueva función del arte poético como un poderoso vehículo de comunicación de experiencias. Tal y como ocurre con la poesía sufí árabe, la poesía persa tomó sistemáticamente de la tradición literaria profana muchos de los temas de la poesía mística, que con posterioridad se interpretaron alegóricamente y se transformaron siguiendo los dictados de reglas externas al texto de los versos. El vino dejó de ser la sustancia obnubiladora que consumían los siervos de los Califas y fue sustituida por la embriaguez de amor divino. Para el maestro sufí, el muchacho o la muchacha cristiana que servía el vino en el monasterio se convirtió en un símbolo: el Profeta o el mismísimo Dios, mientras que en Persia, el antiguo servidor no musulmán fue sustituido por un “mago” (un devoto de la doctrina de Zoroastro), y más tarde, en India, por un hindú. La clave de este uso del simbolismo no islámico residía en la trascendencia de las normas convencionales. Por otra parte, es imprescindible señalar, aunque más no sea someramente, la importancia de la música y del canto, pese a que no todas las órdenes lo practicaban de la misma manera y con la misma vocación.

2.5 - Importancia política del Sufismo

Si bien no es un término correctamente aplicable al mundo islámico, podría decirse que algunos especialistas prefieren reservar el término *fundamentalismo* para describir una ideología antimodernista que se ha extendido entre, aproximadamente, el 20% de los fieles de todas las

⁴⁶ Para el shiísmo ismaelita, la autoridad suprema reside en una serie continua de Imames descendientes del Profeta; hoy en día, muchos de ellos consideran al Aga Khan como el Imam actual (P. W.).

principales tradiciones religiosas⁴⁷. A este respecto, la función que desempeña el llamado “fundamentalismo islámico”, así como su fuerza implícita, es comparable a la de los fundamentalismos cristiano, judío, hindú y budista. La inmensa mayoría de los observadores han quedado muy impresionados por el modo en que los fundamentalismos han concentrado su cólera en la denuncia del laicismo y la corrupción moral asociadas con “el Occidente”, que en la actualidad constituye una palabra clave para las autoridades políticas, económicas y científicas de los países europeos y americanos y, en una menor proporción, en sus antiguas colonias. Así pues, de alguna manera la retórica del “fundamentalismo islámico” aparece como una respuesta polémica a la colosal empresa colonial de conquista llevada a cabo por los países occidentales. A lo largo de este proceso, desde la época de la invasión de Egipto por Napoleón en 1793 hasta la caída del Imperio Otomano en 1920, casi todos los países musulmanes fueron conquistados y colonizados por potencias extranjeras. No es, pues, de extrañar que, aún hoy, la resistencia al dominio “occidental” siga siendo un tema de primer orden en algunas ideologías, como por ejemplo la que evidenció en su discurso y acción el Ayatollah Jomeini en Irán.

En la opinión de Carl Ernst⁴⁸, el sufismo deriva de las prácticas idólatras cristianas de veneración de santos, así como de las doctrinas heréticas de los filósofos panteístas griegos. Para algunos musulmanes, el sufismo se inscribe dentro de lo que está considerado como amenazas internas al Islam, por aparecer como superviviente de supersticiones, idolatrías y corrupción medievales. Según ellos, entre sus expresiones más abominables figuran la adoración de tumbas, la música pagana tomada de los hindúes y el aborregamiento de los crédulos por parte de maestros sufíes estafadores y ávidos de riqueza y poder⁴⁹.

De todas formas, las sociedades premodernas no conocían la distinción entre sufismo e Islam. Para ellas, las diferentes actividades que se engloban bajo las palabras sufismo e Islam no eran esferas de existencia separadas o separables de la vida religiosa en general, hasta el punto de que, antes del Siglo XIX, no hubiese sido posible formular el principio de que “el sufismo no tiene nada que ver con el Islam”. Sin embargo, la monomanía moderna de definir la identi-

⁴⁷ Se prefiere reservar dicho término a los cuáqueros puritanos norteamericanos, a quienes precisamente se los llama así, y no por “asociación” o “similitud” al Mundo Islámico, pues sus características distan mucho de ser comunes (P.W.).

⁴⁸ Ob. cit.

⁴⁹ Ibídem anterior, págs. 12-13.

dad ha ocasionado nuevos conflictos y nuevas ironías inimaginables en épocas anteriores. A pesar de todo, hay que decir que quienes impulsaron la revuelta iraní de 1979, estaban íntimamente unidos a los grandes sufíes, a quienes seguían venerando, y en especial al poeta persa Rumi. No podían concebir algunos exiliados musulmanes iraníes con posterioridad a 1979, que su bienamado Rumi pudiese tener alguna relación con los odiados líderes de la Revolución Islámica en Irán o los de la facción fanática de las milicias islamistas en Afganistán. Para quienes habían sido alienados por el llamado “fundamentalismo”, el Islam se había convertido en el símbolo de la opresión autoritaria, mientras que el sufismo era el sendero hacia la libertad y la universalidad. La definición de fundamentalismo se había mantenido viva en sus mentes⁵⁰.

Hoy, el sufismo no es algo que se pueda señalar o identificar, sino un símbolo que está presente en la sociedad y que utilizan diversos grupos con diferentes propósitos. Los llamados “fundamentalistas”, censuran al sufismo como una perversión del Islam, mientras que los “modernistas” lo tildan de superstición medieval. En general, los escritos eruditos de tipo histórico describen el sufismo como el aspecto místico del Islam (ver *supra*), lo que sugiere un contacto personal con Dios, a través del significado más íntimo de la práctica religiosa islámica. La idea de comunicación siempre está presente en el sufismo. No obstante, una explicación de este tipo plantea varios problemas. Primero, porque se da por sentado que el lenguaje usado en la descripción es claro y preciso, cuando en realidad no es así. Segundo, porque el misticismo tiene inequívocas connotaciones de experiencia privada y personal, y, en cambio, no dice absolutamente nada de las actividades sociales y políticas de los grupos sufíes. Tercero, porque el término *misticismo* es, de por sí, confuso y se presta a múltiples interpretaciones, hasta el punto de que algunos de los principales expertos lo han descartado totalmente como una posible descripción de sufismo⁵¹. Y cuarto, porque tal y como se sabe, la palabra Islam no es sino uno de los términos al que se le suele dar el sentido que el usuario prefiere, y no constituye una explicación global.

Rumi nació en las proximidades de Balj (Afganistán), el año 1207, en el seno de una ilustre familia de sabios musulmanes, que ante la presión amenazadora de las hordas mongoles huyó de su patria para, tras un largo periplo, recalar en la ciudad turca de Konya, donde murió un

⁵⁰ Ib., pág. 16.

⁵¹ Chittick, William C., *The Faith and Practice of Islam: Three Sufi Texts*, págs. 165-179. De hecho, Chittick define al sufista como “un buen musulmán” (1992).

17 de Diciembre de 1273. Inspirador de la cofradía sufí de los derviches giróvagos, célebres por su danza cósmica circular, Rumi, llamado Mawlana (nuestro maestro) por sus seguidores, constituye uno de los polos del *tasawwuf* o sufismo, la dimensión interior y más universal del Islam.

Rumi, cuya fértil filosofía mística, caracterizada por su espíritu de tolerancia y su universalismo integrador, ha impregnado de modo decisivo todo el pensamiento místico del Islam, desde el Siglo XIII hasta la actualidad, es autor de una vasta obra poética en lengua persa entre la que sobresale el *Masnaví*, verdadera teodicea de cerca de veinticinco mil versos, considerado, justamente, como una suerte de Corán persa.

La fecunda biografía de Rumi, su riquísimo registro de experiencias espirituales, constituye, sin duda, un excitante viaje sin retorno más allá de las fronteras de lo previamente establecido. Un viaje del Islam al sufismo y de éste a lo que el propio maestro de Konya denominó la "senda del amor". A la postre, ésa fue su verdadera fe y su religión, el amor. Rumi osó denunciar y, más importante aún, trascender con una pasión desmedida cuantos límites impone la religión y su rigidez dogmática, a menudo aliada del poder.

En 1920, todas las naciones musulmanas excepto cuatro (Persia, Arabia Saudí, Afganistán y Turquía), habían sido invadidas y colonizadas por potencias extranjeras, procedentes principalmente de la Europa cristiana. En un proceso que se había iniciado más de cien años atrás, los regímenes coloniales extendieron sus tentáculos sobre la inmensa mayoría de las poblaciones musulmanas de todo el mundo. En algunas regiones, las órdenes sufíes fueron las instituciones locales más fuertes que quedaron en pie tras la derrota militar de los gobernantes nacionales a manos de las tropas europeas⁵². Por esta razón, en muchas áreas las órdenes sufíes se erigieron en verdaderos centros de resistencia anticolonialista. Los casos de Argelia, el Cáucaso y Sudán son un ejemplo.

Los administradores coloniales sabían perfectamente que las órdenes sufíes eran grupos bien organizados y muy motivados, y el temor que les infundía su poder estaba plenamente justificado. Los primeros gobernantes de las sociedades musulmanas eran conscientes de que los intensos lazos de lealtad entre maestro y discípulo podían competir con la autoridad real. El imperio safávida, que gobernó Irán desde 1501 hasta 1732, llegó al poder a través de una coa-

⁵² Ernst, ob. cit., pág. 223.

lición de grupos tribales basada en la lealtad a un linaje sufí de tendencia shiíta. Los poderosos dirigentes otomanos sunníes recelaban de los colectivos shiítas como una quinta columna potencial de los safávidas, y cuando, en 1826, suprimieron los cuerpos militares janissaris, también propinaron un severísimo golpe a la orden sufí bektashi, de tendencia igualmente shiíta y estrechamente relacionada con los safávidas. No es, pues, de extrañar que, durante el período colonial, las órdenes sufíes desempeñaran el papel de oposición⁵³.

La actitud política de los regímenes coloniales hacia los grupos sufíes es una característica muy significativa de las descripciones de los modernos grupos fundamentalistas en los informes de los medios de comunicación y de la inteligencia militar. Es decir, que los líderes sufíes, en aquel entonces, al igual que los líderes fundamentalistas en la actualidad, estaban considerados como cabecillas fanáticos cuyo carisma inspiraba a sus seguidores una devoción y una ceguera irracionales que les capacitaba para todo; un estereotipo conocido en occidente desde que el ingenuo Marco Polo contó historias en las que el líder de los “Asesinos” ordenó a sus adeptos que se precipitaran por un acantilado como muestra de su obediencia. La principal diferencia consiste en que, actualmente, la fuente del fanatismo se busca en la ideología y no en el liderazgo carismático. Las alarmantes consecuencias de estas teorías serían un claro indicio de su utilidad política. Vale decir que si la autoridad política central es capaz de describir a su oposición como un hatajo de locos seguidores de un culto peligroso, entonces cualquier medida gubernamental encaminada a reprimirlos será legítima y necesaria⁵⁴.

Por ello, las advertencias más vehementes contra el fundamentalismo islámico proceden de regímenes políticos laicos (Egipto, Israel, Argelia, Túnez, etc.), interesados en obtener ayuda militar de las paranoicas naciones occidentales. Los medios de comunicación de Occidente, que históricamente no consiguieron tener acceso a la verdadera esencia de los países musulmanes, asisten ahora a este proceso otorgando credibilidad a las autoproclamaciones de los líderes fundamentalistas. En el Siglo XIX, eran los grupos sufíes anticolonialistas los que estaban en el punto de mira de la paranoia occidental⁵⁵.

Por otra parte, una gran parte de los países de mayoría musulmana lograron la independencia en los años siguientes a la Segunda Guerra Mundial, y, en muchos aspectos, los nuevos regí-

⁵³ *Ibidem* anterior, pág. 224.

⁵⁴ *Ib.*, págs. 225-226.

⁵⁵ *Ib.*

menes continuaron las políticas de las administraciones coloniales precedentes. Los Gobiernos extranjeros eliminaron o neutralizaron las fuentes alternativas de autoridad en los territorios coloniales y centralizaron todas las funciones de Gobierno bajo su control. Las antiguas naciones colonizadas heredaron estructuras gubernamentales autoritarias que no aceptaron, ni mucho menos, de buen grado la existencia de fuerzas políticas alternativas⁵⁶. En muchas naciones musulmanas, es habitual que existan entes gubernamentales especiales destinados a controlar las instituciones sufíes. En Egipto, por ejemplo, existe una oficina llamada Majlis al-Sufiya, o Asociación de Sufíes, la que censa y supervisa alrededor de unas ochenta órdenes sufíes “oficiales”. Obvio es que hay cientos de ellas que no están reconocidas por el Estado.

Respecto de la relación entre el sufismo y el llamado “fundamentalismo islámico”, este es uno de los aspectos más discutidos y polémicos del Islam en los medios de comunicación occidentales, por desgracia carentes de una verdadera formación cultural e ideológica como para entender la situación. La vaguedad con la que se emplean estos términos hace que el lector medio sospeche que son sinónimos. De este modo, habría que concluir que todos los musulmanes son “fundamentalistas”. Pese a que se suele reconocer que también existen fundamentalistas cristianos –de hecho, de allí viene la palabra, expresión acuñada en Los Ángeles en el Siglo XX-, la prensa ha otorgado al mundo islámico el monopolio del término, y dado su carácter inequívocamente negativo, a los musulmanes se los tacha de “fundamentalistas” sin serlo, lo cual genera una lógica molestia. A decir verdad, si se define cuidadosamente, el término *fundamentalismo* posee un significado descriptivo específico en una gran diversidad de contextos religiosos. Bruce Lawrence⁵⁷ se refiere a él como una ideología antimodernista basada en la interpretación selectiva del texto coránico, y empleada de un modo exhaustivo por élites masculinas de segundo orden en su oposición al Estado. Vale la pena destacar que “antimodernismo” no equivale a “antimoderno”; los “fundamentalistas” están como peces en el agua con la tecnología moderna y las modernas técnicas de lucha política. En realidad, se oponen a la ideología laica que ha erradicado la religión de la vida pública. Así pues, su antimodernismo los hace inequívocamente modernos.

La relevancia del “fundamentalismo” para el sufismo reside en la misma raíz de su sistema de creencias. La interpretación selectiva de las escrituras, que subyace en la autoridad central del

⁵⁶ Ib., pág. 227.

⁵⁷ Lawrence, Bruce B., *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*, págs. 100-101.

“fundamentalismo”, no puede permitirse el lujo de tolerar interpretaciones alternativas. Habida cuenta de que las interpretaciones realizadas por los “fundamentalistas” son siempre literales y que, por consiguiente, nada ni nadie pueden cuestionar su veracidad, cualquier tipo de interpretación psicológica o mística del texto sagrado constituye una amenaza directa al monopolio que pretenden atribuirse sobre la tradición. Sin embargo, nadie sería capaz de adivinar en base a los informes de los medios de comunicación que los “fundamentalistas” no constituyen ni siquiera el 20% de la población musulmana total, es decir, una proporción muy similar al “fundamentalismo” que existe en las sociedades cristianas, hindúes o budistas⁵⁸.

Del mismo modo que un sinfín de eruditos intentan moldear la opinión pública a partir de confusos comentarios, los portavoces “fundamentalistas” pretenden, mediante su retórica, conseguir una confrontación absoluta que les permita reivindicar su derecho exclusivo a representar el Islam. Para que este esfuerzo tenga éxito, no tienen más remedio que desacreditar y privar del derecho a voto a todos los que, como ellos, reclaman las fuentes de la autoridad en la tradición islámica. Y curiosamente, el mayor y más poderoso de sus rivales es el sufismo, a quienes se etiqueta de “no islámicos”.

El aspecto más destacado de la aparición del sufismo como tema de polémica en los Siglos XIX y XX, quizás sea la divulgación de un sistema, antiguamente esotérico, de enseñanza a través de los medios de comunicación modernos. Hoy en día, en los países musulmanes, las órdenes y los santuarios sufíes dan lugar a una continua avalancha de publicaciones dirigidas a una gran diversidad de seguidores, desde el devoto normal y corriente hasta el erudito. La importancia del sufismo tuvo lugar en el preciso momento en el que dicha doctrina se estaba transformando en un tema abstracto e independiente del Islam, según los escritos de los “orientalistas”, y condenado por los reformistas como una innovación no islámica. Por su parte, algunas de estas publicaciones respondían directamente a los planteamientos de los “orientalistas”, “fundamentalistas” y “modernistas” sobre el sufismo.

2.6 - El Sufismo en Irán

Se podría decir que, por dos razones, la historia del sufismo y las cofradías iraníes sobrepasaron el marco geográfico del actual Estado iraní. En primer lugar, porque el Irán actual existe desde el Siglo XV (Estado Safaví, Qayarí, Pahlavi y República Islámica). Antes de esa fecha,

⁵⁸ Ernst, ob. cit., pág. 231.

el actual territorio iraní formó parte de varios imperios, que se extendían hasta Asia Central y el actual Afganistán, como el tahirí y el samaní, en el Siglo XI, cuyas capitales fueron Nisapur (en Jorasán) y Samarcanda. Después Irán formó parte de los grandes imperios fundados por los pueblos de la estepa, el Selyúcida en los Siglos X-XI y el mongol en los Siglos XIII-XIV. Durante el dominio de los turcos akkoyunlu y karakoyunlu y de los safavíes, Irán fue gobernado desde Anatolia y Azerbaiyán. Habrá que esperar al Imperio Turco Qayarí, en el Siglo XVIII, para que la capital se traslade a Ray (actualmente en las afueras de Teherán). En segundo lugar, la importancia del persa como gran lengua de la cultura en el Islam, que en esta región es más prestigiosa que el árabe, contribuyó al enriquecimiento y la expansión del sufismo. Si los orígenes de la mística iraní hay que buscarlos en una zona que pertenece, en su mayor parte, al Irán actual –Jorasán-, la historia del sufismo persa y la de las cofradías inspiradas por él se desarrolló en Asia Central: Samarcanda, Bujará, Juarizm, Herat (actualmente Afganistán) y Azerbaiyán, en Erdebil (hoy, Azerbaiyán iraní).

En el Siglo X, Irán fue la cuna de una de las primeras corrientes de la mística musulmana, la Malamatiya, que nació cerca de la ciudad de Jorasán, siendo sus figuras más ilustres Hamdun al-Qassar y al-Sulami⁵⁹. Esta corriente se extendió por Anatolia y Asia Central y marcó profundamente a estas dos regiones, ya que dos de las principales cofradías allí implantadas, la Yasawiya de Asia Central y la Bektashiya de Anatolia, afirmaban que sus fundadores eran oriundos de esa provincia iraní. Los primeros sufíes persas, y en particular los malamíes, propagaron el Islam desde la época samaní entre los nómadas turcos de Asia Central. En su aspecto doctrinal, la Malamatiya se oponía a la mística de Bagdad (una escuela rival), y rechazaba el éxtasis, el concierto espiritual, y el ceremonial (la vestimenta).

En el Siglo XI, siguiendo los pasos de la Malamatiya, apareció una corriente nueva, la Qalandariya, aunque se la ve como una consecuencia de la primera. Los derviches vinculados a esta corriente solían llevar una vida errante. Permanecían solteros y no respetaban mucho los mandamientos del Islam. Vivían solos o se organizaban en grupos independientes. Se los ha comparado a menudo con los monjes budistas o los ascetas hinduistas. Una de las primeras grandes figuras de esta corriente fue Baba Tahir-i Uryan de Harmadan (nacido en 938), que

⁵⁹ Popovic, Alexandre y Gilles Veinstein (coordinadores), *Las sendas de Allah – Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*, pág. 382.

vivía retirado en las montañas como un ermitaño⁶⁰. En los Siglos XIII y XIV dos qalandarés dieron a este movimiento una estructura de cofradía, y fundaron conventos.

El período selyúcida y mongol, entre los Siglos XII y XV, es un hito importante en la historia del sufismo, con la aparición de las primeras cofradías, tanto en el mundo árabe como iraní. También de esta época son varias de las obras clásicas del sufismo, particularmente de Yahya Sohrawardí. A principios del Siglo XIII desapareció, asesinado por los mongoles que invadieron Jwarizm, uno de los grandes representantes de la mística iraní, Naym al-Din Kubra (muerto en 1220). Fue el creador de la Kubrawiya, una cofradía ya extinguida, aunque una rama suya, la Dhahabiya, aún perdura en Irán. El mausoleo de Naym al-Din Kubra se encuentra en Konya-Urgentsh, en la frontera de los actuales Turkmenistán y Uzbekistán, y se conoce por fuentes rusas que a principios del Siglo XX vivían miembros centroasiáticos de la Kubrawiya cerca de este santo lugar. Naym al-Din Kubra y los derviches de su escuela, como Ala al-Daula Semnani (muerto en 1336), desarrollaron una forma original del misticismo centrado en la contemplación de las luces y los colores suprasensibles, y dejaron relatos de experiencias extáticas de gran riqueza. La Kubrawiya, desde la época de Naym al-Din Kubra, nunca ocultó su simpatía por las ideas shiíes. Esta simpatía se fue acentuando hasta el shiísmo declarado de Muhammad Nurbajsh (muerto en 1464), fundador de la rama Nurbajshiya. Su fidelidad al shiísmo explica que en el Siglo XVI esta rama de la Kubrawiya gozara de la protección de Ismail, soberano safaví, mientras que las otras órdenes sufíes, en particular las sunníes, eran perseguidas.

Yusuf Hamadani (muerto en 1140), iniciador del movimiento de los jwayaganes (los maestros), establecido en Marv (actual Turkmenistán), fue un precursor de la Yasawiya, que apareció en el Siglo XII, y la Naqshbandiya, en el Siglo XIV. Ahmad Yasawi (muerto en 1167), fundador de la primera cofradía, fue alumno de Hamadani, y Baha al-Din Naqshband (muerto en 1389), fundador de la segunda, tuvo entre sus maestros a Jwaya Muhammad Sammasi, quinto sucesor de Hamadani. La Yasawiya se desarrolló entre los nómadas, y las poesías de Ahmad Yasawi estaban escritas en turco, lo cual alejaba la corriente del mundo cultural persa. La Naqshbandiya se ganó la estima y el respeto de Tamerlán y sus descendientes, con la excepción de Ulugh Bey. Al principio la orden se implantó sólidamente en Asia Central y Afganistán, y fue la principal sostenedora del sunnismo. A diferencia de la Kubrawiya y la mayoría

⁶⁰ Ibídem anterior, pág. 383.

de las órdenes sufíes, la Naqshbandiya no incluía a Alí en su *silsila*, sino a Abu Bakr, el Primer Califa. En el Siglo XVI la Naqshbandiya se impuso en Asia Central y absorbió a las otras cofradías centroasiáticas e iraníes, como la Yasawiya y la Kubrawiya. Por otro lado, en la región de Samarcanda se enfrentó a la prédica de Shah Nimatullah Wali Kermani (muerto entre 1417 y 1431), un serio rival, sospechoso de simpatizar con los shiíes, y que fundó la principal orden sufí contemporánea, la Nimatullahiya.

Shah Nimatullah Wali Kermani, sin dudas el más importante y popular de los fundadores de órdenes místicas iraníes, también ocupó un lugar en la historia religiosa del Irán timurí. La cofradía fundada por él, la Nimatullahiya, todavía está presente en Irán y en la diáspora iraní. Nacido en Alepo, Siria, estudió las ciencias de la madrasa antes de interesarse por el sufismo y la filosofía. Durante su peregrinación a La Meca conoció a los místicos, y pasó varios años con el jeque Abdullah Yafii (muerto en 1367), un sufí de Yemen afiliado a la Shadhaliya u fundador de la rama Yafiiya de la cofradía Qadiriya⁶¹.

Esta era la situación del sufismo y las cofradías islámicas en el mundo iraní antes de la época safaví (1501-1722). A principios del Siglo XVI se produjo un cambio esencial: en 1501, el Sha safaví Ismail (reinado: 1501-1524) declaró en Tabriz el shiísmo duodecimano como Religión Oficial del Estado. Para consolidar la nueva religión, los safavíes desataron una persecución contra todas las formas religiosas competidoras u opuestas, entre las que destacaba el Islam sunní. Los movimientos milenaristas (uno de los cuales, sin embargo, había originado el imperio safaví), numerosos en el Siglo XV, cuyas doctrinas combinaban sufismo con shiísmo extremista (que en realidad tenía poco en común con el shiísmo Duodecimano), fueron perseguidos, al igual que el sufismo y la mayoría de las cofradías. Hasta el Sha Ismail, los partidarios turcomanos del soberano safaví, conocidos con el nombre de qizilbash, lo adoraron como salvador y encarnación de Dios. Los qizilbash apoyaron militarmente a los safavíes contra el imperio otomano, al que pertenecían. Pero el Sha Ismail, opuesto al shiísmo extremista de los qizilbash y a la visión del soberano como Dios o Profeta, encarceló a varios jefes turcomanos. Sus sucesores, Tahmasp (reinó entre 1524-1576), Ismail II (reinó entre 1576-1577) y Abbas (reinó entre 1587-1629), lo imitaron y ordenaron matanzas de sufíes.

⁶¹ Ib., págs. 385-386.

Luego de estas persecuciones, el sufismo tuvo un prodigioso renacimiento con el Sha Safi (reinó entre 1629-1642) y Abbas II (reinó entre 1642-1666). Se creó un equilibrio armonioso entre la tradición filosófico-mística y la sufi, en la más pura tradición, la de Shihab al-Din Yahya Sohrawardí, bajo la influencia de Mulla Sadra Shirazi (muerto en 1640), que al principio perteneció a la “Escuela de Isfahan”. Pero los filósofos gnósticos, como los sufíes, se granjearon la desconfianza y la hostilidad del clero shií, entonces muy poderoso.

En el Irán contemporáneo, existen tres ramas de la Nimatullahiya, y hay otras tres fundadas por discípulos de Maydhub Alí Shah: la Sadriya, la Shamsiya y la Kawzariya⁶². Entre las demás órdenes sufíes presentes en Irán durante la época moderna cabe citar la Dhahabiya, último estado de la Kubrawiya. Debilitada en la época safaví, pero no perseguida, contribuyó a la propagación del shiísmo en Irán.

Una de las originalidades del sufismo iraní es su dimensión shií, que no deja de tener su importancia, dada la presencia de muchos temas shiíes en el sufismo, incluso en el sunní, y la veneración de todos los derviches por algunos Imames del shiísmo, en particular por Yaafar al-Sadiq, aunque sólo los consideren guías del esoterismo islámico. En este estado se debe reconocer que en el sufismo se encuentra uno de los principales aspectos de la doctrina shií, la *walaya* –poder de guiar e iniciar-, transmitida por el Profeta a todos los Imames. En el Islam sunní, la Profecía se cierra con Mahoma, mientras que en el shiísmo los Imames la continúan a través de la *walaya*, un ciclo de iniciación que sucede al ciclo de la Profecía. La idea shií del Imam como “polo” del universo se parece mucho a la noción de “polo” (*qutb*) del sufismo sunní y shií.

La República Islámica de Irán desconfió de las cofradías sufíes, porque muchos altos funcionarios del antiguo régimen imperial y simpatizantes del régimen estaban afiliados a ellas. Por su parte, numerosos sufíes optaron por exiliarse luego de la Revolución. Por otro lado, varios religiosos –en primer lugar el Ayatollah Jomeini-, estaban más interesados en la tradición de la filosofía mística que en el sufismo y, por extensión, en las cofradías, que el clero shií siempre consideró sus competidoras⁶³. Después de una reducción de sus actividades en los primeros años de la República Islámica, las cofradías vuelven a ser respetadas en Teherán y las otras grandes ciudades del país.

⁶² Ib., pág. 391.

⁶³ Ib., pág. 394.

2.7 - A modo de cierre: la gnosis y la visión política

De acuerdo con la visión *suffi* –y que, como quedó visto, insufla en forma considerable el discurso *shif* iraní-, las actuales sociedades se mueven en una dirección basada en un sistema de repúblicas, concepto acuñado fuera del ámbito islámico, el que no obstante le fue impuesto a la *Ummah* gracias a las invasiones de naciones politeístas que carecen de fundamentación ética, moral y devocional. No obstante, el concepto de “república” –a ojos islamistas-, permanece ocultando su esencia nacida del politeísmo e incredulidad, el cual rivaliza con la sociedad del Imamato, concepción que ordena un gobierno basado en el liderazgo del sabio más justo al cual se agregan los poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial para encaminar a la *Ummah* hacia el Islam.

Así, el Imamato llega como una respuesta de Gobierno en medio de la corrupción generalizada debido a la falta de recuerdo de Dios en el plano administrativo y, de rendir cuentas ante los necesitados (los “*desheredados*” en el discurso de Jomeini), quienes ven cómo desaparecen los recursos gracias a los corruptos que descansan en un sistema que adolece del liderazgo como Gobierno.

La implementación gradual del Imamato en los países musulmanes será, así, la oportunidad para preparar a las sociedades para el advenimiento del Imam Mahdi y su Gobierno reflejado en dicha Institución, teniendo en cuenta que el sistema de república fue ideado sin considerar elementos islámicos en su forma y fondo.

Dicho ambiente será hostil a la reaparición del Imam Mahdi, dado que se encuentra plenamente en el polo opuesto al Islam, lo que fue planteado como un quiebre histórico por el Imam Jomeini, quien abrió la primera brecha al mando del pueblo musulmán iraní para permitir la llegada del Santo Imam Mahdi.

Sobre el importantísimo rol de los Ulama, la implementación del Imamato en los países musulmanes será, de esta manera, la llave que abra la ocasión para eliminar las estructuras ideadas por el –continuando con el juicio de los islamistas- politeísta filósofo griego Platón, quien concibió un sistema exento de Dios, siendo un líder negativo que ha sido imitado por aquellos peligrosos guías condenados a sucumbir frente a la Revolución del Imam Mahdi, quien traerá la justicia al mundo, es decir, el Imamato.

El Imamato será un paradigma para la administración política y pública, el que trae herramientas éticas en las cuales descansa el *Velayat-e Faqih*, viviéndose actualmente el tiempo vislumbrado en los hádices de los imames Baqir y Sadiq, en que la tecnología es un fenómeno que grafica la llegada del Imam.

Para terminar, la lógica pura del razonamiento sufí-shií sería la siguiente: “Dios no cambia la situación de un pueblo, si ese pueblo no se cambia a sí mismo. Esa es la consigna de Dios en el Sagrado Corán para la dimensión de la responsabilidad administrativa del Gobierno del Imam Mahdi, quien retornará para depurar las imperfecciones de las estructuras republicanas que anidaron perfectamente los sistemas Capitalista, Socialista y de la llamada Tercera Vía, cuyos conocidos fracasos en los pueblos subdesarrollados demostrarán que uno genuinamente islámico, como el que ofrecerá el Imamato del Imam Mahdi a través de su Revolución mundial, derribará finalmente los ídolos de barro que todavía permanecen en pie”.

3 - Sufismo y Shiísmo

3.1 - Introducción

El Islam, en toda su riqueza y complejidad, reconoce diferentes caminos mediante los cuales aprehender el mensaje revelado por Dios a su Profeta Muhammad (mal conocido como Mahoma, pero por “reglas de uso común” así será nombrado en adelante) y contenido en el Sagrado Corán. La muerte del Profeta del Islam en el año 632 después de Cristo significó también la progresiva delimitación de las dos escuelas o ramas más importantes del Islam: el Sunnismo, al que suscribe en la actualidad alrededor del ochenta y cinco por ciento de los musulmanes del planeta, y el Shiísmo, que representa el quince por ciento restante. Contrariamente a lo que suele sostenerse, incluso desde algunos ámbitos académicos, las diferencias entre ambas escuelas no se reducen simplemente a una pugna por la dirección de la entonces joven comunidad, sino que implica toda una serie de consideraciones relacionadas con los niveles de interpretación del mensaje revelado. Así, mientras el Sunnismo reconocía en los jalifas que siguieron a Mahoma una autoridad meramente política, el Shiísmo sostenía que quien habría de hacerse cargo de los asuntos de los creyentes no podía ser sino aquel que poseyera un conocimiento espiritual transmitido directamente por el Profeta y a quién Dios hubiera preservado del error. En base a una tradición (*hadith*), relacionada específicamente con un versículo coránico, en la cual se narra cómo Mahoma cubre y protege con su manto a cinco miembros de su familia a quienes Dios purifica en el mismo acto, el Shiísmo reconoció en Alí (primo y yerno del Profeta) al primero de una cadena de doce descendientes que preservarían, para los sinceros buscadores espirituales, el conocimiento profundo de La Revelación, velado a los ojos de la mayoría. Un famoso dicho de Mahoma reza: “Yo soy la ciudad de conocimiento y Ali es la puerta”⁶⁴, confirmando así la función iniciática de este último. En el Sagrado Corán se encuentra explícita la promesa de una guía divina para los creyentes: “...os pondrá (Dios) una Luz que ilumine vuestra marcha”. Y es el mismo Profeta quien se encarga de señalar la vinculación celestial que lo une a Ali empleando nuevamente el simbolismo lumínico: “Yo y ‘Ali somos una sola y misma Luz... Yo fui con ‘Ali una sola y misma Luz catorce mil años antes de que Dios hubiera creado al Adán terrestre”⁶⁵. De la lealtad para con Alí y su familia vendrá el nombre con el que se los conoce: “shi’atul ‘Ali”, los seguidores

⁶⁴ Citado por Husain ‘Ali Molina en www.webislam.com, ‘*Irfán: el camino gnóstico del Shiísmo*, publicado el 2 de Febrero de 2007.

⁶⁵ *Ibíd.*

de Alí. Así, mientras el jalifa entre los sunnitas tendrá un poder de carácter temporal y mundano, los Imames shiítas serán los “amigos íntimos de Dios” (*Awliyá Allah*) y los custodios de la sabiduría profética, pues “todos los Imames son una sola y misma Luz, una sola y misma esencia, ejemplificada en doce personas. Todo lo que se aplica a una de ellas, se aplica igualmente a todas las demás”⁶⁶.

Al ser rápidamente desplazados del poder, los shiítas fortalecieron una estricta disciplina del arcano, en la convicción de que Alí y sus once descendientes mantendrían abiertas las puertas de la iniciación cuando las de la profecía se habían cerrado para siempre con la muerte de Mahoma. Los trabajos atribuidos a los Imames en los cuales se profundizan aspectos relacionados con el desarrollo del alma del creyente son abundantes, siendo el amor por el Profeta y su familia el elemento fundamental de la mística que sustenta todo el pensamiento shiíta.

El Sunnismo, por su parte, asumió la dirección del Imperio Islámico dando formas más precisas a los elementos exotéricos del Mensaje procurando sobre todo homogeneizar los aspectos centrales de la doctrina con el fin de mejorar la administración y organización del Estado. Algunos autores afirman que en este proceso el Sunnismo descuidó, como escuela, el desarrollo del conocimiento esotérico y que a esta necesidad intentó dar respuesta el movimiento espiritual que surgió de ella y que en Occidente se conoce con el nombre de Sufismo.

Es interesante observar la relación profunda que vincula al Sufismo con los Imames shiítas. De hecho, de las cuarenta y un órdenes sufíes tradicionales, cuarenta remontan su cadena de transmisión espiritual a Alí, mientras que la orden restante, la Naqshbandiyya, ubica al sexto Imam shiíta, Ya'far As Sadiq, entre uno de sus primeros maestros. Los autores shiítas no dudan en afirmar que el Sufismo sunnita se nutre principalmente de las enseñanzas de la familia del Profeta pero que se equivocan al colocar al Sheik principal de la Orden en el lugar que, en el Shiísmo, ocupa el Imam. Haydar Amuli, destacado pensador shiíta del Siglo XIV, sostiene que el sufi es un shiíta que olvidó el papel central del Imam en la transmisión del conocimiento espiritual. Incluso Ibn Jaldún escribe: “Así pues, los sufíes se saturaron de las teorías del Shiísmo, que penetraron profundamente en sus ideas religiosas”. El islamólogo francés Henry Corbin⁶⁷ coincidió con Amulí al remitir al Shiísmo los orígenes del Sufismo señalando que esta última corriente reúne en el Profeta las características propias del Imam, desconociendo

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ib.*

la función específica de este como Custodio y Transmisor de los secretos esotéricos del Mensaje. Para Seyyed Hossein Nasr “puede decirse que el esoterismo islámico cristalizó en la forma del sufismo en el mundo sunnita mientras que impregnó toda la estructura del shiísmo desde sus orígenes”. Las tradiciones dan cuenta del contacto permanente entre los Imames y los máximos referentes de Sufismo sunnita por lo menos hasta el octavo Imam llamado ‘Ali Ar Rida muerto en el año 818 de la era cristiana. El Imam Ar Rida cesó el contacto con aquellos círculos que se autoproclamaban como sufíes debido no sólo a la necesidad de actuar con la mayor cautela posible frente a la hostilidad de los gobernantes (debe recordarse que once de los doce Imames murieron asesinados), sino también por las actitudes pomposas y soberbias de muchos de los que se hacían llamar sufíes. A partir de ese momento, y en un proceso gradual, la gnosis shiíta recibirá el nombre de ‘Irfan para distinguirse del Sufismo. Sin embargo, y como testimonio de la estrecha relación que hermanó en sus orígenes a ambas corrientes místicas, no resulta extraño aun hoy encontrar ambos términos utilizados como sinónimos en los libros shiítas que versan sobre la vía espiritual del Islam.

La palabra ‘Irfan designa, entonces, a un conocimiento de tipo gnóstico entendido siempre como el saber relacionado con los misterios divinos reservados a una elite, que en este caso es espiritual. La elección de este termino no parece casual ya que al hacer referencia con él a cierta clase de sabiduría, el shiísmo intenta establecer una distinción entre los estados superiores del alma alcanzados por la iluminación y la reflexión profunda, de los arrebatos extáticos comunes en el Sufismo, muchas veces peligrosos e inapropiados como lo demuestra la triste experiencia de Hallay y su martirio. Una tradición atribuida al Profeta señala con exactitud el Legado que los Imames han de custodiar y dispensar con la anuencia divina: “Que Dios proteja después de mi a ‘Ali y a los herederos de mi posteridad -dice Muhammad- pues ellos son los Guías. Dios les ha dado mi comprensión y mi ciencia, lo que quiere decir que tienen el mismo rango que yo, en cuanto a la dignidad de mi sucesión y de la del Imamato”⁶⁸. En la importancia otorgada al conocimiento y la sabiduría como caminos conducentes a Dios, el Shiísmo no se aparta de lo que el mismo Alí recomendará: “No existe adoración tal como la reflexión en la Obra de Dios, Poderoso y Majestuoso”; mensaje que adquiere mayor contundencia en las palabras del VII Imam, Musa Al Kazim: “La superioridad del sabio sobre el devoto es como la superioridad del Sol sobre las estrellas”.

⁶⁸ Ib.

El concepto de 'Irfan se impondrá definitivamente con la instauración del Reino Safaví en Irán en el Siglo XVI. Debe recordarse que esta dinastía tuvo sus orígenes en una orden sufi de Asia Central que incorporó, a medida que fue expandiendo y consolidando su poder, algunos elementos del shiísmo. Se inició con ella un proceso interesante y contradictorio en la historia de esta rama del Islam. Por un lado se declaró a esta escuela como la oficial del reino, dando lugar a una época de esplendor para el pensamiento shiíta que se había desarrollado, hasta ese momento, casi en la clandestinidad. Pero por el otro, la institucionalización del shiísmo como “religión de Estado” supuso la formación de una especie de clero oficial demasiado preocupado en los aspectos relativos a la jurisprudencia. El gran sociólogo iraní Alí Shariati sostuvo que el impacto que a nivel popular tuvo la actitud de los safavíes fue nefasta, ya que lejos de exaltar entre los creyentes aquellos elementos del shiísmo que hacen referencia a la lucha por los desposeídos y la justicia social, hizo hincapié en fomentar el recuerdo de los Imames asesinados, promoviendo multitudinarias manifestaciones de dolor en donde se incluían escenas de autoflagelación. “El shiísmo rojo de la revolución, decía Shariati, fue suplantado por el shiísmo negro del luto, funcional al Estado”. Durante este período, muchos hombres mundanos empezaron a utilizar las vestimentas que caracterizaban a los sufíes con el fin de congraciarse con las autoridades e intentando obtener beneficios por parte de estas, empleándolas como símbolos de estatus, desacreditando así al Sufismo ante los ojos de la gente. La palabra Sufismo se había degradado y ya no daba cuenta de la profundidad del camino espiritual del Islam. El termino 'Irfan se impuso, desde entonces, en los círculos shiítas.

El Corán y las enseñanzas del Profeta Mahoma y su familia son las fuentes esenciales del 'Irfan y las guías indiscutibles para el buscador espiritual. Esta no es una diferencia menor con el sufismo, cualquiera sea la orden de la que se quiera hablar, pues en la gnosis shiíta los Imames no están incluidos en una cadena de transmisión que los contiene sino que son ellos, los doce Imames, la cadena completa sin que haya necesidad de nadie más; fueron elegidos como “Amigos íntimos de Dios” desde antes de la Creación. Todo el conocimiento trascendente es protegido, custodiado y dispensado por los miembros de la Casa del Profeta, cuyo último representante es el Duodécimo Imam, Muhammad Al Mahdi, quien, de acuerdo con la tradición shiíta no está muerto sino que se encuentra oculto, velado a los ojos de quienes son incapaces de percibirlo con el órgano sutil del corazón. A esto se refería el Sexto Imam cuando dijo:

“Ciertamente nuestros seguidores poseen cuatro ojos: dos en la cabeza y dos en el corazón”⁶⁹. Los Imames lejos de ser sólo hombres sabios y piadosos cumplen una función espiritual de dimensiones cósmicas y, en tanto se constituyen en Guardianes de los Secretos de la Revelación, son manifestación de la Misericordia divina para los creyentes. No podría pensarse el mundo y el sentido del mensaje divino si no hubiese instaurado Dios un custodio que velase por él siempre, y hacia el cual los hombres pudieran dirigirse en busca del conocimiento que libera al alma en la medida en que la somete al designio divino.

Guiado por el amor al Profeta y su familia, el gnóstico shiíta no deja de esperar la reaparición física de XII Imam para que se levante como Guía de la humanidad toda, procurando al mismo tiempo develarlo en su interior como fuente del Conocimiento Divino, pues el Corán le recuerda que “en la tierra hay signos para los convencidos, y en vosotros mismos también. ¿Es que no veis?”. Es conciente, además, de que sus esfuerzos por purificar su alma no son una tarea individual sino que se trata de un trabajo colectivo a fin de reconducir la creación en su conjunto hacia Su Señor. Por ello, nadando entre las preciosas letras del Mensaje, su corazón repite las palabras de Dios escritas en El Libro: “Ciertamente, Dios no cambiará la condición de un pueblo mientras este no cambie lo que en sí tiene”⁷⁰.

3.2 - El sufismo, los safavíes y el shiísmo

Uno de los más destacados historiadores del presente, el británico Arnold Joseph Toynbee (1889-1975), estima que *Al-Muqaddimah. Introducción a la Historia Universal*⁷¹ de Ibn Jaldún era “sin duda la obra más grande de su clase que haya sido creada por una mente humana en cualquier tiempo o lugar”⁷². Igualmente, el distinguido historiador de la ciencia, el belga naturalizado estadounidense George Sarton (1884-1956) opina que “la más importante obra histórica medieval” fue la *Muqaddimah* del historiador musulmán tunecino⁷³ Ibn Jaldún (1332-1406).

Precisamente, Ibn Jaldún fue el precursor de los estudios sociológicos de la historia. “El verdadero objeto de la historia es la civilización: cómo surge, cómo se mantiene, cómo desarrolla

⁶⁹ Ib.

⁷⁰ Ib.

⁷¹ Ibn Jaldún. *Al-Muqaddimah. Introducción a la Historia Universal*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

⁷² Toynbee, A. J., *A Study of History*, 10 vols, Londres, 1935-1954, III, pág. 125.

⁷³ Existe un debate sobre el origen de Ibn Jaldún. Para algunos nació en Argelia, de padres de origen de Hadramaut, mientras que para otros nació en Túnez.

las letras, ciencias y artes y por qué entra en la decadencia. Los imperios, como los individuos, tienen una vida y una trayectoria propias. Crecen, maduran, declinan”.

Todo imperio pasa por fases sucesivas. Según Ibn Jaldún, la última fase es: “El ataque exterior, la intriga interna o las dos cosas juntas derriban al Estado. Tal fue el ciclo de Roma, de los almorávides y almohades en España, del Islam en Egipto, Siria, Irak y Persia... Y siempre es así”. Estas primeras citas son orientadoras para comprender, en parte, el fenómeno que representó el imperio safávida, su naturaleza e idiosincrasia, y el papel que representó en la conformación de la sociedad iraní moderna.

La cofradía mística (*tariqa*) fundada por el Sheik Safiuddín (1253-1334) en Ardabil, en el actual Azerbaiyán iraní, la Safaiyya, de la que tomaría el nombre la dinastía de los safavíes, fue en sus comienzos un sufismo moderado que respetaba la Sharia dentro del marco de la escuela sunnita de pensamiento islámico. A mediados del Siglo XV, un descendiente del fundador, el Sheik Ğunaid, desterrado de Ardabil (1448) por orden del soberano timúrida Qaraqoyunlu, se puso al frente de la cofradía y empezó a preconizar una doctrina heterodoxa basada en ciertos principios shííes pero con un fuerte contenido ajeno al Islam, extraído de tradiciones hindúes y cristianas orientales. Luego de atacar infructuosamente Trebisonda (1456), en el mar Negro, y ser impedido de volver a Ardabil (1459) por Ğahan Shah, fue muerto al atacar a los circasianos (*cherkeses*) de Yaqub de las Ovejas Blancas hacia 1460.

Sin embargo, su hijo Haidar logró continuar al frente de la cofradía (1460-1490) y la colocó al servicio de las ambiciones políticas de la región, especialmente al militarizar y fanatizar a sectores turcomanos y lanzarlos al asesinato en masa de cristianos (griegos y armenios) en la Anatolia oriental.

Los partidarios de Haidar comenzaron a ser llamados qizilbash (en azerí, "cabeza roja"), porque llevaban un gorro rojo con doce picos (símbolo de los doce Imames de los shííes duodecimanos). La doctrina qizilbash era una desviación del Shiísmo que incluía la creencia asociadora e idólatra (en árabe, *Shirk*) de la manifestación de Dios en forma humana y en la metempsicosis, y se caracterizará por una hiperdevoción por el soberano safaví, considerado como la reencarnación de Alí Ibn Abi Talib, a su vez manifestación de Dios en forma humana. Más adelante el término qizilbash fue empleado por los otomanos de forma peyorativa para

designar a todos los sectarios rebeldes, tachados de herejes (actualmente en Bulgaria se sigue llamando qizilbash a los alauíes que viven en la región de Deli Orman).

Esta mezcla politeísta de los qizilbash que combinaba además ciertos parámetros sufíes y shiíes (*ghuluww*) será declarada doctrina oficial del estado safaví a partir de Ismail I y presentada como “shiísmo duodecimano”. En realidad esta grave desviación no tenía nada que ver ni con el Shiísmo ni con el Islam, y eso se tradujo en la práctica, donde sufrieron persecución y matanzas tanto los verdaderos shiíes duodecimanos, como los sunníes y el resto de las cofradías (*turuq*) sufíes.

3.3 - Algunas características del Sufismo

Más allá de la propia historia del término “sufismo”, se puede decir que se presenta como un desbordamiento místico en el interior del Islam⁷⁴. Obviamente resultará, de esta manera, preocupante, casi molesto, para los Guardianes del Dogma, que tanto para sunnitas como para shiítas son los Ulemas. Y debe también decirse que el Islam tiene elementos místicos, bastando para confirmar este aserto con leer el Corán, verdadera fuente inagotable de inspiración para el sufismo. De todas maneras, el hecho de pretender una relación de amor con Dios casi “de persona a persona”, resulta chocante para varios puntos del dogma, los que sin ser abolidos pasan a un segundo plano para priorizar, junto con la doctrina monoteísta, un culto diferente y reservado a los iniciados.

El sufismo y el shiísmo tienen varios rasgos teológicos en común⁷⁵. Se parte de la veneración del Imam Alí, cuyo Califato espiritual es la creencia central de los sufíes. Dentro del sufismo –y también del shiísmo–, se suele citar con frecuencia la referencia común al manto con el cual el Profeta cubrió a su hija Fátima, a Alí y a sus dos hijos, simbolizando la transmisión del carisma profético a los Imames descendientes de Alí y Fátima, hasta el Imam oculto. Este símbolo del manto aparece en la práctica iniciática sufí cuando el maestro le entrega a su discípulo el manto simbólico, lo que significa que se lo considera digno de ser iniciado en la enseñanza esotérica, a la Verdad o la Luz de Mahoma. Y, al igual que cada Imam transmite su secreto y su función espiritual a quien lo sucede, cada orden sufí conserva la genealogía espiritual de sus maestros, cuya fuente se remonta generalmente a Alí.

⁷⁴ Richard, Yann, *El Islam Shií*, pág. 77.

⁷⁵ Nasr, H., *Le shî'isme et le soufisme. Leurs relations principales et historiques*, págs. 215-233.

Existe una tradición en basar en la revelación del Profeta Mahoma la perduración de un acompañamiento espiritual legítimo de los hombres, la que es común a sufíes y shiítas. En ambas tiene que haber un “Guía apodíctico”, Polo místico (*qotb*) o Imam, que el creyente tiene el deber de descubrir. Algunos teósofos imamíes, influidos por Ibn ‘Arabi, percibieron la convergencia entre sufismo y shiísmo. Entre todas las ramas del Islam y los distintos grupos musulmanes, no hay grupo que haya vituperado al grupo de los sufíes como lo han hecho los shiíes: recíprocamente, ningún grupo ha vituperado al grupo de los shiíes como lo han hecho los sufíes. Y esto pese a que el origen de unos y otros sea un mismo origen; a que la fuente espiritual en la que beben sea la misma; a que el final al que se refieren sea el mismo⁷⁶.

El Islam shií nació alrededor de ideas y hechos políticos, a partir de los cuales acontecieron una serie de fracasos que obligaron a refugiarse en la doctrina de la Ocultación; efectivamente, ante la imposibilidad de controlar un Gobierno de la comunidad, el shiísmo se desarrolló al margen de las normas de la mayoría sunní. No hay equívoco si se expresa que el shiísmo primitivo desarrollo, de esta manera, una tendencia mística, lo que iba a acentuar el desgajamiento de la mayoría sunní. A partir de la instauración de los Safavíes (Siglo XVI) en la “Meseta de Arios” (Irán), el intercambio entre política y mística es constante. Comienzan, además, una serie de conflictos entre el Gobierno político y los clérigos, los que censuran el carisma de los soberanos a partir de la mística. Asimismo, los teósofos aparecen en escena, despreocupándose de los asuntos políticos y adoptando teorías especulativas que arrebatan el monopolio del protagonismo espiritual de los clérigos.

Párrafo aparte merece el tema de los Imames. A la hora de encarar un estudio serio sobre el shiísmo, hay que dejar de lado el prisma deformador de sus detractores sunníes. Los Imames, en realidad, perdieron la esperanza en la restauración política tras la derrota del Imam Hoseyn en Karbala. Jamás se definieron a sí mismos como los “partidarios (*shi’a*) de Alí, sino como los “Amigos de Dios”. Como sostiene Moezzi⁷⁷, el Imam es el Amigo de Dios por excelencia y el fiel imamí es aquel que halla el Amor de Dios en un acto de amor a su Imam; este último es la epifanía de los Atributos divinos. Si una persona realmente ha profesado ese amor hasta

⁷⁶ Yâme’ ol-asrâr (colección de los misterios), citado por Henry Corbin, *En Islam Iranien*, III, “Les Fidèles d’amour, Shi’isme et soufisme”, Gallimard, París, 1972, página 179;

⁷⁷ Moezzi, M. A., *Le shi’isme doctrinal et le fait politique*, en M. Kotobi, ed., *Le grand Satan et la Tulipe. Iran: Une première république*, pág. 71.

su muerte, entonces su oración, su ayuno, su limosna, su peregrinación serán aceptados. Si no ha profesado ese amor, ninguna de sus obras en apariencia piadosas será grata a Dios.

Como parte de este nexo entre sufismo y shiísmo, se debe decir que la existencia de una doctrina secreta en éste tiene dos consecuencias éticas: primero, que el acceso a los santos Imames no depende de la voluntad de cada persona, sino de una iniciación que viene de arriba, y esta restricción implica cierto elitismo. Por otra parte, para conservar la integridad del Secreto, los creyentes pueden verse obligados a practicar la disimulación o restricción mental. Esto no es solamente una “prudencia frente al peligro”, sino también –y sobre todo-, demuestra la superioridad de la fe en la amistad divina (*valayat*) sobre la “sumisión” exotérica, vale decir, el Islam en sentido literal.

Un Hadith expresa que “...la verdadera fe es una guía esotérica para el corazón (...). La adhesión de fe implica el Islam, pero no al contrario, del mismo modo que uno no puede acercarse a la Kaaba sin entrar en la Gran Mezquita de La Meca, pero se puede entrar en la Gran Mezquita sin acercarse a la Kaaba”⁷⁸. Por lo tanto, así como el Islam es la creencia en el Dios único y el reconocimiento de la misión profética de Mahoma, y así como gracias al Islam la Ley previene los crímenes y regula las transacciones entre las personas, matrimonio o herencia, con reglas que todos deben respetar, se requiere el Guía que es quien revela los Secretos a las personas; ese papel es desempeñado por los Imames.

Las meditaciones místicas que dan sentido a la espiritualidad shií deberían haberlos predisuesto para entender a los sufíes, y por ende compartir con ellos ciertas inquietudes acerca de lo sobrenatural. Pero, pese a los intentos de reconciliación entre shiísmo y sufismo realizados por ciertos pensadores shiíes modernos como Hossein Nasr, los teólogos imamíes ponen objeciones de principio al sufismo. Mientras, al decir de Corbin⁷⁹, los teólogos de Qom prefieren hablar de “gnosis” (*irfan*) en vez de sufismo (*tasawwf*), aunque con ello designan referencias comunes⁸⁰. El mejor ejemplo es el propio Ayatollah Jomeini, que enseñó mística y filosofía en Qom hasta principios de los '50 y a veces se inspiraba en la doctrina de Ibn 'Arabi, pero permitió que se cerraran los centros de las órdenes sufíes en Irán.

⁷⁸ Ibídem anterior, págs. 87-88.

⁷⁹ Henry Corbin, Op. citada.

⁸⁰ Henry Corbin (op. cit.), tiende a reconciliar las diversas posturas místicas.

Cuando se leen las argumentaciones del Islam oficial contra las órdenes místicas, suelen ser más que simples, como si los Ulemas temieran que atacarlas con demasiada claridad significara tomarlas en serio y convertirlas en víctimas que podrían despertar simpatías. Debe citarse, por ejemplo, la obra de un antiguo sufí “converso”, Keyvan Qazvini, quien a través de más de veinte libros sumamente duros contra los sufíes, no renuncia a hablar de un “sufismo verdadero” (*haqiqi*), oponiéndolo a lo que él llama “sufismo formalista” (*rasmi, marsum*). Si bien no hizo escuela, sus libros son citados con frecuencia por los Ulemas para señalar el peligro del proselitismo sufí⁸¹. Precisamente, de la bibliografía de Keyvan Qazvini se tomaron muchos Ulemas para justificar duros ataques contra los sufíes, por ejemplo que ni ellos tienen en claro el origen del término “sufí”, que los primeros que adoptaron dicho nombre fueron herejes y luego cismáticos influidos por los Brahmanes de India, que eran enemigos de la Familia del Profeta, que el origen del sufismo es indio y no islámico, para lo cual se basa en que los términos “sufí” y “sufismo” carecerían de significado, entre otros.

De todas maneras, una de las originalidades del Islam shií actual es que deja cierto margen a la especulación metafísica y al razonamiento filosófico en las ciencias religiosas. El Centro de Estudios Teológicos de Qom es el único lugar de estudios islámicos del mundo donde se pueden comentar los tratados filosóficos de Aristóteles o Avicena, y donde la tradición filosófica posplatónica sigue viva. El Ayatollah Jomeini era conocido en Qom hasta comienzos de los años '50 precisamente por sus cursos de filosofía, y luego de la Revolución de 1979 siguió citando en sus discursos los textos de Mulla Sadra, uno de los más importantes representantes de la tradición iraní de filosofía islámica. Más allá de esto, se debe aclarar que, en realidad, el propio término “*filosofía*” podría ser impropio, pues la tradición islámica utiliza dos vocablos: *falsafa*, transcripción simplificada del término griego *filo-sofía*, y *hekmāt elahi*, literalmente “*sabiduría divina*”, que Henry Corbin propone traducir por “*filosofía*”. Este último término indica ya que los filósofos no son simples especuladores de valores metafísicos, sino que emprenden la aventura espiritual del conocimiento de Dios, y para ello recurren a métodos diferentes de la Revelación y la tradición. La reflexión filosófica, al tratar de establecer las verdades –incluyendo los elementos de la fe–, por prueba y certidumbre (*borhan va yaqin*), socavaba el principio de la imitación (*taqlid*) en el que basaban su poder los Ulemas shiíes.

⁸¹ Citado por R. Gramlich, *Die schiitschen Dervischorden*, vol. 1, pp. 68-69, en Yann, *El Islam Shií*, pp. 82.

En el Siglo XVII, Mulla Sadra fue anatemizado, con prohibición de enseñar durante unos diez años, debido a sus esfuerzos por reconciliar la Ley religiosa, la especulación metafísica y la gnosis mística (*'erfan*, es decir, el sufismo, con referencias explícitas a Ibn 'Arabi). Inauguró una reflexión, que prosiguió con sus discípulos, sobre la conformidad de la vía esotérica con la vía exotérica, en otras palabras, la concordancia entre el conocimiento de Dios obtenido por la iluminación del corazón y la inspiración mística, y el que se obtiene por la Revelación y la práctica de la Ley religiosa.

El renacimiento de la filosofía en el shiísmo iraní durante el Siglo XVI, estuvo influido por la obra de un personaje no fácil de clasificar: Shehaboddin Yahya Sohravardî, también llamado jeque ol-Eshraq, “Maestro de la Sabiduría Iluminativa”, o “de la Sabiduría Oriental”. Nacido en 1155, un siglo después de la muerte de Avicena, Sohravardî no es ni un sufí ni un filósofo propiamente dicho; es sunní, pero a veces muy cercano al shiísmo. Siendo musulmán, reivindica abiertamente la herencia espiritual de la Persia zoroastriana, así como la de los filósofos griegos y la del hermetismo. Murió en 1191 en Alepo (Siria), ajusticiado por orden de los Doctores de la Ley sunníes y por la insistencia de Saladino, quizás también por sospechoso de ser shií.

Para Sohravardî, la vía del conocimiento conceptual y discursivo sólo puede, como mucho, tener un valor de aproximación negativa. De todos modos recomienda su estudio y da ejemplo dedicando la primera parte de su tratado de *Teosofía oriental* a una reforma de la lógica. Según él, sólo el conocimiento “iluminativo”, por revelación e iniciación, permitirá percibir la existencia como Luz Espiritual. El conocimiento auténtico es una iluminación presencial (*eshraq hozuri*) que, después de desvelarse, presenta su objeto iluminándolo. Sohravardî distingue entre este conocimiento y el conocimiento por representación (*'elm suri*). La cosmología mística opone un universo angélico de la Luz y el Espíritu a un universo material, opaco y tenebroso, que se interpone. Entre los dos hay un “*mundus imaginalis*” (*'alam al-mesal*), donde la Imaginación activa percibe Formas que se manifiestan en unos “*lugares epifánicos*”, como la imagen en suspenso en un espejo.

A partir de este intermundo se representan las dramaturgias de los relatos de iniciación espiritual con los que Sohravardî da su interpretación de la condición humana: al ser consciente de su “*exilio occidental*”, el gnóstico es conducido de nuevo a su origen, al Oriente simbólico donde brota la Luz. El Polo (*qotb*) que permite el regreso a la patria espiritual sólo puede exis-

tir por la dimensión esotérica de la Revelación profética, que para Sohrevardî no estaba cerrada, mientras que para los musulmanes la Profecía positiva se cierra con Mahoma. Por esta última proposición, que acerca al “maestro del Eshraq” al shiísmo, fue ajusticiado por los representantes triunfantes del sunnismo en guerra contra los cruzados. Pese al trágico final, Sohrevardî ilumina el destino de la filosofía en Irán y permite conectar la antigua Persia con la teosofía islámica, el sufismo y el renacimiento filosófico del Siglo XVI⁸².

En efecto, el razonamiento del Eshraq tuvo un profundo eco en ciertos comentaristas iraníes, como Shamsoddin Shahrezuri, o el matemático, astrónomo y filósofo Qotboddin Shirazi. Incluso hay quien dice que Sohrevardî influyó en el sabio shií Nasiroddin Tusi y el místico sunní andalusí Ibn ‘Arabi. Pero fue a partir del Siglo XV cuando esta influencia se mezcló definitivamente con la del shiísmo y la lectura de Ibn ‘Arabi, y dejó huellas literarias indiscutibles cuyo estudio perdura hasta hoy.

Cuando triunfó el shiísmo en Irán, en el Siglo XVI, a través del régimen de los Safávidas, se constituyó una especie de poder clerical (o “hierocracia”), contra el que los pensadores tuvieron que conquistar el derecho a un razonamiento abierto. Entre los Ulemas, hombres de saber (*‘elm*) y de religión, surgió una estirpe de filósofos, sobre todo en las ciudades de Isfahan (capital desde 1596), Shiraz y Qom. A propuesta de Henry Corbin, se suelen agrupar con el nombre de *Escuela de Isfahan*⁸³.

Sadroddin Shirazi, llamado “Mulla Sadra”, o “Ajund”, fallecido en 1641, se remite explícitamente a Sohrevardî, a Avicenas, al sufismo de Ibn ‘Arabi, pero también a los textos básicos de la tradición shií imamí. Pagó su audacia con un prolongado destierro lejos de los centros de estudios filosóficos o religiosos. Sus posiciones más originales se refieren a la prioridad ontológica de la existencia con relación a la quiddidad, es decir, no una prefiguración audaz del existencialismo, que no habría tenido sentido en su época, sino una inversión de las definiciones de Avicena. Esta metafísica es propiamente revolucionaria: para ella ninguna esencia es anterior a su “acto de existir”.

⁸² Los principales textos de Sohrevardî traducidos al francés por Henry Corbin están reunidos en *L’Archange empourpré*, Fayard, París, 1976, y Ch. Jambbet, ed., *Le Livre de la Sagesse Orientale*, Verdier, Lagrasse, 1986.

⁸³ Newman, A. J., *Towards a Reconsideration of the Isfahân School of Philosophy*, págs. 165-199.

Añade que la existencia no es inmutable, sino que debe pasar de un grado a otro en el acto de ser, lo que él describe como un “*movimiento de la sustancia*”. Esta metafísica se incluye en una perspectiva de salvación. Esta filosofía, toda ella comprendida en el cuestionamiento sobre el Origen y el Regreso, conceptualiza una especulación que debe armonizarse con los fundamentos de la fe shií. Por ejemplo, relacionado con la Resurrección de los cuerpos que creaba problemas al racionalismo de los avicenianos, Mulla Sadra propone situar el cuerpo de resurrección en el intermundo (*barzaj*) definido por Ibn ‘Arabi, donde el alma le arranca a la muerte el “*cuerpo sutil*” que es un cuerpo “*imaginal*” adquirido por la propia alma en el transcurso de su peregrinación terrenal.

En esta exposición genérica de las creencias shiíes no hay lugar para desarrollar detalladamente la historia de un pensamiento que Henry Corbin indagó como nadie. Debe recordarse, de todas maneras, que el impulso que cobró el pensamiento en la época safaví no se ha debilitado nunca, aunque hubo períodos menos propicios a la especulación metafísica, como durante la invasión afgana de 1722, hasta la consolidación de la dinastía qayarí en el Siglo XIX. Algunos Ulemas se oponían tanto a la filosofía como al sufismo, por considerarla herética debido a su referencia a la tradición griega y a su recurso a la razón, que relega la Revelación al rango de fuente secundaria del conocimiento. Esta resistencia dogmática subsiste actualmente en el clero shií, pero está compensada dentro del mismo por una serie de pensadores brillantes que se consideran herederos de Mulla Sadra.

Contemporáneamente, se sabe que los iraníes son muy aficionados a la especulación filosófica desde Gobineau, que escribió páginas llenas de admiración por los continuadores de Mulla Sadra, algunos de los cuales eran contemporáneos suyos. En cambio, pese al ingente trabajo de Henry Corbin, se olvida de que el Irán actual es una tierra fecunda para el pensamiento discursivo y abierta al debate de ideas. El propio Gobineau tradujo al persa con un rabino de Hamadán el *Discurso del método* de Descartes, con lo cual se abrían las puertas a una invasión del pensamiento racionalista, secularizado o desacralizado. La influencia de los sistemas filosóficos occidentales produjo en Irán varias generaciones de pensadores laicos, a menudo de tendencia positivista, francmasona o marxista. Algunos pensadores de inspiración religiosa, clérigos o seculares, aprovecharon este reto para consolidar el planteamiento ideológico shií.

El más tradicional de todos, muerto en 1982, era un clérigo que sucedió a Jomeini en la cátedra de filosofía mística de Qom a principios de los años '50, 'Allama Mohammad-Hoseyn Tabatabai, quien formó a una generación de mullahs filósofos y publicó una obra inmensa, que comprende un comentario coránico en árabe (*Tafsir al-Mizan*), una sólida edición comentada de los *Cuatro viajes (al-Asfar al-arba'a*, título abreviado) de Mulla Sadra y un tratado de filosofía general sobre Los principios del realismo filosófico, con el que sale en defensa del "realismo" (en el sentido medieval o tomista), frente a los filósofos dialécticos modernos, y en especial contra el materialismo marxista. Uno de sus discípulos, el Ayatollah Mortaza Motahhari, fue profesor de filosofía en la Facultad de Teología de Estado de Teherán hasta que en 1979 lo asesinaron unos revolucionarios islamistas anticlericales. Estaba ardientemente comprometido con la causa de la Revolución islámica, junto con el otro profesor de filosofía, el Ayatollah Ruhollah Jomeini.

En Irán hay dos corrientes contemporáneas que llevan la iniciativa de la reflexión filosófica. La más profunda, y también la más fecunda, es una corriente heideggeriana representada principalmente por un pensador original que prácticamente no ha escrito nada: Ahmad Fardid. Nacido hacia 1920, Fardid recibió una educación islámica y "moderna"; primero fue bergsonian, y luego, después de pasar una temporada corta en Francia, se interesó por Alemania y se hizo heideggeriano, desarrollando en la Universidad de Teherán y en sus numerosas charlas, una reflexión nueva sobre la identidad islámica frente a la desacralización. Para él, Occidente, a partir de los filósofos griegos, tiene la culpa de la reducción de la categoría de lo divino a las dimensiones de la racionalidad discursiva, lo cual, según Fardid, sólo puede llevar al nihilismo. Daryush Shayegan, que vive en Francia desde 1980, estuvo muy influido por Fardid, aunque hoy lo niegue. En su libro *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?* Describe la evolución de la filosofía occidental hacia el nihilismo y el atolladero simétrico al que van a parar las tradiciones orientales, sobre todo en India y los países islámicos, cuando se degradan en "ideologías".

La segunda corriente contemporánea es el esoterismo islámico, cuyo representante más destacado es *Sayyed Hossein Nasr*. Nacido en 1933, Nasr cursó estudios de historia de las ciencias en Estados Unidos antes de regresar a Teherán para dedicarse a una carrera a medio camino entre la política y la Universidad. Gracias a pensadores occidentales tan distintos (aunque ambos esoteristas), como Fritzhof Schuon y Henry Corbin, se dio cuenta de la riqueza de la tradición islámica. Su excelente cultura le permitió llegar a las mismas fuentes del esoterismo

shií y sufí, pero sus referencias occidentales, que le daban una gran notoriedad internacional, le impidieron tener una audiencia importante en su país. Aunque estaba vinculado al régimen de los Pahlavi, Nasr también trataba con Ulemas como Allama Tabatabai, Ashtiyani o Motahhari. A pesar de las reticencias tradicionales de los teólogos shiíes, hace abiertamente profesión de sufismo y se justifica con argumentos doctrinales. En 1975 fundó con Corbin, con el patrocinio de la emperatriz Farah, una Academia Imperial Iraní de Filosofía, con un nutrido programa de investigación y publicaciones en persa, árabe, francés e inglés. Pese a las reservas de los Ulemas, esta institución impulsó los estudios filosóficos iraníes y prosiguió sus trabajos –sin Nasr-, después de la Revolución.

3.4 - Los primeros safavíes

El Irán a fines del Siglo XV era un caos de reinos de Taifas (en árabe *taif*, pl. *tawa'if*, partidos, banderías). Irak, Yazd, Semnán, Firuzkuh, Diarbakir, Kashán, Jorasán, Kandahar, Balj, Kermán y Azerbaiyán eran estados independientes y rivales entre sí. En una serie de campañas implacables, Ismail Ibn Haidar (1487-1524), se apoderó de la mayor parte de estos principados, entró en Herat y Bagdad e hizo de Tabriz la capital de su nuevo imperio (1502). La dinastía safaví había nacido.

La ascensión de Ismail I al poder es una historia sin precedentes. Tenía tres años de edad cuando murió su padre Haidar (1490) y trece cuando se lanzó a la conquista del trono. Seguía teniendo trece cuando se coronó Sha (en persa "rey") de Persia. Según sus contemporáneos, se nos dice que era “dulce como una jovencita”, pero mató a su madrastra, ordenó la ejecución de 300 funcionarios en Tabriz y pasó a cuchillo a miles de sus adversarios políticos⁸⁴. Gozaba de tal popularidad que “el nombre de Dios ha sido olvidado en Persia y sólo se recuerda el de Ismail”⁸⁵.

Ismail I se sintió lo bastante fuerte para desafiar a sus vecinos. Ignorando los principios elementales del Islam de la fraternidad, la unión y el mutuo consenso, le hizo la guerra a los uzbekos de la Transoxiana (*Ma Wara al-Nahr*) y el Jorasán. Luego se volvió hacia el oeste y comenzó una campaña de hostigamiento contra los otomanos basado en un concepto falseado y prohibido en el Islam, el de la división (*fitna*). Así, fomentó (como lo seguirían haciendo sus

⁸⁴ Browne, E. G., *A literary history of Persia*, 4 vols., Cambridge, 1951-1953, IV, pág. 62.

⁸⁵ *Ibídem* anterior, pág. 51.

sucesores hasta mediados del Siglo XVIII) el odio de los shiíes contra los sunníes (y viceversa), manipulado perversamente para arrastrar al pueblo iraní hacia sus ambiciosos propósitos de conquista y egolatría.

La estrategia de Ismail triunfó; a pesar de sus crueldades y desvíos, fue reverenciado como una divinidad, y sus súbditos confiaban de tal modo en el divino poder que le atribuían que algunos de ellos se negaban a llevar armadura en el combate⁸⁶.

Diversas insurrecciones llevadas a cabo por activistas qizilbash infiltrados en las provincias orientales del Imperio Otomano, el ahorcamiento de cierto número de sunníes que constituían la mayoría en Tabriz, y la práctica obligatoria que se les impuso a los demás de maldecir a sus propios líderes, provocaron la reacción del sultán Selim I (1467-1520).

En la batalla de Chaldirán (23 de Agosto, 1514), en un llano al este del Éufrates, los seguidores de Ismail vieron que sus consignas y fervores eran impotentes frente a la artillería y la disciplina de los jenízaros otomanos. Selim se apoderó de Tabriz y subyugó a toda la Mesopotamia septentrional (1516). Sin embargo, dos factores habrían de salvar a los safavíes. Uno fue el amotinamiento de los jenízaros que exigían una equitativa distribución del botín capturado en la campaña, que forzó a Selim a un repliegue temporal. El otro fue la aproximación de un ejército mameluco desde Alepo al mando del sultán Qansuh Gurí, aliado circunstancial de los persas debido a su enfrentamiento con el poder otomano (Qansuh sería derrotado y muerto en la batalla de Marjdabik, el 24 de Agosto de 1516, al norte de Alepo y marcaría el principio del fin de la dinastía de los mamelucos). Por estas circunstancias, Ismail regresó a Tabriz con todos los honores y reinó durante otros ocho años. Ismail murió a los 38 años, dejando el trono a su hijo Tahmasp de diez años de edad (1524).

El Sha Tahmasp I (1514-1576) fue bastante distinto a su padre, en cuanto a la valentía y a la eficiencia, si en cambio lo igualó y superó con creces en lo que respecta a la idolatría, el sibirismo y la perversidad. Como si todo esto fuera poco, se avino a consumar el primer gran tratado de alianza con un poder europeo contra un estado musulmán. Este consistió en una reciprocidad de medidas e intercambios de información entre la corte safávida y el Imperio de los Habsburgo encabezado por Carlos V de Alemania y I de España, titular del Sacro Imperio

⁸⁶ Cfr. Percy Sykes, *History of Persia*, 2 vols, Londres, 1921, II, pág. 163.

Romano Germánico (1519-1556), entre 1525 y 1545, para coordinar la resistencia cristiana y persa frente al accionar del sultán Solimán I el Magnífico (1494-1566). Este tratado significó de alguna manera el comienzo de la disolución del Dar al-Islam, vaticinada por el postulado de Ibn Jaldún: "el ataque exterior, la intriga interna o las dos cosas juntas derriban al Estado", y confirmada por la acertada definición del historiador norteamericano William McNeill: "La historia del mundo desde el año 1500 puede concebirse como una carrera entre el poder creciente de Occidente para oprimir al resto del mundo y los esfuerzos cada vez más desesperados de los otros pueblos para rechazar a los occidentales"⁸⁷.

El flamenco Ghiselin de Busbecq (1522-1592), embajador del emperador Fernando I de Habsburgo (g. 1558-1564) en la Sublime Puerta, testimonia cómo la Cristiandad salió beneficiada de esta situación, ya que Solimán tuvo que suspender su ofensiva contra las agresiones del Oeste para hacer frente a los safavíes: "Sólo Persia se interpone a nuestro favor, pues el enemigo, cuando se dispone a atacarnos, debe permanecer atento a esta amenaza situada a sus espaldas"⁸⁸.

En Europa hubo una gran alegría cuando el ejército de Tahmasp I se apoderó de Erzurum (1552), pero en 1554 Solimán contraatacó y obligó a Tahmasp a una paz (1555) que dejó a Bagdad y la baja Mesopotamia bajo el dominio permanente de los otomanos hasta 1918.

Mientras tanto, "a río revuelto..." los ingleses enviaron al aventurero y comerciante Anthony Jenkinson de la Muscovy Company a negociar a Persia. Hacia 1561, luego de un azaroso viaje por Rusia y Transoxiana (vía Bujará, hoy Uzbekistán), Jenkinson -que contó con los favores y la asistencia del soberano ruso Iván el Terrible (1530-1584)-, llegó a Qazvín. Allí entregó al desprevenido Tahmasp unas cartas de saludo de una reina -Isabel I (1533-1603)- que parecía a los persas una soberana sin importancia de un pueblo bárbaro. El plan inglés era la búsqueda de una ruta comercial terrestre a la India y China ("*Catay*"). Al acceder Tahmasp a tal proposición -renovada en 1581-, no sólo condenó al Irán a la penetración foránea, sino que abrió las puertas a la futura conquista del Indostán por parte de la Compañía de las Indias.

La muerte de Tahmasp en 1576 puso fin a uno de los reinados más desastrosos de la historia iraní, pero no a uno de los peores; éstos habrían de llegar con el tiempo, a lo largo de los si-

⁸⁷ Cfr. W. McNeill, *The Rise of the West*, University of Chicago press, Chicago, 1963.

⁸⁸ The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq, trad. inglesa de Edward Seymour Forster, Oxford, 1922, pág. 112.

glos XIX y XX. El problema de la sucesión dinástica fue tal vez más agudo en la Persia safávida que en la India mogol y el Imperio otomano. La práctica aberrante de cegar a los hijos de los reyes se advierte por primera vez en la historia safaví, en relación con uno de los nueve hijos que sobrevivieron a Tahmasp I (éste ya había hecho asesinar a dos de sus hermanos y encarcelado a un tercero), Muhammad Jodaband. Este se negó a subir al trono cuando Tahmasp murió en 1576, debido a una ceguera parcial. La operación de cegar a los príncipes, futuros competidores del trono, a menudo se efectuaban de manera imperfecta. Si Jodaband conservaba algo de visión podía deberse a la compasión del ejecutor. Esta compasión no era precisamente desinteresada. Muhammad Jodaband sucedió a su hermano Ismail II (1555-1577) hasta 1587, y entonces los previsores funcionarios que pudieron haberlo cegado por completo, según las expresas órdenes de Ismail, se apresuraron a recibir su recompensa.

Por otra parte, el corto reinado de Ismail II (1576-1577) fue una sucesión de intrigas y crímenes horribles. Hizo matar a seis príncipes, uno de ellos, sobrino del monarca que ya había sido cegado. Planeaba dar muerte a otro sobrino que sólo contaba seis años de edad, pero éste, por fortuna, era gobernador de la lejana provincia de Herat (hoy Afganistán occidental). El emisario que Ismail mandó a Herat no pudo cometer tal acto en el mes sagrado musulmán de Ramadán, y por eso Abbás Mirzá, el futuro Abbás el Grande (1571-1629), sobrevivió a su cruel tío, para convertirse en uno de los hombres más famosos de la historia del Irán.

Abbás Mirzá no sólo sobrevivió a los malvados designios de Ismail II, sino también a los de su hermano, cuyas intenciones hacia él se frustraron gracias a las rápidas medidas adoptadas por su tutor y maestro, Murshid Qulí Jan Ustajín, de manera que Abbás pudo subir al trono cuando Muhammad Jodaband, su padre, abdicó en 1587.

A pesar de todo lo ocurrido anteriormente, el reinado de Abbás el Grande llevó a extremos horripilantes la manera de tratar a los posibles pretendientes al trono. El Sha Abbás no dejaría la “solución” al fratricidio, ni se contentaría con cegar a los competidores: llegó a asesinar a su propio hijo.

Un episodio acaecido entre 1593-1594 nos puede dar una pauta del perfil homicida y paranoico de Abbás. El jefe de los astrólogos de la corte safaví, Ýalal, predijo un desastre para el ocupante al trono. Un derviche llamado Yusufí fue hecho rey durante tres días y, luego, ejecutado; a continuación, el trono volvió a ser ocupado por Abbás.

El peligro de las conspiraciones políticas y de las rebeliones se agravó mucho cuando el sistema feudal permitió las levas por cuenta de súbditos principales, que proporcionarían ejércitos al soberano. El Sha Abbás, por tanto, creó un ejército permanente, que le fuese totalmente fiel, y fue aboliendo las levas de los grandes dignatarios. El padre jesuita Kiusinski, que vivió en Isfahán de 1702 a 1722 y escribió una Historia de la revolución en Persia, abarcando toda la dinastía safávida, describe en pocas palabras cómo el Sha se transformó, así en monarca absoluto, sin depender ya “de los grandes o de las tropas”, que, según él, imponían leyes al Sha, “lo deponían y, de hecho, llegaban a quitarle la vida”. Abbás sustituyó a los qurchís o guerreros qizilbash tocados con el gorro rojo, que habían luchado a favor de Ismail I, por generales y tropas reclutadas, en la medida de lo posible, en Georgia y otras regiones cristianas del Cáucaso. Podía confiarse en ellos, a diferencia de lo que ocurría con los personajes de ascendencia musulmana. Esa fue la razón impartida a la comunidad armenia de Ýolfá de alistarse compulsivamente en el ejército abbasí y emigrar con sus pertenencias a la nueva capital del reino, Isfahán, donde sus descendientes continúan habitando en la actualidad.

Una vez solucionado el problema de los antiguos pretorianos, el Sha Abbás hubo de resolver acerca de las sospechas que le inspiraban sus tres hijos. Les quitó los ojos a los dos más jóvenes, y nombró heredero al mayor, Safí Mirzá. Cuando Safí Mirzá llegó a la edad de sucederle en el trono, el Sha comenzó a temer que los dignatarios a los que había privado de poder lo sustituyeran por su heredero. Este temor le indujo a tomar la cruel decisión de matar a su hijo.

A partir de entonces, instituyó la práctica de encerrar a los príncipes reales en el harén, “sin conversar con nadie más que con los eunucos”. Su nieto, Abbás II (g. 1642-1667) -hijo de Safi I (g. 1629-1642) que sucedió a Abbás y era hijo de Safí Mirzá-, fue educado así (tenía diez años cuando subió al trono y en ningún momento demostró capacidad para gobernar).

Se convirtió en ley el encarcelar a los príncipes safávidas en compañía de maestros en un jardín, donde se les enseñaban las humanidades, se les permitían ejercicios con arcos y flechas, y cabalgaban montados en asnos en su “paradisíaca prisión”. En razón de esta política, se ha culpado al Sha Abbás de acelerar la decadencia de la dinastía. El historiador británico Sir John Malcolm escribió: “Un monarca que nunca había abandonado su prisión antes de subir al trono, lo más probable es que fuera afeminado e ineficaz. Difícilmente podía resistir la intoxicación del poder absoluto”. Como se aprecia, no había mucha diferencia entre la patología esquizofrénica de la Rusia de Stalin y la Persia de los safávidas.

Los incesantes viajes y relevamientos de agentes británicos a la Persia safaví, como Richard Hakluyt (muerto en 1616) y su continuador Samuel Purchas, al igual que muchos otros observadores europeos, describen las cortes y los distintos personajes como no podían hacerlo los cronistas persas, sujetos por lo general al favor de los déspotas de turno. Los informes de los europeos eran de vital interés para los comerciantes ingleses, franceses, holandeses e italianos. Un inglés culto del Siglo XVII que nunca hubiese abandonado Londres, Oxford o Cambridge, podía conocer los hermosos puentes que el Sha Abbás había hecho construir sobre el río Zai-andé Rud, en Isfahán. Ni él ni el Sha Abbás (que tenía una vaguísima idea de dónde podía quedar Inglaterra), sin embargo, se darían cuenta de lo que presagiaba este intenso interés europeo por las tierras del Islam.

Consciente de que Europa occidental le estaba agradecida por mantener a los otomanos atreados en sus fronteras orientales, el Sha Abbás envió primero a Sir Anthony Sherley y luego a Robert Sherley a las cortes europeas y al Vaticano en misiones tendientes al establecimiento de relaciones diplomáticas y comerciales, aunque con escasa fortuna. Es célebre el retrato realizado el 29 de Agosto de 1622 por el pintor flamenco Sir Anthony Van Dyck (1599-1641) de Sir Robert Sherley, durante su visita al Papa Gregorio XV (1554-1623), al que tituló *Ambasciatore di Persia in Roma*.

Realista y pragmático, Abbás cargando a costas sus innumerables crímenes y fechorías, utilizó el noble sentimiento shíí de los iraníes como un medio de establecer un espíritu nacional que consolidara a la monarquía. Fomentó las peregrinaciones al entonces pueblo de Mashhad -hoy pujante capital de la provincia Jorasán-, como La Meca del Islam safaví (que patrocinó astutamente como contrapartida a otros lugares santos localizados en territorio otomano), y él mismo cubrió a pie los mil doscientos cincuenta kilómetros de Isfahán a Mashhad para ofrecer sus súplicas y donativos. Fue un constructor incansable. Siempre que, andando los caminos de Irán se divisa un gran caravansar, la pregunta del viajero obtiene la misma contestación: fue construido por el Sha Abbás. Todavía puede encontrarse bajo las marismas y la maleza de Mazandarán, el camino pavimentado que ordenó trazar.

En Irán, entre el Siglo XVI y el primer cuarto del Siglo XVIII, se produjo un renacimiento cultural y religioso islámico promovido por el advenimiento de la dinastía safaví. La verdadera arquitectura safaví surge a partir de que Abbás el Grande traslada la capital a Isfahán e in-

fundó un nuevo vigor a las construcciones, aunque siempre sobre modelos y parámetros timuríes.

La capital del estado safaví había pasado de forma sucesiva de Tabriz a Qazvín cuando, en 1598, tras haber celebrado el Año Nuevo persa (*No-Ruz*) en Isfahán, Abbás decidió convertir esta última ciudad en la nueva capital del reino. En el histórico casco céntrico de la milenaria urbe estableció el siguiente esquema urbanístico: un gran eje ajardinado, una gigantesca Plaza enmarcada al sur por la gran Mezquita, al norte por el gran Bazar (mercado público), al este por la mezquita del Sheik Lutfullah y al oeste por la gran puerta del pabellón de Alí Qapu ("Sublime Puerta"), que sirve de acceso al complejo palatino, además del gran puente Pol-e-Jayú sobre el río Zaiandé Rud. Su ordenación espacial la convierte a Isfahán en una de las primeras ciudades planificadas del Islam donde aun es posible establecer sus principales elementos configuradores.

En 1612 Abbás el Grande hizo construir la llamada Meidán-e Shah ("Plaza Real"), hoy "Plaza Imam Jomeini". Este complejo comprende un rectángulo de 507 metros de largo por 158 metros de ancho, que se convirtió en el bazaar (mercado) principal de la ciudad y la cancha de polo más refinada de la historia. En ella el soberano y sus caballeros jugaban periódicamente al polo (*chougán* en persa), e intimaban con el pueblo que presenciaba gratuitamente esas destrezas hípicas. Aun hoy permanecen incólumes las dos porterías con sus postes de mármol blanco, mudos testigos de un juego olvidado, que pueden pasar inadvertidas para muchos de los visitantes que llenan la plaza diariamente. La Plaza de Isfahán es tan bella que ha recibido el nombre de "imagen del mundo" (*Naqsh Īshán*).

Pese a todos los esfuerzos del Sha Abbás por reformar y capacitar la maquinaria administrativa y el Ejército, pese a todos los intentos de establecer una sólida jerarquía estatal de funcionarios, la Persia safaví nunca tuvo -ni supo apreciar- la fibra institucional que logró desarrollar el Imperio Otomano. Sólo noventa y tres años después de la muerte del Sha Abbás, el Imperio safávida se vino abajo a manos de los afganos, que eran considerados bárbaros por los safavíes. Mir Wais, un caudillo afgano de los Ghilzai (una de las tribus que hoy aporta cuadros al llamado "movimiento talibán"), se apoderó de Kandahar en 1711. Su hijo Mahmud recibió la degradante sumisión del Sha safávida Husain (g. 1694-1722), y su rendición en Isfahán. La ola destructora de los Ghilzai sólo fue detenida al chocar con los otomanos en el Irán occiden-

tal. La dinastía safávida desapareció con Abbás III (g. 1732-1736), un bebé de ocho meses al subir al trono, que fue depuesto por Nader Shah.

Paradójicamente, Persia se haría famosa en Europa de la mano de uno de los más relevantes filósofos franceses. Charles-Louis de Secondat, barón de La Brède y de Montesquieu (1689-1755), autor de las “Cartas persas” (1721), se preguntará, no sin cierta ironía: “¿cómo podemos ser persas?”. Este renombrado pensador francés quedó gratamente sorprendido por la personalidad y las actividades del embajador iraní Muhammad Reza Beg, enviado a París en 1714 por el Sha safaví Husain (gob. 1694-1722). En su obra, Montesquieu describe el viaje imaginario de dos persas (Usbek y Rica) a París en los últimos tiempos del reinado de Luis XIV. Estos supuestos viajeros exponen a sus amigos de Persia, en estilo epistolar, comentarios sobre las costumbres, leyes e instituciones francesas. Con curiosidad y sin prejuicios, los dos persas observan ingenuamente los salones, los cafés, los teatros, la corte, la iglesia..., lo que da pie al autor para realizar una inteligente sátira, una audaz e ingeniosa crítica, de su país y de sus conciudadanos⁸⁹.

Nader Shah (1688-1747), llamado Tahmasp Qolí Jan, originalmente Nader Qolí Beg, fue un jefe de bandidos de origen turcomano, que depuso a la dinastía Safaví de Irán y estableció un breve imperio en la región. Destacó como líder militar durante la ocupación afgana de Irán en la década de 1720. Actuando en nombre de los derrotados Safavíes, expulsó a los afganos en 1729, y en 1732 se convirtió en regente. Al año siguiente expulsó a los turcos otomanos de Mesopotamia, de la que se habían apoderado durante la invasión afgana, e indujo a los rusos a abandonar el territorio iraní que ocupaban. En 1736 subió al trono iraní como Nader Shah. Hacia 1738 había conquistado Afganistán, y en 1739 invadió el norte de la India, capturando Delhi, capital del Imperio mogol; pronto extendió su mandato a lo que actualmente es el Turquestán occidental. Las victorias de Nader Shah le convirtieron brevemente en el soberano más poderoso de la región, pero su imperio se disgregó rápidamente después de ser asesinado en 1747.

3.5 - La Confluencia del Misticismo y de la Filosofía

El pensamiento filosófico islámico, en una primera etapa, estuvo muy influido por el estudio de los griegos. Los peripatéticos tuvieron la primacía en los comienzos (Al-Kindi, Al-Farabi,

⁸⁹ Cfr. Montesquieu, *Cartas Persas*, Alba, Madrid, 1997.

Averroes), pero luego la cedieron a los neoplatónicos, que fueron retornando al espíritu de la enseñanza profética paulatinamente, creando una filosofía vigorosa y propia del Islam, en donde se confunden el filósofo y el místico (Avicena, Sohrevardî, Mulla Sadra). Desarrollar estos conceptos queda desde luego fuera de los límites de este trabajo. Al interesado se le recomiendan muy especialmente las obras del orientalista francés Henri Corbin, que tradujo material inédito de Sohrevardî y otros filósofos de la iluminación. Se dirá solamente que esta corriente filosófica se ha desarrollado sobre todo en Irán y que recibe, por su profundidad y alcances, el nombre de 'Irfán, "Gran sabiduría".

Un mérito importante del misticismo, llámese 'Irfan o *Tasawwuf*, ha sido el de servir de punto de encuentro a las distintas corrientes doctrinarias del Islam. Los sabios de las distintas escuelas se unen en la experiencia de las realidades divinas, y acercan sus posiciones superando diferencias.

Ha sido estudiado que varias ideas del shiísmo (duodecimano e ismaelita) han influido en las ideas del sufismo sunnita, como es el caso de la idea de "polo espiritual" de la época, cuya categoría metafísica se corresponde con la del "Imam" shiíta. Grandes gnósticos, de adscripción sunnita, como Ibn 'Arabi y Sohrevardî, tuvieron una importante influencia en la filosofía del shiísmo. Grandes sabios shiíes como 'Allamah al-Hilli (1250-1326 d.C.), uno de sus grandes juristas, manifestaron su adscripción al sufismo. Al-Hilli da la *silsila*⁹⁰ de sus maestros hasta Abu Yazid al-Bistami en una de sus obras, genealogía que lo vincula con maestros y tariqas sunnitas. Por su parte varios sabios sunnitas, por su vinculación con el sufismo, afirmaron pertenecer a "la shi'ah de 'Alí", definiéndose como shiíes.

3.6 - El Sufismo y los movimientos Islamistas

El sufismo (salvo algunas expresiones aisladas), no propone un modelo de hombre quietista y aislado del mundo. Su ideal es el del Profeta y el Imam 'Alí, hombres que pese a revistar en la más alta categoría espiritual sirvieron en el mundo para beneficio de sus semejantes. Teniendo presente esto se comprende que muchas órdenes sufíes se involucraran en el curso de los acontecimientos mundanos, no por ambición de poder, sino para restablecer la justicia y revivir el espíritu de la religión, como testigos y evidencias de Dios sobre la tierra.

⁹⁰ Se utiliza el término silsila entendiéndolo como una filiación espiritual por encima del concepto clásico de cadena iniciática a través de una transmisión histórica. Se hace aquí un uso fenomenológico del término silsila: de este modo se la entiende como una línea que más allá de las determinaciones históricas concretas, une y conecta a diferentes pensadores, filósofos y místicos (P. W.).

En la historia de la España musulmana, por ejemplo, dos movimientos importantes tuvieron su origen en movimientos sufíes de distinta extracción, como el caso de los almorávides, originalmente una cofradía de *murábit*, verdaderos "monjes guerreros" apostados en las fortalezas de frontera o *ribats*. Análogamente los Almohades eran en su origen un grupo sufí, y se sabe que su fundador Ibn Tumart fue discípulo de Al-Gazzali.

Estos movimientos islámicos surgidos del sufismo se extienden hasta la época moderna, en la lucha de los musulmanes contra el colonialismo. Un caso es el de la rebelión mahdista del Sudán a fines del Siglo XIX, que puso en jaque a los ingleses. O la heroica resistencia de los libios contra la dominación italiana.

Otro ejemplo contemporáneo es el líder de la revolución islámica en Irán, el Imam Jomeini. Este sabio iraní tuvo muy "mala prensa" en occidente por razones políticas, lo que eclipsó su verdadera dimensión espiritual. Estudió muchos años el 'Irfán, particularmente con el Ayatollah Shahábadi entre 1931 y 1935, y es conocido que era un especialista en la mística de Ibn 'Arabi y que la enseñaba a sus estudiantes. Escribió profundas obras de ética e 'Irfán, incluso en el campo de la poesía. Los discursos de Jomeini, asimismo, demuestran su lado místico y su vida es un ejemplo, precisamente de entrega a un "ideal", totalmente alejado –a estar por las palabras de Shariati-, de un modelo islámico "quietista"; de esta manera, claramente el movimiento revolucionario de 1979 estaba insuflado de mística sufí. Cuando habla el Jomeini revolucionario, está hablando el heredero del discurso que entiende al Islam como una herramienta de lucha en favor de los "desheredados", y no como un cómplice del poder que humilla, segrega y explota.

4 - El Shiísmo: Una Visión Histórica

4.1 - Generalidades

No hay error si se expresa que el Islam tiene dos ramas principales: el sunnismo, mayoritario, y el shiísmo. En el shiísmo la tendencia más importante es el imamismo “duodecimano”, llamado así por el culto a los Doce Imames que sucedieron al Profeta. Es la religión oficial de Irán desde 1501, año del advenimiento de la dinastía safaví. Otras ramas del shiísmo, como el ismailismo o el zaydismo, tienen un origen común con el Imamismo Duodecimano, pero se separaron cuando interrumpieron antes del Duodécimo la lista de los Imames y adoptaron reglas distintas, sobre todo de cara al poder político. Los alawíes, los drusos y distintos grupos marginales tienen vínculos históricos con el shiísmo; sus fieles no son muy numerosos pero son minorías importantes en Siria y Líbano.

Hay que recordar que los iraníes son arios que a lo largo de los siglos se han mezclado con poblaciones semíticas y, desde el Siglo X, con poblaciones de origen turcomongol procedentes de Asia central. Han conservado su cultura y su lengua indoeuropea, el persa (*farsi*), pero siempre han utilizado alfabetos semíticos. El persa moderno ha evolucionado muy poco, pese a que tiene un importante aporte del vocabulario árabe. Irán y Persia son lo mismo: en 1935, Reza Sha prohibió que las Embajadas extranjeras utilizaran el nombre tradicional, hasta entonces conocido solamente por los occidentales, y les ordenó que lo sustituyeran por Irán, nombre empleado por los iraníes desde la antigüedad para designar a su país. Antes del Islam, la religión principal de Irán era el zoroastrismo (culto a *Ahura Mazda*). El judaísmo está presente desde la más remota antigüedad, después del cautiverio de Babilonia, y el cristianismo desde los primeros siglos. La islamización fue rápida, pero no niveló la cultura ni eliminó la lengua. En la actualidad, hay un 95% de musulmanes en Irán, de los que aproximadamente un 84% son shiítas.

Después de la Revolución Iraní en todo el mundo se sabe que los shiíes son musulmanes que, como los sunníes, respetan el dogma central de la unicidad de Dios, el mismo texto sagrado (el Corán), al mismo Profeta (*Mohammad*, Mahoma), la misma creencia en la resurrección seguida del Juicio Final (*maad*), y las mismas obligaciones fundamentales: oración, ayuno, peregrinación, limosnas y yihad. Estos puntos en común son más fundamentales que las divergencias; en teoría no hay obstáculos para que un shií haga la oración con un sunní, o vice-

versa. A las creencias fundamentales del Islam, la unicidad de Dios, la Profecía de Mahoma y la resurrección de los muertos, los shííes añaden la creencia en la Justicia de Dios (*'adl*) y en el Imamato. A diferencia de algunas tendencias del sunnismo, que insisten en la voluntad arbitraria de Dios (el *asharismo*, que rechaza el uso de la razón para iluminar la Fe), el shiísmo, de acuerdo con una teología más racionalista (la de los *mutazilíes*), proclama que Dios sólo puede actuar con Justicia, lo cual implica cierta racionalidad en la Creación, y sobre todo que el hombre es libre de elegir sus propios actos. De lo contrario, Dios castigaría al hombre por una desobediencia de lo que éste no sería responsable.

El Imamato (*emama*) es, de alguna manera, la consecuencia y la aplicación del principio de Justicia a la dirección de la humanidad. Dios, que creó a los hombres, no podía admitir que fueran hacia su perdición. Por eso les envió a los Profetas, el último de los cuales fue Mahoma, para guiarles por la senda de la Justicia y la Verdad. Pero, tras la muerte del último Profeta era inconcebible que Dios, en Su sabiduría, hubiera dejado a los hombres solos sin que, en cada época, existiera un garante espiritual, una prueba de la veracidad de la Revelación, para dirigir a la comunidad: es el Imam, el “Guía”. Dado que desempeña un papel fundamental en la relación entre Dios y los hombres, el Imam no puede ser elegido por los hombres falibles ni depender de las vicisitudes de la historia. Debe cumplir ciertos requisitos básicos, estar perfectamente instruido en los asuntos religiosos, ser perfectamente justo y equitativo, ser perfecto, carecer de defectos, ser el más perfecto de su época, porque no se concibe que uno más perfecto obedezca a uno menos perfecto. Debe formar parte de lo que Henry Corbin llama “Pleroma Inmaculado” de la gnosis shií, que comprende a los Catorce Purísimos, es decir, Mahoma, su hija Fátima y los Doce Imames, creados desde siempre. El Imam es designado por una investidura sobrenatural procedente de Dios por mediación del Profeta o del Imam anterior a él; su autoridad le viene de arriba. Es así como el Imam infalible enlaza la comunidad humana con el mundo invisible.

Los shííes, desde el año 874 de la era cristiana, se encuentran en la época del Duodécimo Imam. En efecto, el Duodécimo sucesor de Mahoma fue ocultado a las miradas de los suyos en esa fecha. Los shííes duodecimanos (que reconocen doce Imames), creen que el último Imam sigue viviendo y volverá en el final de los tiempos para instaurar un reino de Justicia y Verdad (el *Mahdi*).

Sus dogmas, en líneas generales, se basan en unas compilaciones de tradiciones distintas de las de los sunníes, los Cuatro Libros, cuyos títulos son muy sugerentes: *Lo que es suficiente en el conocimiento de la religión*, de Muhammad Koleini (muerto en 941), *El que no tiene un jurista a su disposición*, del jeque Saduq b. Babuya (muerto en 991), *La Rectificación de los dogmas*, del jeque Muhammad al-Tusi (muerto en 1067), y *La mirada perspicaz a las divergencias de la tradición*, resumen del anterior por el mismo jeque Tusi. A estas colecciones se añaden otros libros más recientes, menos fiables desde el punto de vista de la autenticidad de las tradiciones que se reseñan en ellos, como los numerosos volúmenes del Océano de las Luces de Muhammad-Baqer Maylesi, (muerto en 1699), muy criticado por los reformadores modernos, que lo acusan de recargar la religión con toda clase de creencias secundarias.

Los sunníes rigoristas, como los wahabbíes que dominan Arabia Saudita, desprecian ostensiblemente el culto a los muertos, condenado de forma explícita por el Profeta. No colocan lápidas sepulcrales ni construyen mausoleos. En esto se diferencian de los shííes, que no solo honran a sus muertos, elevan a sus santos los monumentos más suntuosos, organizan peregrinaciones a la tumba de los Imames y sus descendientes, sino que hacen de la muerte y el martirio el centro de sus devociones. La memoria viva de los difuntos y la intercesión de los Imames se considera una protección eficaz en esta comunidad que guarda el recuerdo de persecuciones seculares por parte de los sunníes.

Los shííes agrupan las cinco oraciones obligatorias en tres momentos del día: la del mediodía y primera hora de la tarde se rezan juntas, así como la de antes de ponerse el sol y la noche. Según una tradición, el Profeta consideraba lícita esta práctica. El llamamiento a la plegaria es el mismo que entre los sunníes, salvo la invitación a la buena obra (*hayya 'ala jeyr ol-amal*), que se añade dos veces tras la invitación a la salvación (*hayya 'ala'l-falah*), al igual que la fórmula “Soy testigo de que Alí es el próximo a Dios”, repetida dos veces tras la profesión de fe. Así es como se puede saber si una mezquita es shíí o sunní. Como todos los musulmanes, los shííes rezan la plegaria después de las abluciones rituales, aunque algo distintas en su caso, sobre una pequeña alfombra de plegaria que no esté manchada por las impurezas. Habitualmente colocan un ladrillo pequeño de arcilla sacada de un lugar santo (Mashhad, Karbala o Nayaf) en el lugar donde la frente tocaría el suelo. Mantienen viva una espiritualidad particular con rezos relacionados con los Imames, como la plegaria que el Primer Imam Alí le enseñó a su discípulo Komeyl ibn Ziyad. La recitación de esta bella oración, normalmente prevista para el aniversario tradicional del Duodécimo Imam (15 del mes de sha'ban, en el calendario

lunar), se hace de manera supererogatoria los jueves por la noche. En Irán se llama *Do' a-ye Komeyl*, la oración de Komeyl.

También, al igual que todos los musulmanes, los shiíes tienen la obligación ritual de hacer por lo menos una vez en la vida la peregrinación a La Meca (*hajj*). Los disturbios que se produjeron en el *hajj* después de la Revolución Iraní, concretamente el 31 de Julio de 1987 (402 muertos, 275 de ellos iraníes), no se deben a una politización imputable exclusivamente a los shiíes: todos los militantes islamistas, ya fueran sunníes o shiíes, consideran la peregrinación anual como una concentración internacional política y religiosa a la vez.

4.2 - La importancia de la muerte y del martirio

El shiísmo rinde culto a la muerte y al martirio. No hay nada que ilustre mejor las creencias y la concepción de lo sagrado de los shiíes que su devoción por las grandes figuras simbólicas del pasado que son el espejo de su comunidad, honradas por haber padecido martirio, por haber dado ejemplo. El agradecimiento hacia ellos pasa por un viaje iniciático. El mérito de esta visita de peregrinación consiste en el hecho de que se ha salido de lo cotidiano y se ha recorrido un largo camino para participar de sus duelos, llorar con ellos, librar con ellos una lucha simbólica contra las fuerzas del mal.

En 1989, un gran santo shií muerto entre su gente y enterrado en un ambiente de histeria y dolor colectivo fue objeto de un culto sin precedentes. El santuario del Imam Jomeini (muerto el 3 de Junio de 1989), está al lado del cementerio de Teherán: es el “Paraíso de la Resplandeciente hija del Profeta” (*Behesht-e Zahra*), cerca de la antigua ciudad de Rey, Ragés en la Biblia, donde desde hace siglos descansa en su mausoleo el santo *Abd ol-Azim*, un teólogo contemporáneo de los Imames Undécimo y Duodécimo, junto al cual se enterraron también los restos de los soberanos qayarís.

Toda comunidad tiene su historia sagrada, reserva de actos y mitos fundadores gracias a los cuales la conciencia colectiva se defiende del olvido y la adversidad. Los musulmanes también han admitido, para completar la Revelación coránica, un conjunto de tradiciones, la *sunna*⁹¹, al que acuden los teólogos cuando quieren dictar mandamientos precisos, imitar más de cerca el modelo del Profeta Mahoma, o transmitir su fe de un modo más vivo y sensible. Este

⁹¹ La Sunna o tradición del Profeta se compone de la sira (hechos) o camino (biografía de Mohammad) y de los hadiths (o dichos del Profeta).

conjunto consta de unas cadenas de transmisión y unos “dichos” (en árabe, *hadith*; en castellano, *hádices*) que relatan las palabras y los hechos y gestos del Profeta.

Los shiíes a veces tienen las mismas cadenas⁹² que los sunníes, pero transmitidas por “cadenas” distintas y recogidas en corpus propios. Les llegan por mediación de los Imames, que son los “transmisores” por excelencia, ya que conoce los secretos esotéricos y, por otra parte, son de la familia de Mohammad. Para los shiíes, la historia sagrada, que desde luego empieza con la vida del Profeta y de su comunidad, se prolonga con la historia de los Imames, que permite entender tanto su doctrina mística y esotérica como su actitud política en calidad de minoritarios, situación en la que se encontraron durante muchos siglos.

La primera tradición invocada por los shiíes, que no es rechazada totalmente por los sunníes, es la que legitima el derecho de Alí, primo y yerno de Mahoma, a sucederlo en la dirección de la comunidad musulmana. Tras la muerte de Mahoma, en 632, la mayoría de los creyentes reconoció sucesivamente a Abu Bakr, Omar y Osman, dándoles el título de Califa, “sucesor del Mensajero de Dios” (*jalifat rasul Allah*), para dirigir la comunidad. Pero en realidad una parte de los fieles fue reacia a estos tres primeros nombramientos. El primer Califa, Abu Bakr, fue designado cuando los allegados de Mahoma estaban ocupados con los preparativos de su

⁹² El *hadíz sahíh* (relato auténtico, sano, válido, correcto) ha sido definido como: “*Hadíz múnad* (es decir, aquel cuyos trasmisores están debidamente ‘encadenados’ el uno al otro) cuyo *isnâd* (genealogía, cadena de trasmisores) es ininterrumpido de modo que cada uno de sus miembros es un ‘*adl* (fedatario digno de confianza) *dâbit* (estricto en el control de sus comunicaciones) que a su vez ha recogido el *hadíz* de un ‘*adl dâbit*, llegando la cadena hasta el Profeta, o bien acaba en un *sahâbi* o un *tâbi‘î*, no siendo el *hadíz* ni *shâdzdz* (aberrante) ni *mu‘allal* (defectuoso)”.

Se desean resaltar algunos de los conceptos contenidos en la definición que se presenta: En primer lugar, el *hadíz sahíh* es un *hadíz múnad*, que es todo aquel en el que hay comunicación plena (*ittisâl*) entre los trasmisores que conforman su cadena (*isnâd*). A este tipo de *hádices* en los que no hay ninguna laguna en la cadena de transmisión se le llama también *múttasil* o *mawsûl*. Por su parte, si en el *isnâd* de un *hadíz* falta la mención del *sahâbi* que recoge las palabras del Profeta, el *hadíz* es llamado *mural* y es considerado, por lo general, débil (*da‘if*). Si falta cualquier otro nombre en la cadena, o bien alguno de sus eslabones es un desconocido o se emplea un término ambiguo, el *hadíz* es llamado *múnqata‘*. Por tanto, con más razón, no puede ser considerado *hadíz sahíh* aquél en cuya cadena faltan dos o más nombres (o son nombres ambiguos), siendo llamado *hadíz mú‘dal*. En segundo lugar, no se considera *hadíz sahíh* aquel que sea *shâdzdz*, es decir, aberrante, siendo considerado tal el *hadíz* que es transmitido por un *ziqa* (una autoridad digna de confianza) pero en contradicción con lo que han transmitido otros sabios *ziqât*. En tercer lugar, no puede ser un *hadíz mu‘allal*, defectuoso, que es todo *hadíz* en el que se descubre algún defecto casi imperceptible (*‘illa jaffa*) lo cual anula la posibilidad de ser tenido en consideración de *sahíh*, aun cuando aparentemente el *hadíz* sea irrefutable. En cuarto lugar, los trasmisores del *hadíz* deben ser cada uno de ellos ‘*adl* y *dâbit*, alguien cuyo testimonio sea aceptable y sea severo a la hora de transmitir información sobre el Profeta, de modo que si alguno de los miembros de la cadena de transmisión carece de estos caracteres el *hadíz* deja de ser considerado *sahíh*. (Fuente idónea consultada: www.musulmanesandaluces.org/ciencias/hadiz/hadiz-10).

funeral⁹³. Entre ellos se encontraba Alí, que se enteró sin poder hacer nada de la elección de otro, y tuvo que aceptarlo. Su momento le llegaría luego.

Pocas semanas antes de su muerte, el Profeta, que regresaba de su última peregrinación a La Meca, hizo un alto en Qadir Jomm, un oasis en el camino de Medina, y tomando en su mano derecha la de Alí, les preguntó a los creyentes que lo acompañaban si él era la autoridad suprema. Ante la aprobación unánime, declaró entonces lo siguiente: “De quienquiera que yo sea protector, Alí también es protector. ¡Oh, Dios, sé amigo (o “allegado”, *vali*) de aquél que es su amigo, y enemigo de aquél que es su enemigo!”. Según los sunníes, el Profeta cambió luego de parecer: si su fratría o su clan debía intervenir, otros más ancianos tendrían la preferencia.

¿Quién era ese joven de 32 años para disputar la dirección de la comunidad a un respetable anciano como Abu Bakr, que más o menos lo doblaba en edad? Además de primo y hermano de leche del Profeta, Alí había sido su hermano adoptivo (Abu Talib, padre de Alí, había recogido al huérfano Mahoma), su compañero y uno de los primeros en creer en su misión. Hay quien dice, incluso, que el día en que Mahoma se marchó de La Meca a Medina (Setiembre de 622), Alí se acostó en su cama para que los habitantes de La Meca, politeístas, no descubrieran inmediatamente la marcha (o Hégira, *hijra*), de los musulmanes. Más adelante, Alí fue un valeroso guerrero, y se puso al servicio del Profeta como Secretario y diplomático. Además, se casó con Fátima, una de las hijas que tuvo su santo primo con su primera mujer, Jadiya, que le dio dos hijos, Hasan y Hoseyn, considerados como los únicos descendientes varones de Mahoma, a falta de hijos supervivientes. De ellos arranca el linaje de los Imames shíies, y todos los linajes de *sayyed*, en especial el de los jerifes hachemitas, que descienden del Imam Hasan y reinó en La Meca sin interrupción desde el Siglo X hasta que fueron desplazados por los sauditas en 1924.

Aunque Alí era el sucesor nombrado por el Profeta, al principio lo apartaron del Califato. Esperó muchos años con resignación para dirigir al nuevo Imperio musulmán, y su espera confiada se considera aún hoy un modelo de la virtud shíi de la paciencia. Tal cual, era inútil derramar sangre por un acontecimiento querido por Dios. Pero, además, el hecho de ser apartado obligó a Alí a interiorizar e idealizar la sucesión a la que se creía con derecho.

⁹³ Rodinson, M., *Mahomet*, pág. 323.

Según una tradición shií, recogida en el Siglo XVII por un teósofo iraní, Qazi Said Qommi, Mahoma no pudo optar entre la condición de servidor y la de rey, y eligió ser un profeta servidor. De modo que su sucesión no podía ser la de una soberanía exotérica, sujeta a las leyes políticas, ni despótica. Debía ser de naturaleza puramente religiosa, la misma realización espiritual de la que sólo pueden ser dignos los seres que son el alma del Profeta, como eran, según el propio Mahoma, Alí y sus hijos, Hasan y Hoseyn⁹⁴.

Un pensador y sociólogo iraní muerto en 1977, Alí Shariati, impulsor de la renovación del Islam entre los jóvenes intelectuales antes de la Revolución, ha hecho otra interpretación del retiro de Alí⁹⁵. Él hace hincapié en su heroísmo y su sentido de lo prioritario, en un período en que cualquier oposición declarada habría sido nefasta para el Islam:

Alí se calló en aras de la unidad del Islam, y soportó el Gobierno de esa gente. Durante esos veinticinco años de espera, el héroe que segaba a sus enemigos con su espada (...) tuvo que callar y permanecer inactivo. Veía que atacaban su casa e insultaban a su esposa, pero guardaba silencio, un silencio que, con una frase lapidaria, describía diciendo que, durante unos veinticinco años había tenido como “polvo en los ojos y espinas en la garganta”⁹⁶.

Esperó, entonces, veinticinco años. Después de Abu Bakr, que sólo sobrevivió dos años a su yerno Mahoma, el Califato pasó a Omar. Alí, aparentemente, renunciaba a toda función militar o política. No obstante, cuando fue elegido Osman (*‘Uthmân*), su oposición se volvió más franca. En efecto, el tercer Califa representaba a la rica burguesía de La Meca y su reinado era precursor de lo que iba a ser el Califato Omeya de Damasco: el nepotismo hacía las veces de la justicia social, y la pompa de las fiestas, tomada de los bizantinos, sustituía a la piedad ascética de los primeros musulmanes. Se dice que Alí estuvo relacionado con la conjura responsable del asesinato de Osman en 656.

Cuando por fin llegó la elección de Alí, la edad de oro del Islam –según los shiíes-, sus cinco años de reinado fueron un período de realización en la tierra de la justicia divina. Los militantes islamistas toman ejemplo de Alí, como si en el Siglo XXI todavía fuera el mejor exponen-

⁹⁴ Enayat, H., *Modern Islamic Political Thought*, pág. 25.

⁹⁵ Shariati, Alí, (*Obras Completas*, 26), (1982).

⁹⁶ *Ibídem* anterior, página 146.

te del orden político islámico. Aunque nadie puede poner en duda la rectitud de Alí ni su virtud, en especial por haber esperado pacientemente a que le llegara la hora de ejercer el poder, fue durante el cuarto Califato cuando las grandes divisiones entre musulmanes se hicieron irreversibles.

Alí tuvo que hacer frente a dos rebeliones: la primera estuvo encabezada por Aysha, hija de Abu Bakr, esposa preferida del Profeta, quien quería vengar el asesinato de Osman, con la ayuda de cercanos colaboradores de Mahoma que amenazaban con separar las provincias de Irak e Irán. Alí, con el apoyo de sus partidarios de la ciudad iraquí de Kufa, se alzó con la victoria cerca de Basora en 656, durante una batalla que lleva el nombre de “Batalla del Camello”, por haber sido observada por Aysha a lomo de uno de ellos. Los sediciosos fueron ejecutados y Aysha, que luego se reconcilió con Alí, fue conducida a Medina. Pero en Damasco estalló otro alzamiento: Moawiya, jefe del clan Omeya al que había pertenecido Osman, contaba con una experiencia militar de veinte años de beligerancia contra el Imperio Bizantino. Los beduinos que apoyaban a Alí no tuvieron un fácil resultado. La Batalla de Siffin (Irak) fue muy dura, y los dos bandos aceptaron someterse a un arbitraje humano, que los Omeyas reclamaban con hojas del Corán clavadas en la punta de sus lanzas. El arbitraje, comunicado en 658, fue desfavorable a Alí, pues desaprobó su tesis que impedía castigar a los asesinos de Osman, culpable –según él- de prevaricación. Moawiya, aprovechando los problemas que tenía Alí con los disidentes, consolidó sus posiciones en Siria y ocupó Egipto.

Luego, Alí tuvo que enfrentarse con otra disidencia. Algunos puristas pensaban que “el juicio corresponde solamente a Dios”, y el arbitraje humano para dilucidar una cuestión tan grave como las divergencias entre Alí y los Omeyas sobre el Califato era ilegítimo. Estos disidentes (o *jariyíes*, *javarey*, “*los que salieron*” de la ciudad de Kufa, aunque se llamaban a sí mismos “*los que dan su vida en pago por la causa de Dios*”), fueron exterminados por Alí en la Batalla de Nahrvan, que fue muy dura y sangrienta. Según la tradición, diez jariyíes supervivientes se dedicaron a propagar su causa aprovechando su situación de perseguidos. Con su aplicación extremista de los principios igualitarios del Islam y su condena de Alí –al que consideraban enemigo de Dios-, sembraron el miedo con asesinatos de tipo terrorista. Hoy los últimos jariyíes son los ibadíes, que viven en el sultanato de Omán y en algunas aldeas del norte de África.

Alí murió en 661 por una flecha envenenada de un jariyí, Ibn Molyam, ante la puerta de la mezquita de Kufa. Su tumba se encuentra en Nayaf (Irak), y es uno de los principales lugares de peregrinación de los shiíes, en torno del cual funciona desde la Edad Media un importante centro de estudios teológicos. Los shiíes suelen presentar su muerte como el modelo del martirio libremente consentido. “*Como había llegado a esa misma santa morada, el Señor Alí, ¡la paz sea con él!, en el momento en que el filo de la espada empezaba a penetrar en el centro de su cráneo, exclamó: “Por el Dios de la Kaaba” ¡Lo juro, estoy salvado y victorioso!*”, se puede leer en un manual de instrucción religiosa de la República Islámica. La intención es animar a los jóvenes para que imiten al Primer Imam y afronten el martirio en la guerra contra Irak.

El fracaso del Califato de Alí, que no supo mantener unida a su comunidad, es una de las paradojas más sorprendentes de la historia musulmana. ¿Cómo puede representar para los shiíes un modelo a imitar por los Gobiernos islámicos? Ciertamente, las sentencias, sermones y cartas de Alí, recopilados cerca de trescientos años después de su muerte en el *Nahy ol-balaqa, La vía de la elocuencia*, dan fe de una ética admirable. El estilo, según algunos autores árabes, hace de esta colección de consejos virtuosos una de las joyas de la literatura moral.

Para la religión popular Alí es, en realidad, el tipo supremo de soberano ilustrado e inspirado. Ya desempeñó esta función como Ministro (*vazir*) del Gobierno de Mahoma. Fuerte como un león, armado con una espada llamada Zu-l’ feqar (que, como su nombre lo indica, tenía dos puntas, o dos hojas), se le considera el modelo de los guerreros. Político desafortunado, Alí fue transformado por la ideología militante en mártir de la Justicia. Habría podido rebelarse contra el dominio de los tres primeros Califas y contra el aislamiento completo en el que lo tenía Osman; habría podido intrigar para reducir a Moawiya a la impotencia, adulándolo primero y neutralizándolo luego por sorpresa; habría podido hacer caso omiso de la estratagema de las hojas del Corán en la Batalla de Seffin y aprovechar su ventaja militar, pero según Shariati respondió con un “no” rotundo a todas las tentaciones de violencia:

Trazó un camino, un modelo permanente para la humanidad, y le mostró para siempre al hombre un hombre ejemplar (...). Fue así como llegó a Imam, de lo contrario solo sería un gobernante fracasado, rechazado por todos, y se habría aniquilado a sí mismo y a su descendencia. Porque un Imam es el que se pone delante, para enseñarle al hombre la dirección, en todo momento.

Por eso rechazó el rango del poder victorioso, que se habría extinguido a su muerte, y prefirió la función de Imam, que lo llevó al retiro después de su rechazo de toda componenda, pero que prolongó su vida más allá de la muerte. Vemos que cada día está más vivo, que cada vez lo necesitamos más, y los corazones que vibran por el humanismo, la libertad, la justicia y la pureza (...) cada vez se vuelven más hacia él y su imamato⁹⁷.

El autor de esta glorificación prerrevolucionaria es un intelectual, pero enlaza con una tendencia profunda de la religiosidad shií y la justifica. En la conciencia imamí, Alí es investido de unos poderes que lo convierten, de alguna manera, en igual del Profeta. La devoción popular está llena de invocaciones a Alí como intercesor, más cercano a los simples creyentes que Mahoma, e intermediario real entre el mundo terrenal y el cielo. Junto con el Profeta, Alí habría participado en las experiencias místicas más elevadas, pero como mortal tuvo que soportar penalidades injustas.

4.3 - Origen del llamado Shiísmo

Para entender mejor la creencia de los actuales shiítas, hay que recordar los hechos históricos y la manera en que fueron transformados por la tradición. Contrariamente a la creencia shií común, el movimiento político-religioso que hoy se conoce con el nombre de shiísmo imamí, apareció a finales del Siglo IX, tras la desaparición del Duodécimo Imam en 874, y no inmediatamente después de la muerte del Profeta. Un islamólogo británico propone que para referirse a los primeros partidarios de la familia del Profeta (anteriores a 874), se hable de “protoshiíes”: descontentos con los Omeyas, aún no habían definido claramente su adhesión al linaje de los Imames, y dudaban entre todos los descendientes de Alí (o *Alidas*) y los de su hijo Hoseyn⁹⁸. Una parte se adhirió al linaje de un tal Mohammad, hijo de Alí y Hanafiya, con la que se casó tras la muerte de Fátima; o más adelante a otros pretendientes más inquietos que Hasan y Hoseyn. Esta presentación de los hechos hace hincapié en la diferencia cualitativa entre un shiísmo de descontentos que sólo buscaban a un buen candidato para que defendiera su causa y un shiísmo más especulativo, que renunciaba a la conquista efectiva del poder.

⁹⁷ Shariati, op. cit., páginas 108-109.

⁹⁸ Watt, W. M., *The Formative Period of Islamic Thought*, pág. 38.

El principio de sucesión dinástica no arranca con Mahoma ni con el Corán, sino que ya existía en el sur de Arabia, por lo que es inútil buscar en él la huella de una tradición imperial iraní. Lo que cuenta es el respeto a la “familia” del Profeta, en este caso el clan Hachemí, en el que los árabes tradicionales esperaban hallar las cualidades eminentes de Mahoma. Para quienes planteaban que el Profeta había adoptado una actitud pasiva frente al porvenir del Mensaje, preconizando la aplicación de un sistema de Shura (consejos) directamente para después de su muerte, que tuviese el poder de designar una dirección a dicho mensaje, esta actitud hubiera exigido del Profeta aplicarse a familiarizar a la Ummah y a los pioneros del Llamamiento con este sistema de deliberación, sus reglas y sus detalles; conferirle un carácter religioso sagrado, a fin de preparar a la sociedad islámica (intelectual y espiritualmente) para acomodarse a él, sabiendo que ésta se constituía de tribus que no habían vivido, antes del Islam, una situación política basada en la Shura, sino bajo un sistema clásico y tribal donde prevalecían, en gran medida, la fuerza, la fortuna y el factor de la herencia.

No obstante, es fácil constatar que el profeta no desarrolló una actitud cuya naturaleza preparase a la gente para un régimen de Shura y sus detalles legislativos. Si así hubiesen sido, se habría reflejado del modo más natural en los dichos del Mensajero, en la mentalidad de la Ummah o, al menos, en la mentalidad de la generación de vanguardia considerada responsable de la aplicación del sistema de Shura. De los Hádices del Profeta no hay rastros ni imágenes legislativas precisas del sistema de Shura, y cuando se examina la mentalidad de la Ummah o la de su generación de vanguardia, no se halla ninguna mención ni ningún reflejo preciso de acción alguna, de preparación para este sistema⁹⁹. La única explicación racional de la actitud del Profeta es la de que había preparado al Imam Alí para que fuese la máxima autoridad y el dirigente de la experiencia Islámica después de él, enseñándole “mil capítulos del saber” y confiándole la integridad de su Sunna. Los sucesos acaecidos después de la muerte del Profeta demostraron que la generación de los Emigrados y los Partisanos no poseía instrucciones precisas concerniendo muchos de los problemas que el Llamamiento debía encontrar inevitablemente después de la desaparición del Guía, hasta tal punto que ni el Califa titular ni sus consejeros sabían exactamente cuál era el estatuto jurídico que debía aplicarse sobre las grandes superficies de territorios conquistados por el Islam¹⁰⁰.

⁹⁹ As-Sadr, Muhammad Baqir, *El Shiísmo: prolongación natural de la línea del Profeta*, págs. 15-16.

¹⁰⁰ *Ibidem* anterior, pág. 25.

De la lectura de los antecedentes y relatos Proféticos concordantes que afirman que el Mensajero aseguraba un Compañero con una formación misionera particular y una cultura doctrinal especial, con vistas a prepararlo para asumir la tarea de la autoridad intelectual, y que él le había confiado esta tarea así como el porvenir del Llamamiento, confirman que el Profeta y Guía escogieron en efecto el llamado “Tercer Camino”¹⁰¹, considerado el único válido que la naturaleza de la situación ponía en evidencia. El Compañero en cuestión no era otro que Alí ibn Abi Talib, designado por razón de sus profundas raíces en el Llamamiento, puesto que él había sido el primero en combatir por el Islam y contra todos sus enemigos; había sido criado por el Profeta en cuya casa había abierto los ojos al mundo; había crecido a su lado y había tenido todas las ocasiones de entenderse con él y de identificarse con su Línea. Nadie, que no fuese Alí, habría podido dotarse de esas cualidades.

La tradición iraní sí que pudo intervenir, pero más bien en la alianza del poder temporal (más reclamada que lograda) con el carisma sagrado de un rey de derecho divino, parecida a la gloria que rodeaba a los soberanos semilegendarios de las dinastías parta y sasánida. Más adelante los shiítas atribuyeron al Imam un carácter de impecabilidad sobrenatural, una marca espiritual transmitida como un secreto iniciático. El fracaso político y militar de los shiíes acentuó la dimensión sagrada, la creencia en la Ocultación del Imam, es decir, la exaltación de su poder místico unida al reconocimiento implícito de otro poder temporal, establecido de hecho en la sociedad. Por último, la esperanza de los shiítas en el regreso del Imam se acrecentaba con las persecuciones casi permanentes que les hicieron la vida difícil en este mundo.

Aunque los primeros “partidarios de Alí” (sentido literal de “*shiíes*”, que viene del árabe *shi’at ‘Ali*, el “partido de Alí”), fueron árabes, las huestes de los alidas también contaron con muchos miembros no árabes que vivían en las ciudades centrales del Imperio, sobre todo en Medina y Kufa, y esperaban con impaciencia la aplicación de las reglas igualitarias de la nueva religión. En efecto, estos antiguos prisioneros de guerra liberados o extranjeros conversos que se habían puesto bajo la “protección” de un notable árabe, procedían con frecuencia de Irán, pero también de Siria o Egipto. Para ellos, el shiísmo era una doctrina de justicia, frente a la corrupción de los Omeyas. A mediados del Siglo VIII, antes de su integración completa

¹⁰¹ Siendo el Primer Camino el que el Profeta adoptase una actitud pasiva respecto del porvenir del Mensaje, contentándose con dirigirlo y orientarlo durante su existencia, dejando el cuidado de ese porvenir a las circunstancias y el azar, y el Segundo era el de la “actitud activa”, confiando la tutela del Llamamiento y la dirección de la Experiencia a la Ummah misma, representada por el sistema de Shura (As-Sadr, 1989a:10-15).

en la sociedad musulmana, se encuadraron en el movimiento abasí, que pretendía devolver el poder a una rama “legítima” de la familia del Profeta, los Hachemíes, y desplazar el centro político de Damasco hacia Mesopotamia, donde se fundó Bagdad. La influencia iraní en este movimiento fue determinante.

Fátima es el personaje central del núcleo fundador de la Sagrada Familia del Islam, formada por los “Cinco del Manto”; así se denomina la reunión de Fátima con Mahoma, su padre, Alí, su esposo, y sus dos hijos Hasan y Hoseyn, juntados por el Profeta en propuesta de ordalía frente a los cristianos de Nayrán. Mahoma dio a su hija en matrimonio monógamo a su hermano adoptivo y primo Alí. Excepcionalmente, levantó para ella la prohibición de ir a rezar a las tumbas, lo que le confería un rango especial y explica, sin dudas, la importancia de las tumbas en el culto shií, reprobada por los musulmanes wahabbíes. Fátima murió 75 días después que su padre al alumbrar a un niño muerto, Mohsen.

El último gran personaje de la primera generación del shiísmo mítico es un iraní que llegó al Islam a través de una búsqueda mística y que, antes de ser el protegido de Fátima, fue de alguna manera su tutor. En este caso, más aún que en el de Fátima, se entra en la leyenda religiosa, pero una leyenda particularmente fecunda. Iraní de nacimiento, su religión de origen fue, sin duda, el zoroastrismo, y su nombre persa era Ruzbeh (“Félix”). Convertido al cristianismo, Salman adoptó un modo de vida ascético, absteniéndose del vino, emprendió un viaje a Palestina y Siria, donde fue reducido a la esclavitud y un monje le dio la noticia de que había aparecido un nuevo profeta. Llegado a Medina, reconoció a Mahoma como mensajero de Dios y se hace emancipar por él. Convertido al Islam, a pesar de no ser árabe, es uno de los allegados del Profeta, quien dice cosas sorprendentes de él¹⁰².

Así, Salman apareció como uno de los primeros y más ardientes partidarios de Alí. Muerto en Mardain (actual Irak), entre 641 y 649, tuvo un destino póstumo sumamente rico, y fue reverenciado en especial como el antepasado espiritual de las corporaciones artesanales y las órdenes místicas. Para los shiíes es sobre todo un iniciado, uno de los amigos del Profeta que juraron fidelidad a Alí, atestiguando al mismo tiempo el carácter universal del Islam. Es el expatriado por excelencia, el primero de los no árabes que reconocieron la profecía de Mahoma. En este sentido prefigura la sentencia del Sexto Imam: “El Islam empezó expatriado y

¹⁰² Massignon, L., “Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l’Islam iranien”, *Opera Minora*, Vol. I, págs. 443-482.

volverá a ser expatriado como al principio. Dichosos aquellos de la comunidad de Mahoma que se expatrien”.

4.4 - Karbala y el martirio de Hoseyn

Alí tuvo dos hijos de Fátima, que fue su primera y entonces única esposa: Hasan y Hoseyn. Ambos fueron mimados por su abuelo, el Profeta, pero apenas pudieron conocerlo, porque el mayor tenía siete años cuando murió Mahoma. Hasan, llamado Moytaba, “el Elegido”, tuvo una vida tranquila. Cuando Alí fue asesinado, después de que aparentemente volviera a empuñar las armas, prefirió pactar con los Omeyas y se retiró a Medina con una rica dote. Según los shííes, Moawiya también hizo concesiones, y en concreto aceptó que después de su muerte un consejo nombrara al Califa que debía sucederlo. El Imam Hasan tuvo muchas esposas, se dice que hasta noventa, y varios cientos de concubinas; de ahí su sobrenombre de “Repudiador”. Murió en 670, envenenado por una de sus mujeres por instigación de los Omeyas, según la tradición shií tardía, que también le atribuye numerosos milagros.

El pacto de Hasan, para los sunníes, echa por tierra las pretensiones posteriores de los Imames. De este modo, da un ejemplo solemne de no resistencia a la tiranía, para proteger los intereses generales de la Comunidad. Después de la Revolución iraní de 1979, el Ayatollah Shariat-Madari, acusado por haber sido conciliador con el régimen imperial, también invocó el derecho a la diferencia y reivindicó, contra los revolucionarios, el reformismo del Imam Hasan. La muerte de Hasan separado del poder, 38 años después de Mahoma, después del fracaso militar y político de Alí, no dejaba presagiar un brillante futuro para la descendencia de Fátima. Pero el fracaso dorado y vergonzoso de Hasan pronto se convertiría en una victoria paradójica para su hermano Hoseyn, el Príncipe de los Mártires.

Kufa, pequeña ciudad hoy desaparecida, al principio era el campamento de los ejércitos árabes que conquistaron Irán. Situada a orillas del Éufrates, en el camino entre Damasco y Medina, no lejos de Mardain, la antigua capital de los sasánidas, ocupó un lugar central en el joven Imperio musulmán, muy cercano a Arabia e Irán, pero sin formar parte de ninguno de ellos. Alí, que durante algún tiempo estableció su capital en Kufa, gozaba allí de gran popularidad, que se transmitió a sus descendientes¹⁰³.

¹⁰³ Jafri, S. H. M., *Origins and Early Development of Shi'a Islam*, págs. 101-129.

La situación que dejó el Imam Hasan a la familia de Alí no era envidiable. Hoseyn, nacido en 626, había asistido impotente al pacto de su hermano Hasan con Moawiya. Pero a la muerte de éste último, en Mayo de 680, se negó a jurar fidelidad a su hijo Yazid, del que fuentes históricas destacan su impiedad pública y su afición a los banquetes y al vino. Hoseyn, que era de Damasco, fue a refugiarse a La Meca, donde le llegó un llamamiento de los habitantes de Kufa para que se pusiera al frente de una rebelión. Mal informado sobre el peligro real, y en especial sobre las precauciones tomadas por Yazid, Hoseyn envió a su primo Moslem b. Aqil como explorador y se puso en camino después de realizar una “pequeña peregrinación”. Ante las objeciones de sus partidarios, asustados al ver cómo se lanzaba a una aventura tan insensata, replicó que Dios hacía lo que quería. Que él dejaba a Dios elegir lo que era mejor, pues no era contrario a quien se proponía el buen derecho (*al-haqq*).

Las tropas omeyas enviadas a su encuentro le impidieron llegar a Kufa, y el 2 de Octubre de 680 (2 de moharram de 61), Hoseyn se vio obligado a permanecer en Karbala, una pequeña población del desierto. El enemigo le cortó el acceso al agua del Éufrates. Abbas, hermanastro de Hoseyn, consigue llenar varios odres, insuficientes para dar de beber a sus 72 compañeros que llevan varios días acampados en medio de un calor sofocante. Entre ellos se encuentran Zeynab, hermana del Imam, y Alí, su hijo todavía niño y Cuarto Imam, que sobrevivirán.

Después de rechazar las ofertas de rendición, el Imam se aprestó para el combate final y avisó a los demás del peligro que corrían si se quedaban con él. Tras una última vigilia de oración, llegó el combate final y la matanza. La mañana del 10 de *moharram* Hoseyn se dirigió a sus enemigos para pedirles que reflexionaran antes de atacar al que el Profeta había querido, y lo dejaran marchar dignamente. Pero los otros exigieron la sumisión. Unos asaltantes indecisos, retenidos por los últimos escrúpulos, prendieron fuego a las tiendas, y trataron de apoderarse de las mujeres. Entre las primeras víctimas que el Imam recoge en sus brazos se encuentra su hijo Alí-Akbar Qasem, hijo de Hasan, y su hermano Abo-Fazl al-Abbas. La tradición transmitió escenas patéticas, amplificadas por la piedad doliente de los shiíes. Así, mientras Hoseyn sostenía en brazos a un recién nacido, una flecha se clavó en el cuello del pequeño y el Imam vertió su sangre en la tierra, invocando a Dios contra los malvados. Shemr b. Sad, (*Shamer* para los sunníes), avanzó al frente de un grupo y atacó a Hoseyn, que fue decapitado. Su cabeza fue llevada a Kufa y luego a Damasco. Su cuerpo, pisoteado por los caballos, fue enterrado allí mismo, donde hoy se alza un gran mausoleo.

El alcance de esta matanza no guarda relación con el acontecimiento, pues fue una pequeña batalla entre clanes rivales, que duró un solo día y se saldó con varias decenas de muertos. Pero la conciencia musulmana fue sacudida por el destino trágico del nieto del Profeta Mahoma y su determinación de luchar hasta el final contra un poder que escarnecía la ética y los principios del Islam primitivo. El martirio de Hoseyn se convirtió en el prototipo de las luchas contra la injusticia, del sufrimiento. El corazón del shiísmo está ahí, en ese suplicio que es al mismo tiempo rebelión y signo de esperanza. La bibliografía sobre el martirio de Hoseyn, junto con las obras de Shariati, fueron tomadas por el clero progresista, a partir del carácter subversivo de este héroe desdichado. La controversia sobre Hoseyn, en realidad, refleja el dualismo originario del mito de Karbala. Y se lo llama mito para recalcar el carácter fundador del acontecimiento, cuyas proporciones fueron amplificadas por los shíes. En efecto, si la muerte del Imam tuvo tanta repercusión en la sensibilidad religiosa de esos musulmanes que quedaron en minoría, fueron perseguidos por los sunníes y durante siglos –salvo algunos intervalos-, tuvieron que vivir en la clandestinidad, fue porque correspondía a su actitud de fracaso. Justificaba el hecho de ser vencidos y permitía una revancha moral cuyo cumplimiento se aplazaba hasta el fin de los tiempos.

En la época moderna, en una sociedad gobernada por un poder impío, donde la religión no tiene derecho de ciudadanía, llorar por Hoseyn es llorar por una victoria invisible y sublimar las humillaciones del presente como sufrimientos necesarios para avanzar en la realización tan esperada del reino escatológico de Justicia y Verdad, el del Mahdi, el Imam de los Tiempos. Se puede hablar de dos imágenes de Hoseyn, las que pueden estar en competencia en una fase revolucionaria. Una primera imagen es la de un intercesor la que hay que gustar para atraer su benévola atención. Por los méritos de su martirio, goza de un favor especial ante Dios, de modo que su intercesión probablemente será más eficaz que la de cualquier otro santo. Hoseyn puede perdonar los pecados y asegurar la entrada en el Paraíso. Para congraciarse con él se participa en el dolor de su martirio durante el duelo del moharram llorando y repartiendo comidas votivas y refrescos. Las lamentaciones dolorosas unidas a la aceptación de la relación de dependencia pasiva hacen de esta primera figura de Hoseyn una especie de regulador social que permite calmar las frustraciones.

La segunda imagen es la del Hoseyn luchador por la Justicia contra el poder inicuo de los Omeyas. El martirio es lo que de ordinario se honra en los héroes muertos, sacrificados en las batallas contra el enemigo, es una miseria sobre la que existe piedad. En el shiísmo de su

tiempo, Alí Shariati vio que durante la conmemoración de Karbala, el día de Ashura, se llora profusamente sin saber muy bien por qué, y al mismo tiempo la corrupción ha hecho del Islam una religión destinada –según él-, a tranquilizar a los ricos y a consolidar el poder del Gobierno. Hoseyn emprendió su campaña contra Yazid en un período crucial en el que la propia “Guerra Santa” era vana y sin sentido. No fue a una operación guerrera, sino que se lanzó a un testimonio heroico que sobrepasó a todas las guerras. Fue una presencia eminente que trascendió la mezquindad del poder Califal y proclamó, más allá de la muerte, unos valores intangibles contra los que nada puede la violencia. El martirio es la única forma de recordar estos valores que se silenciaron, de exponer lo que ha estado oculto. Es que, según la creencia, en Karbala los enemigos de Hoseyn sólo pudieron conquistar los cuerpos de los mártires, pero la ideología de ellos condenaba a esa gente y al régimen. Con su martirio, Hoseyn realizó el mismo milagro que Moisés cuando confundió a los sacerdotes del Faraón, con la sangre de los mártires hizo como el aliento de Jesús, que devolvía la vista a los ciegos y resucitaba a los muertos¹⁰⁴.

Después de este fracaso político y del asesinato de Alí, de que su primer hijo Hasan renunciara al Califato y de que la rebelión de Hoseyn fuera aplastada, puede decirse que la causa shíi no había comenzado del todo bien. Pero los excesos de los Omeyas durante el siglo que duró su dinastía (661-750) no dejaron de animar un deseo de cambio. Para empezar, un grupo de habitantes de Kufa, los *tavvabun*, “arrepentidos” de haber dejado a Hoseyn en la estacada, se rebelaron contra los Omeyas y fueron aplastados en 684. Eran casi exclusivamente árabes y no sabían exactamente por qué causa luchaban, aunque seguramente por el hijo de Hoseyn, el Imam Sayyad. Otro grupo de shíies, en su mayoría clientes (*mavali*) iraníes, se rebeló en la misma época por motivos tanto sociales como religiosos, tratando de promover la causa de Mahoma, hijo del Imam Alí y de la mujer Hanafiya. Los supervivientes de los *tavvabun* se unieron a ellos con su jefe Mojtar, muerto en 686 o 687.

La devoción por el hijo de Hanafiya no cesó con la muerte de Mojtar. Este último le dio al shiísmo su carácter esotérico y su dimensión escatológica al resaltar el papel del Imam como *Mahdi*, “El que es guiado” en el sentido absoluto, es decir, “el que está a la escucha del Guía absoluto, Dios”. Este término, aplicado más adelante al Duodécimo Imam, adquirió para los shíies una acepción muy importante, la de Salvador. La retirada de la política del hijo de

¹⁰⁴ Shariati, Alí, *Jihâd and Shahâdat. Struggle and Martyrdom in Islam* pág. 208.

Hoseyn hizo que los partidarios de la estirpe de Alí se inclinaran durante un tiempo por otro candidato: finalmente se remitieron a los últimos Doce Imames.

Entre los adversarios de los Omeyas, partidarios de la “revolución Abasí”, numerosos shiíes aspiraban a situar en el trono Califal a un descendiente de Alí. Aunque los soberanos de Damasco y luego los de Bagdad se opusieron con energía a este plan, nada indica que supusiera un peligro para la orden sunní. Lo cierto es que los shiíes, debido a sus creencias y a su tibia adhesión al poder, eran el refugio de dos clases de descontentos: los políticos y los místicos.

Según la tradición shií, todos los descendientes de Hoseyn tuvieron un final trágico y en general fueron envenenados por orden del Califa. El único de esos mártires perseguidos que se libró de sus enemigos de forma sobrenatural fue el Duodécimo. La sucesión de los Imames, según la tradición shií, se hizo automáticamente de padres a hijos a partir del Cuarto. Pero en principio la herencia dinástica carecía de valor, y el Imam nombraba sucesor por su propia autoridad (*nass*) al que fuera más digno física y espiritualmente de ejercer las funciones de mando. Le transmitía en persona los secretos esotéricos que él mismo había heredado, procedentes del Profeta.

El shiísmo impuesto por los safávidas aplastaba el espíritu independiente de los Ulemas y fomentaba una religiosidad de mártires (los vencidos). La popularidad del Duodécimo Imam, así, crecía debido a que representaba esperanza y refugio para los creyentes enfrentados a las insuperables desigualdades de este mundo. El Islam, debilitado por las divisiones entre shiíes y sunníes, grupos místicos y babistas-bahaístas, resultaba vulnerable al imperialismo. Por ello, el régimen Pahlavi afrontó los problemas que habían conllevado la transformación cultural y sociológica de Irán de una manera diferente, desplegando una ideología nacionalista oficial¹⁰⁵.

El duelo es el aspecto más emocionante del shiísmo iraní. No es una particularidad exclusiva de esta religión, pues el cristianismo también celebra la Pasión de Cristo y glorifica a sus mártires. En el sunnismo tampoco se pasa por alto el sentido del sufrimiento humano. Los sunníes reconocen incluso al Imam Hoseyn, muerto con sus compañeros en Karbala en enfrentamiento con el ejército de los Omeyas, un auténtico mártir injustamente sacrificado. Pero los shiíes conocen mejor la dolorosa epopeya de los Doce Sucesores del Profeta que murieron mártires, y su literatura religiosa revela que, desde muy pronto, supieron llorar para identificarse con la

¹⁰⁵ Keddie, Nikki, *Las raíces del Irán moderno*, pág. 256.

lucha de sus Imames, como les señala la tradición: El que llore o haga llorar por Hoseyn entrará en el Paraíso¹⁰⁶. De todos modos en Irán el duelo religioso y las ceremonias de conmemoración de la tragedia de Karbala son otra cosa.

Los iraníes, tan parcos por lo general en sus manifestaciones colectivas, tan poco dados a la representación, tan poco proclives a los espectáculos fútiles, se reúnen en las *hoseyniya*, en los *takiya* (teatros, salas de reuniones), en las mezquitas, para escuchar a los predicadores que les cuentan por centésima vez, por milésima vez, la muerte de Hoseyn en Karbala junto con sus 72 compañeros a manos del ejército de los Omeyas impíos. Y lloran. Lloran de verdad, juntos, en público, sinceramente. Se desahogan de la emoción contenida el resto del tiempo. Se dirá que estas celebraciones de duelo, por su exceso de sensiblería shií, por sus raíces iraníes fuertemente hundidas en el territorio, las corporaciones urbanas y las aldeas, hacen de la Revolución iraní algo completamente inexportable. Por otra parte, la política parece estar ausente de las procesiones y los recuerdos. No hay ninguna alusión a la República Islámica, excepto los retratos de los mártires (víctimas de la guerra con Irak) de cada barrio, que en ocasiones se llevan sujetos a los estandartes y la mayoría de las veces se fijan entre flores delante de las *hoseyniya*. También hay retratos de Jomeini y banderas iraníes en las procesiones, pero sin lemas ideológicos particulares. La comprensión del fenómeno es mucho más profundo y complejo que una simple movilización ideológica.

La popularidad de las celebraciones de la muerte de Hoseyn en Irán es un fenómeno antiguo. Algunos autores no dudan inclusive en relacionarla con un culto preislámico –que aparece en la literatura, concretamente en el Libro de los Reyes de Ferdowsi, epopeya persa del Siglo X en la que se narran los hechos fundadores de la historia mítica de Irán-, y en las provincias de Irán todavía quedan algunos restos de este culto. Se trata de la celebración de un héroe, Siyavosh, encarnación de la perfección, la pureza y el valor. Injustamente acusado por la mujer de su padre cuyas insinuaciones amorosas ha rechazado, Siyavosh sale airoso de una ordalía del fuego, y luego, tras una victoriosa expedición militar, sella una alianza con los enemigos vencidos por su padre el rey, para establecer la paz. Los suyos reniegan de él, y Siyavosh perece

¹⁰⁶ Ayoub, M., *Redemptive Suffering in Islâm: A Study of the Devotional Aspects of 'Ashûrâ in Twelver Shî'ism*.

como una víctima inocente del odio de los hombres, decapitado por Afrasyab, un pariente del rey que le ha dado asilo¹⁰⁷.

Cuando un iraní lee este texto de más de mil años de antigüedad, no puede dejar de relacionarlo con el héroe de la causa de la fe, martirizado en Karbala. Resulta admirable el genio de los pueblos para volver a interpretar y traducir a un nuevo lenguaje simbólico unas emociones intensas que les sirven para arrostrar las pruebas del destino. Aunque los textos literarios que hablan de la muerte de Hoseyn son abundantes desde los primeros siglos, y proceden tanto de medios sunníes (con una visión crítica de los Omeyas) cuanto de los shiíes, hubo que esperar a la llegada de los safavíes y a la conversión de Irán al shiísmo a partir del Siglo XVI para que en este país se organicen celebraciones públicas del duelo tal como se lo conoce hoy.

Es interesante expresar, además, que el clero solía observar con recelo estas manifestaciones populares y espontáneas de dolor, pues implica una forma de expresar la adhesión a la religión prescindiendo de los Mullahs, en un momento en que el poder clerical empezaba a perfilarse como oposición al poder político. Durante la dinastía Pahlavi (1925-1979), se prohibieron oficialmente las representaciones del duelo por Hoseyn (*ta'ziya*), pero a pesar de todo perduraron en dos formas: espontánea, como expresión de resistencia cultural, y artificial, como puro espectáculo de teatro popular resucitado que gustaba mucho a los occidentales.

La mencionada relación entre el padrinazgo monárquico de las representaciones de *ta'ziya* y su recuperación tardía por razones estéticas, muy alejadas del sentimiento religioso, hizo que los islamistas revolucionarios de los años setenta no vieran con buenos ojos el teatro religioso popular. Shariati criticó con especial dureza estas manifestaciones teatrales, que le parecían una manipulación del sentimiento religioso¹⁰⁸. Buscaba su origen en una imitación de Occidente: las dinastías shiíes de Irán, enfrentadas al Imperio Otomano, encontraban aliados naturales entre los pueblos europeos temerosos de las conquistas turcas. Por eso, dice Shariati, pronto entablaron relaciones diplomáticas y trajeron cristianos a su capital (los armenios de Yofa deportados cerca de Isfahan por el Sha Abbas en el Siglo XVII). En el ámbito religioso imitaron los “misterios” medievales que conmemoraban la Pasión de Cristo en el pórtico de las iglesias y crearon, como los cristianos, una jerarquía clerical.

¹⁰⁷ Es más que interesante la lectura de Meskub, Sh., *Sug-e Siyâvash* (el duelo de Siyavash), Khârezmi, Teherán, 4ª ed., 1354/1975.

¹⁰⁸ Shariati, Alí, *Tashayyo'ealavi va tashayyo'-e safavi*, Obras Completas, 1, pág. 148.

La idea que desarrolla Shariati en este libro es la sospecha de que la religión fue manipulada por el poder hasta el punto de estar en flagrante contradicción con la Revelación coránica. Pero su argumento está salpicado de imprecisiones históricas y filológicas: por ejemplo, en la época del Sha Abbas ya no se representaban “misterios” en Europa; la presencia de un personaje llamado el Franco (o “el Occidental”, *farangi*) en algunos *ta'ziya* es un fenómeno reciente (Siglo XIX), y el Franco sólo resulta simpático porque, como el monje cristiano de los relatos antiguos, está convencido de la santidad de Hoseyn y se convierte al Islam (un homólogo de los Magos que adoraron al Niño Jesús: la dimensión de universalidad conferida, por un reconocimiento exterior, a un hecho anodino en sí mismo).

Aunque los reparos de Shariati responden más a la fantasía que a la razón, revelan la importancia que tienen los ritos de duelo en la conciencia colectiva iraní. La historia del Irán moderno está íntimamente ligada al simbolismo de Karbala y a la fuerte carga emotiva creada por la memoria del martirio de Hoseyn. Por ello no es casualidad que algunos graves acontecimientos tuvieran lugar el día de Ashura, como las manifestaciones violentamente reprimidas del 5 de Junio de 1963 que marcaron la entrada de Jomeini en la historia, o la espectacular procesión de Diciembre de 1978 durante la cual, pro primera vez, se gritó a gran escala y con entusiasmo la consigna “muer-te al Sha” (*marg bar Chah*), en vez de las letanías funerarias rituales. La celebración pasó de una triste lamentación al regocijo de una próxima victoria sobre el tirano. El Sha, en efecto, fue identificado con Yazid, el Califa malvado.

“Todos deben saber que obedecer la orden de disparar contra el pueblo y matar a los constitucionalistas, es como obedecer a Yazid, el hijo de Moawiya e incompatible con el Islam”, escribían ya los Ulemas favorables a la Constitución después del Golpe de Estado de 1908 que restablecía el absolutismo. Mirza Mohammad-Hoseyn Naini, que en 1909 dio una justificación teológica de la adhesión de los musulmanes a la democracia parlamentaria, es aún más severo con los Ulemas que colaboraron con el soberano absolutista Mohammad-Alí Sha: los compara con los que mataron a Hoseyn en Karbala. Y como las víctimas de Karbala fueron 72 además del Imam, también se dice que fueron 72 las víctimas del grave atentado que destruyó la sede del Partido de la República Islámica el 28 de Junio de 1981: los 72 mártires del Islam que rodeaban al Ayatollah Beheshti, fiel imitador del Imam Hoseyn.

La lógica de un revolucionario como Imam Hoseyn es la lógica de una persona que tiene un mensaje para su sociedad; un mensaje que debe ser escrito sólo con sangre. Él dijo: "Yo veo en la muerte solo felicidad, y en el vivir bajo un tirano, sólo desdicha"¹⁰⁹.

4.5 - La sucesión de Imames y la Ocultación

El Cuarto Imam, Alí, el hijo de Hoseyn que salió vivo de la matanza de Karbala, fue llamado Zeyn al-Abedin, "Ornamento de los devotos", o Sayyad, "El que se postra en adoración". Se le atribuyen unas plegarias que rezan los shiíes y están reunidas en una colección de piedad popular, *Sahifa sayyadiya*.

Según una leyenda piadosa recogida por el historiador Tabari, la madre de este Imam fue Shahrbanu, hija del emperador sasánida Yazdegered III. El Imam Alí hizo que su hijo se casara con esta princesa cautiva para evitar que fuera vendida al mejor postor. Las tradiciones iraníes han explotado este filón maravilloso que establece un vínculo tan fuerte entre una nación pronto sometida al Islam y la familia humillada de los Imames. De modo que un antiguo matrimonio habría decidido el carácter shií de Irán. No hay ninguna fuente que permita desmentir o confirmar esta historia. A los islamistas revolucionarios modernos no les hace mucha gracia, pues debido a su lucha contra el antiguo régimen rechazan esta recuperación aristocrática del shiísmo y la connivencia antigua entre el sistema imperial y un cierto tipo de religión¹¹⁰. El Imam Sayyad se retiró a Medina, apartándose de la vida pública, y según la tradición fue envenenado por orden del Califa Omeya Hesham en 714-713. Está enterrado en el Baqi, el cementerio shií de Medina.

Su hijo, el *Quinto Imam* Mohammad, llamado al-Baqer "El Rebosante" (se sobreentiende que de ciencia), vivió apartado de los asuntos públicos y murió, seguramente envenenado, en 732. Está enterrado en el Baqi de Medina. Aunque el Imam al-Baqer fue el primero que definió el principio de designación por la propia autoridad (*nass*) de los Imames, tuvo que enfrentarse a su hermanastro Zayd (muerto en combate en 740), que sublevó a los shiíes de Kufa. La persistencia política del shiísmo zaydí, sobre todo en el norte de Irán (Tabarestán, o Mazandarán

¹⁰⁹ "El mensaje del Imam Husein (P) cuya lógica fue la lógica de un mártir (shahid), fue registrado un día en que no había papel ni pluma en aquel desierto de Karbala, sólo estaba la vibrante página del aire; pero este mensaje perduró en los corazones de los musulmanes que reviven cada año en el mes de Muharram la historia de su martirio" (www.islamhoy.org).

¹¹⁰ Es imprescindible la lectura de Alí Shariati, *Tashayyo'-e 'alavi, tasahyyo' -e safavi*, Obras Completas, 9, Qalam, Teherán, 1359/1980, páginas 88 y ss.

actual) hasta 1033 y sobre todo hasta 1962 en Yemen (el Imam Badr fue derrocado en esta fecha por una revolución de signo nasserista) denota que en el interior del shiísmo se desarrollaron opciones teológicas divergentes. Para los zaydíes el principio de designación por investidura (*nass*) carece de valor. Lo único que cuenta es el mérito personal: sostienen que el poder corresponde por derecho a cualquier descendiente de Alí y Fátima que logre apoderarse de él. El propio Zayd sólo era hijo de una esclava, mientras que la madre del Imam al-Baqer era hija del Imam Hasan, pero la doble legitimidad de su rival no impidió que los zaydíes respaldaran sus pretensiones.

El *Sexto Imam* Yaafar al-Sadeq (“el Verídico”), hijo de Mohammad al-Baqer, fue el más brillante de los descendientes de Alí. Vivió en Medina durante el tenso período en que el Califato pasó de los omeyas a los abasíes. El Imam Yaafar se mantuvo al margen de las vindicaciones políticas, no se pronunció cuando la rebelión zaydí fue aplastada y tampoco se puso de parte de los abasíes. Más tarde, en 762, puso en guardia a los partidarios de su familia contra las pretensiones de Mohammad al-Nafs al-Zakiya, un descendiente del Imam Hasan que gozaba de gran popularidad y se negaba a jurar fidelidad a los abasíes. La posición del Sexto Imam sobre todas estas disputas fue de un gran rigor: el Imam debe esperar, mientras transmite su pensamiento, a que le llegue el momento de tomar el poder. Este poder lo obtiene por designación explícita de su antecesor, pero también por su sabiduría a la vez exotérica y esotérica. Todos los creyentes tienen el deber de reconocer al Imam, que es el vínculo entre Dios y los hombres. “El que muere sin haber conocido a su Imam muere como infiel”. Además, si las circunstancias no son propicias, no hay que forzar el destino, y según Yaafar al-Sadeq es preferible utilizar la virtud propiamente shií de la “disimulación mental” (*taqiya*). Según la tradición shií, Yaafar al-Sadeq fue envenenado por orden del Califa abasí al-Mansur en 765, y está enterrado en Medina.

Este Imam destaca claramente entre los demás por su talla intelectual. En primer lugar fue un legislador: la escuela de jurisprudencia imamí, que se puede poner a la misma altura que las cuatro escuelas del sunnismo, se llama escuela *yafarí* debido al papel primordial del Imam Yaafar en la codificación del derecho religioso shií. Los sabios sunníes (como Abu Hanifa, fundador de la escuela Hanafí) iban a verlo para que les transmitiera las tradiciones del Profeta. Pero el nombre del Sexto Imam está relacionado sobre todo con la introducción en la cultura islámica de la ciencia alquímica, “ciencia” según los criterios de la época, por supuesto. La muerte de Ismail Ibn Yaafar (poco después de 754) turbó a numerosos partidarios de los

Imames, pues la omnisciencia atribuida a los sucesores de Alí habría debido hacer conocer al Sexto Imam la muerte de su hijo y heredero¹¹¹. Muchos creyeron que éste no había muerto, sino que había sido escondido por su padre por prudencia para protegerlo de sus enemigos; otros, llamados los mobarakiyya (por el nombre de Ismail al-Mobarak, *El Bendito*) se inclinaron por su hijo, Mohammad Ibn Ismail tras la muerte del Imam Yaafar. Ismail había estado vinculado a medios radicales, hostiles a la pasividad de Yaafar, entre los cuales algunos habían llegado a divinizar a los Imames. Los shíes que se unieron a ellos, comúnmente llamados ismailíes, fueron generalmente vilipendiados por los historiadores sunníes e incluso shíes duodecimanos que les dieron el nombre de *bateni*, “esotéricos”, o *qármatas*, del nombre de una comunidad establecida en la península de Bahrein en el Siglo X.

En Egipto, los Imames ismailíes gobernaron bajo el título de Califas fatimíes entre el 969 y 1171; en Irán y Siria, los “nizaríes”, que reivindicaban la legitimidad de los fatimíes a través de Nizar, hijo del Califa Mustansir (muerto en 1094), fundaron principados ismailíes que no desaparecieron hasta la conquista mongol en 1257 y 1273. Los nizaríes eran conocidos con el nombre de *asesinos*, leyenda que hicieron circular los sunníes y que refleja el terror que inspiraban a sus enemigos. Desarrollaron una teoría especulativa que tuvo gran influencia sobre el sufismo persa.

El *Séptimo Imam* de los shíes imamíes, Musa llamado al-Kazem (“El que se contiene, se calla”), tuvo que arrostrar una política hostil a los shíes y fue apresado por orden del Califa abasí Harun al-Rashid. Murió envenenado en 799 en la cárcel de Bagdad, y fue enterrado en Kazemeyn, cerca de esa ciudad, donde su mausoleo se ha convertido en gran centro de peregrinación.

Su hijo, Alí b. Musa, el *Octavo Imam*, también llamado Reza –los árabes transcriben Rida o Ridha-, es una gran figura del shiísmo muy popular en Irán, donde está su mausoleo. El Imam Reza, para llamarlo como es costumbre en Irán, era hijo de una esclava nubia, lo cual revela, como en el caso de otros Imames, que el shiísmo se basa en una sorprendente combinación de legitimidad aristocrática (la sangre puramente árabe del Profeta) y mezcla étnica y social.

Harun al-Rashid había dividido en dos el Imperio Abasí, dejando la mitad oriental para su primogénito Amin y la otra para el segundo, Mamun. Nacido de una madre iraní. En 816, a la

¹¹¹ Sobre el particular, ver Lewis, Bernard, *Los asesinos, una secta radical del Islam*.

muerte de su hermano, Mamun quiso nombrar heredero al Octavo Imam, que entonces tenía 51 años, y le dio el título de “al-Reza”: “el que agrada” a Dios o a los hombres, probable alusión a un título de los Califas abasíes: *al-reza men al Mohammad*, “aquel sobre el que está de acuerdo la Familia de Mahoma”. El Imam, que al principio era remiso, se dirigió a Marv (en Jorasán, hoy Mary, en Turkmenistán), donde los príncipes abasíes le juraron fidelidad. En realidad no fue nombrado en respuesta a las pretensiones shíies de legitimidad, sino con criterios políticos, sin anticipar los posibles derechos de sus herederos a la sucesión. Mamun le dio a su hija en matrimonio e hizo acuñar monedas en su nombre. El estandarte negro de los abasíes se cambió por el verde de los alidas. Pero los habitantes de la provincia de Irak se sublevaron contra estos cambios y el abandono de Bagdad como capital. Mamun tuvo que regresar a Mesopotamia y el imam Alí al-Reza, que lo acompañaba, murió durante el viaje en la aldea de Tus. Los shíies creen que fue sacrificado por la Razón de Estado, envenenado con fruta, uvas o granadas en 818. Está enterrado en el centro de la ciudad iraní de Mashhad, cuyo nombre significa “el lugar del martirio”, junto a la tumba de Harun al-Rashid.

El *Noveno Imam*, Mohammad, llamado al-Yavad, “El Magnánimo”, o Taqi, “El Piadoso”, fue encarcelado en 835, cuando tenía 24 años, por su mujer, hija del Califa Mamun. Está enterrado en Kazemeyn. Hijo de una esclava marroquí, el *Décimo Imam* Alí al-Hadi, “El Guía” o al-Naqi “El Puro”, vivió en una época de represión contra los shíies y fue encarcelado en 868, a los 40 años, en la ciudad militar de Samarra (Irak), donde está enterrado.

Su hijo, el *Undécimo Imam* Hasan al-Zaki “el Íntegro”, o al-Askari “El que es retenido en el campamento”, también fue envenenado por el Califa en 874, después de vivir en la semiclandestinidad y luego bajo una estrecha vigilancia política en Samarra. El Califa al-Mutamid se aseguró de que el Imam no tenía herederos y ninguna de sus mujeres estaba embarazada. En efecto, de su posible descendencia dependía la legitimidad de las aspiraciones shíies. Como se puede apreciar, el clima no era del todo favorable a los Imames, aunque los relatos que hacen los shíies del martirio de cada uno no tienen un valor histórico seguro.

Sean o no verdad los envenenamientos de los Imames, lo cierto es que éstos tuvieron que enfrentarse a una situación política difícil: pretendientes teóricos al poder, impotentes en la política, apoyados por partidarios descontentos con los Califas Omeyas y Abasíes, refugiados en una justificación esotérica de su quietismo, los Imames eran un estorbo para todo el mundo. Presentes físicamente, desmentían algunas de las alegaciones que les atribuían los shíies. Au-

sentés, su “eficacia” escatológica no se podía poner en duda y la aspiración a la vuelta de su reino de Justicia casi se hacía realidad. La Ocultación era, pues, una solución cómoda. Aprovechando una sucesión sobre la que hay dudas en la comunidad, o ante una desaparición prematura, se decide contra toda evidencia que el Imam está presente, se niega su desaparición. Hay un hecho que demuestra la necesidad teológica de este dogma: antes del Duodécimo Imam se declaró que varios personajes reverenciados por los shiíes estaban “ocultos”. Su muerte no podía ser real, pues eran los salvadores “guiados por Dios. El primero, al parecer, fue Mohammad, hijo de Alí y Hanafiya, al que adoptaron por jefe unos shiíes extremistas; oculto durante el tiempo presente, acabaría volviendo para “colmar este mundo de Justicia y Equidad, así como ahora está lleno de injusticia y opresión”, según la definición escatológica de la función del Mahdi en el fin de los tiempos¹¹².

Después del fracaso de la experiencia política del Octavo Imam, Alí al-Reza, la necesidad de dar una salida a la situación insostenible impuesta por los abasíes hizo que los imamíes recurrieran a unas prácticas nuevas: la disimulación mental (*taqiya*) para librarse de las persecuciones, la delegación de los poderes del Imam (*vekala*) para justificar la lealtad a un Imam prisionero representado por un agente (*vakil*), y por último la Ocultación, hasta el fin del mundo, del Salvador, que encarna las esperanzas de liberación.

Según la tradición imamí, la madre del *Duodécimo Imam* era una esclava bizantina. Algunos dicen incluso que se llamaba Naryes (*Narcisa*) y que era hija del Emperador bizantino, descendiente por tanto de Simón Pedro, el primer jefe de la Iglesia. Su hijo reunía así los dos ciclos de sucesión espiritual, de Jesús y de Mahoma. Nacido en 869 (el 15 de sha’ban de 255 de la Hégira) en Samarra, donde estaba encarcelado su padre, fue nombrado Abol-Qasem Mohammad, como el Profeta. Sus sobrenombres más corrientes son Hoyyat (garante de Dios), Qaem al Mohammad (el que se alza, resucita o se subleva, de la familia de Mahoma), Qaem be-amrollah (el que se alza por orden de Dios, o que ejecuta la orden de Dios), Mahdi (el que es guiado), Montazar (esperado) y Saheb oz-Zaman (dueño del Tiempo o del Final de los Tiempos). Según una tradición shií, el Profeta anunció que después de Hoseyn sólo habría nueve Imames. “El Noveno será el Resucitador; colmará la Tierra de paz y de justicia, así como ahora está llena de violencia y tiranía. Luchará por llevar de nuevo (la revelación) al

¹¹² Sachedina, A. A., *Islamic Messianism. The Idea of the Mahdi in Twelver Shi’ism*, pág. 10.

sentido espiritual (*ta'wīl*), como yo mismo he luchado por la revelación del sentido literal”¹¹³. Además, el Mahdi debía tener el mismo nombre que el Profeta.

Verdaderamente debe decirse que no se sabe casi nada de la vida de este Imam. Algunos ponen en duda su existencia. Un investigador ha encontrado por lo menos trece variantes históricas en el interior de la familia shií primitiva a propósito de su existencia¹¹⁴. Para los shiíes duodecimanos desapareció milagrosamente cuando tenía ocho años, y a partir de entonces se comunicaba con el mundo por mediación de cuatro agentes, delegados o mediadores (*vakil, na'eb, safir*). A la muerte del último de los agentes del invisible, en 941, empezó la Gran Ocultación (*Qeybat al-kobra*), una nueva era que no acabará hasta el Final de los Tiempos. El Imam está vivo, pero no se lo puede ver.

Hay otra tradición relacionada con la Ocultación del Mahdi, que los shiíes han heredado probablemente de las tradiciones zoroastrianas: la de la aparición en la tierra del Duodécimo Imam poco antes de la Resurrección al mismo tiempo que la “vuelta”, o la reencarnación (*ray'a*) de “aquellos cuya fe es de un grado elevado y cuyas buenas obras son numerosas”, y de los que, en cambio, “han alcanzado el colmo de la corrupción, han oprimido en exceso a los amigos de Dios”. Los primeros serán recompensados con la visión del reino de la Verdad y recibirán “todos los bienes del mundo que hayan deseado”. En cuanto a los otros, “Dios se apoderará de los que se hayan rebelado contra Él antes de la muerte y saldará su ofensa con las venganzas que les hará sufrir”¹¹⁵.

Se ha visto cómo, por necesidad política y por necesidad metafísica, se impuso a la comunidad shií la idea de la Ocultación del Imam. El linaje de los alidas desaparecía a causa de la represión, y había que mantener esa fuerza espiritual –la justificación misma del shiísmo–, que requiere que Dios no pueda dejar nunca la Tierra sin una “prueba apodíctica” (argumento necesario, fundador, *hoyyat*) para guiar a los hombres hacia Él. Este es el sentido del *imamato* (Imam quiere decir “guía”), la doctrina central del shiísmo, aunque debe recordarse que el shiísmo comprende dos grandes ramas, el de los Doce Imames (o Duodecimano), la religión oficial de Persia desde hace cinco siglos, y el ismailí, cuya teología está ritmada no ya por el número Doce, sino por el Siete.

¹¹³ Citado en Henry Corbin, *En Islam iranien*, IV, págs. 304-305.

¹¹⁴ Sachedina, ob. cit., págs. 42-55.

¹¹⁵ *Ibidem* anterior, pág. 166.

Dado que el Califa inicuo Yazid es la figura paradigmática del dictador, no es extraño que el salvador de la nación sea el Imam del Tiempo. El título de Imam que ostentaba Jomeini no se suele otorgar en Irán a una persona viva: se reserva para los Doce Sucesores del Profeta Mahoma. Pero haciendo un parangón con el Imam Oculto, Jomeini vivió durante quince años en ocultación en Nayaf, y los iraníes apenas oyeron hablar de él antes de las primeras manifestaciones importantes de 1978. Pero durante esta ocultación seguía comunicándose con los iraníes por mediación de varios mensajeros que llevaban sus declaraciones a los religiosos militantes. Auténtico descendiente de los Imames (era *sayyed*), Jomeini se parecía a Hoseyn, pues luchó contra la iniquidad y encabezó los disturbios del mes de moharram de 1963. Durante el invierno 1978-1979, Jomeini tuvo más facilidad para enviar desde París sus mensajes intransigentes a Irán. El mito alcanzó entonces su dimensión escatológica: para la mayoría de los Revolucionarios el “Regreso del Imam” tenía que ser el de un salvador del país, y nadie osaba creer realmente en él. Este regreso inesperado fue el hecho que acalló cualquier oposición, aunque en realidad la insurrección del 11 de Febrero de 1979 se hizo al margen de las órdenes explícitas del Imam. El mito se imponía con su realidad envolvente y casi totalitaria, y recuperaba –en pro del Imam Jomeini-, todo el desarrollo posterior de la Revolución, incluso cuando parecía que su lógica se separaba de él.

4.6 - Algunas otras características del Shiísmo

Una de las particularidades del shiísmo reside sobre todo en una institución del Islam primitivo que es condenada por el sunnismo, la del matrimonio temporal o–más exactamente-, el matrimonio “de placer” (*mot’a*). Aunque esta particularidad doctrinal y ética es conocida como shií, y forma parte como tal del planteamiento teológico y las polémicas entre shiíes y sunníes, al parecer sólo se practica oficialmente en Irán. Incluso hay quienes piensan que es un residuo de la Persia preislámica. La costumbre del matrimonio temporal tal vez esté admitida entre los shiíes de Irak –pero como una anomalía-, aunque la Ley no la reconoce; en el Líbano, los Ulemas shiíes no la recomiendan, aunque oficialmente no sea legal¹¹⁶.

La justificación tradicional del matrimonio temporal tiene en cuenta la satisfacción del hombre. El único límite que se pone a esta satisfacción es la prohibición, bastante llevadera, de mantener contactos carnales desde la salida a la puesta del Sol durante los treinta días del Ramadán. El celibato ascético es una violencia contra la naturaleza, y los musulmanes por lo

¹¹⁶ Carré, Olivier, *La “Révolution islamique” selon Muhammad Huseyn Fadlallâh*, pág. 78.

general lo proscriben. Se basan en un famoso *hadith* atribuido al Profeta: “No debe haber monaquismo en el Islam”, que enlazaría con un versículo del Corán: “Hemos establecido en los corazones de aquellos que le siguen (a Jesús) la mansedumbre, la compasión y la vida monástica que han instaurado –no se la hemos prescrito- movidos únicamente por la búsqueda de la satisfacción de Dios” (LVII, 27).

Pero Louis Massignon, tras examinar las exégesis coránicas más antiguas, niega la autenticidad del *hadith* y afirma que algunos musulmanes aceptaban el voto de castidad, que fue condenado en época muy tardía¹¹⁷. No obstante, sus esfuerzos de orientalista cristiano por justificar las prácticas ascéticas son desautorizados por la mayoría de los musulmanes, y en concreto por los shíes.

Según la tradición shií, fue el Califa Omar quien prohibió a los sunnís el matrimonio provisional, y lo hizo por su animosidad personal hacia el Imam Alí¹¹⁸. Según sugiere Shahla Haeri, las múltiples dimensiones de la anécdota entre Alí y la hermana del Califa Omar –que probablemente no tiene ningún fundamento histórico-, introducen de lleno en la rivalidad entre el sunnismo y el shiísmo: la potencia sexual de Alí (y por lo tanto, por extrapolación metafórica, su poder político), su emasculación simbólica –fallida- por su enemigo Omar, y por último la humillación sufrida por el Califa cuando su mujer, sin violar por ello la ley religiosa, se escabulle de la rigurosa vigilancia del honor familiar. Es de señalar la inexistencia de la dignidad femenina, pues cualquier criada habría servido en la historia que se narra si no se tratara, precisamente, de humillar la memoria deshonrada de Omar, rebajando a su hermana al papel de alivio de los impulsos del Imam. Para los shíes, la justificación totalmente irracional del matrimonio de placer y la negativa a sancionar los abusos se refuerzan con la prohibición del Califa deshonrado.

La práctica del matrimonio temporal no es un residuo folclórico o una costumbre bárbara pudorosamente arrinconada por la sociedad como una desviación vergonzosa de las buenas costumbres. Los teólogos shíes clásicos la consideran totalmente legítima, cuando no recomendable, y el Código Civil iraní, desde que existe, reconoce la legitimidad de dicha unión, y garantiza los derechos recíprocos de los esposos “de placer”, así como los de los hijos habidos de ese matrimonio (un elemento fundamental).

¹¹⁷ Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, pág. 148.

¹¹⁸ Haeri, Shahla, *The Law of Desire. Temporary Marriage in Iran*, pág. 170.

Hay, además, otros rasgos que hacen atractivo el matrimonio temporal para los shííes, según la situación en la que se encuentren: si el hombre no goza de una situación material muy estable, no tiene obligación de pagar la pensión alimentaria. Así, a diferencia del matrimonio permanente, en el que la mujer tiene derecho a exigir un nivel de vida decente, el marido temporal –siempre que los contrayentes no hubieran incluido expresamente una cláusula en el contrato que disponga lo contrario-, no está obligado a mantener a su mujer. Por otra parte, tampoco está previsto que la esposa temporal herede de su marido, lo que puede ser un alivio para los hijos habidos de un primer matrimonio, si ven que su padre se vuelve a casar con una aprovechada.

Desde el punto de vista teórico, pero con argumentaciones que son utilizadas sin rodeos por la jurisprudencia islámica, el matrimonio se asimila a una transacción en la que la mercancía es el sexo de la mujer, cuyo control adquiere el marido para gozar de él y tener hijos. Visto así, el matrimonio provisional es una especie de contrato de alquiler, en el que la mujer alquila su vagina por un tiempo determinado y un precio convenido, para que el marido disfrute de ella a su antojo, evitando, si lo desea, la procreación¹¹⁹. Según la ley shíí, en este caso la mujer se considera “alquilada”, lo mismo que un trabajador que alquila su fuerza de trabajo. El contrato de alquiler puede incluir cláusulas a priori absurdas, como la falta de relaciones sexuales entre los esposos, o bien el número y la frecuencia de estas relaciones, o inclusive una duración de 99 años. En este último caso se considera que el matrimonio es hasta la muerte, pero no implica –a menos, claro está, que existan estipulaciones en contrario y expresas-, que el marido tenga el deber de alimentar y alojar a su mujer, ni los derechos a la herencia entre los esposos, y el divorcio se equipara a una simple revisión del plazo, sin formalidad jurídica.

Desde el aspecto ideológico, la justificación viene por otro lado. Parece que en un principio el matrimonio temporal ocupó un lugar marginal en el derecho y la práctica de los musulmanes. Se justificaba por la necesidad de aplacar las ansias sexuales de los guerreros del Profeta cuando estaban en campaña, lejos de sus mujeres. Luego, y hasta hoy entre los shííes, cualquier situación que supusiera una estancia prolongada del hombre lejos de su hogar, ya fuera con motivos de comercio o peregrinación, justificaba que se buscara una compañera ocasional, de la que no esperaba que le diera una familia.

¹¹⁹ *Ibidem* anterior, págs. 33, 52.

Pero aproximadamente desde hace unos cien años ha aparecido otra clase de justificación. Se suelen citar al respecto autores iraníes recientes, como el Ayatollah Motahhari, pero la verdad es que sus argumentaciones no aportan nada original a la polémica destinada a rehabilitar el matrimonio temporal, contra el parecer feminista.

En primer lugar, se vio que aquellas regiones donde shíes y sunnís vivían juntos, como en Irak, algunos misioneros shíes conseguían atraer a los sunnís a sus mezquitas con el señuelo de la posibilidad de emparejarse lícitamente con mujeres venales. Luego, está la diferenciación con la prostitución occidental y la corrupción de las costumbres y el papel de la mujer. Por último, se podrían traer a colación los argumentos del Ayatollah Mortaza Motahhari en su famoso libro *The Rights of Women in Islam*, donde para replicar a las objeciones contra el Islam de una revista femenina y feminista publicada en Irán en tiempos del Sha, expuso con argumentos nuevos el punto de vista tradicional de la teología shíi sobre dichos derechos. Se podrían repetir los razonamientos de algunos teólogos sunnís, tentados de rehabilitar el matrimonio provisional. Se podrían releer, hasta en los discursos del último Sha de Irán, todas las invectivas contra la “permisividad” de las sociedades occidentales. Se podrían citar indefinidamente los sermones de los viernes de las mezquitas iraníes y de otros lugares, en los que se denuncia la depravación de las costumbres y el fracaso del cristianismo en los países occidentales. En todos los casos se hallaría la misma angustiada obsesión por Occidente y sus seducciones, la misma preocupación por proteger a los jóvenes de las conductas licenciosas que ponen en peligro la tranquilidad de los hogares, y el mismo esfuerzo por atemperar, sin alterar las exigencias del orden social y religioso, los efectos de la naturaleza en los muchachos que deben esperar meses y años para poder casarse.

Por último, es más que interesante conocer el pensamiento de un intelectual occidentalizado que alcanzó una posición elevada durante la monarquía Pahlavi, Hossin Nasr. Para él, el abandono por Occidente y sus émulos de una estructura patriarcal tradicional garantizada por la autoridad de los hombres sobre las mujeres es el principio de la ruina social. La familia tal como la concibe el Islam, según Nasr, va más allá de la forma atomizada moderna, pero ya no es por la religión, encabezada por el varón, progenitor, defensor, alimentador y “sacerdote”. Agrega que en la familia, el hombre, o el padre, tiene la función del Imam, según la naturaleza patriarcal del Islam. La responsabilidad religiosa de la familia recae sobre sus espaldas. En el interior de la familia, el padre es el apoyo de los preceptos religiosos y su autoridad es el símbolo de la autoridad de Dios en el mundo. En efecto, el hombre es respetado en la familia pre-

cisamente a causa de la función sacerdotal que desempeña. La rebelión de las mujeres musulmanas en algunas capas de la sociedad islámica estalló cuando los hombres dejaron de desempeñar su función religiosa y perdieron así su carácter viril masculino y patriarcal. Al volverse afeminados crearon la causa principal de la reacción de rebelión de ciertas mujeres, que ya no sentían sobre sí la autoridad de la religión¹²⁰.

4.7 - Sentido del Imamato

De todo lo que se viene observando, debe quedar bien en claro que lo que diferencia la profetología shiíta es que está, como tal, duplicada por un aspecto a la vez complementario y esencial, y que es la imamología. La misión del Profeta concierne al descenso del Libro con su contenido literal, mientras que la misión del Imam es reconducir esa apariencia literal a su verdad espiritual, reconducción expresada por la palabra *ta'wíl*, que designa lo que se llama hermenéutica espiritual o hermenéutica de los símbolos. Profeta e Imam son las dos formas de manifestación de una misma Luz, de un mismo Logos, que designan las expresiones “Luz mohammadí” (*Nûr mohammadî*) y “Realidad Profética Eterna” (*Haqîqat mohammadîya*)¹²¹. Ahora se puede entrever en qué sentido la profetología shiíta es el lugar de conservación de una teología del *Verus Profeta*, el Profeta Verdadero. Debe recordarse que para el judeocristianismo la cuestión era saber si Jesús era o no el Profeta anunciado por Moisés¹²². En absoluto era su muerte la que tenía un significado redentor, sino su retorno esperado, su parusía triunfante.

Según la profetología del Islam sunnita, Mahoma es el Sello de los Profetas. La Historia religiosa de la humanidad está terminada. No habrá ya ni nuevo Libro ni nuevo Profeta. El último Profeta es así un acto del pasado; ha sucumbido a la Historia. Para la profetología shiíta, el ciclo de la profecía ha terminado, ciertamente, pero ése fue el ciclo de lo que se denomina “Profecía Legisladora”¹²³. Lo que la sucede es algo distinto, una profecía de carácter puramente interior, esotérico, y que para evitar cualquier ambigüedad, se designa con otro nombre, el de *walâyat*. La profetología sunnita permanece cerrada sobre el pasado; la shiíta queda abierta hacia el futuro por su perspectiva esencialmente escatológica. Y aquí aparece una dife-

¹²⁰ Nasr, H., *Islam, perspectives et réalités*, pág. 137.

¹²¹ Corbin, Henry, *El Imam Oculto*, pág. 23.

¹²² Deuteronomio, 19, 15 ss.

¹²³ Corbin, Henry, *El Imam Oculto*, pág. 24.

rencia esencial en las misiones del Profeta y del Imam: la misión del Profeta está enfocada únicamente a lo exotérico, al descenso de la Revelación literal, y lo que está enfocado a lo esotérico es precisamente la misión del Imam, el Imamato, en virtud del carisma que designa la palabra *walâyat* (dilección o predilección divina).

Es que si así no fuera, verdaderamente existiría un aspecto trágico; si desde siempre la humanidad ha tenido necesidad de Profetas para sobrevivir a su destino, ¿qué puede suceder si ya no hay Profeta que esperar, si no queda nada que aguardar? Consecuentemente, el Libro que fue revelado desde el Cielo al último Profeta no es un libro como los demás, cuyo significado se limite a la literalidad aparente. En resumen, la realidad integral de la Revelación coránica, que implica a la vez lo exotérico y lo esotérico, supone un “Mantenedor del Libro”¹²⁴. Ese “Mantenedor”, que irá dando la interpretación actual de acuerdo a los Tiempos, impidiendo que el Libro quede anclado como un simple Hecho Histórico más, es el Imam.

Toda vez que el creyente shíí no reconoce más autoridad en la Tierra que la de un Imam, autoridad de la que nadie, por definición, se puede valer de forma coactiva, es libre respecto del poder, sobre todo en lo concerniente a su religión. Ya se trate de un Sultán, un Sha, un Califa o un Presidente (musulmán) de la comunidad, un musulmán sunní debe obediencia al que legisla (*ulu'l-amr*) y mantiene la cohesión de la comunidad. En el shiísmo no hay nada de esto, ya que el soberano es impenetrable por definición. De ahí la idea de que los Ulemas deben responder a las necesidades teológicas, sin tratar de reemplazar al Imam. Como además se supone que éste último está vivo, los dogmas jurídicos no permanecen inmóviles en posiciones invariables, sino que pueden recibir respuestas nuevas en función de situaciones nuevas: la “puerta de la interpretación” (*bab al-iytihad*) está abierta.

Así se observa claramente la diferencia radical respecto de la concepción sunnita de autoridad, de Califato. Aunque el sunnismo emplee el término “imam”, se trata únicamente de la persona de un jefe temporal como principio del orden social y político; su función está enfocada esencialmente a la consideración de las cosas temporales y las necesidades sociales, por lo que no es en absoluto necesario que sea –como exige el shiísmo–, “impecable”, “inmaculado”. La existencia de un imam en el sentido sunnita no se impone de forma necesaria, y en definitiva puede ser objeto de una elección expresada en un consenso. En cambio, la idea shíí-

¹²⁴ Ibídem anterior, pág. 31.

ta inviste al Imam de una dignidad sacra y de una función metafísica. La idea de que el Imam pueda ser elegido por los hombres sería tan ridícula como la idea de que se pueda elegir a un Profeta. El Corán es el Imam silencioso; el Imam es el Corán que habla¹²⁵.

El criterio exigido para el ejercicio de la interpretación es el “saber” teológico (*‘elm*). Esto remite al principio según el cual la elegibilidad de un Imam depende del conocimiento exotérico (inteligencia de los fenómenos del mundo visible) y esotérico (inteligencia de las realidades invisibles) que ha recibido. Este doble conocimiento condiciona en teoría cualquier regla de sucesión de la autoridad espiritual. Así, los Ulemas se someten al mismo tipo de selección que el Imam: deben poseer la ciencia teológica y práctica para aplicar la Ley y el carisma espiritual que les confiere autoridad sobre los creyentes. También reclaman, a su nivel, el mismo género de función legisladora, enseñanza de la Ley y dirección espiritual, porque ni siquiera en ausencia del Imam se puede dejar de administrar Justicia ni de enseñar la Fe.

Si el saber permite perpetuar la función del Imam, los simples creyentes, conscientes de su ignorancia, deben practicar la imitación (*taqlid*) para seguir el parecer de los que saben. De todos modos necesitan tener un buen criterio para identificar a los Ulemas que se pueden tomar como modelo. En efecto, nada es más perjudicial y peligroso que una dirección espiritual usurpada, y los peligros de la imitación servil son denunciados de generación en generación. Por eso los tratados teológicos y los manuales “para resolver los problemas” proporcionan estos criterios que convierten al teólogo en “guía a imitar” (*marya’ al-taqlid*): es un *mojtayed* (teólogo a quien sus maestros consideran apto para ejercer el esfuerzo de interpretar la Ley), es decir, un hombre maduro, razonable, shií duodecimano, de nacimiento legítimo, vivo y equitativo¹²⁶. Como suele haber más de un individuo que reúna todas estas virtudes, hay que elegir al más sabio, es decir, al que podría ser el maestro de todos los demás en materia de interpretación jurídica. Si uno no es capaz de decidir por sí mismo el grado de saber teológico, puede acudir a personas dignas de confianza, si se ponen de acuerdo en designar a la misma persona como el “*mojtayed más sabio*”.

Se entra aquí, pues, en un terreno en el que el creyente shií se basa en su propia conciencia y goza de entera libertad. A lo que hay que añadir que, si bien la visión *material* del Imam

¹²⁵ Ib., pág. 33.

¹²⁶ Es interesante consultar las primeras páginas de los “tratados prácticos” que existen en Irán, como el del Ayatollah Shariat-Madari.

Oculto es imposible o prohibida, la visión *espiritual* es una práctica corriente. No debe olvidarse que cada shií, en cada época, debe conocer al Imam de su tiempo, de lo contrario morirá sin conciencia de Dios, al ser el Imam la prueba apodíctica de Él. De modo que el conocimiento, por uno u otro medio, del Imam Oculto, es un requisito indispensable.

Conviene entender desde ahora las consecuencias fundamentales de la doctrina de la Ocultación en la concepción shií de la organización comunitaria. El hecho de que el Imam esté “presente” pero oculto, hace que sea ilegítima cualquier pretensión absoluta de autoridad sobre los hombres, pues el soberano que asume el mando usurpa la única autoridad existente. Esta situación es perturbadora, y pocas veces se ha defendido de forma sistemática el argumento de la autoridad del Imam Oculto. En efecto, la ausencia de autoridad genera desórdenes y permite que la violencia prevalezca sobre la Justicia. La comunidad musulmana sería la primera víctima de un debilitamiento causado, de alguna manera, por ella misma. Es mejor un soberano imperfecto (desde el punto de vista del shiísmo) que la falta de soberano. Como el Imam está presente-ausente y nadie es capaz de erigirse en representante de su voluntad, hay que aceptar que la autoridad política esté sujeta a cierta relatividad.

De acuerdo a las tradiciones, el Imam no volverá a la Tierra para inaugurar el ciclo del Fin de los Tiempos sino hasta que las tribulaciones de este tiempo se hayan vuelto insoportables y los desórdenes apocalípticos marquen el fin de la humanidad. El Primer Imam habría pronunciado esta Profecía: “He soñado con un niño que vendrá de mi carne, el Undécimo de mis descendientes. Es el Mahdí que colmará la Tierra de Justicia y Equidad, cuando la injusticia y la tiranía hayan llegado al máximo en este mundo”. Pero Koleyni (en sus “Hádices”), que recoge esta tradición del Siglo X, también recoge otras según las cuales nadie podrá prever jamás la venida al mundo del Mahdí. Incertidumbre que permite poner a prueba a los shiíes, para distinguir a los fieles de los demás.

Esta creencia plantea el problema de la participación en las instituciones políticas. Parece excluida la participación plena, a causa de la reserva de lealtad que tendrá siempre un shií. Ya se verá cómo se salva esta dificultad en situaciones en las que el propio poder civil proclama su legitimidad imamí y neutraliza los argumentos que supeditan cualquier autoridad a la del Imam, como sucedió en Irán en el Siglo XVI. El caso es más grave cuando quienes tienen el poder civil son sunníes militantes, enemigos de la Familia de los Imames: en ese caso, ¿hay que negarse a participar en las instituciones, con el peligro de dejar inerte a la comunidad

musulmana frente a los abusos del Gobierno? La respuesta de los teólogos solía ser pragmática, motivada por la necesidad de tranquilizar la conciencia de los shiíes que, de una u otra forma, colaboraban con las autoridades. Esto ocurrió durante el período buyí (932-1062), cuando el Califato estaba dominado por Visires shiíes¹²⁷. En realidad, la posibilidad de colaborar viene del hecho de que todo Gobierno es básicamente aceptable y es preferible la paz al desorden. Pero la cuestión no está regulada, porque el Islam mezcla por completo lo religioso y lo político: el reconocimiento del Gobierno implica la obligación de obedecerlo, pagarle las tasas rituales, pronunciar en su nombre el sermón de los viernes, participar en las operaciones militares de la guerra santa, etc.

El Imam Oculto debe reaparecer, y los creyentes esperan ese día. Su espera genera a menudo una actitud pasiva, alejada del espíritu dinámico y revolucionario que veía Shariati en la rebelión del Imam Hoseyn. Hay dos formas de esperar: con resignación y sumisión, o por el contrario con insatisfacción y rechazo de la situación presente. En el primer caso se acepta cualquier cosa; en el segundo, hay una actitud rebelde, porque se desea un cambio profundo. La cuestión del *Imamato* de Jomeini, o de su proximidad al Imam, dividió a los círculos dirigentes de la República Islámica. La tendencia mayoritaria había propagado por el país un lema que todos repetían con la oración solemne de los viernes: “¡Oh, Dios mío, en espera de la Revolución del Imam salvador (todos entienden: el regreso del Imam Oculto), guárdanos a Jomeini!” Con ello, de un modo perfectamente compatible con la tradición, pretendían presentar a Jomeini como aquel que –debido a su carisma–, permitiría alcanzar la salvación escatológica tan deseada. Pero otros, sobre todos los miembros de una asociación islamista radical fundada en los años cincuenta para luchar contra el baha’ísmo, la asociación Hoyyatiya, no veían con buenos ojos la intervención directa de los Ulemas en la política y la secularización de la religión. Repetían con los demás la frase que le pedía a Dios que guardara a Jomeini hasta el fin del mundo, pero inmediatamente añadían otra para poner un plazo a esa espera y neutralizar así el deseo aparente de que el poder jomeinista se eternizara: “¡Imam salvador, ven pronto! ¡Imam salvador, ven pronto!” (*Mahdi biya, Mahdi, biya!*).

¹²⁷ Madelung, W., *A treatise of the Sharif al-Mortada on the legality of working for the government (mas'ala fi'l-'amal ma'a'l-sultân)*, págs. 18-31.

4.8 - Análisis: El rol del Imam durante su ausencia

Para el shiísmo duodecimano, el liderazgo del Imam durante su ausencia continúa activo y no ha sido suspendido, excepto en pocos aspectos, porque muchos de los efectos de la existencia del Imam no dependen de su presencia material entre la sociedad humana, tales como los siguientes:

a) Uno de los aspectos del Imam se conoce en árabe como: "*Haidat bi Amr*" (La mayor Guía interna). Esto significa que el Imam ha sido beneficiado por Alá de un poder espiritual de gran trascendencia que dispone su influencia en el corazón de las personas y, a la vez, comprensión al interior de los creyentes y guiarlos hacia la realización para acercarlos a Dios. Tal efecto espiritual no depende de la existencia material del Imam entre la gente o de ser modificado por el Imam, dada su ausencia;

b) La razón del Imam en la tierra es la decisión de Dios (*Huyyatul-lah*) y Su motivo para otorgar su gracia y bendición a la humanidad es clara en cuanto a la particularidad del Imam que no depende de su aparición entre la gente;

c) Una de las mayores responsabilidades del Imam es proteger al Islam contra cualquier distorsión e innovación. Es decir que cuando él reaparezca debe dilucidar el camino correcto de toda posible desviación, apartando los engaños en los que hayan caído los expertos religiosos o las fallas en la comprensión de la verdadera Fe. Para ello debe estar al tanto de todos los pormenores que tengan lugar en la Ummah.

La ausencia del Imam en la escena de la comunidad en efecto es sólo física y las personas jamás estarán privadas de las bendiciones espirituales de la existencia del Imam. Por otro lado, la presencia del Imam entre los musulmanes ha sido comparada en las narraciones islámicas como el caso del sol: algunas veces se encuentra tapado por las nubes, pero su efecto continúa y es evidente.

El Imam Mahdi ha sido graficado en uno de los conocidos rezos con las siguientes palabras: "*As Salamu Alaika ya Huyyatul-lah Alla-ti la Tujfa*", es decir, "La paz sea contigo, ¡oh, Razón de Dios, quien no desaparece!"

4.9 - Una breve explicación sobre la futura Revolución Islámica del Imam Mahdi

Si se lee entrelíneas la monumental obra del Imam Jomeini, resulta claro que la madurez de la mente y del espíritu humanos junto a todos sus grandes logros, alcanzados con duros esfuerzos, es la meta básica y el objetivo de todos los Profetas de Dios, para lo cual buscaron la implementación de las leyes islámicas para el establecimiento de la paz y la justicia.

A pesar de las dificultades que se presentaron a dichos Profetas, Imames, y todos aquellos bondadosos sabios durante la historia, sus metas han sido conseguidas con sacrificios y luchas, siendo en algunos casos, desvirtuadas luego de ellos. En consecuencia, a pesar de todas las religiones divinas y los testimonios de las evidencias claras, algunos objetivos santos no han sido alcanzados. Es por esto que, a juicio de Jomeini, Dios ha planeado una gran Revolución repleta de sucesos milagrosos y justos para el final de los tiempos.

Así, el Sagrado Corán grafica: "*Wa Nuridun an namun-na alal lazinas tuzifu fil arz wa Nayulla hum aim' man wa nayala humul waristin*". O sea, "*Quisimos agradecer a los que habían sido humillados en el territorio y hacer de ellos jefes, hacer de ellos herederos*"¹²⁸.

Este y otros versículos, como el 55 del capítulo La Luz, el versículo 105 del capítulo Anbi'a o el versículo 128 del capítulo A'araf, claramente informan de la victoria final del Islam sobre las falsas religiones, la justicia sobre la inequidad, la derrota de los opresores, la erradicación de cualquier forma de politeísmo y el establecimiento del reino universal divino en la tierra. Tal como en las importantes narraciones islámicas, claramente se indica que todas aquellas promesas dadas en el Corán se concretarán en el tiempo previo a la reaparición del Imam Mahdi.

4.10 - El ejercicio del Imamato durante la ausencia del Imam

Durante la ausencia del Imam, la responsabilidad del Imamato (liderazgo sobre los musulmanes y gestión del rol islámico) pertenecerán al maestro religioso de mayor prestigio y rango en la Ummah, lo cual comprende el ámbito político y de ciencias islámicas junto a su habilidad de administrar el Estado islámico. Al respecto, el líder deberá demostrar su piedad, rectitud y gestionar los asuntos religiosos en todos los aspectos de su vida. Como una breve síntesis de

¹²⁸ Capítulo Qisas, Versículo 5.

este concepto sólo se dirá que dicho líder deberá ser el más considerado de sus acciones ante Dios y en consecuencia, el mejor de la Ummah, piadoso y sabio.

De esta manera, y a modo de conclusión, es dable establecer varias cosas: en primer lugar, que el papel del Imam Mahdí está virtualmente en el espíritu y la conciencia de cada persona, en su comportamiento y en la rectitud y justicia de los actos en la vida cotidiana, por lo que la figura de la “reaparición”, en realidad alude al descubrimiento del “yo particular” de cada creyente y en su carácter de miembro de la comunidad islámica; en segundo lugar, que en tanto y en cuanto se mantenga la Ocultación, la conducción de la sociedad –que evitará desviaciones y yerros-, debe quedar a cargo de un mortal, de un ser humano que participe de muchas –ya que no de todas- las características del Mahdi, las que están enumeradas en la propia Constitución de la República Islámica de Irán.

5 - El Shiísmo en la Actualidad

5.1 - Las diversas tendencias en el Shiísmo Duodecimano: Babíes y Baha'íes

El shiísmo duodecimano no es una doctrina monolítica con la que todos estén de acuerdo. En realidad, si caben en ella ligeras desviaciones como las mencionadas a propósito del sufismo y de la filosofía, es porque en la propia doctrina oficial hay tendencias contrarias. Los clérigos que hoy están en el poder en Irán, sólo representan a la tendencia dominante. De forma simple, esquemática, se podría decir que el debate entre tradicionalistas (*ajbari*) y racionalistas (*osuli*), se parece al que hay entre protestantismo y catolicismo: por un lado el recurso a una religiosidad personal, rigorista y basada en las escrituras, y por otro la insistencia en una religión instituida, en la tradición transmitida por mediadores titulados, los religiosos.

Siguiendo a Newman¹²⁹, la definición del *ajbarismo* está relacionada con la Ocultación del Imam. En ausencia de un jefe espiritual al que se puedan dirigir los creyentes para que les oriente en las cuestiones éticas, jurídicas y de culto, los shiítas han tenido que optar entre dos soluciones: una de ellas es referirse al corpus de las tradiciones (*ajbar*) de los Imames y atenerse estrictamente a las directrices atestiguadas de los mismos. Es la solución adoptada por los *ajbaríes*. Para ellos todo lo que no ha sido autorizado expresamente por los Imames resulta “*dudoso*”, y es preferible dejarlo de lado. El acuerdo de la comunidad y el ejercicio del razonamiento analógico carecen de legitimidad. Los *ajbaríes*, que sólo aceptan las opiniones vertidas expresamente por los Imames, no ven ninguna diferencia al respecto entre el período anterior y el posterior a la Ocultación del Duodécimo Imam. Consideran que todos los creyentes son “imitadores” de los Imames, y por eso sitúan en el mismo plano a los Doctores de la Ley (*mojtayed*) y a los simples fieles: todos han podido conocer la doctrina de los Imames, aunque para eso hayan tenido que aprender el árabe, y ponerla en práctica.

Por el contrario, los “racionalistas” (*osuli*) consideran que no hay que “imitar a un muerto” (*taqlid al-mayyet*): cada generación necesita un *mojtayed*, un teólogo facultado para interpretar y aplicar la Ley de acuerdo con las circunstancias. Para los racionalistas es evidente que la situación creada por la Ocultación es radicalmente nueva y que, mientras se espera el Regreso del Imam, se tienen que aplicar soluciones transitorias. En particular es indispensable el uso del razonamiento analógico (*qiyas*) para encontrar soluciones a los problemas nuevos. Dan

¹²⁹ Newman, A. J., *The Development and Political Significance*.

mucha importancia a los Ulemas de alto rango que pueden resultar elegidos para mojtayed. En cierto modo hacen las veces del Imam: están autorizados para recaudar las tasas rituales, pronunciar sentencias jurídicas y dirigir la oración de los viernes, funciones que rechazan los ajbarís.

De ahí se deducen las implicaciones políticas inmediatas de ambas corrientes religiosas. Los racionalistas defienden la hegemonía del cuerpo clerical como único intermediario entre Dios y el pueblo. Han dominado la comunidad shií desde la época safaví, como contrapeso del poder civil. En el Siglo XVIII, cuando se hundió el imperio safaví, reinaba la inestabilidad política y peligraba la supremacía del shiísmo, los Ulemas, sobre todo los que se habían establecido en Nayaf, se retiraron de la escena pública y la mayoría se hicieron ajbaríes. No se puede asegurar que la preponderancia de las circunstancias políticas explique este dominio ajbarí. El caso es que una campaña feroz desatada por Mohammad-Baqer Behbahani (fallecido en 1793), tachando de infieles a los ajbaríes, provocó su persecución. No volvieron a levantar cabeza, después de fracasar en su intento de convertir a su causa al soberano qayarí Fath-Ali Sha. Hoy el ajbarismo casi ha desaparecido, y sólo quedan algunos restos en el suroeste de Irán, cerca de Abadán.

Otra división apareció en el seno del shiísmo justo cuando el ajbarismo empezaba a desaparecer: el *jequismo*. Esta escuela fue fundada por un teólogo árabe nacido en Bahrein, Jeque Ahmad Ahsa'i (fallecido en 1826). En su juventud había tenido predisposición a los estados visionarios y se estableció en Irán, donde gozaba del favor de Fath-Ali Sha. Su originalidad consiste en el desarrollo de ciertos temas teosóficos de Mulla Sadra acerca del mundo intermedio entre el mundo espiritual y el mundo material (*barzaj*) y la negación de la resurrección del cuerpo material, así como de la naturaleza material de la Ascensión del Profeta y de la Ocultación del Duodécimo Imam: estos acontecimientos transcurren en el mundo intermedio de Hurqalya, descrito por los místicos, donde los cuerpos se espiritualizan y no obedecen a las leyes físicas¹³⁰.

Al igual que los ajbaríes, los jequíes rechazan la división de los creyentes en imitadores y mojtayed, porque cada shií tiene vocación para entender su fe si es moral, espiritual e intelectualmente capaz de ello. La noción de una minoría dotada de autoridad es una aberración, porque la única autoridad a la que todos deben someterse es la del Imam oculto. De todos

¹³⁰ Corbin, Henry, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, págs. 211-245.

modos los jequies han elaborado una teoría que les ha valido la desconfianza y la hostilidad de los “nacionalistas” mayoritarios. Dicen que en cada tiempo hay un Imam y sólo uno, que habla en nombre de Dios o del Profeta, lo que ellos llaman “la unicidad de quien tiene la palabra” (*vahdat-e nateq*). Los jequies aplicaron este término a los que denominan “shiies perfectos”; desde la Gran Ocultación ellos son, en cada época, los “representantes” (*na'eb*) o la “puerta” (*bab*) del Duodécimo Imam, y se descarta por completo que puedan ser conocidos públicamente. Los jequies no pretenden estar investidos de esta dignidad esotérica, porque al representar públicamente al Imam Oculto violarían su secreto e interrumpirían la espera escatológica. Pero se sitúan en la línea shií tradicional, según la cual Dios da en cada época un Guía seguro a los hombres para que les lleve por la senda de la Verdad.

Todas estas doctrinas fueron condenadas, y si los jequies sobrevivieron fue gracias al apoyo de los soberanos Qayar; de lo contrario los mojtayed habrían acabado con ellos. Lo que más problemas les causó fue que los babies y baha'ís se declararan seguidores de la doctrina jequí. Pero su actitud general frente a los “principalistas” les hizo acercarse al poder cuando Irán estaba gobernado por un régimen que desconfiaba de los Ulemas y decía garantizar mejor el derecho de las minorías. Esta situación ha hecho que su realidad se volviera precaria después de la Revolución. Actualmente hay jequies diseminados por Irak e Irán, pero su centro principal es Kerman.

Los jequies no se consideran cismáticos, a pesar de los violentos ataques del clero shií principalista, que les reprocha su culto excesivo a los Imames, próximo, según él, a la idolatría¹³¹. Es difícil decir lo mismo de los babies y los baha'ís, que históricamente salieron del shiismo y pronto se definieron como una religión nueva¹³².

El fundador del babismo, *Sayyed* Ali-Mohammad, llamado *Bab* (“la Puerta” hacia el Imam), nació en Chiraz en 1819 o 1820. Se sintió atraído por la mística y se adhirió al jequismo después de conocer a *Sayyed* Kazem Rashti. En 1844, mil años lunares después de la Ocultación del Imam, un emisario de *Sayyed* Kazem reconoció a Ali-Mohammad como el Imam resucitador esperado por los shiies: no sólo contestó brillantemente a las cuestiones teológicas más sutiles, sino que escribió en árabe un comentario de la azora “José”. A partir de entonces se hizo llamar la Puerta, nombre que para él significaba algo más que un simple intermediario,

¹³¹ Sobre el particular, se sugiere ver la obra de Liqavâni, A. Kh., *In-ast sheikhigari*.

¹³² Ver Cannuyer, Ch., *Les Bahâ'is. Peuple de la Triple Unité*.

pues se presentó ante sus discípulos como una Epifanía (o “*manifestación*”) de Dios. El Bab gozó de un predicamento inesperado entre las capas sociales más variadas, y provocó violentos disturbios en varias provincias iraníes. Finalmente fue detenido y ejecutado en 1850, y 5.000 partidarios suyos murieron en las algaradas que había provocado entre 1848 y 1850.

La doctrina del Bab, presentada sobre todo en el *Bayan* (“exposición”) persa y el Bayan árabe, es una derogación de la Ley religiosa islámica y de todas las demás religiones, que deben ser sustituidas por una Ley nueva más universal, y no se sabe muy bien si el propio Bab debía ser el Profeta o había que esperar la llegada de un Profeta nuevo, al que llamaba “Aquel que Dios manifestará” (*man yozheroho’ Llah*). Los mandamientos y las penas legales de la nueva religión parecen más llevaderos que en el Islam: las mujeres no estarán obligadas a llevar velo, no habrá más condenas a muerte, sino sólo la imposición de la abstinencia sexual, etc. En cambio se admiten todos los medios de la Guerra Santa (*Yihad*) para imponer el babismo en todo el mundo, lo cual explica la violencia de los disturbios ocasionados por la rebelión babi¹³³. Seguramente al principio el Bab esperaba que se le uniera el soberano qayarí Mohammad Sha, y después lo hicieran masivamente los shiíes. Su fracaso probablemente hizo reflexionar a sus discípulos tardíos, que se hicieron partidarios de Baha’ollah y se llamaron Baha’ís.

Baha’ollah, cuyo verdadero nombre era Mirza Hoseyn-Ali Nuri, nacido en el seno de una familia noble de Teherán en 1817, fue uno de los primeros discípulos del Bab, y no lo volvió a ver nunca más. Encarcelado y luego desterrado a Irak, en 1863, en un huerto cerca de Bagdad, reveló que era “Aquel que Dios manifestará”. La mayoría de los discípulos del Bab se le unieron, provocando violentas reacciones y asesinatos por parte de los partidarios de la línea dura del babismo, que reconocían la autoridad de su hermanastro Mirza Yahya Nuri, a quien el Bab había dado el nombre de Sobh-e Azal (“Mañana de la eternidad”, fallecido en 1912), de donde procede su último nombre de *azali*. Baha’ollah murió en 1892 en residencia vigilada, cerca de San Juan de Acre, en Palestina (hoy Israel).

Los baha’ís, cuya doctrina fue ampliamente difundida y definida por Abd ol-Baha, hijo de Baha’ollah, tratan de organizar la sociedad para unificar el género humano y construir un Gobierno mundial. Su pacifismo no guarda una buena relación con los métodos guerreros pre-

¹³³ Sobre el particular, se encuentra un vivo relato en Gobineau, *Les religions et les philosophies dans l’Asie centrale...*, págs. 504-662.

nizados por el Bab, e incluso tuvieron que ocultar algunos textos del fundador que no coincidían mucho con su espíritu no violento. Tienen prohibido desobedecer a las autoridades, y allí donde pueden, con una intención pacifista, evitan el servicio militar. También tienen prohibida la militancia política e incluso la sindical. Desde finales del Siglo XIX están sólidamente implantados en Estados Unidos y Europa. Su centro mundial se encuentra actualmente en Haifa, Israel, pero aunque están desperdigados por todo el mundo, es en Irán donde todavía son más numerosos (entre 300.000 y 500.000 fieles, según cálculos de 1979), lo que pone a prueba la tolerancia de los musulmanes.

En los medios de comunicación se habla con frecuencia del “problema baha’í” para condenar el supuesto fanatismo iraní: se pretende defender a una minoría que alega ser perseguida a la que se niegan los Derechos Humanos más elementales. Sobre el particular, se debe hacer una aclaración. En el Islam, tal vez más aún que en otras religiones, la adhesión a la fe tiene un valor colectivo, y si se le pide al creyente que pronuncie la profesión de fe (la *Shahada*), “No hay más Dios que Dios y Mohammad es Su Profeta”, es sólo para confirmar una pertenencia a la comunidad adquirida por nacimiento. El que reniega de esta pertenencia se pone en contra de la comunidad, y a partir de entonces se le considera un traidor. La apostasía, cuando la comete un musulmán de padres musulmanes, se castiga con la muerte. Esta regla se aplica sea cual sea la religión elegida por el musulmán, e incluso si más adelante se retracta. La casuística y la prudencia de los juristas hacen que en realidad se ponga en práctica pocas veces. La verdad es que se pronuncia una condena a muerte si la apostasía es pública y pone en peligro a la comunidad.

En este caso, la disidencia empezó con una actitud violenta por parte de los babíes, de modo que los musulmanes tenían buenas razones para responder. Los babíes se oponían ferozmente a los Mullahs, acusándolos de toda clase de infamias, y contribuyeron a reforzar la corriente laica reformista iraní que triunfó con el movimiento constitucionalista de 1906. En este sentido, los baha’ís también son los continuadores de los babíes, y se han situado en el mismo campo que los reformistas y los partidarios de Occidente, sobre todo cuando estos últimos han tenido el poder, al que por principio deben someterse los baha’ís. Si a la aculturación prooccidental se añade el hecho de que el santuario mundial baha’í se encuentra en Haifa, primero bajo mandato británico y luego en el Estado de Israel, se verá que las cosas no están muy a favor de los baha’ís si lo que buscan es tratar de ganarse la simpatía de los nacionalistas iraní-

es. El internacionalismo baha'í tiene poco que hacer en una nación que con frecuencia es víctima de conspiraciones y manipulaciones orquestadas por Londres o Washington.

Los baha'ís, como las otras minorías religiosas, se felicitaban del cariz laico que tomó la evolución política durante la dinastía Pahlavi, y veían en el poder fuerte de ellos una protección contra los abusos de los shi'íes. En realidad, mientras que zoroastrianos, judíos, cristianos y sunníes han gozado de unos derechos civiles y políticos bastante aceptables a partir de la Revolución constitucionalista de 1906, los baha'ís, a pesar de su alto número, nunca han estado reconocidos. Censados como musulmanes, sus matrimonios y herencias siempre han corrido el riesgo de ser anulados. Aunque con el régimen monárquico se sentían más protegidos, en todo momento estaban expuestos a la venganza popular. Con Reza Sha, en 1933, las escuelas baha'ís fueron las primeras que se sometieron al orden estatal, al tiempo que los lugares de culto eran confiscados. En 1955 y 1956 Mohammad-Reza Sha necesitaba hacer concesiones fáciles al clero para afianzar su autoridad en el interior de Irán y tener las manos libres en unas negociaciones internacionales que no eran muy populares, por lo que permitió una campaña de persecuciones contra los baha'ís, con profanaciones de cementerios, destrucción de su templo en Teherán y otros atropellos. Los baha'ís iraníes pudieron levantar cabeza en los años '60 y '70, e incluso uno de ellos, Amir-Abbas Hoveyda¹³⁴, fue Primer Ministro durante doce años (1965-1977), pero nunca fueron ciudadanos como los demás.

Con la República Islámica la situación de los baha'ís no mejoró. Se los considera apóstatas, y las administraciones públicas han sido depuradas de todos los agentes baha'ís confesos o denunciados. Se han confiscado sus bienes (en especial el Gran Templo de Teherán), y la casa del Bab de Chiraz, gran centro de peregrinación, se ha derribado con el pretexto de que tenía que pasar por allí una carretera. A partir del verano de 1980, el Presidente de los Tribunales Revolucionarios, el jeque Sadeq Jaljali, desató una campaña de persecución que se cebó en todos los miembros de la Asamblea Espiritual Nacional (estructura interna de la comunidad baha'í en cada país), y en numerosos intelectuales baha'ís. Todos ellos fueron ejecutados bajo distintas acusaciones. Las acusaciones, no obstante, jamás mencionaban la religión de los ajusticiados. Así, numerosos baha'ís eligieron el camino del exilio, y los que quedan tienen que arrostrar una situación muy precaria.

¹³⁴ La verdad debe decirse: cuando asumió el cargo, se apartó de su comunidad y no tomó ninguna medida para dar marcha atrás en las limitaciones que sufrían los baha'ís.

Pero del fenómeno babí-baha'í se puede sacar una interesante conclusión: la irrupción de esta religión nueva hace poco más de un siglo es una muestra del dinamismo del hecho religioso en la comunidad shíí. Semejante audacia sería difícil de imaginar en el sunnismo, pero podía surgir con naturalidad en el shiísmo, religión abierta a una espera escatológica que mantiene unas relaciones ambiguas con el poder político. Dicho de otra forma, en el shiísmo los clérigos gozan de una autonomía mayor, y no tienen respuesta a todo. También se podría interpretar la irrupción del jomeinismo como la de una tendencia nueva en el seno del shiísmo. Esta tendencia, más centrada en las necesidades circunstanciales de la nación iraní y menos innovadora que el babismo, también aspira al poder incluyendo el recurso a la violencia y a la hegemonía mundial. Ahí se acaba la comparación, pues Jomeini no fue aceptado por todos los doctores del shiísmo, pero nunca trató de romper con la Ley del Islam, como hizo el Bab.

5.2 - Irán y el Shiísmo

Para quien piense en el shiísmo o en Irán, prácticamente le será imposible hacerlo sin relacionar uno con otro. Sus vínculos son tan fuertes que la relación es automática. La pregunta es si se pueden dissociar. Un iraní que no sea shíí tendrá dificultades para encontrar una identidad nacional: buscará otra patria, un Kurdistán imaginario, la nación armenia o una cristiandad ideal en un reino desaparecido, Israel, el Occidente laico, la Unión de las Repúblicas Socialistas, etc. ¿Y puede olvidar un shíí libanés o iraquí que Irán es el único país donde su religión es preponderante? En cambio, un sunní egipcio o saudí tenderá a ver en el shiísmo una herejía persa, el Islam mezclado con restos de zoroastrismo. Estas asociaciones tan vagas confunden la historia con la fantasía.

Como primer punto, se debe decir que el shiísmo no es una versión iraní del Islam. En esta religión no hay nada que denote una tendencia iraní, más allá de las indiscutibles influencias sufistas y mazdeístas. Salvo el corto y enojoso episodio del Imam Reza, los imames, que eran árabes, vivieron y murieron en tierras árabes. Todas las plegarias y todos los textos teológicos de los shíes están en árabe, y el centro religioso de los shíes, principal lugar de peregrinación y estudio para los iraníes hasta 1920, es Nayaf, en Irak. De modo que el shiísmo más bien reforzaría en los iraníes la conciencia de pertenecer a una comunidad cultural dominada por los árabes. En su origen, como se pudo ver, el shiísmo es un partido legitimista que defiende los derechos políticos de Alí y los descendientes de la hija del Profeta, los Imames, que son de sangre árabe. Los shíes están orgullosos de ese origen. Aquellos que se proclaman hoy sus

herederos ostentan el título de *sayyed* –que señala su ascendencia árabe-, antes de su nombre, título transmitido de padres a hijos. Es tan codiciado que, se dice, más de la mitad de los *sayyed* iraníes presumen de un título usurpado...

Si se va a la historia, lo cierto es que la “conversión” de Irán al shiísmo, a principios del Siglo XVI, supuso una ruptura política y cultural entre este país y el resto del mundo musulmán, entonces dominado en su mayor parte por los turcos otomanos sunnís. Irán evolucionó por su cuenta y marcó la cultura del shiísmo, lo que ha dado lugar a las confusiones que se mencionaron *supra*. A partir de ahora, se verá la iranización del shiísmo en dos aspectos: el político, con la formación de un clero y la radicalización del discurso religioso, y el cultural, con el desarrollo de ritos muy emotivos para conmemorar el martirio de los Imames.

5.3 - El Clero Iraní

Previo a tratar el tema, se deben hacer algunas aclaraciones. En el Islam no existe ningún sacramento o culto que requiera unos ministros debidamente ordenados, y las nociones de sacerdocio, monaquismo o celibato consagrado no tienen sentido en la religión del Corán. La única liturgia de los musulmanes es la de la oración diaria, que cada creyente debe rezar solo o en grupo. Como mucho, si la oración se celebra colectivamente, se recurre a un guía, un “Imam” (en árabe, *emam*, “el que está delante”, o en persa *pish-namaz*, “el que está delante para la oración”). El único criterio para designar a este guía entre todos los fieles es la respetabilidad, y por lo general se elige a un hombre mayor, que haya dado pruebas de sus aptitudes morales y esté instruido en la religión. Su función es modesta: hacer las postraciones rituales delante de todos para que lo imiten y se postren al mismo tiempo. No ocupa una posición elevada, como el cura en el altar de la Iglesia católica, sino baja, con el rostro dirigido a La Meca.

Los profesionales del saber religioso, los “Ulemas” (del árabe *Ulama*, plural de *‘alim*, “instruido”, “sabio”), desempeñan las dos funciones eminentemente clericales del Islam, la enseñanza y la justicia. Los musulmanes han encontrado en este ensalzamiento de los “sabios” el criterio principal de distinción en el orden religioso. Si no se suele hablar de “clero” en el sunnismo, es porque en él los Ulemas no constituyen un magisterio, ya que dependen financieramente del orden político, y su legitimidad también deriva de él, porque los sunnís consideran generalmente el orden político como representante del orden Califal, es decir, del orden social querido por Dios, y los Ulemas son los agentes de la autoridad instaurada por vo-

luntad divina. “¡Creyentes, obedeced a Dios! Obedeced al Profeta y a aquellos de vosotros que tienen la autoridad”¹³⁵.

En el shiísmo, por el contrario, el clero ocupa un lugar importante, sobre todo debido a su autonomía institucional y financiera del Estado¹³⁶. Hay una palabra persa que designa el cuerpo de los Ulemas, como para recalcar su carácter propio y distinguirlos del común de los mortales: *ruhaniyat*, formado sobre la raíz *ruh* (“espíritu”), del mismo modo que el alemán *Geistlichkeit* sobre *Geist*. El parecido con la noción de clero en el cristianismo fue señalado como un defecto por los reformadores shiíes de principios del Siglo XX, en un momento en el que los clérigos iraníes, al perder su función de profesores y maestros de toda la nación (por la extensión de la enseñanza laica) y de jueces y notarios (sustituidos por juristas dependientes de un Ministerio de Justicia), tuvieron que volver a definir su función social basándose en su dominio de la teología y las ciencias del Islam. A partir de entonces el término *ruhaniyat* sirvió para designarlos colectivamente¹³⁷. De modo que, por definición, un “clérigo” ya no era alguien “instruido” en ciencias del Islam, sino aquel que se ocupaba de la vida espiritual, dejando los asuntos del mundo a otros más competentes que él. Ni en árabe ni en ninguna otra lengua del Islam existe un término parecido. Cuando alguien se hace clérigo se margina socialmente, abandona el régimen común.

Una de las consecuencias inesperadas de la aparición del clero como un cuerpo social distinto es que se puede convertir en el marco ideal de una contrasociedad. En 1977-1978, cuando en Irán cobraba fuerza el movimiento revolucionario, los partidos políticos tenían dificultades para convencer de su capacidad para encabezar un cambio social. El “Movimiento Nacional”, dirigido por el Dr. Mossadegh contra la incautación británica del petróleo iraní y por el restablecimiento del control democrático de las instituciones, último intento de desestabilización de la monarquía autoritaria, fue truncado en 1953 por un Golpe de Estado organizado por la CIA y la instauración de una verdadera dictadura monárquica. La represión aplastó cualquier forma de protesta política organizada, y el régimen imperial recuperó política o socialmente a unos tráfugas procedentes –por corrupción, desánimo o afán de hacer algo por la nación a cualquier precio- de todos los campos: comunistas, nacionalistas y liberales. El clero, por el

¹³⁵ Corán, IV, 59.

¹³⁶ Keddie, Nikki, *The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran*, págs. 211-229.

¹³⁷ Mamaqâni, A., *Din va sho'un*, págs. 73-75.

contrario, mantuvo las distancias con la sociedad imperial. Estaba en contacto directo con el pueblo, tenía una organización sólida y una mayor independencia ideológica respecto de las instituciones modernas. Cuando los organismos estatales se desmoronaron, se encontraba listo para reemplazarlos: los clérigos utilizaron la mezquita como cuartel general del Comité Revolucionario, centro de distribución de víveres de primera necesidad, que escaseaban a causa de la huelga general, y centro de movilización popular. La mezquita ha conservado, en parte, estas funciones después de la Revolución.

¿Por qué en Irán el avance del laicismo mantuvo al clero apartado, al margen del Estado y de la sociedad civil, y lo libró de la decadencia, a diferencia de lo ocurrido en los otros países musulmanes, pese a la similitud de la evolución debida a la modernización? El nacimiento del clero como categoría social autónoma, ¿se puede atribuir al shiísmo, o a la historia particular del shiísmo iraní? La respuesta a estas preguntas, si se acepta la idea de que el clero va a permanecer durante algún tiempo más a la cabeza del Estado iraní, permitiría imaginar la evolución del sistema clerical en la República Islámica.

El shiísmo supo valorar muy especialmente el saber espiritual y la función concomitante de transmisión de las tradiciones religiosas. Los Imames, al no ocupar cargos políticos después de Alí, espiritualizaron su poder. No se acudía a ellos para tomar decisiones de Gobierno, sino para una enseñanza¹³⁸. Su autoridad residía, pues, en la comunicación de un saber. Después de la Ocultación no se olvidaron de esta función...

Si se acepta el planteamiento dominante del shiísmo, y sobre todo el de la tendencia jomeinista, la función clerical es inseparable del Islam, y su abandono pondría a la comunidad en peligro. Jomeini se remite principalmente, como uno de sus eminentes predecesores de la época safaví, el jeque Karaki (muerto en 1534), a una tradición conocida por el nombre de su transmisor, Ibn Hanzala¹³⁹: éste le preguntó al Sexto Imam lo que pensaba de dos shiíes que recurrían a la autoridad temporal (sunní) para arbitrar un proceso referente a una herencia, Ya'far as-Sadeq respondió:

¹³⁸ Kohlberg, E., *Imam and Community in the Pre-Ghayba Period*, en S. A. Arjomand, ed., *Authority and Political Culture in Shi'ism*, págs. 25-53.

¹³⁹ Momen, M., *An Introduction to Shi'i Islam*, pág. 197.

- Quien haya elegido ese arbitraje, tenga o no razón, ha buscado el arbitraje de un falso dios (*Taqut*) y todo lo que le asigne ese juez pasará ilegalmente a su poder¹⁴⁰.
- Entonces, ¿qué deberían hacer?, preguntó Ibn Hanzala.
- Deberían –replicó el Imam-, buscar entre ellos a uno que esté al corriente de nuestras tradiciones, que haya examinado lo que autorizamos y lo que está prohibido, que haya estudiado nuestras leyes... Tienen que aceptar que esta persona los juzgue, porque yo he hecho de esta persona un Juez (*hakim*) entre vosotros.

El término *hakim* se entiende en el sentido de “juez”, por lo menos en la interpretación tradicional. El gran teórico de la jurisprudencia shií del Siglo XIX, jeque Mortaza Ansari (muerto en 1864), definió su quehacer de Doctor de la Ley (*faqih*) con tres funciones: el poder de promulgar “decretos religiosos” (*fatwa*) en respuesta a consultas de los fieles sobre problemas secundarios; el poder de juzgar y arbitrar los conflictos entre personas (*hokuma*, que en este caso no tiene el sentido moderno de “Poder Político”); y el poder de administrar los bienes y las personas (*velaya*). Esta tercera función, como puede suponerse, dio lugar a grandes diferencias de interpretación. Para Ansari sólo el Profeta y después de Él los Imames tenían autoridad plena en el ámbito temporal y espiritual. Durante la Ocultación del Imam, el poder de castigar y dar respuesta a situaciones nuevas no previstas por la jurisprudencia se delega en los Doctores de la Ley. Así pues, esta autoridad conferida indirectamente al *faqih* sólo es, según la expresión de Hamid Enayat, una *velayat* “residual”. Según la interpretación que hace Ansari sólo se puede ejercer en un sentido muy restrictivo, para unos tipos de poder (no para ejercer el Gobierno) y únicamente con los musulmanes que, por distintas razones, no son capaces de administrar sus negocios (menores, enfermos mentales, etc.).

5.4 - El Papel del Guía de la Comunidad (*Velayat-e faqih*)

La discusión sobre la autoridad del *faqih* (en persa, *velayat-e faqih*), se exacerbó a partir de 1979, cuando los iraníes, tras el entusiasmo libertario de la *Revolución*, fueron llamados al orden por el adjetivo *islámico* que se le añadió. Los que se habían manifestado a favor del regreso de Jomeini descubrieron entonces la única obra escrita en persa del nuevo guía de Irán. Había sido difundida durante los meses de la insurrección, pero nadie la había leído

¹⁴⁰ Alusión al Corán, IV, 60.

aún... Además tenía distintos títulos, según las ediciones: *El Gobierno Islámico*, o *La Autoridad del faqih*, o *El Libro del Imam Musavi, aquel que desvela las cosas ocultas*¹⁴¹.

Este libro no fue escrito por Jomeini, sino transcrito en torno a 1971 de sus lecciones sobre el derecho político islámico en Nayaf por los estudiantes de teología, y es el fruto de una radicalización del pensamiento político de Jomeini a partir de su exilio de Irán en 1964. En efecto, la insurrección reprimida cuyo héroe había sido en 1963, y el despertar de un sentimiento religioso politizado como antídoto de la occidentalización furibunda del régimen de Pahlavi, habían suscitado la idea de que el Islam podía ser una respuesta colectiva al desafío moderno y que el clero era el más libre de compromisos con el Estado impío para dirigir a la ciudadanía. En los años sesenta, a la luz de los mismos acontecimientos, un brillante ensayista llamado Al-e Ahmad –un hijo de Mullah que se hizo comunista y luego tercermundista, muerto en 1969-, se dio cuenta del carácter nacional, antiimperialista, del planteamiento clerical, e interpretó la historia del Irán moderno en sentido hostil al laicismo occidentalizado¹⁴². Así, cuando Jomeini, a finales de los sesenta, en una obra erudita en cinco volúmenes escrita en árabe, recusa los principios democráticos (*al-yomhuriya*) y de la monarquía constitucional (*al-mashruta*) –es decir, el régimen de Irán desde 1906-, probablemente sólo tiene a unos cuantos Mullahs por lectores, pero va en la misma dirección que una parte de la intelectualidad iraní progresista¹⁴³. Aunque sus lecciones en persa sobre el Gobierno Islámico son menos confidenciales y los intelectuales siguen sin conocerlas hasta 1979, no hacen más que sistematizar el principio del poder clerical teocrático. Este principio, *velayat-e faqih*, será la base de la Constitución de la República Islámica de 1979, y se reforzará en un decreto de Enero de 1988, antes de perder su sustancia a la muerte del Imam en 1989.

Jomeini plantea que al reino de la Ley humana dictada por el extranjero no musulmán, sometida a la opinión y por lo tanto a la arbitrariedad, la injusticia el desorden, se opone la Ley Divina del Islam, basada en la razón y la Revelación, garantía de estabilidad, Justicia y orden. Esta Ley fue confiada a la autoridad del Profeta en vida de éste, y luego a sus herederos, los Imames. No es razonable creer –prosigue Jomeini-, que Dios haya abandonado a los hombres

¹⁴¹ Jomeini, R., *Islam and Revolution*, págs. 25-166.

¹⁴² Se sugiere la lectura de Al-e Ahmad, *L'Occidentalite*, Gharbzadegui, l'Harmattan, París, 1988. Su otra obra póstuma en persa, *De la traición y el servilismo de los intelectuales*, más explícita, fue impresa clandestinamente durante la Revolución Islámica y difundida por los clérigos politizados, en especial Ahma Jomeini, hijo del Imam.

¹⁴³ Richard, Yann, *Le rôle du clergé: tendances contradictoires du chi'isme iranien contemporain*, pág. 18.

después de la Ocultación del Duodécimo Imam¹⁴⁴. No hay más diferencia entre el justo *faqih* y el Imam que entre éste y el Profeta. Por otra parte, la nación se puede comparar con un niño que debe ser “guiado” por un tutor. Para Jomeini está claro que los Doctores de la Ley religiosa (*fuqaha*, plural de *faqih*) deben establecer un Gobierno islámico encabezado por uno de ellos o por un colegio de varios *fuqaha*. Este Gobierno deberá velar por la aplicación de la Ley, el cobro de los impuestos religiosos y la defensa del territorio del Islam.

Jomeini cita también esta frase del Sexto Imam: “Los Ulemas son los herederos de los Profetas. Los Profetas no han dejado un céntimo a sus herederos, sino el conocimiento (religioso)”. Con base en estas referencias sagradas, el Guía de la Revolución Islámica en realidad quiere sistematizar y ampliar la competencia de los *mojtayed*. Los *mojtayed*, como quedó dicho, son los clérigos que, después de un ciclo completo de estudios teológicos, reciben por escrito de su maestro –en general, de varios maestros–, la autorización para enseñar a su vez e interpretar la Ley islámica. Reciben el título honorífico de *hoyyat ol-eslam* (literalmente, “prueba del Islam”). Los *mojtayed*, que son varios cientos o incluso varios miles, se ponen de acuerdo para elegir a varios teólogos de alto rango y edad respetable, llamados *Ayatollah* (literalmente, “signo milagroso de Dios”). No hay ningún criterio fijo que determine quiénes están cualificados para recibir este título, concedido en cierto modo por cooptación: cuando Jomeini llamaba al entonces Presidente de la República (actual Jefe Espiritual de Irán), *hoyyat ol-eslam* Alí Jamenei, otros seguían llamándolo *Ayatollah*, sin dudas por una desviación de adulación natural que se generalizó cuando Jamenei fue designado para la función de Guía.

Los *Ayatollahs* pueden reunir unos “círculos de estudios” (*howza*), unas “clases” a las que asisten los jóvenes *Mullahs*, núcleos de las grandes “Escuelas de Teología Musulmanas” (*madrasa*) que tienen su sede en Nayaf, Qom o Mashhad. Entre los *Ayatollahs* se realiza otra selección, menos informal que la anterior: por cooptación de los que han alcanzado esta dignidad, los *Ayatollahs* que han escrito su “Tratado de Vida Práctica”, se consideran aptos para convertirse en “modelos a imitar” (*marya’ ot-taqlid*) por los simples fieles, y ostentan el título de “Gran *Ayatollah*” (*Ayatollah ol-‘ozma*). En 1993 había entre cinco y diez Grandes *Ayatollahs* que podían pretender el título de *marya*.

¹⁴⁴ Jomeini, R., ob. cit., pág. 61.

Un shií no especializado en Ciencias Teológicas debe elegir entre esos Grandes Ayatollahs, quien será su guía para la aplicación de los aspectos secundarios de la Ley, su “modelo a imitar”. Se compromete a seguir las prescripciones religiosas recogidas en el Tratado de Vida Práctica de ese Ayatollah y a pagar las tasas religiosas rituales a uno de sus representantes autorizados. De modo que no todos los shiíes tienen necesariamente el mismo Guía religioso: si Jomeini reunió tras de sí a gran parte de los iraníes al principio de la Revolución, se calcula que en 1988 la mayoría de ellos ya habían optado por Joi, un teólogo conservador, partidario de no mezclar la religión con la política. Las consecuencias de la elección de los fieles son enormes para los recursos de los principales Ayatollahs que cobran las tasas islámicas pagadas voluntariamente por sus “imitadores”. Este dinero se utiliza para financiar los estudios de los jóvenes Mullahs, las fundaciones caritativas y las obras pías.

El creyente tiene, pues, cierta libertad para elegir su “modelo a imitar”. El criterio es la respetabilidad general del candidato y su “ciencia superior”. Si el fiel no se siente capaz de decidir entre dos Ayatollahs, se dirige a un Mullah de confianza, que orienta su elección. La Constitución de la República Islámica de Irán de 1979 trató de sistematizar este principio disponiendo que el *faqih* fuera elegido por una votación de dos vueltas: toda la población (incluyendo las minorías no musulmanas) elige un Consejo de 70 “expertos”, todos ellos *mojtayed*, que a su vez elige entre los Ulemas al más adecuado para la función de Guía, (*rahbar*). Por ello, puede tal vez causar extrañeza el hecho de que el Guía elegido en Junio de 1989 no fuera uno de los “modelos a imitar” más conocidos. Esta anomalía, debida a que la Constitución en realidad había sido redactada por Jomeini –quien era irremplazable-, no pasó inadvertida al legislador, ya que la Constitución fue reformada por referéndum el 28 de Julio de 1989: se rebajó el rango teológico requerido para ser Guía, una forma de separar las instituciones políticas de la institución religiosa y tomar nota de la hostilidad sorda de un amplio sector del alto clero contra la politización excesiva de la religión.

Jomeini no se conformó con volver a las tradiciones más clericales y justificar por todos los medios el control de los asuntos públicos por los Ulemas. Después de varios años en el poder, al ver que las instituciones de la República Islámica estaban bloqueadas por los numerosos obstáculos que oponía la Constitución de 1979 al poder absoluto, decidió reforzar el peso del *faqih*, y el 7 de Enero de 1988 publicó el siguiente decreto: “El Gobierno, que es una rama de la autoridad absoluta del Profeta de Dios, procede de una de las instituciones fundamentales

del Islam y está por encima de todas las otras instituciones, que se pueden considerar ramas secundarias, incluso la oración, el ayuno y la peregrinación”¹⁴⁵.

No hace falta insistir en la gravedad de esta declaración, ni en su carácter irreal, que se puso de manifiesto varios meses después, cuando el único candidato considerado apto para suceder a Jomeini resultó ser un simple *mojtayed*. Cabe destacar únicamente su audacia y la dirección general que indica. Ante las dificultades institucionales, representa la tentación de reforzar el carácter indiscutible, por encima de las leyes y los preceptos comunes de la religión, del Guía de la Comunidad, que actúa como tutor de los niños pequeños que están a su cargo.

5.5 - El debate sobre el papel del clero

Pero, contrariamente a esta tendencia clerical, algunos ideólogos musulmanes se han dado cuenta del peligro que supone la clericalización y tratan de librar a la religión de la influencia de los Ulemas. Desde mediados del Siglo XIX, en la época del movimiento babí, el anticlericalismo y el laicismo paramasónico o racionalista habían hecho reflexionar a los que, sin renegar de la fe islámica, eran conscientes de la incapacidad de las naciones islámicas para resistir a las potencias europeas; este tema no es menor, y en muchos aspectos se convierte en un tema recurrente, y es la dolorosa situación que implica esta suerte de “cuña occidentalizante” que es el Estado de Israel, frente al cual los Estados árabes-musulmanes fueron incapaces de lidiar. Algunos Ulemas famosos por sus posiciones políticas progresistas y anticoloniales, como *Sayyed Yamaloddin al-Afghani* (muerto en 1896), o *Sayyed Mohammad Tabatabai* (muerto en 1919), estuvieron estrechamente relacionados con las logias masónicas.

En los años de fuerte implantación del laicismo del reinado de Reza Sha (1925-1941), en los círculos clericales iraníes hubo Mullahs e incluso teólogos conocidos que tomaron partido por la modernidad contra los defensores retrógrados de las prerrogativas clericales. Entre ellos cabe citar a Shariat Sangalayi, un reformador religioso que tuvo mucha influencia sobre la juventud intelectual y fue condenado por los *mojtayed* de Qom por querer desembarazar la doctrina de creencias parásitas, o también a Hakamizada, un joven Mullah que publicó en Qom una revista inspirada en el deseo de reformas sociales y religiosas. Precisamente como réplica a un opúsculo virulento de Hakamizada publicado en 1943, *Los secretos milenarios* (es decir, los “secretos” de la impostura clerical), Jomeini publicó su primer libro importante

¹⁴⁵ Richard, Yann, *El Islam Shií*, pág. 112.

dirigido al gran público, una respuesta sistemática y no menos polémica, titulada *La revelación de los “secretos”*.

Siguiendo los pasos de sus predecesores modernistas de entreguerras –aunque nunca los conoció y probablemente tampoco los leyó–, Alí Shariati, nacido en 1933, hijo de un clérigo secularizado por la implantación del laicismo de la época de Reza Sha, heredaba también la ideología nacionalista liberal y anticolonialista de Mossadegh. Después de cursar estudios universitarios “modernos”, vivió cinco años en Francia, al final de la guerra de Argelia, y se dio cuenta del poder de movilización del Islam en las luchas independentistas. En París frecuentó sobre todo a los islamólogos anticolonialistas Louis Massignon y Jacques Berque, y también obtuvo un Doctorado en filología iraní. De vuelta en Irán en 1964, el endurecimiento del régimen del Sha y la hostilidad del clero lo enviaron a la cárcel. Liberado dos años después, logró salir de Irán, pero murió en 1977 en Londres, de un ataque al corazón, a los 44 años.

Su crítica al clero empieza poniendo de relieve los defectos de la propia génesis de la hierocracia shií, en la época de los safávidas. Shariati destaca los valores de lucha y militancia humanista en el Corán y la historia sagrada de los Imames, para criticar sin paliativos las componendas posteriores entre el clero y la monarquía inicua. En un libro que desató la ira de los *mojtayed* de Qom, Shariati distingue entre el shiísmo primitivo de Alí y el shiísmo safaví¹⁴⁶. El primero es movimiento, dinamismo, minoría progresista opuesta a la mayoría ya institucionalizada (el sunnismo), una religión de toma de conciencia, de compromiso social, de justicia y de lucha por la liberación de los desheredados. En cambio el shiísmo que llegó al poder en Irán en el Siglo XVI, el de los safavíes, es un orden social establecido, apartado de su función por haberse acomodado al poder; enajena al pueblo tratando de adormecerlo entre lamentos por los santos mártires y el sueño de una compensación al final de los tiempos. El Islam de los safavíes, al perder su valor universal, se convierte en un shiísmo sectario, vinculado a la nación iraní (inventándose una legitimidad patriótica con la historia legendaria del matrimonio del Imam Hoseyn con la hija del último emperador sasánida). El shiísmo, en vez de ser un modo de percibir e interpretar el mensaje coránico, pasa a ser un instrumento político para oponerse a los musulmanes sunníes dominados por los otomanos. Los agentes de esta desviación –según Shariati–, son los clérigos: pone varios ejemplos caricaturescos de teólogos

¹⁴⁶ Shariati, Alí, *Tashayyo'ealavi va tashayyo'-e safavi*, Obras Completas, 1.

de la época safaví, prototipos de los Mullahs parásitos del Siglo XX, más preocupados por hacer llorar a los fieles por el martirio de los Imames y desviar su atención hacia escrúpulos de menor importancia, que por regenerar su fe siguiendo el ejemplo de ellos.

El conservadurismo inmovilista del clero, según Shariati, ha convertido al Islam en una religión literalista, sin alma, incapaz de resolver los problemas contemporáneos. Estas críticas calaron en los jóvenes iraníes, que reprochaban a los Ulemas tradicionales su complicidad pasiva con las injusticias de las que eran testigos. Estos jóvenes intelectuales se daban cuenta de que se podía leer el Corán con una visión nueva y vivir la fe islámica sin ser prisioneros de las formas anticuadas de la tradición clerical. Shariati utilizó la expresión “el Islam sin los clérigos” basándose en el lema de Mossadegh, cuando éste último nacionalizó la Anglo-Iranian Oil Company en 1951 y preconizó una “economía sin petróleo”.

En otro texto dedicado al Imam Hoseyn, que él mismo modificó para suavizar su carácter demasiado virulento en sucesivas ediciones, Shariati condena la ignorancia de los clérigos que sólo ven en el Libro de Dios “...supersticiones y lucubraciones imaginarias, sus deseos y su interés. Cambian el razonamiento de Dios, lo transforman, obstaculizan la vía de Dios, roban el bien de los hombres. Llevan consigo el Libro de Dios, pero no entienden nada de él y no le obedecen: son como asnos, bestias de carga que transportan libros¹⁴⁷. Son como perros que ladran y muerden”¹⁴⁸.

En otro escrito, Shariati opone claramente “dos religiones”: el Islam clerical, que justifica las iniquidades para mantener las formas institucionalizadas, y el Islam vivo, que, siguiendo el ejemplo de los Profetas, choca con las tradiciones inmovilistas y las sustituye por una espiritualidad comprometida al servicio de los oprimidos. También denuncia la pretendida “especialización” teológica en la que se basan los clérigos para establecer su dominio. Para sustituir a este clero por una nueva generación de musulmanes instruidos en su religión, Shariati encontró un marco adecuado en un instituto islámico fundado a finales de los años sesenta en la periferia residencial de Teherán, la *Hoseyniya Ershad*. Allí se continuaba de alguna manera, pero a mayor escala, la obra que su padre había empezado en los años cuarenta en Mashhad con el Centro de Propagación de las Verdades del Islam. Aunque la *Hoseyniya Ershad* fue

¹⁴⁷ Alusión al Corán, LXII, 5, contra los judíos “que cargan con la Torá y luego, al no aceptarla, se parecen al asno cargado de libros” (P.W.).

¹⁴⁸ Shariati, Alí, *Hoseyn vâres-e Ādam*, Obras Completas, 19, pág. 24.

creada por varios reformadores musulmanes, algunos de los cuales –como el Ayatollah Mottahhari- eran miembros destacados del clero, Shariati se convirtió pronto en su principal figura.

Shariati elaboró un programa basado en la investigación, la enseñanza, la propaganda y la organización. Si él elaboró este programa es porque, de acuerdo con la tradición shií, creía en el papel dirigente de las minorías en una sociedad que no estaba preparada para dirigirse a sí misma. En un texto de 1969 analizó el papel del Imam en la sociedad y la decadencia de las democracias occidentales, cuyo sistema político se basa en la voluntad de la mayoría; la Revolución y el progreso no han surgido de la voluntad de la mayoría, sino de la de los más clarividentes¹⁴⁹. ¿Acaso la elección del Califa Abu Bakr –que los shiítas denuncian como un abuso-, no se hizo por mayoría? Un pueblo adormecido por una cultura trasnochada y una larga práctica de la dictadura no puede despertar por sí solo, necesita jefes. Y el pueblo, dice Shariati, es como los niños que no pueden elegir a su educador; eligen al que satisface más sus deseos, lo que recuerda la visión paternalista que Jomeini tenía del pueblo.

La esperanza nunca podrá estar en las democracias occidentales, dice Shariati, por un lado a causa de las debilidades fundamentales del principio mayoritario, y por otro debido a que cuando las sociedades occidentales se preocupan de sus clases desfavorecidas, siguen saqueando y explotando las riquezas del Tercer Mundo. En lugar de la democracia liberal viciada, Shariati propone la instauración de una “democracia dirigida” o “comprometida”, que es el Gobierno de un grupo que, sobre la base de un programa revolucionario progresista, quiere cambiar y guiar lo mejor posible a los individuos, la lengua y la cultura de la gente, las relaciones sociales y el nivel de vida. Si hay personas que no creen en esta vía revolucionaria, y cuyo comportamiento y opinión suponen el subdesarrollo y la corrupción de la sociedad, y si hay personas que abusan de su poder, de su dinero y de esa libertad, y si hay costumbres sociales que impiden el pleno desarrollo del hombre, hay que suprimir estas tradiciones, condenar estas maneras de pensar y liberar a la sociedad por todos los medios de las trabas fosilizadas.

Se puede apreciar así lo peligroso de esta justificación de la toma del poder por una minoría iluminada. Shariati, con sus intenciones libertadoras y salvadoras, se situó en una auténtica

¹⁴⁹ Shariati, Alí, *Ommat va emâmat*, en ‘Alí, Obras Completas, 26, pág. 600.

tradición shií, profundamente elitista y pesimista sobre la capacidad de los hombres para dirigirse a sí mismos. No obstante, durante la Revolución Islámica, este aspecto “dirigista” les pasó más inadvertido a los jóvenes intelectuales iraníes que el aspecto “progresista” de su pensamiento y su inspiración religiosa despojada de los oropeles de la tradición clerical.

Paradójicamente, gracias a la presión de un Gobierno de la decadencia Occidental, el del Demócrata James Carter (1977/1981), se hicieron públicos los escritos de Shariati y comenzaba el entusiasmo de la gente e inclusive de los jóvenes teólogos de Qom, justo cuando el autor moría en Londres en 1977.

Detrás de estas diferentes concepciones sobre el papel del clero se llegaba a un acuerdo mínimo para sobrevalorar el papel que Shariati –al igual que Jomeini, aunque de distinta manera-, atribuía a la minoría dirigente. En la práctica, el clero, ya sea progresista u oscurantista, desempeña hoy este papel. Desde el Siglo XIX los clérigos iraníes no han dejado de intervenir en los asuntos políticos. Pero los analistas no se ponen de acuerdo sobre si los Mullahs siempre han defendido al pueblo contra el Gobierno... o se han limitado a tratar de conservar sus posiciones sociales.

Algunos ejemplos: en 1890, Naseroddin Sha vende el monopolio del cultivo, comercialización y la exportación del tabaco de Irán a un ciudadano británico, el mayor Talbot. Varios meses después una fuerte movilización popular contra esta concesión hace fracasar la realización del monopolio, y el gran *mojtayed* de Nayaf, Mirza Hasan Shirazi, publica una *fatwa* prohibiendo a los musulmanes la venta o utilización de tabaco. El boicot al tabaco tiene un seguimiento tan masivo que el Sha no tiene más remedio que volver a comprar la concesión, a costa de una humillación sin precedentes y un préstamo del Banco Imperial británico. ¿Cuál fue la actitud del clero en este asunto del tabaco?¹⁵⁰. Aparentemente fueron los Ulemas quienes dirigieron la revuelta popular y, con la orden de boicot, le dieron la fuerza determinante; aquí se presenta el clero como defensor de la nación oprimida, el adversario del absolutismo y del poder de las potencias coloniales. Pero un historiador iraní, Fereyduun Adamiyat, demostró que el motín popular, espontáneo y fuerte, asustó a los Ulemas, que hicieron todo lo posible por calmarlo y encauzarlo, temiendo un movimiento revolucionario: si se unieron a los mani-

¹⁵⁰ Se sugiere la lectura de Keddie, Nikki, *Religios and Rebellion in Iran. The Iranian Tobacco Protest of 1891-1892*.

festantes fue para no perder su influencia y con la idea de imponerles lo antes posible un compromiso con la monarquía.

Se encuentra la misma ambivalencia en el papel de los Ulemas en la Revolución constitucionalista iraní de 1906-1909. No cabe duda de que tuvieron un papel destacado en la movilización popular, dirigiendo a la población y oponiéndose en bloque al absolutismo real. Por ejemplo, en 1906 los principales Ulemas de Teherán –que al mismo tiempo eran magistrados y notarios-, se fueron de la capital y se retiraron a Qom, 120 kilómetros al sur, como protesta, y no regresaron hasta que Mozaffaroddin Sha (1896-1907) se plegó a la convocatoria de un Parlamento. Entre los tres miembros eminentes del clero que ocuparon un escaño de oficio en la Primera Asamblea, había un oportunista, *Sayyed Abdollah Behbahani*, un demócrata simpatizante del movimiento masónico, *Sayyed Mohammad Tabatabai*, y un integrista que se puso en contra de la Revolución acusándola de querer destruir al Islam, el jeque Fazlollah Nuri. Con su obstinación, Nuri logró rodearse de gran número de Mullahs, temerosos del giro laico que estaba tomando el movimiento. Se alió con la reacción absolutista de Mohammad Alí Sha, que suprimió la Constitución de 1908 y fue ejecutado al año siguiente en Teherán en la plaza pública por los constitucionalistas cuando éstos recuperaron el poder.

El caso de Nuri tiene especial interés, debido a las apasionadas apreciaciones que hacen los iraníes sobre él. Los historiadores laicos tratan con desprecio a este clérigo reaccionario que había optado por el Islam retrógrado en contra de la voluntad popular; en cambio los clericales –Jomeini entre ellos-, lo ensalzan como un defensor de la fe. Desde los años sesenta algunos intelectuales decepcionados por las ideologías laicas y en busca de una identidad militante, seguidores del ensayista Al-e Ahmad (muerto en 1969), vieron en esta figura de clérigo obstinado el modelo de la negativa a someterse a la influencia niveladora de Occidente. Según ellos, Nuri rechazaba la influencia de las sociedades coloniales sobre el hombre iraní musulmán, y en cierto modo fue un precursor de la Revolución Islámica.

Entre las grandes figuras clericales del Siglo XX iraní, una de las más controvertidas es la del Ayatollah Abol-Qasem Kashani. Después de verse mezclado en la rebelión shií de 1920 contra el protectorado británico en Irak, Kashani se mantuvo a la expectativa en Irán durante el reinado de Reza Sha (1925-1941), como muchos otros clérigos y nacionalistas. De vuelta a la agitación contra los ingleses de 1941, Kashani fue arrestado por las tropas soviéticas y británicas de ocupación. Después de la guerra se convirtió en un héroe y se lanzó de lleno a la ac-

tividad política. Aliado unas veces con los liberales nacionalistas y otras con los militantes islamistas más violentos (los *Feda'iyān-e eslam*), hasta 1952, junto con Mossadegh, fue promotor de la campaña por la nacionalización de la Anglo-Iranian Oil Company y llegó a Presidente del Parlamento iraní. Pero su rivalidad ideológica y personal con Mossadegh provocó la ruptura entre ambos, que facilitó la organización, patrocinada por la CIA, de un Golpe de Estado y la vuelta al trono de Mohammad-Reza Sha en Agosto de 1953. Kashani murió en el olvido en 1962, despreciado por los nacionalistas. No fue rehabilitado sino hasta la victoria de los clericales en la Revolución Islámica, en 1980: para difamar a los dirigentes nacionalistas liberales como Mehdi Barzagán o Abol-Hasan Bani-Sadr, que se consideraban los herederos de Mossadegh, se ponía de relieve la responsabilidad del jefe nacionalista en el debilitamiento del Movimiento Nacional. Si los liberales no hubieran rechazado el respaldo del ala religiosa del Frente Nacional, o no la hubieran impedido al negarse a compartir el poder, se decía, el Sha nunca habría vuelto al trono. Pese a la amplitud de miras excepcional de Kashani y su genio mediático, lo que en realidad lo perdió fue su oportunismo político, y su rehabilitación tardía no puede ocultar lo versátil de sus ideas¹⁵¹.

Algo que también ha dado lugar a distintas interpretaciones sobre el papel del clero, y que preparó de forma más decidida, con quince años de antelación, el estallido de la Revolución Islámica, fueron las protestas contra las medidas de reformas sociales de 1963 impuestas por el Sha en el marco de la “Revolución Blanca”, donde los estudiantes de teología de Qom empezaron a manifestarse dirigidos por un *sayyed* sesentón, Hajj Aqa Ruhollah, también llamado Ayatollah Jomeini. Poco conocido hasta entonces, este Mullah se puso a la cabeza del movimiento, dio la cara ante la policía política del Sha y se convirtió en la figura pública de la oposición popular. Su detención durante las celebraciones del duelo de moharram en 1963 (5 de Junio, 15 de “*jordad*” en el calendario iraní), provocó un motín que fue reprimido con dureza.

No cabe duda de que en el momento en el que la oposición política clásica estaba empantana- da y parecía que el programa de la Revolución Blanca (en especial la reforma agraria, tan anhelada desde hacía mucho tiempo) ganaba por la mano a todos los oponentes, Jomeini fue mucho más lejos que los demás. Después de más de un año de complicaciones con la policía, denunció como una vuelta a las “capitulaciones” –las ventajas jurídicas y comerciales que las potencias coloniales europeas se hicieron conceder en el Imperio Otomano y en Persia, y que

¹⁵¹ Ver Richard, Yann, *Ayatollah Kashani: Precursor of the Islamic Republic?*, en Keddie, N., ed., *Religion and Politics in Iran*.

no fueron abolidas hasta después de la Primera Guerra Mundial-, la concesión por el Parlamento iraní, en Octubre de 1964, de privilegios de extraterritorialidad jurídica al personal militar estadounidense en Irán. Por esta denuncia, el Ayatollah Jomeini tuvo que exiliarse en Turquía. El fracaso de su movimiento llegó a ser, a la larga, un éxito extraordinario, ya que hizo que todos, y en especial los intelectuales, se dieran cuenta de la importancia del clero en la movilización política.

Pero, si no se quiere caer en la hagiografía, también se deben poner de relieve las limitaciones de la acción de Jomeini. En primer lugar, su intransigencia no era tan total como a veces se dice, no hay más que ver el tono respetuoso de los telegramas que entonces dirigía al Sha, lo que corrobora la tesis oficial de que Jomeini llegó varias veces a “acuerdos” con la policía política (la SAVAK)¹⁵². El contenido de la revuelta es aún más ambiguo. Para el clero había dos cosas primordiales. La primera, que el Sha no tenía en cuenta las tradiciones del Islam, por ejemplo respecto de las mujeres, a las que se había concedido el derecho al voto y luego a pedir el divorcio. Por otra parte, el Islam recibía el mismo tratamiento que las otras religiones: en la nueva ley de elección de consejos regionales y locales ya no se juraba sobre el Corán, sino sobre el “libro sagrado”, que podía ser el Avesta, el Evangelio o un escrito del Bab.

La intervención de los Ulemas iraníes también pudo estar motivada por algo menos puro que la defensa de la ley: estaban vinculados a los grandes terratenientes (lo siguen estando en la actualidad, en buena medida), y tenían intereses comunes con ellos, ya que a través de las fundaciones de manos muertas (*vaqf*) de las que solían ser gerentes institucionales, se convertían en los mayores terratenientes de Irán. Sabían que después del reparto de las grandes haciendas privadas vendría el de las obras pías. La supresión de estas rentas, además de suponer una violación del derecho sagrado de los donantes, dejaría en situación material muy precaria al clero, las escuelas teológicas y las obras de beneficencia, cuyos recursos procedían sobre todo de los *vaqf*.

Por ejemplo, la mayor obra pía iraní es la del Astan-e Qods-e Razavi (“Umbral sagrado del Imam Reza”) de Mashhad¹⁵³. Este *vaqf* posee el 58% (unas 7.000 hectáreas) de las tierras de

¹⁵² Keddie, Nikki, *Religios and Rebellion in Iran. The Iranian Tobacco Protest of 1891-1892*, págs. 73-97.

¹⁵³ Sobre el particular, Hourcade, B., *Vaqf et modernité en Iran. Les agro-business de l'Astân-e Qods de Mashhad*, en Y. Richard, ed., *Entre l'Iran et l'Occident*, Maison des Sciences de l'Homme, París, 1989, páginas 117-141.

esta capital regional de un millón de habitantes. Sólo en la provincia de Jorasán, unas 400.000 hectáreas divididas en 438 fincas pertenecen al santuario, con una finca de más de 60.000 hectáreas. La reforma agraria del Sha debía incluir estas inmensas extensiones de tierras legadas a la Fundación del Imam, pero todos coinciden en señalar que la misma no se vio afectada por las reformas. Para burlar la ley, se concedió el arriendo de 99 años, previsto por el texto únicamente a los campesinos que cultivaban de forma tradicional las tierras de los alrededores de los pueblos. La evaluación exacta de estas transmisiones de usufructo de la tierra –que jamás fueron legalizadas-, no se hizo de forma sistemática. Este vacío jurídico planteó graves problemas jurídicos y sociales, porque la Revolución Islámica permitió que el Astan-e Qods pusiera en entredicho la legitimidad religiosa de la “venta” de las tierras *vaqf* a los campesinos. En efecto, una donación religiosa a una fundación de bienes inalienables no se puede modificar, salvo en caso de “cambio a un régimen mejor” (*tabdil be-ahsan*). La administración del santuario está dispuesta a recuperar toda su herencia territorial...

Pese a su riqueza, y a diferencia de los intelectuales occidentalizados, los Mullahs habían permanecido al margen de la “sociedad civil”. El poder desconfiaba de ellos y ellos también eran remisos a colaborar con el poder laico, inaceptable porque impedía el dominio exclusivo del Islam en la vida pública. La historia reciente de Irán y la facilidad con que el clero ha pasado de la situación de contrasociedad a la de institución central del Estado, son un buen ejemplo de la originalidad de este cuerpo social, sin equivalente en ningún otro país musulmán. Así pues, los razonamientos teóricos sobre el papel del clero eran algo más que especulaciones gratuitas. Sin clero no habría existido una tradición religiosa independiente del Estado, ni una alternativa ya formada a la administración laica, ni la República Islámica.

Una interpretación en este sentido de los movimientos islamistas en los grandes países del mundo musulmán revela que todo está listo para una explosión parecida a la que se produjo en Irán: la demografía galopante, el choque cultural de la modernidad, el sentimiento de frustración social de la elite formada localmente, que no encuentra una salida digna al concluir sus estudios... y también una ideología revolucionara basada en la vuelta a la Ley Islámica. Pero hay una pequeña diferencia: no hay un clero. Cabría pensar, en efecto, que el fracaso de los movimientos islamistas en Egipto y Siria sólo se debe a la falta de cuadros responsables que disfruten de una posición honorable, capaces de relevar al Estado cuando éste no cumpla su principal cometido, proporcionar a los hombres la esperanza de que sus esfuerzos no son vanos, de que su identidad está protegida.

5.6 - *Shiíes y Sunníes*

No es ilógico pensar que el régimen instalado en Irán después de la Revolución mantenga unas relaciones difíciles con los que no son musulmanes, que sin duda se avenían mejor con los principios laicos de la época del Sha. Pero una de las paradojas de la República Islámica es su dificultad para definir sus relaciones con los musulmanes sunníes. Esta es la prueba de falta de sectarismo que esperaban todos los musulmanes radicales para unirse al régimen jomeinista: si los nuevos dirigentes iraníes querían –como afirmaban–, exportar su Revolución, tenían que demostrar que ésta no se limitaba únicamente a los shiíes, y tomar el testigo de los esfuerzos realizados desde el Siglo XIX con el panislamismo de Yamaloddin al-Afghani (*Asadabadi*) para restituir a las distintas familias musulmanas su dimensión universal común.

La Constitución de 1979, así como el programa del Partido de la República Islámica, plasma que el deseo de apertura de los sunníes chocaban con las necesidades de la movilización de los shiíes, y que ésta última dependía en gran medida del empleo de temas específicamente shiíes como la conmemoración del martirio de Hoseyn o la espera mesiánica del regreso del Imam. Cuando en vida del Imam Jomeini éste se refería directamente en sus planteamientos a un tema shií, la prensa árabe, por lo general reticente con la Revolución Iraní, reproducía de buena gana la traducción sin comentarios y en primera página. Con eso bastaba para apartar de la República Islámica a los sunníes indecisos que estuvieran tentados de repetir la experiencia en sus países.

Los intentos de acercamiento entre shiíes y sunníes no se remontan a 1979¹⁵⁴. El grado de oposición entre las dos familias musulmanas varía sobre todo de acuerdo con las escuelas jurídicas: los sunníes hanbalís, y en particular los wahabbíes, están mucho más cerrados al diálogo con los shiíes que los shafi'íes o los hanafíes. Por su parte, algunos shiíes (sobre todo los ismailíes, fieles del Aga Khan), son mucho más reacios que los duodecimanos a rezar con los sunníes. Nader Sha, en el Siglo XVIII, ya intentó reducir el shiísmo al nivel de una quinta escuela jurídica del Islam, a la que denominó *yafari* por el nombre del Sexto Imam, Yaafar as-Sadeq. ¿Se hizo con el fin de rebajar las tensiones entre Irán y sus vecinos, o de diferenciarse claramente de la dinastía safaví que acababa de suplantarse, a la que los iraníes debían ser shiíes? Parece que, ante todo, con gran pragmatismo, veía la necesidad de borrar sus orígenes shiíes para asentar mejor su legitimidad de soberano entre las poblaciones sunníes de su in-

¹⁵⁴ Enayat, H., *Modern Islamic Political Thought*, págs. 30-51.

menso imperio, donde los shíes eran minoría. De su gran reforma, que hizo aprobar solemnemente en 1743 por los teólogos de todas las escuelas musulmanas, después de su asesinato en 1747 sólo quedó la prohibición de las invectivas contra los tres primeros Califas, que eran rituales en Irán a partir del Sha Ismail, en el Siglo XVI. Las autoridades shíes reconocieron a partir de entonces la legitimidad de Abu Bakr, Omar y Osman como Califas, es decir, sucesores del Profeta.

A partir del Siglo XIX la ingerencia europea quitó tensión a esta división entre musulmanes. Los militantes anticolonialistas se dieron cuenta de que trataba de aprovecharse de ella y del sectarismo para dominar a la población. El primero en percatarse de este peligro y reaccionar contra él fue Yamaloddin al-Afghani. Había nacido shíí (pues era iraní de la región de Hamadán), pero no dudó en hacerse pasar por afgano sunní y lanzar desde Estambul, capital del Imperio Otomano, una vigorosa campaña por la unidad del Islam y el refuerzo del poder Califal. Esta actividad no se inspiraba tanto en el afán de acercar espiritualmente a los musulmanes, de reflexionar sobre los errores del pasado y sobre la unidad de la comunidad de los creyentes, cuanto en la urgencia política de reunir todas las fuerzas de los musulmanes para hacer frente a las empresas coloniales.

La línea más fecunda del reformismo musulmán, iniciada por el propio Afghani y su discípulo egipcio Mohammad Abduh, no buscaba una reconciliación entre los sunníes y los shíes, sino más bien una actitud firmemente antishií, una vuelta a las creencias de los “antepasados” de la fe (*salaf*, de donde deriva el nombre del movimiento, *salafiya*) y un despojo de todo lo que, en la tradición tardía, era un obstáculo para la razón, sobre todo de las creencias que recargaban el shiísmo.

Rashid Ridha (*Reza*), eminente continuador de Afghani y de Abduh hasta su muerte en 1935, escribió una obra en dos volúmenes sobre “el sunnismo y el shiísmo”¹⁵⁵. Según Hourani, creía que era esencial unir a shíes y sunníes, y que esto era posible con dos condiciones: que las dos partes colaborasen en los aspectos que tenían en común y se perdonasen los que los separaban; y que cuando un miembro de una de las comunidades ofendiera a la otra, un miembro de su propio grupo se encargara de replicarle. A pesar de estas buenas intenciones, cada vez que un problema empañaba la concordia entre ambas confesiones, Rashid Ridha no dudaba en

¹⁵⁵ Citado en Hourani, A., *Arabic Thought in the Liberal Age. 1798.1939*, Oxford University Press, Oxford, 1962 (reed. 1970), páginas 230 y ss.

culpar a los shiíes y en atribuir móviles infames a sus jefes. Para él, el shiísmo era un revoltijo de leyendas e innovaciones ilícitas, sus dirigentes habían impedido la unidad del mundo islámico por su codicia y su afán de celebridad, y la secta era el producto de una divergencia doctrinal que no existía en la época de los “antepasados de la fe” –por lo tanto sospechosa-, y de las manipulaciones de los primeros judíos “conversos” (que habrían desnaturalizado al Islam...). No cabe duda, como observa Hourani, que pese a sus esfuerzos teóricos de acercamiento, Rashid Ridha tenía unas relaciones bastante tensas con los shiíes.

Pero la comunicación entre las dos grandes familias del Islam no estaba interrumpida, ni mucho menos. La mejor corriente de comprensión pasó por este reformismo de la *salafiya*. Poco conocido, porque la mayoría del clero shií lo rechazaba y apenas lograba hacerse oír en un período de intenso laicismo en Irán, un reformismo shií brillante, influido indirectamente por Mohammad Abduh y Rashid Ridha, marcó a toda una generación de intelectuales iraníes de 1921 a 1941. Su mejor representante era Shariat Sangalayí, teólogo shií que había leído las obras de los reformadores egipcios y que también estuvo influido por el wahabbismo hanbalí, del que adoptó varias reglas. No obstante, sería aventurado colocar a Shariati en la misma línea que Sangalayí, pero su deseo de acabar con el clericalismo en Irán los acerca en más de un aspecto. Su coincidencia con el Islam sunní se produce por oposición al shiísmo degenerado, llamado por él “shiísmo de los safavíes”. Puso un ejemplo caricaturesco de éste último, el de un autor shií que cubrió de lodo al Califa Omar, insinuando que fue el resultado de una relación incestuosa... Esta infamia es más o menos la misma que tuvo que soportar el shiísmo por parte del sunnismo triunfante: desprecio destructivo y cerrado al diálogo.

El acercamiento entre shiíes y sunníes tiene, pues, su historia. Aunque todavía choca con unas costumbres seculares, tampoco fue inventado en 1979 por la República Islámica iraní. El propio Jomeini, movido por el deseo de unificar la comunidad musulmana, suavizó considerablemente la controversia interconfesional al reconocer las virtudes de los dos primeros Califas, Abu Bakr y Omar, algo que no hacían los shiíes desde el Siglo XVIII.

El tercer Califa no es rehabilitado, pues fue su Gobierno el que provocó los conflictos entre su clan (los Omeyas) y el de Alí. Pero Jomeini fue más allá. Para facilitar los contactos entre shiíes y sunníes, autorizó a sus fieles a rezar detrás de un Imam sunní. Esta reforma, aparentemente anodina, propició un acercamiento interconfesional durante la peregrinación anual a La Meca y con motivo del viaje de personalidades sunníes a la República Islámica de Irán.

Pero más allá de las implicaciones estrictamente políticas e ideológicas, hay ingerencias más directas en la vida privada que ofenden a los sunníes. En el terreno político se trata del reconocimiento de un poder que proclama la supremacía del Imam Oculto y sólo consiente en gobernar mientras se espera el regreso del mismo, lo que es una herejía para los sunníes. La instancia suprema de este régimen, el “Guía”, se define a partir de una estructura típicamente clerical y shií.

En el exterior de Irán estas contradicciones –un discurso amplio y una praxis que obliga a los sunníes a rezar detrás del Imam shií y a decir “Alí es el próximo a Dios”-, dificultaron el ambicioso plan de exportación ideológica de la Revolución. La Constitución dice explícitamente que Irán defenderá “los derechos de todos los musulmanes” (Art. 152), y “dará su apoyo a la lucha legítima de los desheredados por sus derechos y contra los poderosos en todas las regiones del mundo” (Art. 154). A pesar del eco globalmente favorable que tuvo esta Revolución en los países musulmanes, por lo menos entre los islamistas, hay que reconocer que el balance no fue tan positivo como lo hubieran deseado los dirigentes islamistas, y su influencia se dejó sentir sobre todo en las zonas shiíes. Y no es que su inspiración básica no tenga puntos en común: denunciar el compromiso de las elites pretendidamente musulmanas (incluidos los Ulemas) con poderes vendidos a Occidente o a ideologías materialistas, sustituir las ideologías nacionalistas y a los potentados corruptos por la soberanía de la Ley islámica (la *sharia*), trabajar por la vuelta a una estructura política común a todos los musulmanes, restituir los derechos de los musulmanes allí donde están sometidos por la violencia a una ley extranjera, especialmente en Palestina... como se ve, no faltan temas comunes. Pero la literatura ideológica está limitada por la incompatibilidad de las referencias respectivas, lo que explica el retraso o la escasez de las traducciones de estos autores del árabe al persa, o al revés.

El lugar en el que se comprueba la política de exportación de la Revolución jomeinista es la peregrinación anual de los musulmanes a La Meca, el *hajj*. La mayoría de los autores islamistas son partidarios, como Shariati, de transformar esta reunión en una especie de congreso político anual de los pueblos musulmanes¹⁵⁶. Como ellos dicen, es su justificación esencial, hacer que lleguen al mismo tiempo creyentes de todas las partes del mundo para que se conozcan y se ayuden. En Enero de 1971, Jomeini, desde su exilio iraquí, hizo repartir unas octavillas entre los peregrinos iraníes a La Meca en las que se leía:

¹⁵⁶ Carré, Olivier, *Mystique et politique*, pág. 200.

...Os corresponde a vosotros, querida nación musulmana reunida en este lugar de la Revelación para llevar a cabo los ritos de la peregrinación, aprovechar esta ocasión para concentraros y hallar soluciones a los problemas de la comunidad. (...) Escuchad los problemas de cada nación musulmana tal como ella misma los exponga, y no ahorréis esfuerzos para resolverlos con ella...¹⁵⁷

Más adelante Jomeini montaba en cólera contra los que, aprovechando la peregrinación, repartían libelos contra los shiíes y trataban de dividir a los musulmanes. Luego presentaba los problemas específicos de Irán, las razones de su lucha contra el régimen del Sha. Este nuevo estilo, que no ponía en tela de juicio a la dinastía saudí y no daba pie a la intervención policial, era un precedente. Tras la creación de la República Islámica, los mensajes dirigidos a los peregrinos fueron más amenazadores para el equilibrio de la región, y en particular para el reino saudí. Se había acabado la tradicional disciplina de disimulación mental o discreción (*taqiya*), gracias a la cual los shiíes pasaban inadvertidos. Los primeros choques directos con la policía saudí tuvieron lugar en 1981, y se saldaron con la muerte de un iraní. Pero fue en 1987 cuando se produjeron los enfrentamientos más graves con la policía. Más de 400 peregrinos perdieron la vida, la mitad por lo menos eran iraníes. El hecho de que los shiíes iraníes boicotaran la peregrinación durante los años siguientes no facilitó el contacto ni la propaganda entre los musulmanes no shiíes. Una propaganda redoblada contra los wahabbíes saudíes reavivaba de pronto el aislamiento de los shiíes. Los otros militantes musulmanes tenían más de un reproche que hacerle a la dinastía que custodiaba los Santos Lugares, pero las quejas propiamente shiíes de los iraníes no contribuyeron precisamente a que fueran escuchados por los sunníes.

Es que el Imam Jomeini impugnaba directamente el control que los saudíes hacían de los Santos Lugares, La Meca y Medina, que según él pertenecían a todos los musulmanes y su acceso debía ser libre para todos. Aquí aparecía otro reto, diferente de la controversia entre sunníes y shiíes: el ascenso del Islam no árabe y la justa pretensión de Irán, junto con los demás países musulmanes de Asia, de participar en la organización de la peregrinación. En el subcontinente indio hay 250 millones de musulmanes, más que en todos los países árabes juntos, e Indonesia, con sus 198 millones de musulmanes, es el país musulmán más grande del mundo. En

¹⁵⁷ El texto está en Ruhâni, H., *Nahzat-e Emâm Khomeyni*, II, Teherán, 1364/1985, pp. 995 ss., traducción de H. Algar, *Islam and Revolution*, pp. 195 ss.

1979 el 28% de los peregrinos de La Meca procedían de los países asiáticos, y en 1984 eran ya el 41%. El porcentaje aumenta año tras año.

La confirmación de la apuesta hegemónica de los iraníes en sus operaciones fallidas de La Meca llegó tardíamente, varios meses antes de la muerte de Jomeini, cuando el Imam publicó su famoso decreto religioso (*fatwa*) sobre los *Versos Satánicos* que tanto revuelo causó en Occidente. La condena de Salman Rushdie de Febrero de 1989 estaba hecha pensando sobre todo en los musulmanes de Asia. No se trataba tanto de una operación antioccidental, cuanto de una hábil maniobra para recuperar un movimiento surgido en otra parte, que los Ulemas de Arabia Saudí no se atrevían a tocar. Al lanzar el anatema contra el autor apóstata de los *Versos Satánicos*, Jomeini mataba dos pájaros de un tiro: demostraba que, en contra de la propaganda saudí, los shiíes eran musulmanes rigurosos, preocupados por la defensa de la integridad del Corán y el respeto a Mahoma. También se presentaba como el único protector eficaz de la fe islámica frente a las maniobras de Occidente; esto tuvo su confirmación en la Conferencia Islámica de Medina, donde el representante iraní fue el único que se atrevió a defender el punto de vista tradicional. Cuando se está en presencia de este tipo de manifestaciones, Occidente solamente se queda con el “*anatema*” o la “*fatwa*” que demuestran lo “irracional, totalitario y segregacionista” que son los islamistas iraníes, cuando si se detuvieran solamente un instante entenderían que la casi totalidad de sus declaraciones, las más de las veces constituyen ejercicios intelectuales para mantener viva la llama revolucionaria del Imam Hoseyn y, además, implica la construcción de un “muro protector” tanto ideológico cuanto político, hacia Oriente y, obviamente, hacia Occidente. Ruhollah Jomeini no escapó a esta lógica, y tampoco sus sucesores.

6 - Historia de la Meseta de los Arios: Irán (Persia)

6.1 - Breve historia de Persia

Persia ocupó siempre una posición de encrucijada. Al ser un lugar obligado de paso de todos los pueblos que se desplazaban, fue muchas veces asolada. Su historia es por ello una sucesión ininterrumpida de invasiones y de sangrientas conquistas. Pero cada ocupación aportó, con su cortejo de destrucciones, nuevos elementos de civilización. Una cultura heteróclita pero específicamente persa nació así, dotada de la capacidad de asimilar a los invasores que, aunque vinieran de Grecia, de Arabia, o de Asia Central, sucumbían a sus encantos, adoptando sus costumbres, su forma de vida y su lengua.

La llamada Media Luna fértil, constituida por Mesopotamia, Siria y Palestina, al parecer fue la primera zona poblada del Asia, ya que la gente se estableció en los verdes valles del Tigris y el Éufrates, dado que la tierra de las montañas era muy dura y difícil para trabajar. Persia es una de las viejas naciones de la Tierra. Sus orígenes se remontan más allá de los cuatro milenios, cuando los arios de Aral emigraron hacia el sur, poblando la meseta, a la que dieron el nombre: Irán, Tierra de los Arios.

Las primeras nociones históricas fiables datan de Salmanasar II, que en el año 836 a. C. incurrió por el Este, imponiendo su ley a algunas tribus medas. Tras sucesivos avances los asirios tomaron gran parte de Media. La muy probable insurrección de los iranos, así como la fundación del Imperio Meda, es poco conocida. Solamente se cuenta con algunas conjeturas a través de las inscripciones de Nabonido de Babilonia y de los relatos de Homero. Todo hace suponer que la monarquía tendría sus orígenes por el año 640 a. C. siendo la tribu de Manda la que dirige la insurrección. Aparentemente, el primer rey histórico fue Fraortes, quien, sometiendo a los señores locales, se hizo independiente de Asiria (647-625 a. C.). Ciaxares reinó del 625 al 583 a. C.

La invasión escita, que paralizó a la naciente monarquía, debilitó en gran manera al Imperio Asirio y en 606 a. C., Ciaxares destruyó Ninive, extendiendo sus conquistas por Asiria, norte de la Mesopotamia, Capadocia e Irán, asentando su capital en Ecbatana. Astiages sucede a su padre, Ciaxares, reinando desde el 583 hasta el 556 a. C., cuando se produjo la rebelión de Ciro, que lo venció en Pasargadas, siendo el Imperio Meda sustituido por el Persa. La nación

persa entró en la historia durante el reinado de Ciro, que fundó la dinastía de los Aqueménidas y construyó un vasto imperio.

El Imperio Persa fue una yuxtaposición de pueblos diversos. Pasó por muchas manos entre ellas las de Darío (I, II y III), Jerjes (I y II), Artajerjes (I y II) y Alejandro Magno, sufrió las Guerras Médicas, estuvo de nuevo en distintas manos, seleúcidas, partos, sasánidas, se sostuvo contra los romanos y los emperadores bizantinos hasta que el territorio fue conquistado por los árabes entre los años 636 y 641, formando parte del Imperio Otomano. Con todo, el país no se arabizó y a partir del 821, las dinastías locales, apoyadas por la aristocracia indígena tomaron el poder. Fue conquistado en el Siglo X por los turcos seldjúcidas, mientras que en el Siglo XIII quedó devastado por la invasión de los mongoles de Gengis Khan, quienes asimilaron la cultura conquistada como les había sucedido en parte a los árabes y turcos.

En el Siglo XIV los timuríes de Tamerlán, invaden el norte del imperio, el resto del territorio se fracciona en diversos principados. En el Siglo XVI un jefe de tribu turco de Azerbaiyán funda la dinastía de los Safavíes, que consolida la unidad del territorio e instauro el Islam Shiíta como religión oficial. Sin embargo, todo ello sucumbe ante el dominio afgano a principios del Siglo XVIII. Nadir Sha, conquistador de la India del noroeste establece un orden pasajero hasta que la dinastía Qajar, cuyo jefe Agha Muhammad Khan toma el título de Sha e inicia la dinastía que gobernará hasta 1925, tomando Teherán por capital.

Acercarse a Irán significa adentrarse en los conceptos geográficos de Oriente Medio y Oriente Próximo que responden al modo europeo de concebir el territorio, y que son nociones bastante imprecisas; debe decirse, además, que no es de menor importancia el que el Próximo Oriente haya sido la cuna de las tres religiones monoteístas, las tres Religiones del Libro. Desde el Siglo XIX, la extensión del colonialismo europeo, y su intervencionismo en la zona, llevó a que las potencias occidentales alentasen enfrentamientos entre las diferentes minorías, como en el caso del Líbano, donde hasta la fecha se apoya en un mosaico confesional¹⁵⁸. La permanencia de las tensiones internas y el desarrollo de los conflictos regionales hicieron que esta zona fuera una de las regiones del mundo que más ha gastado –y gasta– en armamentos. Irán ha sido, por su situación geoestratégica, y por los propios procesos históricos que ha vivido,

¹⁵⁸ Merinero Martín, María Jesús, *Irán – Hacia un desorden prometedor*, pág. 17.

un país abierto, un país de fronteras flexibles. Tradicional nexo cultural entre Oriente y Occidente, es un espacio atravesado por rutas comerciales.

El Siglo XIX, agitado por el movimiento babista, ve afirmarse cada vez más la influencia occidental. Gran Bretaña y Rusia dividen Persia en dos zonas de influencia. Durante la Primera Guerra Mundial, a pesar de declararse neutral, Persia es invadida por tropas turco-alemanas y anglo-rusas. En política interna, el Gobierno central Iraní, completamente debilitado y sin el control de la Nación, concede al pueblo una Constitución y un Parlamento. En 1908, el Sha Muhammad Alí abolió la Constitución, pero pronto tuvo que dar marcha atrás, por el levantamiento de los nacionalistas.

Pocos países son tan víctimas de los tópicos y la ignorancia como Irán. Su nombre ha sido –y es– asociado al terrorismo, integrista e inmovilismo, cuando ha protagonizado tres revoluciones populares durante la segunda mitad del Siglo XX. La tercera, podría decirse, tuvo lugar a partir de la elección del Presidente Jatami, lo que se manifestó en la vida cotidiana, dialécticamente implicada en la dinámica política. Hay tres factores claves que condicionan la reciente historia iraní: su dimensión geoestratégica, la existencia del petróleo y el shiísmo, en sus diferentes facetas, manifestaciones y realizaciones¹⁵⁹.

Desde finales del Siglo XIX, los Ulemas no dejaron de intervenir en los asuntos políticos. Si su papel fue siempre ambivalente, el deseo de frenar el poder absoluto de los Qajar los condujo a su participación en la Revolución Iraní de 1906-1909, la que, invocando las instituciones islámicas de participación, se saldó con la consecución de la convocatoria de un Parlamento que limitaría el poder absoluto del Monarca, y en el que tres miembros del clero consiguieron ocupar un escaño. Con el triunfo de este movimiento constitucionalista, aparecieron instituciones nuevas como el Majlis o Parlamento, y el Consejo de Teólogos, que reflejaban los primeros intentos de adecuación entre el orden político islámico y el europeo.

Esta primera Revolución, constitucionalista y, según Merinero Martín¹⁶⁰, modernizadora, debía enmarcarse en las transformaciones que desde comienzos del Siglo XX caracterizaron al ámbito árabe islámico y a los países colonizados o semicolonizados. Los acontecimientos políticos de Turquía, donde la Revolución de 1908 protagonizada por el Movimiento de los

¹⁵⁹ Merinero Martín, María Jesús, *Irán – Hacia un desorden prometedor*, pág. 15.

¹⁶⁰ *Ibidem* anterior, página 47.

Jóvenes Turcos, les permitió acceder al poder, la difusión de las ideas de los constitucionalistas egipcios la reciente difusión de musulmanes reformistas como las de Muhammad Abduh¹⁶¹ (1849-1905), causaron gran impacto en la elite concedora del sistema constitucional europeo. De entre sus aportaciones, fue la explicación del éxito o el fracaso político y económico de un país en función de la conducta moral de los gobernantes, una de las que adquiriría importancia decisiva en la formación del ideario sociopolítico de los movimientos reformistas islámicos posteriores. Esta experiencia constitucional y “modernizadora” de 1906, quedó interrumpida por el Tratado de 1909 que proporcionó la oportunidad a rusos y británicos para repartirse el país en zonas de influencia económica. La ocupación militar por parte de las dos potencias durante la Primera Guerra Mundial unida a la corrupción e ineficacia del aparato estatal, fueron elementos que precipitaron el Golpe de Estado de 1921, encabezado por el Comandante Reza Khan. Desde la llegada al poder de los Pahlavi, en 1925, se produjo tanto la expropiación interior¹⁶² cuanto exterior¹⁶³ de Irán.

Quienes vendrían, los Sha Pahlavi, tomaron el nacionalismo preislámico iraní, lo libraron de todos los elementos radicales que eran de valor esencial para los intelectuales que lo defendían, y sentaron las bases de una monarquía anticlerical. El uso que hicieron ellos fue tan forzado como el de los intelectuales, pues los dos grandes imperios preislámicos fueron sólidas monarquías. El principal sentido de remitirse a un pasado remoto idealizado, sin embargo, ya sea islámico o preislámico, era que podían extraerse de ese período una gran variedad de valores, mientras que los males del presente se adscribían todos a la desviación de la auténtica esencia iraní y la auténtica esencia islámica. A medida que Irán se hizo más moderno y occidentalizado, los males de la occidentalización indiscriminada se hicieron más evidentes, y los modos islámicos se remontaban al pasado, de ahí que fuese natural para muchos después de 1960 culpar de los males a los modos occidentales y buscar la salvación en un pasado islámico idealizado¹⁶⁴.

¹⁶¹ En este sentido, Hourani, A., *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, recoge parte de las ideas de Abduh, a partir de la colaboración con Al-Afghani, en la revista política que crearon durante su exilio en París..

¹⁶² Se persiguió a clérigos, se encarceló a opositores y se recogieron tributos, amenazando a la jerarquía shií, sino y buscando despojarla de una función tradicional que le valió su autonomía financiera.

¹⁶³ En el contexto de la Segunda Guerra Mundial, y para evitar el viraje ideológico pro nazi de Reza Sha, Irán fue nuevamente invadido por tropas británicas y soviéticas, que ocuparon el país.

¹⁶⁴ Keddie, Nikki, *Las raíces del Irán moderno*, págs. 242-243.

6.2 - La Dinastía Pahlavi – Reza Pahlavi (1925-1941)

Reza Pahlavi tenía como nombre de familia Sartip Reza Khan. Nació en Alashat, en 1878, ingresó en la Brigada Cosaca en 1900, llegando a oficial de alta graduación, con experiencia militar por haber intervenido en el Ejército zarista contra los bolcheviques en 1920. En los primeros meses de 1921, estalló un movimiento de corte nacionalista, dirigido por Sayid Zía ud Din, un joven periodista con ambiciones políticas, quien visitó al cosaco Sartip Reza, convenciénolo de que hiciera una marcha con su brigada de Cosacos sobre Teherán, ciudad que ocupa sin disparar un solo tiro. Sayid Zía fue nombrado Primer Ministro, y Sartip Reza Ministro de Guerra. A partir de ese momento, el Gobierno Persa estaba bajo la férula del ya Coronel Cosaco, quien hizo traspasar abultados fondos del Ministerio de Finanzas al de Guerra, formando un disciplinado y bien remunerado Ejército de más de 40.000 soldados.

A finales de 1921 llegó a Persia una importante delegación de técnicos financieros norteamericanos, con el objeto de reformar y sanear la maltrecha hacienda persa. Poco a poco iba afianzándose la influencia occidental sobre el Gobierno persa. En 1923, con la excusa de un viaje, huye a Francia el Sha Ahmed; en ese mismo año, Sartip Reza se autoproclama Primer Ministro. Se requiere al Sha que retorne al país, pero prefiere permanecer en el exterior por problemas de salud. Sartip Reza es nombrado Regente y Jefe de Estado. Como la conminación al Sha para que retorne tenía de fecha límite el 2 de Octubre de 1925, a su negativa los nacionalistas obligan a dimitir a Mutmen el Mulk, Presidente del Parlamento. El 29 de Octubre se reúne la Asamblea Nacional (Parlamento), depone al Sha Ahmed, concluyendo así la Dinastía Qajar. Sartip Reza ascendió al trono, tomando el nombre de Reza Pahlavi, por decisión mayoritaria de una presionada Asamblea, siendo coronado en 1926.

El nuevo Sha reorganizó distintos Ministerios, a modo y semejanza de las Cortes Europeas, aboliendo el uso del chador. Unos meses antes, había cancelado la concesión petrolífera a la Anglo-Persian Oil Company. Los ingleses denunciaron la irregularidad ante la Liga de las Naciones, y a raíz de ello se llegó a un acuerdo muy especial. Su Gabinete respondía totalmente a su voluntad, nombrando a Zoka el Mulk como Primer Ministro, y a Khan Mushir como Ministro de Estado. A mitades de 1926, el príncipe Qajar Abu-l-Fath Mirza, que pretendía restaurar la dinastía Qajar en Persia, promueve desórdenes, siendo detenido pro las autoridades de Irak, y enviado a Bagdad.

En Setiembre de 1927 hubo dos encuentros entre turcos y persas en Bayezid y Agridagh. Los turcos alegaban que los persas incumplían el Tratado Turco-Persa, y los persas recriminaban a los turcos el incitar a los kurdos para que cometiesen actos de bandidaje contra Persia. Tampoco las relaciones con Irak fueron buenas, ya que Persia se negaba a reconocer su independencia. En 1929, las autoridades británicas de la isla de Bahrein informaron que todos los extranjeros precisarían un pasaporte británico para entrar en dicha isla. El Ministro de Asuntos Extranjeros persa, Pakrevan, protestó enérgicamente, alegando que Persia seguía reclamando sus derechos sobre la isla. Y en 1935, el nombre de Persia es sustituido por el de Irán, más acorde con sus orígenes arios.

En 1939, con la Segunda Guerra Mundial en marcha, se intensificó la propaganda nazi en Irán. Reza Pahlavi mostró sus simpatías por las potencias del Eje. El militarismo duro, enérgico, irresponsable y antidemocrático de alemanes, italianos y japoneses, estaban más en línea con las preferencias del Sha iraní. Se equivocó en esa elección; los aliados, sobreviviendo al desastre inicial y con la ayuda de países como Estados Unidos de América, Canadá y Australia, dieron un giro total a la contienda. Así, las Fuerzas Aliadas ocuparon Irán en 1941, y permanecieron allí hasta el final de la guerra. A raíz de la ocupación anglo-rusa en Agosto de 1941, con lo que Irán se convertía virtualmente en un protectorado de ambas naciones, el Sha Reza Pahlavi tuvo que abdicar en favor de su hijo Mohammad Reza Pahlavi.

Al momento de su abdicación, poseía más de 2.000 poblados y unos 250.000 peones trabajaban en sus propiedades. La diplomacia y política rusa había sacado ventaja a la inglesa, transformando Irán en una nación que estaba sufriendo una verdadera etapa de soviétización, particularmente en el norte del país. Con el exilio empezó una aventura de desengaños del ex Sha. Quería exiliarse en Marruecos, no lo consiguió. Solicitó luego asilo a Canadá, lo cual fue denegado. Se lo envió a la isla de Mauricio, al este de Madagascar, y finalmente a Johannesburgo, donde murió en 1944.

6.3 - Muhammad Reza Pahlavi

Era hijo de Reza Sha. Nació en Teherán el 27 de Julio de 1919, ascendiendo al trono el 16 de Setiembre de 1941, forzado por las potencias aliadas que destituyeron a su padre por su cercanía política con el Eje. Si bien tenía aptitudes para el estudio, no aprovechó bien las enseñanzas, tal vez porque su salud no era demasiado buena. Cuando su padre observó los pocos progresos en sus estudios, los cortó diciéndole que lo único que necesitaba un monarca para

governar era una buena instrucción militar, que precisamente era a lo que más se había dedicado. El 15 de Marzo de 1939 contrae matrimonio con la egipcia Fawzia, hermana del rey Faruk. Fruto del matrimonio fue una hija, cuando Muhammad Reza deseaba varones. La estancia de Fawzia en la corte no fue feliz, debido a problemas con la familia del Sha y la indiferencia de éste. En uno de sus viajes a El Cairo, opta por no regresar y pide el divorcio. El 12 de Febrero de 1951, el Sha Muhammad Reza contrae nuevas nupcias con Soraya Esfandiari.

Al Jefe de Gobierno Alí Forugin, que aconsejó a Reza Sha transferir el Gobierno a su hijo Muhammad y ser muy servil a los intereses de las potencias aliadas en Irán, los rusos le pidieron su dimisión en 1942, lo que produjo una fuerte crisis en el Gabinete, lo que se vio solucionado con la designación de quien era Ministro de Asuntos Exteriores, Sheyili, como Primer Ministro. Debe señalarse que la mayoría de los Ministros de ese momento mostraba una orientación y simpatía hacia la Unión Soviética. El pueblo, particularmente los nacionalistas, estaban divididos en dos tendencias: los comunistas y los prooccidentales, lo que provocó serios desórdenes, ante lo que debió declararse el Estado de Sitio.

Se sucedieron varias crisis gubernamentales. El Sha era incapaz de controlar la situación, demostrando en esos momentos de crisis, una gran debilidad de carácter. Sheyili tuvo que abandonar el poder, sucediéndolo Suheili, quien a su vez tuvo que dejar la primera magistratura ministerial en manos de Quiván-U-Saltaneh. De nuevo, en Marzo de 1943, Suheili fue nombrado Primer Ministro.

La situación en Azerbaiyán era cada vez más caótica: los comunistas dominaban las calles, aprovechando la situación de frontera con la Unión Soviética y la ayuda que ésta les prestaba. A la pelea ruso-inglesa se unió Estados Unidos, al desembarcar en los meses de Junio y Julio sus tropas, ocupando puntos estratégicos en las zonas petrolíferas. En la propia capital, la Embajada de Estados Unidos contaba con una cantidad de personal muy excesivo para las tareas meramente “diplomáticas”. La realidad era que camuflaba a muchos elementos de la policía y consejeros militares, bajo el rótulo de “personal acreditado”.

Los Aliados, por el mencionado Tratado de Teherán del 29 de Enero de 1942, no solamente tenían permiso de libre tránsito por todo el país, sino que podían utilizar, sin restricciones, todos los medios de comunicación de Irán. Los rusos, en 1944, se vieron tan postergados por la influencia norteamericana e inglesa, además de haber entrado Irán, en Setiembre de 1943,

en guerra contra las potencias del Eje, que optaron por solicitar la concesión de las explotaciones de petróleo en la zona norte del país, lo que les fue denegado. Esto generó las iras soviéticas que comenzaron una campaña de prensa contra el Gobierno de Reza Pahlavi, recrudeciendo las movilizaciones a favor del Partido Comunista iraní Tudeh; logró, asimismo, crear repúblicas autonómicas en Azerbaiyán y Kurdistán, aunque de muy corta duración, pero que lograron generar inquinas y problemas internos en Irán.

El aislamiento del Sha, su sometimiento a los intereses foráneos, y su permanente expolio, no dejaron indiferentes a los iraníes, sino que activó su sentimiento nacional. El extenso descontento popular fue canalizado por el movimiento nacionalista representado por Mossadegh, y apoyado por numerosos dirigentes shiíes. Al amparo de una Constitución redactada en 1949, que recortaba los poderes imperiales, las fuerzas nacionalistas y progresistas ganaron poder en el Majlis y a su propuesta, el Sha confirmó el 28 de Abril de 1951 el nombramiento de Mossadegh como Primer Ministro.

En este complicado contexto interno e internacional, el Primer Ministro Mossadegh (ver *infra*), nacionalizó la Anglo-Iranian Oil Company, contando con la simpatía popular. No obstante su patética carencia de cualidades de gobernante, el Sha da vía libre para que en 1953 se organice un Golpe de Estado contra Mossadegh, dirigido por oficiales del Ejército, el que fracasa. El Sha tiene que abandonar el trono. Poco después estalla un nuevo Golpe militar, esta vez triunfante, que termina desplazando al popular Primer Ministro Mossadegh y restituyendo al Sha.

Tras dos matrimonios desafortunados, sin herederos varones, el Sha contrae un tercer matrimonio con Farah Diba. Los esponsales tuvieron lugar en medio de un gran boato, con resonancias internacionales, pues se consideraba la “boda del año”. Invitados de las Cancillerías más famosas del mundo, reyes y príncipes de otras monarquías, así como magnates del mundo del petróleo, de la industria y del comercio, asistieron a una fiesta donde no faltó una corona de oro y diamantes. Una fiesta tan fastuosa como pocas veces se había visto en el mundo. El despilfarro, por los gastos contraídos, alcanzó cifras fabulosas; mientras los iraníes sufrían hambre debido a los aumentos en el precio del pan, con los obreros desocupados, los campos en manos de latifundistas, los comerciantes ante el aumento de impuestos, los nacionalistas y los miembros del Tudeh perseguidos por la SAVAK, configuraban la cara y cruz de una misma moneda.

Finalmente nació un Príncipe Heredero, lo que contentó grandemente al Sha, celebrándolo con la pompa y boato acostumbrado por ser hijo de un soldado cosaco; el heredero, Ciro Reza, vino al mundo entre sedas y oropeles... Pero los asuntos públicos seguían su marcha. En el año 1963, con la detención del Imam Jomeini, el pueblo masivamente salió a la calle. La SAVAK hirió y mató a miles de personas, cuya única culpa había sido demostrar su simpatía por un hombre dotado de sinceridad religiosa.

Nuevamente la fastuosidad: entre 1967 y 1971, se celebraron los 2.500 años de la monarquía persa, de la que el Sha se sentía heredero. El Sha Muhammad se autoproclamaba como el Sha que podía hacer sombra a Ciro y Darío. Sin embargo, el dinero de la explotación petrolífera, empleado por los caprichos del Sha y la corrupción de gran parte de su Gabinete, no llegaba al campo, cuyos agricultores apenas podían llenar sus estómagos con los alimentos más básicos. Tampoco se impulsaba una industria global, sólida y competitiva.

La llamada “Revolución Blanca” tuvo sus efectos en el campo educativo. A raíz de la Conferencia Internacional contra el analfabetismo, organizada por UNESCO en Teherán en 1964, el tema se convirtió en una preocupación del régimen. Pero fue una enseñanza inadecuada, caracterizada por la influencia de los especialistas norteamericanos en la formación de los maestros en Irán, y más del 90% de los textos utilizados en la misma eran traducciones de obras extranjeras, no adecuados a la formación lingüística y cultural iraní, lo que se tradujo en una “docta aculturación”¹⁶⁵. La imposición de una cultura alógena sirvió, a su vez, para poner en tela de juicio algunas normas vigentes, lo que no acarrió la quiebra total de los valores tradicionales, ni la adhesión sin reservas a los nuevos valores. No obstante fue un instrumento de desestructuración y de expropiación cultural que parte de la sociedad iraní percibió como humillación, exclusión y desidentificación. Irán, poco a poco, se iba convirtiendo en una pieza indispensable para la política regional norteamericana, convirtiéndose en “vigía” del Próximo Oriente.

La creciente occidentalización cultural de la era Pahlavi no fue bien vista por las clases populares, ni por los bazaríes ni por los Ulemas, cuyo prestigio y posición se vieron atacados. Los hábitos occidentales se asociaban al dominio político-económico occidental, y las masas shííes cada vez más fueron adquiriendo un posicionamiento antioccidental y antirrégimen. En los

¹⁶⁵ Merinero Martín, ob. cit., pág. 58.

años sesenta, el asunto de la influencia cultural y política de Occidente comenzó a tallar hondo en ciertos círculos iraníes; de hecho, dichos pensadores, frente a lo que aparecía como tamaño problema –pues así comenzó a ser planteado–, empezaron a plantearse la posibilidad de defenderse de la occidentalización retomando la identidad cultural iraní. Por ello denunciaron la “occidentaminación”¹⁶⁶.

La modernización, propalada a bombo y platillo por los apologistas del régimen, era sólo una etiqueta, un maquillaje, de la propaganda oficial. La política interior hacía agua; a las persecuciones de los Ayatollahs se sumaban la de casi todos los militantes de los partidos políticos, excepto los de tendencia realista. Desde 1977 los conflictos populares se saldaron con miles de muertos y encarcelados. El 5 de Enero de 1978, se producen multitudinarias manifestaciones en Qom, luego de que en el periódico “Etelaat” (Información), que el Imam Jomeini era un “extranjero”. Una verdadera provocación.

Con la multiplicación de las manifestaciones, se produce una matanza en Tabriz el 18 de Febrero de 1978, cuando el pueblo, casi en su totalidad, conmemoraba la matanza de Qom del 5 de Junio de 1963, fecha en la que el Ejército asaltó la Escuela Teológica de Faiziyeq. Posteriormente se produjeron matanzas en Yazd y Mashhad (22 de Junio). El 4 de Setiembre de 1978, mueren quemadas centenares de personas en el cine Rex de Abadán. El 7 de Setiembre de 1978 –conocido por el “Viernes Negro”–, el Ejército y la SAVAK cargaron contra los manifestantes en la plaza Jaled de Teherán, con miles de víctimas. El 1 de Octubre de 1978, al imponer total silencio al Imam Jomeini por parte de las autoridades iraqués, presionadas por el Sha, se produce una multitudinaria manifestación y huelga general en todo Irán. El Sha cesa a Shaarif Emani y nombra un Gobierno militar, presidido por el General Reza Azhari, quien tenía como gran mérito en su carrera el haber derribado a Mossadegh.

Pero la historia ya no podía detenerse con las manos: el 1 de Febrero de 1979, el Imam Jomeini regresó a Teherán, configurándose el triunfo de la Revolución Islámica. Un mes antes, el Sha había decidido tomarse una “licencia por motivos de salud”. La misma tuvo un periplo que lo llevó por Egipto, Marruecos, Bahamas, Méjico, Estados Unidos de América, Panamá, y culminó con su muerte en el exilio en la ciudad de El Cairo, el 27 de Julio de 1980.

¹⁶⁶ Keddie, Nikki, *Las raíces del Irán moderno*, pág. 255.

6.4 - La presencia norteamericana

Con entender que el Golfo Árabe-Pérsico concita el 70% de las reservas mundiales de petróleo y produce algo así como el 60% del mismo, y siendo Irán uno de los principales puentes de tierra entre Asia y las aguas del Oriente Medio, Estados Unidos no podía estar fuera de tan estratégico escenario. La batalla del petróleo, que en Irán libraban británicos y soviéticos, ahora tendría un nuevo contendiente: los norteamericanos, atraídos entre otras razones por las 13.270.000 toneladas de oro negro que Irán había producido en 1944.

En ese mismo año, el Sha, junto con varios ministros, a bordo de un avión “*Liberator*”, llegaron, desde Teherán, a la base de las Fuerzas Aéreas Norteamericanas en Abadán, ciudad iraní del sudeste. El viaje de retorno fue en un DC3, permitiéndose el Sha manejar los mandos. A finales de 1944 ya se contabilizaban cerca de 30.000 soldados en Irán. Los norteamericanos ocuparon puestos de relevante importancia en la administración iraní: así, el Dr. A. Millspaugh ostentaba el cargo de Administrador General de Finanzas, el Gral. Donald Conolly era jefe de una comandancia autónoma en Abadán, el Gral. Clarence Ridley, jefe de una misión en el Ejército iraní, y el Coronel Norman Schwartzkopf¹⁶⁷, director de la Gendarmería (zonas rurales)¹⁶⁸. Poco a poco se va configurando un escenario a partir del cual se observará palmaria-mente cómo ha sido Occidente el que generó las condiciones para que quienes analizan la historia a través del prisma del martirio de Karbala encontraran que se repetían las condiciones: la legitimidad de la lucha sería la misma, pero de todas formas, esta vez Hoseyn saldría victorioso.

La retirada de las fuerzas extranjeras fue posteriormente regulada por la “Declaración sobre Irán”, que firmaron Roosevelt, Stalin y Churchill en Teherán, el 1 de Diciembre de 1943, uno de los acuerdos clásicos que marcaron un antes y un después en las Relaciones Internacionales del Siglo XX. De hecho, las tropas soviéticas y las británicas se retiraron de Irán en Mayo de 1946, pero las norteamericanas permanecieron un tiempo más, porque según James Byrnes, Secretario de Estado norteamericano, “la permanencia, a petición del Gobierno Iraní, de las misiones militares en Irán, se considera de interés nacional en Estados Unidos. El que se refuercen las fuerzas de seguridad internas, en las que cooperaron las Misiones Americanas,

¹⁶⁷ Este hombre llegaría, con el tiempo, a ser General, y le cupo la responsabilidad de dirigir las tropas norteamericanas en la llamada Segunda Guerra del Golfo, con el ataque “Aliado” al Gobierno de Irak que encabezaba Saddam Hussein (P.W.).

¹⁶⁸ Machordom Comíns, Álvaro, *Irán: de Ciro a Jomeini*, pág. 140.

contribuye a la estabilización de Irán y a su reconstrucción como miembro de la comunidad internacional. La estabilización de Irán servirá a los intereses comerciales, petrolíferos y aéreos de Norteamérica en Oriente Medio”¹⁶⁹. Jomeini y sus seguidores, sin embargo, reaccionaron contra una situación en la que se entendía que Irán era el “perrito faldero” de Occidente, en especial de los Estados Unidos de América, y en la que la occidentalización cultural y económica comenzaba a llevarse a cabo a velocidad supersónica prestando muy poca atención a las consecuencias humanas. Dado que no había existido un Gobierno islámico o tradicional desde hacía mucho tiempo y que el poder formal de los Ulama se comenzaba a ver constreñido, resulta fácil imaginar que un retorno a un Islam idealizado, tan lejano que nadie podía recordar, podría llegar a resolver los problemas de Irán: de ahí que, en pocas palabras, la Revolución de 1978-1979 fuese mucho más “tradicional” que la de 1905-1911¹⁷⁰.

6.5 - Las Reformas de Muhammad Mossadegh

Muhammad Mossadegh nació en Teherán en 1881, en el seno de una familia de la alta burguesía. Hizo sus primeros estudios en colegios privados de Teherán. A los 16 años cumplió funciones como contralorador de impuestos en la provincia de Jorasán, pasando luego a prestar servicios en el Ministerio de Finanzas. Desde su juventud rechazó la idea de que los extranjeros gozasen de monopolios de explotación del petróleo, como ocurría con el súbdito inglés William Knox d’Arcy, quien tenía el privilegio de concesiones de crudos en casi cinco sextas partes del territorio de Irán, lo que a partir de la Primera Guerra Mundial pasó a manos de la Armada Real de Gran Bretaña, firmándose un acuerdo bilateral el año 1919, bajo el control de los consejeros británicos.

En 1908 cursó sus estudios en la Escuela de Ciencias Políticas de París, continuando los mismos en Bélgica y en Neuchatel, Suiza. Publica su tesis en París, en 1914, sobre “El Testamento en el Derecho Musulmán”, regresando a Teherán e ingresando en la Asamblea Legislativa en 1915, en la Comisión de Control. En 1917 fue Subsecretario del Ministerio de Finanzas de Irán. Desde 1923 a 1927 fue Diputado en la Asamblea Legislativa, donde trabaja activamente en una serie de reformas inspiradas en el modelo turco de Mustafá Kemal. No obstante, cuando Reza Sha es coronado emperador, se apartó del poder por desacuerdos con la conducción política.

¹⁶⁹ Ibídem anterior, pág. 141.

¹⁷⁰ Keddie, Nikki, *Las raíces del Irán moderno*, pág. 239.

Por orden del Sha fue encarcelado y desplazado a Birjand, al este de Irán. Finalmente se lo traslada a la ciudad de Saojbulag, en arresto domiciliario. Separado de toda actividad política, se dedica a la agricultura. En 1941, cuando Reza Sha es destituido por las Fuerzas Aliadas, Mossadegh es liberado de su arresto domiciliario. En 1944 volvió a la actividad política y fue elegido Diputado. Se lo referencia como el líder de las reformas y de las nacionalizaciones. Propuso –y fue aceptado-, una ley que prohibió nuevas concesiones a compañías extranjeras.

En 1946 denunció la política del Gobierno por desatender a las minorías, como turcos, kurdos, árabes, es decir, las poblaciones que no son de origen iranio, así como a los campesinos. Denunció la ingerencia de la Unión Soviética en los asuntos internos de Irán, especialmente en las regiones norteñas. Los reformistas, tanto de derecha como de izquierda, se aproximaban cada vez más a los programas del Frente Nacional.

Muhammad Mossadegh, líder del Frente Nacional, asumió, directamente, la representación del ala política, quedando a cargo del Ayatollah Kassem Kashani el ala religiosa. Entre las prioridades políticas del Frente Nacional figuraba la nacionalización de las materias primas, el petróleo especialmente, la banca, la enseñanza y la salud pública.

Bajo la inspiración de Mossadegh, en 1949 se crea una Comisión para la nacionalización del petróleo. Se pretendió desde el poder boicotear la comisión y a sus organizadores. Se declaró una huelga general, en contrapartida de lo cual el Gobierno declaró la Ley Marcial. Pese a todos los riesgos, las movilizaciones en favor de la nacionalización del petróleo continuaron. El Parlamento se declaró favorable a la nacionalización del petróleo, por la unanimidad de los 106 parlamentarios presentes y esa fecha del 15 de Marzo de 1951 marcó un hito en la historia de Irán. A los pocos días, en el mes de Abril del mismo año, el Gobierno presenta la dimisión. Claramente, Mossadegh es el héroe del momento, el orgullo del país.

En el Parlamento, ver a Mossadegh es un espectáculo: hombre de palabra fácil, gestos teatrales desde su sinceridad que no necesitaba adornar con retóricas simplistas y fatuas. Pero era un hombre que tenía un discurso emotivo, particularmente cuando hablaba de los sufrimientos de Irán; no era extraño, entonces, que en medio de sus discursos se le saltaran las lágrimas y todo generaba un clima muy especial.

El Sha, sin gabinete ministerial, y frente a un clamor popular multitudinario, tuvo que nombrar a Mossadegh –muy a disgusto-, como Primer Ministro desde el 29 de Abril de 1951. Ese

mismo mes se firmó la Ley de Nacionalización; la Oil Iranian Company querelló al Gobierno de Irán ante el Tribunal Internacional de Justicia de La Haya. El mediador norteamericano, Averell Harriman, y el Ministro británico, Richard Stokes, se trasladaron a Teherán pero no pudieron arreglar la situación. Las refinerías dejaron de trabajar el 31 de Julio.

Durante 1952 hubo un nuevo pleito con el Reino Unido, ante el mismo Tribunal, y pese a los muchos intermediarios que no lograron remediar la situación. Finalmente, ese mismo año Irán rompió sus relaciones con Gran Bretaña. La economía se deterioró, por cuanto se frenó la producción y exportación de petróleo. Con la expulsión de los últimos ingleses, sobre finales de 1951, y al no contar con técnicos especializados para la extracción de crudos ni para poner en funcionamiento la moderna refinería de Abadán, las consecuencias económicas se fueron agravando. Debe sumarse a ello que los barcos extranjeros no acudían a abastecerse a los puertos iraníes, con lo cual Mossadegh se encontró con un boicot externo, particularmente de las naciones petroleras occidentales, gracias a la adulterada imagen que de él y su Gobierno presentaban las agencias informativas internacionales. Obvio es que ello redundó en aumento de la desocupación.

Pero estaba en marcha un contragolpe. Las directrices del mismo se fraguaron en la Embajada norteamericana en Teherán, donde la CIA tenía un espacio discretamente camuflado. Desde la entrada de los norteamericanos en la Segunda Guerra Mundial, la presencia “amistosa” de tropas y personal “especial” en su Embajada se multiplicó, así como su ingerencia en los asuntos internos, particularmente en la Corte de Pahlavi.

6.6 - El derrocamiento de Mossadegh

La rivalidad soviético-norteamericana, por entonces, tenía sus características más dramáticas en sus respectivas Embajadas, que estaban ubicadas en el centro de Teherán, donde contaban con extensos “territorios” con verdaderos bunkers incluidos. La de los soviéticos era un complejo de edificios, protegidos por una muralla que los circundaba. Constaba de palacios, casas residenciales, bloques de viviendas, hospital, amplios pabellones y una central eléctrica. Debe sumarse a ello un lago con cisnes y un bosque con sus gacelas incluidas... En uno de esos palacios, el Ataberg, tuvo lugar la conferencia de los Tres Grandes: Stalin, Roosevelt y Churchill. En él, debe recordarse, se estableció la participación de Europa, de acuerdo a los criterios de “zonas de influencia”. La de los norteamericanos era más moderna y funcional, aunque sin cisnes ni gacelas, pero muy grande: 24.282 m². Tenía forma triangular, completamen-

te cercada, con más de treinta edificios, entre ellos la residencia del Embajador, las oficinas centrales, las de atención al público, cuartel de la misión militar, las casas de los agregados, las del personal (civil y militar), centro comercial, centro de comunicaciones, y, obviamente, los despachos de la CIA, cuyo jefe en la práctica tenía más atribuciones y funciones que las del mismo Jefe de Misión¹⁷¹.

La Historia narra que fue la CIA la que salvó el trono de Muhammad Reza Pahlavi en 1953. Todos los Embajadores que llegaron ese año tenían relaciones muy estrechas con la CIA, al extremo de que su director, Richard Helms, fue nombrado Embajador en Teherán en 1973. Claramente se fueron perfilando las acciones externas, lo que es narrado en forma detallada por Kermit Roosevelt (nieto del Presidente), y alto funcionario en esa fecha en la CIA, destinado en Teherán, desde donde se ejecutó la “Operación Ajax”. Su libro “Contragolpe”, no tiene desperdicios: define a la intervención como “una empresa conjunta que alió al Sha de Irán; Winston Churchill, Anthony Eden y otros representantes británicos, con el Presidente Roosevelt, John Foster Dulles y la CIA. De la lectura de diversos libros y analizar suficiente prueba, queda absolutamente claro que fue el propio Estado norteamericano –por sí, a través de la CIA, o de cierta organización “no reconocida” pero dependiente de ella y que se hacía llamar “*black operations*”-, llevó adelante el golpe. La alianza se formó con el propósito de reemplazar al Primer Ministro iraní, Mossadegh¹⁷². El contragolpe fue cruento, con muchísimos muertos y heridos, sin contar los presos. Tenía como jefe visible al General Faz-ul-Lah Zahedi, nombrado por el Sha como Primer Ministro. El Coronel Nassiri, que entregó a Mossadegh la orden de destitución, fue recompensado con el grado de General y la jefatura de la SAVAK.

Mossadegh, enterado de la decisión de destituirlo, opta por entregarse a las nuevas autoridades. El General Nassiri, por sugerencia de Zahedi, lo encarcela en una celda que tenía un metro de agua, de forma que Mossadegh tenía que permanecer de pie o en cuclillas, a causa de lo cual enfermó de reumatismo, que con el tiempo lo paralizaría. Cinco años pasó en prisión en condiciones lamentables. Puesto en libertad, falleció en 1967. Su casa en Teherán fue totalmente derrumbada para que no sirviera de peregrinación a quienes habían sido sus muchísimos partidarios, ni sede de nostálgicos de su sistema de nacionalizaciones. Como puede apre-

¹⁷¹ Machordom Comíns, ob. cit., págs. 143-144.

¹⁷² La cita es textual de Machordom Comíns, ob. cit., página 144.

ciarse, la ideología según la cual ante una decisión política había que destruir los puntos que podían servir de “memoria urbana”, no era nueva ni tampoco sería la última vez que se aplicara; el Oriente Medio, tanto en Jerusalén cuanto en diversas ciudades de Palestina, como en América Latina luego, serían tristes testigos de esa práctica.

La “*Operación Ajax*” se dio por terminada el 23 de Agosto de 1953. El Sha estaba en su palacio, de regreso de su corto exilio. Los notables partidarios de Mossadegh, fueron muertos, como el caso de Hussein Fatimí, Ministro de Asuntos Exteriores. Intelectuales, estudiantes o simplemente izquierdistas, se vieron perseguidos; algunos de los asesinados por las balas de la SAVAK y otros, fallecieron en los calabozos, luego de torturas y otras incomodidades.

Las ciudades que mayores simpatías habían demostrado por Mossadegh, como Tabriz, Isfahán y Shiraz, fueron escenario de un gran despliegue del Ejército y de la policía política (SAVAK), que hicieron minuciosos registros en viviendas y personas. Igual suerte le cupo a Qom, aunque los motivos eran que los teólogos y otras autoridades shiítas, habían criticado duramente al Sha y a los Ministros de su Gabinete, por su política anticlerical y su desviacionismo de las normas islámicas.

Muchos profesores y estudiantes prefirieron el exilio a vivir bajo la dictadura del Sha. Más de 55.000 personas, mayoritariamente jóvenes, dejaron el país, en primera instancia hacia los países árabes, pero luego hacia Europa, Norteamérica y Australia. Se calcula que en 1978 vivían en el exterior cerca de 150.000 iraníes, casi un 30% de los cuales estaba en América. Algunos destacados miembros de la oposición, no obstante, pudieron escapar de la temida SAVAK, entre ellos Ibrahim Yazdi¹⁷³, Mustafá Shemrán y Sadeq Qutbzadeh, quienes se fueron a Egipto y, luego, al Líbano. Hasta el día de hoy, pese al tiempo transcurrido, no se ha medurado debidamente la gravedad de las consecuencias que para la sociedad iraní tuvo este movimiento.

Los norteamericanos no solamente cooperaron en la puesta en marcha de la “Operación Ajax”, sino que fueron los redactores de un plan de siete puntos para maquillar la imagen del Sha. Mientras tanto, los negocios del petróleo, las armas y el espionaje, beneficiaron las arcas del tesoro público norteamericano: es que no podría sino disfrazarse de “compra de

¹⁷³ Posteriormente asesinado en la sede del Partido de la Revolución Islámica, siendo Presidente electo.

materiales” la verdadera exacción que los norteamericanos estaban realizando. El memorándum¹⁷⁴, escrito en inglés, que prepararon al Sha, se basaba en los siguientes puntos:

- 1- Había que presentar al Sha, a través de todos los medios de difusión, en primera página, imagen y sonido, como el “Padre del Pueblo“ (*Fermandeh*), y ello durante los 365 días del año;
- 2- Alagar a las mujeres, que constituían el 49% de la población iraní, presentando al Sha como su valedor y protector, en materia de emancipación, a su gusto y capricho, aunque para ello se tuvieran que saltar las Leyes coránicas. De este modo, en cada hogar la mujer sería la primera en apoyar al Sha;
- 3- Buscar el apoyo de la clase media, especialmente los bazaristas y otro tipo de comerciantes, que no habían secundado en forma entusiasta al Gobierno de Mossadegh; la clase media debía ser la espina dorsal del régimen del Sha;
- 4- Sustituir los viejos políticos, difíciles de manejar y siempre sospechosos, por caras jóvenes, nuevas y de probada fidelidad al Sha. Buenos oradores y buenos vendedores del “Producto Sha”. Debían atosigar con sus buenos modales y discursos, previamente aprobados por la censura, al pueblo iraní;
- 5- Promocionar al Sha en los asuntos internacionales, tanto en Oriente como en Occidente, con viajes y conferencias deslumbrantes, especialmente en países amigos o en los neutrales. Irán es muy sensible a que sus gobernantes cosechen triunfos en el exterior;
- 6- Aconsejar al Sha que se presente como un piadoso musulmán y shiíta, visitando con asiduidad las mezquitas, buscando en lo posible la simpatía y la cooperación de algún teólogo sensible al halago real y a las importantes donaciones económicas para su mezquita;
- 7- Atender cuidadosamente y retribuirle con generosidad, a las fuerzas de élite del Ejército, particularmente aviación y mecanizadas, por ser las que se mueven con mayor rapidez y pueden acallar en poco tiempo cualquier insurgencia;

A la caída de Mossadegh, el Gobierno del Sha Reza Pahlavi se pareció a lo que era: una marioneta conducida por el Gobierno norteamericano, que inclusive conducía los asuntos de espionaje internos. Los oficiales superiores del Ejército iraní, debían ser enviados a perfeccionarse a Estados Unidos de América, donde hacían cursillos especiales de dos y tres años. Los

¹⁷⁴ Machordom Comíns, ob. cit., páginas 145-146.

oficiales de menor graduación podrían pasar en el país del Norte un período menor, si lo deseaban. En los veinticinco años posteriores al contragolpe, se calcula que no menos de 12.000 oficiales de rango superior al de Capitán recibieron adecuada instrucción en Estados Unidos, aunque el resultado –según se pudo constatar posteriormente-, no fueron los esperados por el Sha. Con la llegada de John Kennedy al Gobierno de Estados Unidos, las relaciones con el Sha fueron menos fluidas y cordiales, debido en gran parte al poco respeto que el Gobierno asiático tenía hacia temas sensibles como los Derechos Humanos y sus constantes ínfulas de dictador sin ningún tipo de cortapisas, lo que caía muy mal con las ideas y programas del Presidente norteamericano.

De todas maneras, sus sucesores –Johnson, Nixon y Ford, particularmente-, no tuvieron tantos pruritos ni problemas de conciencia para sostener y avalar a una feroz dictadura, pero eso sí, prooccidental. Quiérase o no, los sucesores de Kennedy fueron tal vez el más fuerte apoyo a la causa Revolucionaria del Imam Jomeini...sin habérselo propuesto, obviamente.

7 - Ruhollah al Mussavi Jomeini: el hombre y su pensamiento¹⁷⁵

7.1 - Los inicios de su vida

El 25 de Setiembre de 1902 nació Ruhollah al Mussavi en la localidad de Jomein, una pequeña ciudad de no más de 8.000 habitantes en esa fecha, situada en la provincia de Markazi, a 318 Km. al sudeste de Teherán. Era hijo de Mustafá al Mussavi y Banu Hajar, los cuales procedían de ilustres familias; descendientes del Séptimo Imam Musa al Kadem, el que a su vez era descendiente del Profeta Mahoma. Su abuelo, *Sayyed Ahmad*, provenía de una familia de comerciantes persas, musulmanes piadosos y practicantes, quienes habían enviado a su hijo a cursar estudios de teología en la ciudad venerada de Nayaf, acreditándose como Ulema. Fue contratado para que ejerciera funciones de maestro en Jomein y su comarca por Yussef Khan Kamrahi, una persona de la nobleza que residía en esa localidad. Su capacidad como teólogo, su educación y buena conducta, lo avalaron para que contrajese matrimonio con la hija de Yussef Khan.

De ese matrimonio nacieron *Sayyed Mustafá* y Banu Saheba. El padre de quien fuera el Imam Jomeini perfeccionó sus estudios en Nayaf y Samarra. A su retorno a Jomein se dedicó a la enseñanza. Contrajo nupcias con Banu Hajar, y tuvieron tres hijos y tres hijas. El mayor, más conocido como el Ayatollah *Sayyed Mortaza Pasandideh*, el segundo, *Sayyed Nuruddin* (muerto en 1976), y *Sayyed Ruhollah*, el menor. Cuando Mustafá tenía 47 años, sufrió un ataque de bandoleros, muriendo por heridas de bala en las montañas. Sus restos reposan en Nayaf. El futuro Ayatollah Jomeini tenía cinco años cuando sucedió la tragedia.

Su madre y su tía Saheba, ambas con buena formación cultural, se encargaron de sus primeros estudios. Ruhollah mostró buenas condiciones de estudiante. Pero para su mayor desgracia, en el año 1918, a la edad de quince años, fallecieron su madre y su tía, con escasos meses de diferencia. Orfandad total. Ahora podría decirse que en el cielo azul de ese niño habían aparecido unas nubes cuando murió su padre; pero ahora se comenzaba a nublar al desaparecer su madre y su tía. En su semblante, pocas veces a lo largo de su vida brotaron las sonrisas. Sólo en la lectura, en la recitación de las aleyas coránicas y en las prácticas religiosas, encontraba un poco de sosiego y resignación. El Mullah Abul Kassem y el Sheik Jaffer, se encargaron de

¹⁷⁵ Gran parte de la información de este capítulo fue obtenida de Machordom Comíns, ob. cit., págs. 157 y ss.

continuar con su educación. Las materias islámicas corrieron a cargo de su hermano mayor, hasta que cumplió los 18 años de edad.

En 1921, Ruhollah se traslada a la ciudad de Arak, cerca de Qom. Es muy posible que por esas fechas tomara el nombre de Jomeini (“el nacido en Jomein”). Su maestro era el Sheik Abdul Karim Heri-Yazdi, quien a su vez fue discípulo de grandes teólogos en Nayaf. Pronto Ruhollah demostraría su talento y su asiduidad a la mezquita de la ciudad.

Por ese entonces los asuntos políticos eran debatidos con pasión, y a veces con virulencia. Debe recordarse, si no, la ejecución de un religioso, el Sheik Fadlullah Nuri, quien atacaba, en sus sermones, al sistema monárquico y a los colonialistas. Pocas personas se mantenían ajenas a los sucesos de tales discordias y turbulencias. Era el año en el que el Coronel Reza Khan ocupó militarmente Teherán. Por esos días, también se defendía la idea de que política y religión tenían el mismo entronque y que los Mullahs debían intervenir en los asuntos políticos y sociales. Jomeini no permaneció ajeno a tales inquietudes, las que eran proclamadas calurosamente por Mirza Hassan Shirazi, un sabio shíita iraquí.

Jomeini, en tanto, ampliaba su cultura con estudios de metafísica, astrología y filosofía, así como otras ramas, como sociología, economía y medicina, puesto que El Corán habla de todas estas materias, para un mejor ejercicio de la vida social, política, cultural y religiosa, dado que los religiosos shíitas también tienen la obligación de dirigir a la sociedad y, en ciertas circunstancias, gobernar. Y puesto que los colonialistas querían explotar, en provecho propio, las materias primas de suelo y subsuelo, debilitar las Leyes y Ordenanzas islámicas e introducir los modelos occidentales, ya germinaba, por ese entonces, en la cabeza de Jomeini, el defender los valores legítimos del Islam y combatir las ideas y programas de los colonialistas, siempre en defensa de los “desheredados”.

Transcurrido poco tiempo de la emigración del Ayatollah Hajj Sheik Abdul Karim Haéri Yazdi a Qom (1922), Ruhollah Jomeini siguió sus pasos, siendo uno de sus alumnos en las clases que impartía en esa ciudad. Tras la muerte del Ayatollah Haéri Yazdi, continuó sus estudios con el Ayatollah *Sayyed* Hossein Tabatabai Borujerdi. El acervo cultural adquirido por Jomeini en su época de estudiante en Qom fue copioso. Su ejemplar conducta, como alumno y persona, su ascetismo y asiduo practicante de la oración, le dieron gran renombre y pronto concitó en su derredor a un buen número de seguidores que lo eligieron por maestro en

diferentes disciplinas. A la muerte del Ayatollah Tabatabai Borujerdi, muchos estudiantes y clérigos inclinaron sus miras hacia Jomeini, el que siempre mostró gran modestia y pocas ansias de escalar posiciones de elevada jerarquía en la vida social.

Sus años de profesorado en Qom coincidieron con el principio de la monarquía Pahlavi, tras el Golpe de Estado que contó con el apoyo de Gran Bretaña (1925); el último miembro de la dinastía Qajar, Ahmad Sha, fue depuesto por la Asamblea Constituyente, que terminó proclamando como Sha a Reza Sha Pahlavi.

Muchos estudiantes y clérigos ya observaban por ese entonces en la figura de Jomeini, excelentes condiciones para ser un gran líder religioso a corto plazo. Ruhollah Jomeini declaraba que él solamente se veía como un servidor y un soldado del Islam y de la Nación. Debe recordarse que por esos años, los ingleses y buena parte de los funcionarios de Reza Sha consideraban a los clérigos musulmanes como seres inferiores. Por su parte, los colonialistas se esmeraban por presentar al Islam como una religión inferior, a sabiendas de que la resistencia a sus intenciones de aprovecharse de las rentas y riquezas de Irán, provenía de los religiosos y jerarquías superiores del Islam. Ruhollah Jomeini, a este respecto, y tras afirmar que los bárbaros e ignorantes eran los “mercaderes colonialistas”, dijo que “los agentes extranjeros insinúan, sin descanso, que el Islam no tiene nada que ofrecer, que consiste en escasas Ordenanzas respecto del parto y la menstruación, y que es un campo de estudios de escaso rango”¹⁷⁶.

Durante más de quince años, el Imam Jomeini enseñó varias materias en Qom, principalmente Jurisprudencia e Historia de la Familia de la Casa, donde al referirse a los Descendientes del Profeta del Islam señalaba la enorme importancia que tenían en el Gobierno de la Comunidad Islámica Mundial. Centenares de estudiantes se beneficiaron con sus enseñanzas, tanto religiosas como éticas, sociales y de política islámica. De hecho, actualmente gran parte de ellos ocupan cargos de alta responsabilidad en distintos grados de la Administración del Estado.

Se dice que cuando dictaba una clase de ética en Qom, en 1930, el Imam Jomeini siempre terminaba sus clases con la siguiente frase extraída de *Munâÿât Sha'ban*, una letanía singular que era recitada por los doce Imames:

¹⁷⁶ Cfr., Machordom Comíns, ob. cit., pág. 160.

“¡Oh Dios! concédeme separación total de todo lo que no seas Tú y adhiéreme a Ti; ilumina la visión de nuestros corazones con la luz que surge al mirarte a Ti, para que puedan atravesar los velos de luz y alcanzar la fuente de la Magnificencia, y que nuestros espíritus se eleven con el esplendor de Tu santidad”.

Jomeini siempre le dio gran importancia al estudio y recitación de las súplicas de los Imames, como un medio para alcanzar la perspicacia espiritual así como el entendimiento en el ruego al Creador, pero este llamado de Munâyât Sha’ban parece haber estado particularmente muy cerca de su corazón. Aparece en los textos y en los discursos que hacen parte de las diferentes fases de su vida: en el comentario de un hadiz del Imam Ya’far As-Sadiq respecto de “el encuentro con Al-lah (*liqâ’ul-lah*)”, contenido en *Sharh-e Chehel Hadîz* (La explicación de los Cuarenta Hádices), una obra terminada en 1939; en una de sus obras respecto de las dimensiones íntimas de la oración, *Mi’rây as-Sâlikin*, también finalizada el mismo año; en *ÿihâdul Akbar iâ Mubareze ba Nafs*, un discurso sobre la purificación ética dado en Nayaf cerca de 1972; en el discurso sobre la exégesis de *Surat-ul Fâtihah* que fue televisado en Diciembre de 1979 y en Enero de 1980; y en *Rahe ‘Eshq*, una carta escrita por el Imam a su nuera, Fátima Tabataba’i, en 1983.

La aspiración de “*atravesar los velos de luz y alcanzar la fuente de la magnificencia*” puede, por lo tanto, ser considerada como un elemento constante en la devota vida del Imam, y solamente llevándola en mente puede, la totalidad de sus esfuerzos y logros, incluyendo el político, ser entendida correctamente. Fue con una mirada fijada en “la fuente de la magnificencia”, un modo de visión completamente diferente del de un líder político común, que el Imam llevó al éxito a un gran movimiento revolucionario.

La capacidad de integrar y lo profundo de la personalidad del Imam Jomeini y su visión del Islam eran tales que las distinciones analíticas entre sus variadas dimensiones son, de alguna forma, artificiales, reflejando sólo un esfuerzo por entender al Imam, y no su realidad. Sin embargo es reglamentario -o al menos inevitable- hablar del aspecto gnóstico (*‘Irfanî*) y los aspectos políticos de su vida y actividad, y conceder alguna primacía al anterior aspecto (el gnóstico), en términos no solamente cronológicos sino también de significado. El Imam es considerado generalmente, tanto por occidentales como por musulmanes, nada más que como un líder revolucionario poco común; sin embargo todos los que lo conocieron íntimamente, así como muchos que le entrevistaron por un breve instante, pueden testificar que poseía una

visión que trascendía la política, al mismo tiempo que la dominaba y abarcaba. Es quizás precisamente esta inclusión de lo político en lo gnóstico el aspecto más distintivo del carácter del Imam. En esta parte del trabajo, se podrá apreciar la importancia que el sufismo tuvo en la construcción discursiva de Jomeini.

En cuanto a la primacía cronológica de la gnosis en la vida del Imam, ésta queda ampliamente demostrada por la historia de sus primeros años en Qom. Su propósito inmediato al ir allá en 1920 sin duda era estudiar con el Sheik ‘Abdulkarim Hae’ri, una de las principales autoridades de la época en jurisprudencia, y él se distinguió en esta área esencial del aprendizaje islámico mucho antes de surgir como *Marya’-e taqlîd*, en los comienzos de los ‘60. Sin embargo, pronto desarrolló un interés en el ‘*Irfan* y las disciplinas asociadas, que lo colocaron en un lugar aparte de muchos de sus contemporáneos, y era, de hecho, por lo general visto con recelo y hasta con cierta hostilidad; muchos años después tuvo la ocasión de resaltar lo lamentable que algunos de los sabios debieran levantar tales recelos y privarse de los beneficios que se obtienen del estudio del ‘*Irfan*.

Su primera guía en la búsqueda del ‘*Irfan* fue Mirza ‘Ali Akbar Iazdî, un discípulo de Husein Sabzavari, quien a su vez había estudiado bajo Mul-lah Hâdî Sabzavarî (fallecido en 1872), el autor de *Sharh Mandzûmah*, uno de los textos básicos del ‘*Irfan*; de esa manera el Imam estuvo afiliado a una de las líneas principales de la enseñanza y transmisión de la gnosis Shiíta. Otro guía en sus inicios fue Mirza Agâ Ğavad Mâliki Tabrîzî (fallecido en 1924), quien había estado enseñando en Qom desde 1911. Tenía dos clases con él, Filosofía y Ética, una pública en la escuela Faizîeh y una privada en su propia casa, a la cual asistía un número de buenos y dotados estudiantes incluyendo al Imam. El Imam también estudió con *Seyyed* Abû Al-Hasan Rafî’î Qazvînî (fallecido en 1975), entre cuyos escritos publicados hay un comentario del *Du’â al-Sahar* (La Súplica de la madrugada), la misma profunda súplica a la cual el Imam le dedicó su primer trabajo, *Sharh Du’â al-Sahar* (“Comentario a La Súplica de la madrugada”); es por lo tanto posible que la atención del Imam haya sido atraída a este texto por Qazvînî.

El maestro principal del Imam en la gnosis, sin embargo, fue el Ayatollah Muhammad ‘Alî Shahâbadî (fallecido en 1950), a quien él respetuosamente se refería en sus propios escritos sobre ‘*Irfan* como “nuestro maestro en teosofía” (en persa: *ustaze ilâhi-e mâ*). Conoció a Shahâbadî inmediatamente después de la llegada de éste a Qom (probablemente en 1920), y la respuesta que le dio al Imam a una pregunta sobre ‘*Irfan* lo convenció de que estaba ante la

presencia de un verdadero maestro. Después de rechazar al comienzo la petición del Imam de permitirle estudiar con él, Shahâbadi aceptó enseñarle filosofía, pero era gnosis lo que el Imam deseaba aprender, y persistió hasta que Shahâbadi estuvo de acuerdo en instruirlo en esa disciplina. Todos los jueves y viernes, así como los días festivos, por lo general solo, pero algunas veces en compañía de uno o dos de sus estudiantes, el Imam escuchaba el discurso de Shahâbadi acerca del comentario de Dawud Qaisarî (fallecido en 1350) acerca de *Fusûs al-Hikam* de Ibn ‘Arabi, el *Miftah al-Gaib* de Sadr al-Din Qunavi (fallecido en 1274), y el *Manâzil as-Sâ’irîn* de Jouyâ ‘Abdul-lah Ansarî (fallecido en 1089). El interés del Imam en estos textos, particularmente, se manifestó en él a lo largo de toda su vida.

En la medida en que la fusión entre el interés de lo gnóstico y lo político en el Imam pueda ser rastreado a otra fuente aparte de la iluminación e inmersión en el Corán y las enseñanzas de los *Ma’sumîn* (Infalibles), ese otro aspecto puede atribuirse a la influencia de Shahâbadi sobre él. Shahâbadi fue uno de los relativamente pocos sabios en la época de Reza Sha en levantar su voz en contra del mal proceder de la dinastía Pahlavi. Con frecuencia predicaba en contra del primero de los Pahlavi durante la conmemoración de ‘Ashûrâ, y en una ocasión manifestó su extremo descontento entrando a un retiro de once meses al Santuario de Sha ‘Abdul Adzîm. Un compromiso similar con la esfera política se manifestaba en uno de sus libros, *Shadharat al-Ma’ârif*, una breve obra que ha sido bien descrita como “tanto social como gnóstica en su contenido”. Aquí Shahâbadi analiza las causas de la decadencia y descontento en la sociedad Musulmana. Propone la difusión del auténtico conocimiento Islámico como medio para remediar la situación y crear unidad, y concluye que aunque el establecimiento del Gobierno islámico perfecto es una tarea reservada para Sâhib al-Zamân (El Imam Mahdi, oculto en la actualidad por Mandato Divino), la dimensión política del Islam, implícita en todas sus ordenanzas jurídicas no puede ser rechazada de ninguna manera, porque “el Islam es en realidad una religión política”.

El Imam comenzó su carrera de enseñanza a los 27 años dando clases de *hikmat*, una disciplina relacionada muy cercanamente al ‘Irfân, y poco tiempo después organizó sesiones privadas sobre el mismo ‘Irfân. Fue en estas sesiones que el Imam entrenó e inspiró a algunos de sus más cercanos asociados, incluyendo por encima de todos a Ayatollah Murtadâ Mutahhari, a quien el Imam describió después de su muerte, en Mayo de 1979, como “la quintaesencia de mi ser”. Los textos enseñados a esta élite eran la sección relativa al alma (*nafs*) en el *Asfâr al-Arba’ah* (*Los Cuatro Viajes espirituales*) de Mulla Sadrâ, y el *Sharh Mandzûmah*.

Los temas gnósticos y espirituales también formaban el tema de interés de los primeros escritos del Imam. En 1928, escribió un comentario detallado sobre el *Du'â al-Sahar*, la oración recitada antes del amanecer durante el mes de Ramadán por el Imam Muhammad al-Bâqir. Esta obra fue seguida en 1931 por *Misbâh al-Hidâiah ilal-Jilâfah wa al-Wilâiah* (“*La lámpara de la Guía hacia el Califato y la Wilaiah*”), una breve pero densa exposición de la realidad más recóndita del Profeta y de los Imanes) que se inspira no solo en una meditación del hadîz de los *Ma'sumîn* (infallibles) sino también en el concepto akbarî del Hombre Perfecto (*al-Insân al-Kâmil*). En 1937, el Imam terminó una serie de glosarios sobre el comentario de Qaisarî al *Fusûs al-Hikam* y sobre el *Misbâh al-Uns*, el comentario de Hamzah Ibn Fanarî, sobre el *Miftâh al-Gaib* de Qunavî. Dos años después, el Imam terminó su primera obra en persa, *Sharh-e Chehel Hadîz*, un comentario voluminoso sobre cuarenta hádices de contenido predominantemente ético y gnóstico. También, datando desde 1939 está el *Mi'rây al-Sâlikîn wa Salât al-Ârifîn* del Imam (conocido como *Sirr al-Salât*), un tratado en persa que detalla el significado más profundo de cada parte de la oración, desde la ablución que la precede hasta el meritorio triple takbîr que la finaliza. Un tanto más asequible que este denso y desafiante trabajo está otro libro acerca del mismo tema, *Adâb as-Salât*, finalizado en 1942. Finalmente, se debe mencionar, aunque sin publicar aún, *Sharh-e Hadîz-e Yunûd-e 'Aql va Ýahl* (“*Comentario al hadîz los ejércitos del intelecto y de la ignorancia*”), una obra finalizada en 1944 la cual ha sido descrita como la exposición más completa y sistemática de la visión del Imam sobre la ética y la gnosis.

Sin embargo, en conexión con la trayectoria de la vida de Imam -la transición desde su énfasis inicial sobre el 'Irfan hasta su compromiso posterior en el terreno político- es necesario consignar que sus obras de gnosis no son un compendio o una ampliación de las opiniones y formulaciones recibidas y redactadas en la juventud solamente para ser olvidadas en la madurez; se sostiene que son el fruto manifiesto de una visión original, pujante y duradera. Como recalcó *Seyyed Ahmad Fihri*, quien asistió a algunas de los discursos del Imam en Qom durante los años 30: “*Es evidente que el Imam tiene conocimiento vivido de todo lo que escribió*”. Para colocarlo de una manera diferente, las obras del Imam sobre 'Irfan no fueron sino la expresión literaria inicial de un proceso de “*sulûk*” (peregrinaje espiritual), de continuo avance hacia la invocada repetidamente “*Fuente de Magnificencia*”. El liderazgo del Imam de la Revolución Islámica y su establecimiento de la República Islámica de Irán puede decirse que llegó a constituir, desde un cierto punto de vista, un estadio posterior en ese proceso de viaje espiritual:

Los frutos de su lucha introspectiva llegaron a trascender al final su propia persona y manifestarse con efecto profundo en el terreno político. De alguna manera, el Imam Jomeini estaba actuando el papel principal de una obra que él mismo había soñado y escrito.

Esta caracterización puede ser justificada con referencia a los primeros tres, de los cuatro viajes que adornan tanto el tema como el título de *Al-Asfar al-Arba'ah* de Mulla Sadra, una obra con la cual el Imam estaba íntimamente familiarizado. El primero es el viaje desde la creación hacia la realidad divina (*min al-jalq ilal-haqq*), un movimiento lejos de la inmersión en la multiplicidad de la creación, hacia la conciencia exclusiva de la única realidad que colinda con la Esencia Divina. El segundo viaje se da dentro de la Realidad divina por medio de la Realidad misma (*fi al-haqq bi al-haqq*); consiste en la percepción de las perfecciones divinas (*kamalât*) y de una serie de extinciones en los Nombres Divinos seguido por la subsistencia a través de ellos. El tercer viaje es el que lleva de regreso desde la Realidad Divina hacia la creación (*min al-haqq ila al-jalq*), sin embargo, no lleva al viajero espiritual de regreso a su punto de partida, porque es un viaje que se logra por medio de la Realidad Divina (*bi al-haqq*) y tiene como resultado la percepción de los misterios de los actos divinos (*af'âl*) a medida que se desenvuelve en el mundo de los fenómenos.

En este momento, puede sugerirse que su primera etapas en el énfasis sobre el 'Irfan y los temas asociados correspondían a los viajes primero y segundo descritos por Mulla Sadra, y que su implicación en la esfera política y su liderazgo de la Revolución Islámica eran análogos al tercer viaje espiritual. Lo que es cierto es que la perspicacia singular del Imam exhibida en las coyunturas críticas durante la Revolución y sobre todo durante los primeros años de ella, no pueden explicarse puramente en términos de sagacidad política; había una claridad de visión en acción que lo capacitó para ver más allá de la coyuntura inmediata, y puede ser permisible describir esta capacidad como testimonio del *af'âl* a medida que se hizo manifiesto en la esfera política. Si esta caracterización es justificable, se hace evidente que el Imam generalmente se abstuvo de la actividad política manifiesta hasta 1962, no solamente porque no estaba dispuesto a disputar la actitud pasiva de los sabios más prominentes de la época, sino también porque estaba en camino un proceso esencial de preparación interior. Fue el mismo progreso del Imam hacia "*la Fuente de Magnificencia*" que lo capacitó para liderar una Revolución que era como un *sulûk* (peregrinaje espiritual) colectivo del pueblo iraní. Después de decir lo anterior, debe reconocerse que el esquema de los tres viajes sucesivos tiene un carácter metafórico inevitable, en el que la precisión y la accesibilidad definida de un destino terre-

nal carecen de la inexplorada esfera del viaje hacia el interior. Además, la aplicación del esquema a una vida dada no quiere decir que insinúe una correspondencia exacta con los distintos periodos cronológicamente. No cabe duda por esta razón, de que los rasgos de la conciencia política y el interés pueden discernirse en la vida del Imam inclusive antes de su surgimiento en la escena política en 1962. Él tuvo algún contacto con los sabios que se oponían a varias políticas de Reza Sha, no solamente su maestro Shahâbadî sino también Hajÿy Agâ Nurullah Isfahânî y Mul-la Husain Fisharaki quien lideró una protesta en Isfahan en contra de la obligatoriedad del servicio militar en 1924; Ayatollah Angayî y Mirza Sadiq Agâ quienes lideraron un movimiento similar en Tabriz en 1928; Agazade Kafa'i quien fue llevado a Teherán para ser enjuiciado después del levantamiento de Mashhad de 1935; y Seyyed Hasan Muddaris, a quien posteriormente el Imam describió como “el líder de aquellos que se levantaron en contra de la opresión”. Además, el Imam por lo general mencionaba los temas políticos en las poesías que escribía en el momento, y las cuales circulaban en secreto en Qom.

En cualquier suceso, ese era el clima del día en Irán, hasta tal punto que ese componente esencial de la espiritualidad Shiíta como el *rouzejoni* (la recitación de los textos que conmemoran el martirio del Imam Hoseyn) automáticamente tomaba connotaciones políticas. Sin embargo algo que le disgustaba mucho más al régimen Pahlavi que esas manifestaciones tradicionales de piedad eran los discursos públicos sobre ética dados por el Imam en Qom a inicios de los años 30, y, después de un receso, a partir de 1941 en adelante.

Aunque basados en el Manâzil al-Sâ'irîn de Ansarî, uno de los textos que el Imam había estudiado con Shahâbadî, estos discursos sirvieron de vehículo para una exposición exhaustiva del Islam como un todo, incluyendo sus dimensiones políticas. Seyyed Ahmad Fihri recordaba: “Considero el tiempo que pasé asistiendo a aquellas charlas como las horas más preciosas de mi vida. En sus discursos el Imam enseñaba la verdadera ética Islámica, la cual no puede separarse de la Revolución, de tal forma que dejó una profunda impresión en todos los que asistían a ella.”

Otra persona que escuchó dichos discursos, Ayatollah Murtadâ Mutahhari, le atribuyó “la formación de una buena parte de mi personalidad intelectual y espiritual”. Además, no eran solamente eruditos religiosos quienes atendían las conferencias; gente de todos los estilos de vida llegarían desde lugares tan distantes como Teherán e Isfahan, desafiando el deseo del régimen Pahlavi por aislar a la institución religiosa de Qom de la población general.

La interrelación de lo gnóstico y lo sapiente con lo político y la confrontación, también saltó a primer plano en *Kashf al-Asrâr*, el cual al aparecer en 1945 se convertía en la primera obra publicada del Imam. El libro es en primer lugar una respuesta apabullante a *Asrâr-e Hezar Sale*, una polémica de inspiración Wahabbi en contra de muchas de las doctrinas principales del Shiísmo. Esto se logró no solamente por medio de la organización de un gran número de argumentos racionales y religiosos, sino que también el Imam recurrió a las grandes autoridades de hikmat e ‘Irfan, hombres como Ibn Sina, Sohrawardî, y Mulla Sadra. Además, la difusión de obras tales como *Asrâr-e Hezar Sale* es denunciada por el Imam como una consecuencia de las políticas antirreligiosas del régimen Pahlavi, y es en *Kashf al-Asrâr* que el Imam expone por primera vez la doctrina del gobierno del Jurisprudente, del Más sabio (*Velayat-e Faqih*), esta llegaría a convertirse en el fundamento constitucional de la República Islámica.

En Mayo de 1944, casi en la misma época en que debe haberse abocado a la escritura del *Kashf al-Asrâr*, el Imam lanzó lo que parece haber sido su primera proclamación política, haciendo un llamado a la acción para liberar a los musulmanes de Irán y a todo el mundo Islámico de la tiranía de las potencias extranjeras y sus lacayos domésticos; la copia autografiada de esa proclamación es encabezada no solo con el *Bismil·lah* sino también por el mandato: “*Léalo y póngalo en práctica*”. El Imam comienza, muy considerablemente citando el Corán, 34:46: “Di: Sólo os exhorto a una cosa: a que os pongáis ante Dios, de dos en dos o individualmente, y meditéis.” Este es el mismo versículo que abre el “capítulo del despertar” (*bab al-iaqdz*) al comienzo del *Manâzil al-Sâ’irîn* (Las Estaciones de los Marchantes) de Ansarî, la guía del viajero espiritual amado por el Imam desde cuando estudiaba con Shahâbadi. “Levantamiento por Dios” es un punto esencial de partida para el *sulûk* (viaje espiritual). El Imam, similarmente dice acerca del versículo en cuestión que en él “Dios Todopoderoso ha expuesto el progreso del hombre desde la esfera de la oscuridad de la naturaleza hacia el punto más distante de la verdadera humanidad” de tal forma que el mandato contenido en él es “el único camino de reforma en este mundo”. Sin embargo inmediatamente después de ofrecer esta interpretación ética y gnóstica del versículo, el Imam procede a analizar el lamentable estado del mundo Islámico, atribuyéndolo al hecho de que todos están comprometidos en “levantarse por la causa de los apetitos de sus almas” (*qûâm barâie nafs*); es solo por medio del “levantamiento por Dios” que pueden rectificarse los asuntos. “Levantamiento por Dios” así se vuelve tanto un acto de redención personal como un compromiso para cambiar y reformar

la sociedad Islámica, una insurrección igualmente contra la lasitud espiritual y el rechazo en uno mismo en contra de la corrupción, lo irreligioso y la tiranía en el mundo. No existe quizás indicio textual más claro de la interconexión de lo ético y lo gnóstico con lo político en la cosmovisión del Imam que en este entendimiento de “levantamiento por Dios”.

El Imam se dedicó en detalle a esta tarea del entrenamiento espiritual y ético de sus estudiantes en las exposiciones sobre “El Ýihâd más Grande”, la lucha en contra de las tendencias de la propia alma, que dio en Nayaf en 1972. Es significativo que estas exposiciones se dieron después de la famosa serie sobre el gobierno del más Sabio, y justo fueron publicadas como suplo de ellas. Porque el establecimiento del gobierno Islámico era visto por el Imam tanto dependiente de la purificación y dirigido a la purificación espiritual de la sociedad Musulmana y aquellos llamados a liderarlo, los sabios religiosos; el éxito en “el ýihâd menor”, la lucha contra las fuerzas externas hostiles al Islam, estaba indisolublemente unida al ejercicio en “el Ýihâd mayor”.

Verdaderamente no es accidental que el primer hadîz seleccionado para el comentario hecho por el Imam en su libro “*Los Cuarenta Hádices*” fuese el hadîz de donde se derivan este par de términos, ýihâd mayor y ýihâd menor: “Cuando un grupo de combatientes los cuales el Profeta había enviado al frente regresó, les dijo, “Bienvenido sea un grupo que ha cumplido con el ýihâd menor; ahora les falta completar el ýihâd mayor”. Ellos preguntaron: “¡Oh Mensajero de Dios! ¿Cuál es el ýihâd mayor?”. El Profeta contestó: “El ýihâd contra la propia alma”. En su comentario sobre este hadîz, el Imam expone un conciso pero completo programa de combate interior, su primer estadio es la reflexión (*tafakkur*) que es ordenada en el Corán, 33:46, el versículo citado por el Imam al comienzo de su primera proclamación pública.

Las numerosas proclamaciones y directrices, reunidas en una colección de 22 volúmenes titulados *Sahîfe-ie Nûr* que el Imam sacó primero en el curso de la lucha que lo llevó a la fundación de la Republica Islámica y luego durante los primeros diez años de su existencia, necesariamente tratan primero y antes que todo con los problemas y crisis de la época. Estos documentos también contienen, sin embargo, numerosas alusiones a los temas gnósticos y éticos, demostrando una vez más la inseparabilidad de lo espiritual y ético en la cosmovisión del Imam; un índice temático de la *Sahîfe-ie Nûr* enumera más de 700 pasajes de variada longitud que tratan con los temas de ‘Irfân.

Aquí, solamente se discutirán dos ejemplos. El 22 de Diciembre de 1979, cuando se dirigió al pueblo de Qom, el Imam describió el éxito de la Revolución debido al hecho de que la gente de Irán se había orientado hacia la presencia divina y por lo tanto habían tomado una “existencia divina”. Luego, después del inicio de la agresión iraquí en Setiembre de 1980, el Imam dijo repetidamente acerca de los mártires que “se habían ido hacia “la contemplación de Dios” (*liqâ`ul-lah*). Esta contemplación, un tema de importancia en el ‘Irfân, había sido el tema de un pequeño tratado escrito por el Imam en alguna época durante los años 30 y publicado como un suplemento de la obra más voluminosa de su profesor, Agâ Ğawâd Mâlikî Tabrîzî, sobre el mismo tema. Trató el tema más ampliado en su libro *Sharh-e Chehel Hadîz*, donde aclara que el significado de *liqâ`ul-lah* no es el conocimiento racional exhaustivo de la esencia divina sino “una globalidad del testimonio gnóstico alcanzado por la visión interior” (*ehate dar ‘erfân-e shuhûdî va qadam-e basirat*). Él lo conecta, además con la misma súplica con la cual iniciamos esta discusión, y por lo tanto se puede concluir que para el Imam el mártir era alguien que por medio de su muerte penetraba “Los velos de la luz” para alcanzar “la Fuente de la Magnificencia”.

Quizás la evidencia pública más clara de que el Imam continuaba vinculando al ‘Irfân se dio con los discursos televisados sobre la exégesis de *Sûrah al-Fâtihah* en Diciembre de 1979 y Enero de 1980. Estos discursos fueron suspendidos por varias razones antes de que el Imam hubiera llegado más allá de los dos primeros versículos de la *Sûrah*, y aún en su forma incompleta son una exposición destacada, clara, elocuente y accesible, de temas claves del ‘Irfân, especialmente las formas de manifestación divina y los significados de los Nombres Divinos. Vale la pena señalar también los enardecidos sucesos por los cuales estaba pasando Irán en el momento en que se estaban dando esos discursos: el intensificado enfrentamiento con los Estados Unidos que siguió a la entrada del derrocado Sha a América y la ocupación de la Embajada de los Estados Unidos en Teherán por los Estudiantes Seguidores de la línea de Imam; la lucha por institucionalizar el nuevo orden; diversos planes contrarrevolucionarios; y la agitación en las fuerzas armadas. Fue en contra de estos antecedentes de agitación que el Imam decidió, con la tranquilidad perfecta que caracterizaba su comportamiento, exponerle a la nación Iraní sobre los temas claves del ‘Irfân que se habían podido pensar irrelevantes teniendo en cuenta los urgentes intereses del día.

Para entender esta decisión, puede ser apropiado recordar un episodio en la vida del Imam Alí al cual el mismo Imam se refiere en los discursos sobre la *Sûrah al-Fâtihah*. Una vez, cuando

avanzaba hacia una batalla contra Moawiya, el Imam Alí comenzó a hacer un discurso sobre el significado profundo del Tawhîd. Uno de sus compañeros le preguntó si el momento era apropiado para esa discusión. Él contestó: “Ésta es la razón por la cual estamos combatiendo a Moawiya, no por alguna ganancia mundanal”.

La conclusión dice que es precisamente en el medio de la lucha por el establecimiento de un orden Islámico que se pueden evocar los significados del Tawhîd de la manera más apropiada: lo gnóstico y lo político. El ‘Irfân y el Ỗihâd, son vistos una vez más como una unión indisoluble.

Una vez derrotado el Imperio, había que establecer institucionalmente la República. La forma de Gobierno de la República Islámica¹⁷⁷ tiene similitudes con otras Repúblicas, aunque también –por su condición de Islámica-, diferencias. Claramente existe una base jurídicamente legitimada por cuanto una Asamblea Constituyente votó su Constitución, la que luego fue refrendada por el pueblo. El Estado iraní está organizado sobre tres poderes: Ejecutivo, Legislativo y Judicial, pero consta de otras tres organizaciones: El Consejo de Vigilancia de la Constitución, el Consejo Judicial Supremo, y el Velayat-e Faqih, la Dirección.

El Consejo de Vigilancia se compone de seis Alfaquíes y seis expertos en leyes. Es la más alta autoridad de la Nación. El Art. 91º de la Constitución establece que “Con el fin de salvaguardar los principios del Islam y la Constitución, de toda divergencia, con las decisiones de la Asamblea (*Majlis*) se ha creado un Consejo denominado Consejo de Vigilancia de la Constitución, compuesto por seis alfaquíes justos y doctos, al corriente de las exigencias de la época y problemas cotidianos. Su elección es responsabilidad del Líder o Consejo de Dirección, y seis juristas versados en las diversas disciplinas, elegidos por la Asamblea, de una lista de juristas islámicos, que le presentan el Consejo Judicial Supremo”.

El Consejo Judicial Supremo es la más alta autoridad judicial del país. Consta de cinco miembros. Dos de ellos, el Jefe del Consejo Supremo y el Fiscal General, son elegidos por el Líder o Consejo de Dirección. Los otros tres son elegidos por los jueces. Debe hacerse la necesaria salvedad –por la natural tendencia occidental a pretender que el Juez solamente sea “esclavo de la Ley”-, que en Irán la norma escrita es solamente una parte del sistema, y no el “todo”.

¹⁷⁷ Sobre este tópic, se considera imprescindible la lectura de Zaccara, Luciano, *Los enigmas de Irán – Sociedad y política en la República Islámica*. Del mismo se obtienen los datos que se mencionan en el acápite.

El Velayat-e Faqih (el liderazgo del Justo), implica que un Faqih, experto en jurisprudencia islámica, asuma el liderazgo del país. El Art. 5° de la Constitución establece que “En ausencia del Imam de los Tiempos (que Dios acelere su reaparición), en la República Islámica de Irán, la gestión y el imamato, estarán a cargo de un Alfaquí justo, virtuoso, conocedor de su época, valiente, eficaz y hábil, cuyo liderazgo sea reconocido y aceptado por la mayoría. Si se diera el caso de que ningún Alfaquí gozase de tal mayoría, el Líder o Consejo de Dirección, estará compuesto por Alfaquíes que reúnan las condiciones supradichas”. El Velayat-e Faqih encarna el pensamiento vivo de Jomeini, y delega en el Líder el control último y principal de los asuntos de Gobierno de la República Islámica.

De todo lo que antecede se entiende que queda bastante claro que en el pensamiento del Imam Jomeini de ninguna manera puede decirse que lo religioso era cegador de lo político; por el contrario, la propia importancia que Jomeini daba a la política se observa, no solamente en la estructura constitucional organizada, sino también en la reforma que propició antes de morir, cuando en 1988 genera la incorporación de una institución que definirá el fiel de la balanza en favor de lo político, y no del *Faqih*. Pero, por todo esto y para poder entender con mayor claridad el pensamiento que se está analizando, nada mejor para terminar esta sección que recordar, toda vez que se habla de que en la República Islámica de Irán existe una “Teocracia”, las palabras del Imam Jomeini, que echan verdadera luz sobre la cuestión de la discutida relación entre Política y Fe, cuando entendía que religión y política no estaban separadas. Por el contrario, estas consignas y clamores han sido promovidos –según él-, por los imperialistas y sus agentes políticos para evitar que la religión coordine los asuntos de este mundo y conforme la comunidad musulmana, y a la par crea un abismo entre los eruditos islámicos, por un lado, y las masas y aquellos que luchan por la libertad e independencia, por otro. Finalizaba Jomeini diciendo que si los musulmanes no hacían más que ocuparse en plegarias canónicas, súplicas a Dios o invocar Su Nombre, los imperialistas y los gobiernos opresores, aliados de ellos, los dejarían tranquilos. Por ello, insistía Jomeini en que si no se pone atención a la política de los imperialistas, y se considera que el Islam son solo unos cuantos tópicos que siempre se estudian sin ir nunca más lejos, entonces los imperialistas dejarían tranquilo al pueblo. “Reza tanto como quieras, es tu petróleo por lo que van, ¿por qué se van a molestar por tus oraciones? Vienen por nuestros minerales, y quieren transformar nuestro país en un mercado para sus productos. Esta es la razón por la que los gobiernos títeres que ellos han instalado nos previenen contra la industrialización, y, en su lugar, solamente instalan industrias y plantas de mon-

taje que dependen del mundo exterior”. De esta manera, quedaba claro que en el pensamiento de Jomeini era lo político lo que marcaba el rumbo, y por ello –aseguraba-, sería combatido cualquier movimiento en Irán¹⁷⁸.

7.2 - La Estrategia Revolucionaria

Ni bien cumplidos los 20 años, manifiesta su vocación religiosa y política. Estos dos conceptos están sustancialmente ligados; no hay disfunción entre los mismos. La conducta del individuo los siente, vive y asimila; de hecho, es muy difícil separar una de la otra, salvo claro está, con un forzado ejercicio intelectual. Las comunidades islámicas shííes tienden a que su máximo líder cumpla ambos cometidos simultáneamente. El Imam Ruhollah Jomeini estaba intelectualmente preparado, avalado pro su formación profesional, su conducta y su afición cotidiana a las lecturas coránicas, de los Hálices del Profeta y la historia de los líderes musulmanes, con particular atención a lo que concernía al mártir por antonomasia, Hoseyn ibn Alí, hijo de Alí, y nieto por vía materna del Profeta. Su estrategia sería totalmente coránica: el cumplimiento de los Cinco Pilares del Islam, los que vertebran la Comunidad Musulmana piadosa, activa y solidaria. Con tales atributos, eran muchas las posibilidades de éxito.

En el año 1935, Ruhollah Jomeini era ya un notable profesor y había comenzado a destacarse como líder religioso y político, así como un escritor de mucho talento. Comprendía y transmitía la necesidad de una Revolución que liberara a Irán de las tesis liberales, en gran parte introducidas por obra de los británicos y que implantaba con mano dura el Sha Reza Pahlavi, quien también intentaba deteriorar tradiciones, sentimientos y prácticas de la gran mayoría de la ciudadanía musulmana iraní.

Pocos seres humanos permanecen insensibles ante hechos históricos de gran trascendencia; Ruhollah Jomeini no fue la excepción. Sintió en carne propia la experiencia de la Primera Guerra Mundial, quedando vivamente sorprendido por las escenas de crueldad, cuando él tenía tan solo doce años de edad. De hecho, a la edad de dieciséis años aprendió el uso de los rifles, ya que desde las trincheras-refugios debían defenderse de los atacantes: las tropas soviéticas que hacían de las suyas en Jomein. Lo marcó la experiencia de haber luchado con armas de fuego contra los soviéticos para expulsarlos en una ocasión en que los invasores había ocupado un barrio de su localidad natal.

¹⁷⁸ *El Legado del Imam Jomeini*, publicado en www.islamoriental.com, extraído de *El Mensaje del Islam* N° 8, publicado por los Hermanos de la Mezquita At-Tawhîd.

Por ello, queda claro que la guerra con todas sus secuelas había sido conocida por Ruhollah Jomeini desde muy temprana edad, y aunque su espíritu era el de un pacifista, admitió que la defensa del país y la salvaguardia de sus coterráneos, exigía en tales situaciones extremas, una respuesta contundente, aunque nunca deseable, pero necesaria para reprimir invasiones y tiranías.

La inconducta de los últimos Sha, tanto en lo económico como en lo espiritual, animó a Jomeini a pensar en un cambio radical del sistema de Gobierno. En su magistral libro “*Kachf-al-asrar*” (El descubrimiento de los secretos), un ensayo histórico, político-religioso y social, escrito durante la Segunda Guerra Mundial, da respuesta a todas las manipulaciones antiislámicas y anticlericales que habían sido publicadas en un panfleto por los agentes del poder, y que fueran tituladas “Secretos de mil años”, una serie de silogismos que fueron juzgadas por Jomeini como falsedades y mentiras históricas. La tesis fundamental del libro era la necesidad de una República Islámica, ya que “El Islam proclama que la monarquía y la sucesión hereditaria, son contrarias al espíritu del Islam, por erróneas e inválidas”¹⁷⁹.

La tradición shiíta presentaba una serie de argumentos irrevocables, pues partían del ejemplo del Profeta Mahoma, por las cartas que, a este respecto, dirigió a Heraclio, Emperador de Bizancio y las normas que instruía para el Califato tras su muerte, que se debían basar en la voluntad expresa y soberana de la Comunidad Musulmana.

Hacia 1941, las publicaciones del Imam Jomeini ya lo presentaban como un decidido luchador contra el imperialismo y la monarquía, y lo hacía desde el mundo de las ideas y la gran mayoría del pueblo iraní, que asumía la ortodoxia de las creencias islámicas y compartía el mensaje de sus escritos. La abdicación forzada de Reza Sha y la designación de su hijo Muhammad para la sucesión imperial, reafirmaron en Jomeini las ideas de que la solución a los agobiantes problemas de Irán sólo podrían llegar a través de la República Islámica, la única forma de Gobierno que podría ser fraternalmente solidaria con los menos afortunados, los pobres, basándose en el modelo social que implantó el Profeta mediante la Constitución de Medina y las recomendaciones que hizo en el “Sermón del Adiós”.

En ese año 1941 –año que, sin dudas, marcó su voluntad de ponerse al frente de la lucha política contra el régimen-, Jomeini ya estaba en plena palestra política y religiosa, y acusaba al

¹⁷⁹ Machordom Comíns, ob. cit., pág. 162.

Gobierno británico de permanente conspirador en el seno del Gobierno de los Pahlavi con dos objetivos prioritarios: uno, eliminar la influencia rusa de Irán, y dos, debilitar el sistema islámico, encauzando al pueblo iraní hacia modelos occidentales. Contra esos objetivos y de forma especial al que atañía directamente al Islam, tomó decidida posición: luchar contra el imperialismo foráneo, sea del Este o del Oeste, y contra la monarquía, causa y efecto de las desgracias que sufría Irán. Lo haría desde las ideas que emanaban del Corán y de la vida y hechos del Profeta, de una manera –de ser posible–, pacifista, mediante la movilización de las masas populares y, si esto no fuera suficiente, mediante la Revolución Islámica, en defensa de sus principios y normas; tendría, así, que emplear otros métodos más radicales para extirpar la corrupción, el desorden y las matanzas de manera definitiva, y que eran promovidas por el Gobierno de los Pahlavi. Debe prestarse particular atención a lo que antecede, pues la Revolución Islámica, consecuencia del pensamiento y praxis del Imam Jomeini, no fue –si se quiere–, insertada en la división Este-Oeste, sino que lo fue en la dialéctica Norte-Sur, pero con particularidades que la hacen única, totalmente propia y auténticamente nacional. Si bien Jomeini se toma del discurso de los “*desheredados*”, no es el discurso de los estructuralistas que ven en la relación Norte-Sur un “pulpo que a través de sus tentáculos expolia a los Estados pobres y descolonizados de la periferia”; por el contrario, extrae el concepto del Corán, y la lucha por los “*desheredados*” será la misma que la de Mahoma contra la aristocracia de La Meca, y la de Alí y de Hoseyn contra los Omeyas. Es la misma lucha que se mantiene por lograr acercar la idea de Justicia y Equidad en la Tierra, que solamente se verán plasmadas con el Regreso del Imam de los Tiempos.

Tras la Segunda Guerra Mundial, con la ocupación del país por parte de tropas extranjeras, la intranquilidad cobró cotas muy violentas: matanzas en las ciudades más importantes de Irán, y respuesta de los más fanáticos militantes del Tudeh. En 1949, el Sha sufrió un atentado por parte de un joven que, ocultando un arma en el interior de una cámara fotográfica, estuvo muy cerca de matarlo. En otro atentado, el 7 de Marzo de 1951, asesinaron a Razmara, Primer Ministro del Sha. Todas estas cosas fueron potenciando la ya natural tendencia del Sha Reza Pahlavi a aislarse y vivir rodeado de precauciones¹⁸⁰.

Con el Golpe de Estado que repone al Sha y detiene a Mossadegh, los norteamericanos adquirieron gran influencia en la corte imperial. Las políticas de nacionalizaciones de Mossadegh

¹⁸⁰ Kapuściński, R., *El Sha o la desmesura del poder*, pág. 55.

fueron vistas con simpatía por Jomeini, junto con ciertos actos democráticos. De todas formas, no aprobaba la “cohabitación” del Primer Ministro con el Sha, realidad contraria a sus ideas de establecer una República Islámica. Debe recordarse la posición de Jomeini respecto de Mossadegh, la que se encuentra en la obra “El descubrimiento de los secretos”, que salió a la prensa siete años antes de que éste asumiera como Primer Ministro. Decía Jomeini que “Ciertos demagogos hablan, con énfasis, de salvaguardar los intereses de la Nación. Lo que hacen es mirar sus propios intereses. Es obvio que si un candidato a la Asamblea General invierte tanto dinero en comprar los votos es porque confía en ganar mucho más cuando sea elegido. (...) La religión es la única fórmula para disuadir al género humano a que no caiga en la corrupción, el crimen y la traición”.

A la caída de Mossadegh, Jomeini combatió la “invasión” cultural y económica norteamericana, la cual se plasmaba en las decisiones del Sha de eliminar el uso del chador, entre otras cosas. Alegaba Jomeini que si una Nación abandonaba su cultura, en este caso tradicionalmente islámica, y la cambiaba por la cultura de la corrupción y de la inmoralidad, era porque se estaban perdiendo las señas de identidad, el orgullo y la dignidad. Denunció, en esa misma línea, la tan anunciada y publicitada “Revolución Blanca” del Sha, pues si se quitaba la cáscara –decía Jomeini-, quedaban al desnudo las intenciones que éste calificaba de malévolas, y que consistían en prohibir el uso del chador, una industrialización al estilo norteamericano, empresas petroquímicas y otras al servicio de la plutocracia como vehículos de gran lujo, televisores, aparatos muy costosos para uso doméstico solamente por parte de los “señores del dinero”, y promover el éxodo rural; crear un clero jerárquico al servicio de la monarquía, para controlar a los “rebeldes Mullahs”; formar una poderosa élite policial y militar, de altos graduados en los Estados Unidos, para reprimir a los revolucionarios y mantener el sistema monárquico al servicio de los intereses anglosajones; trasvasar los fondos de las donaciones religiosas en favor de los latifundistas adeptos a la corona, entre otras acusaciones.

En Enero de 1962, Muhammad Reza Pahlavi convocó un referéndum para aprobar su “Revolución Blanca”, de neto corte occidental. Jomeini respondió con un boicot general al referéndum, que fue seguido mayoritariamente. El enfrentamiento entre el Sha y Jomeini estaba planteado: las represalias no tardaron en llegar. De hecho, centenares de religiosos, Ulemas y Mullahs, acabaron sus ansias revolucionarias bajo los tormentos de la SAVAK: el Ayatollah Saidi murió bajo la picana eléctrica; el Ayatollah Azarsmergen, en aceite hirviendo; el Ayatollah Taleqani, a quien obligaron a presenciar la violación de una de sus familiares más cercanas

por parte de la SAVAK, cuando cerraba sus ojos para no ver el espectáculo, lo quemaban con cigarrillos encendidos, y pese a que salió con vida, falleció al poco tiempo como consecuencia de las torturas recibidas.

Pero es a partir de 1963 cuando las ya malas relaciones entre el Sha y Jomeini se deterioraron definitivamente. Las reformas que proclamaba el Sha desmadraron el río de violencia. Jomeini envió un telegrama al Sha con tres solicitudes: “No sacrificuéis los intereses del pueblo y la independencia de la Nación, con el fin de salvaguardar los intereses sionistas y norteamericanos; No seáis irrespetuoso con los musulmanes y las libertades islámicas; Emplead la riqueza del país para combatir la pobreza y la ignorancia”. El Sha, a través de un miembro de la SAVAK, le responde que “Dejara de atacar al Sha, dejara de atacar a Israel, y dejara de atacar a Estados Unidos de América”¹⁸¹.

El 5 de Junio se cumplía el “Majlis al Arbaín” (cuadragésimo día, a raíz de la muerte, y que se supone que el alma es acogida en el Reino de Dios), cuando se produjo el asalto de las fuerzas de policía y del Ejército al Seminario Teológico de Faidiyeh, Qom. Dentro del recinto, teólogos, predicadores y musulmanes recibieron golpes y descargas de armas de fuego. Los muertos y heridos se contaron por cientos. Esa noche, que correspondía al 12 de Moharram, cuando la policía fue a la casa de Jomeini a detenerlo no lo encontró, pues estaba durmiendo en lo de su hijo. Enterado de la situación, Jomeini fue presto e increpó a la policía, identificándose y exigiéndoles que dejaran de golpear a los miembros de su familia. Por la fuerza fue introducido en un coche policial. Conocido el hecho por la gente, hubo nuevas manifestaciones y nuevamente heridos y muertos.

Cuando la noticia llegó a Teherán, se repitió el espectáculo: protestas y manifestaciones tumultuosas. Más disparos, más muertos. Jomeini permaneció un año en la cárcel de Qasr y una casa de Davoudiyen. La presión popular era tan intensa y permanente que el Sha cursó órdenes a la SAVAK para que lo dejaran en libertad. El 4 de Noviembre, la SAVAK y el Ejército se despliegan en Qom, rodean la casa de Jomeini y nuevamente lo detienen. Para impedir manifestaciones se decretó el Toque de Queda. De todas formas, la noticia nuevamente corrió como reguero de pólvora. A esa información, se sumó el nuevo asalto de las fuerzas de seguridad al Seminario, con un gran número de muertos y heridos. La consternación popular era

¹⁸¹ Machordom Comíns, ob. cit., pág. 170.

creciente. Una espontánea manifestación en Qom, que como era normal se saldó con una brutal represión, profirió gritos de “Muerte al Sha – Victoria para Jomeini”. El país entero estaba en ebullición.

Se inició una campaña nacional por su liberación, la que tuvo como resultado una aparente flexibilización de la monarquía cuando el 2 de Agosto fue trasladado desde la Guarnición de Eshrat abad a Daudieh, junto con los Ayatollah Tabatabai y Mahallati. Esta pequeña ciudad, relativamente aislada de los grandes centros de población, no fue obstáculo para que la gente comenzara a trasladarse a manifestar su apoyo a los detenidos. Nuevamente, la lealtad y devoción musulmanas al Imam rompieron con todos los esquemas previstos por los funcionarios del Sha. El 8 de Marzo el Sha pretendió “lavar la cara“ a su Gabinete con nuevos nombres, lo que a juicio de Jomeini constituía “el mismo perro con otro collar”. El nuevo Primer Ministro Hassan Alí Mansur, anunció que entendía que el estatus de los Ulemas era muy valioso, expresión que encendió ilusiones de una pronta libertad de Jomeini. Efectivamente, la noche del 7 de Abril de 1964 se le comunicó al Imam Jomeini que quedaba libre de trasladarse a Qom.

Al obtener la libertad, se observó que el año en prisión no había hecho mella en su espíritu; enterado del dictado del Decreto Imperial llamado “Capitulación Bill”, que concedía total inmunidad diplomática al personal norteamericano –fuese o no diplomático-, en Noviembre de 1964 pronunció un encendido discurso, el que fue repartido mediante casetes y hojas impresas, acusando al Sha de estar arruinando al país. Llamaba a los campesinos, obreros, estudiantes, artesanos y al pueblo en general, para que se levantaran en lucha, para formar un movimiento de resistencia, asegurando que el régimen caería pronto¹⁸².

Una ola de rabia, furor y odio contra el Sha y sus aliados corrió por todo Irán. El Primer Ministro Mansur, cuatro días después de la medida, quiso justificar ante el Senado lo injustificable (las inmunidades), y prometió que “los enemigos domésticos del régimen serían castigados”. El Sha, por su parte, entendió que un nuevo arresto contra Jomeini no era suficiente: había que exiliarlo, sacarlo del país, decisión que no era propia sino de sus consejeros norteamericanos.

Como una siniestra réplica de lo sucedido tan solo un año antes, el 4 de Noviembre tropas de la SAVAK y el Ejército ingresaron a Qom, ocupan la ciudad, rodearon la casa de Jomeini y lo

¹⁸² Ibídem anterior, pág. 172.

detuvieron. En instantes lo metieron dentro de un auto y en menos de una hora y media llegaron al aeropuerto de Mehrabad (Teherán), le dieron su pasaporte y le anunciaron las providencias tomadas para que viviera como exiliado en Turquía. Esa misma mañana, su hijo Mustafá Jomeini fue detenido y conducido a prisión. Las violentas protestas en todo el país lograron, al menos, la libertad de Mustafá luego de 57 días en la cárcel. Luego, los agentes de la SAVAK pretendieron “convencer” a Mustafá para que marchara al exilio con su padre, pero ante su negativa y su voluntad de permanecer en Qom, fue nuevamente arrestado y trasladado por la fuerza a Turquía.

Ante el cariz que iban tomando los acontecimientos, y frente al hecho de que la mezquita del Bazar de Teherán se había transformado en el lugar de mayor congregación de musulmanes, con el indiscutible peso político que ello tenía, toda vez que todos los días había un orador, líder religioso, que entre aleyas coránicas y hádices del Profeta, introducía comentarios sociales y políticos con especial atención al exilio forzado del Imam Jomeini, al que ahora se añadía su hijo Mustafá, todos los días el tal orador terminaba detenido. Pero al día siguiente éste era reemplazado por otro orador que también seguía la misma suerte. La policía, entonces, estableció un riguroso cordón en toda la periferia de la mezquita para impedir la entrada de destacados Ulemas, aunque siempre habría alguno que lograba infiltrarse y continuar. Finalmente, el Gobierno del Sha envió agentes armados, dentro de los patios de la mezquita, lo que provocó un enorme disturbio y choques con los asistentes. La mezquita fue cerrada y más de treinta personas fueron encarceladas.

El 22 de Enero de 1965, el Primer Ministro Mansur fue asesinado por los disparos de un activista que pretendió vengar la afrenta del cierre de la mezquita del Bazar y las masacres de la SAVAK. Su sucesor, nombrado por el Sha, fue Amir Abbas Hoveyda. El nuevo Primer Ministro continuó con las medidas represivas contra los Mullahs pese a los miles de telegramas que recibió de todo el país pidiéndole que cesara el régimen de opresión, así como la persecución y destierro de las prominentes autoridades islámicas, peticiones que no fueron escuchadas.

Con ocasión del segundo aniversario de la masacre del Seminario, se produjeron manifestaciones en las principales ciudades del país. Las multitudes –con gran presencia de mujeres y niños–, lanzaron improperios contra el Sha y vítores a Jomeini y otras autoridades religiosas, especialmente las que estaban en el destierro. En todas partes la policía les hizo frente, dispa-

rando sus fusiles y arrojando gases lacrimógenos, con el ya consabido saldo de numerosos muertos y heridos. Las persecuciones tuvieron lugar incluso en los patios de los mausoleos dedicados a los Imames shiítas. La tradicional conmemoración de los mártires de Karbala, el 10 de Moharram, fue cancelada, con una presencia masiva de las fuerzas del Ejército y la SAVAK. Las organizaciones internacionales de defensa de Derechos Humanos elevaron reiteradamente sus protestas, pero las mismas no fueron escuchadas por el régimen del Sha.

Ruhollah Jomeini, mientras tanto, fue transferido el 5 de Octubre de 1965 desde Turquía a la Escuela Teológica de Nayaf, en Irak, en compañía de su hijo Mustafá. Esto fue recibido con complacencia por el shiísmo tanto iraní cuanto iraquí. Esto vuelve a dar fuerzas al movimiento insurreccional, lo que se inicia el 10 de Diciembre de 1965, con ocasión del nacimiento del Duodécimo Imam; miles de devotos salieron a las calles y se concentraron en la Gran Mezquita de Qom, donde tras las prácticas religiosas se colocó en la fachada una enorme fotografía del Imam Jomeini. Con ocasión del Año Nuevo 1344 (Marzo de 1966), el Hodjatoleslam Alí Akbar Hashemi Rafsanyani, junto con otros Ulemas, se encargó de coordinar los actos de protesta, huelgas y cierres de comercios y escuelas, hasta que el Gobierno del Sha cambiase su política de servilismo a las potencias extranjeras. El resultado no fue sorprendente: fueron arrestados el Ayatollah Muhammad Alí Montazeri y el propio Sheik Hossein Alí Montazeri; este arresto causó indignación y enojo entre los Ulemas. A estos arrestos los sucedieron los de los Ulemas Morvarid, Janati y Azari; por otra parte, el yerno de Jomeini, el Hodjatoleslam Eshraqui, fue puesto en arresto domiciliario en Hamedan (Occidente de Irán).

Jomeini, en tanto, se reunió en Nayaf con múltiples teólogos de Qom; a partir de allí sus escritos fueron fácilmente divulgados por distintas comarcas de Asia. Frente a la brutal represión del Sha, Jomeini les rogó a los Mullahs y estudiantes que permanecieran en Qom, que no se marcharan para no dejar desprovista la ciudad venerada de profesores y alumnos. Aquí es de destacar un punto muy interesante: la llegada de Jomeini a Nayaf dio un nuevo impulso a la “puesta a punto” de la doctrina shiíta en su más pura esencia, particularmente bajo el prisma de su concepto social y político. El Gobierno Islámico propugnaba un sistema en el que el pueblo, soberano, eligiera a sus representantes y a la cúpula de sus dirigentes, lo que presupone un Estado republicano, gobernado por el más sabio, justo y piadoso. Este “renacimiento” de la fuerza revolucionaria fue respondido por el Sha con una nueva ola de terror, la que se expandió por todas las provincias que habían demostrado sus simpatías por Jomeini: en esta

nueva etapa, fueron detenidos y torturados dos cercanos cooperadores del Imam, Jamenei y Rafsanyani.

Como contrapartida, el Centro Teológico de Nayaf, que se había estancado en el dinamismo y en el que reinaba una apatía generalizada –junto con un temible mutismo-, fue revitalizado con la presencia de Jomeini y sus colaboradores. Dicho centro alcanzó altísimos niveles de enseñanza en sus materias fundamentales, pero lo más importante es que se convirtió en una fortaleza en la defensa del Islam, desde donde Jomeini impartía clases, conferencias y redactó folletos destinados al mundo islámico: les pidió a los clérigos perseguidos que regresasen a sus localidades y siguieran impartiendo sus clases, alentando la oposición contra las leyes y métodos injustos; respecto de la guerra árabe-israelí, alentó a todos los musulmanes a apoyar a las Organizaciones Palestinas, en su lucha contra la usurpación de tierras; envió cientos de mensajes alentando la total liberación de Jerusalén.

En un período de seis años de su exilio en Nayaf, desde Diciembre de 1971 y hasta Setiembre de 1978, no hay constancias de que el Imam Jomeini hubiera publicado alguna de sus famosas obras. Si dinámica actividad estaba dedicada a sus clases de teología y a mantener, mediante mensajes y casetes, sus estrechas relaciones con los revolucionarios musulmanes iraníes y de otras regiones de Asia y África. Nunca se apagó el mensaje de oposición al Sha, ni por breves instantes. Sus mensajes, contundentes, fueron bien explícitos: “No estéis asustados por las oxidadas y viejas bayonetas. Esas bayonetas pronto serán rotas. El régimen del Sha no puede oponerse a los deseos de la gran nación iraní con bayonetas y, más pronto que tarde, será derrotado”; “Declaro ante los Jefes de Estado de las naciones islámicas, ya sean árabes o no, que los Ulemas, los líderes religiosos de la nación iraní, son hermanos de los países islámicos y coparticipan de sus intereses. Estamos disgustados con aquellos que han pactado con Israel, el enemigo del Islam; el enemigo de Irán. Lo digo claramente: si desean ser los agentes de Israel, pueden presentarse y poner fin a mi vida”; “Pueblo, ¡Despertad, abrid los ojos y oídos, razonad! El Sha, desde hace años os habla de desarrollo; sin embargo carecéis de las cosas básicas, imprescindibles. Ahora el Sha promete cosas para los próximos 25 años. Sin embargo las gentes saben que las promesas del Sha no son más que pura palabrerío. (...) ¡Qué clase de revolución es la que paraliza los recursos del pueblo y los somete, al igual que a la cultura, al imperialismo extranjero! Hago un llamamiento a los obreros, a los campesinos, a los estudian-

tes, a los bazaristas, a los artesanos, para que se levanten en lucha permanente, para que creen movimientos de resistencia. Os garantizo que ese régimen no tardará en caer”¹⁸³.

Pero, en el medio de la euforia militante, el Ayatollah Jomeini sufre un golpe durísimo. En la mañana del Domingo 23 de Octubre de 1973, una ola de rumores, de malas noticias, circuló por Nayaf; es que el Ayatollah Mustafá Jomeini se debatía entre la vida y la muerte.: el hijo de Jomeini fue víctima de un atentado por parte de los agentes secretos del Sha. Esa ejecución perseguía una doble finalidad: primero, privar al Imam de una valiosísima colaboración permanente, y segundo, hacer tambalear, con su pérdida, la aplicación de las normas islámicas, la defensa de los desheredados y la lucha contra la tiranía del Sha. Pero esto fue muy mal calculado: pese al terrible dolor que sufrió ante el asesinato de su hijo, su confianza en la voluntad de Dios y en sus designios, era tan grande que Jomeini pudo sobrellevar tan dura pérdida, sin descansar de sus tareas cotidianas ni en su lucha. De hecho, enterado de la muerte de Mustafá por las lágrimas de su otro hijo, el Hodjatoleslam Ahmed Jomeini, se limitó a decir tres veces que “Nosotros pertenecemos a Dios y hacia Él regresamos” (Corán, II.156)¹⁸⁴. Como era más que previsible, las autoridades políticas de Irak previnieron a los médicos para que no ventilaran sus opiniones respecto de la muerte de Mustafá y que no hicieran demasiadas declaraciones al respecto. No cabía duda de que había sido envenenado; el Gobierno iraquí cursó notas conminatorias para guardar silencio. Preguntado Jomeini si deseaba la autopsia, se limitó a decir que “la autopsia solamente permitiría detener a inocentes, pero no a los culpables, y esos arrestos no devolverían a Mustafá”¹⁸⁵.

Como puede verse, aún en el momento de mayor dolor de su vida se templó y lo transformó en elemento de militancia revolucionaria. Sus oraciones y plegarias fúnebres permitían a través de las aleyas coránicas de la Azora “La Apertura” (la que inaugura el Corán), las que hacía extensibles a los otros mártires que yacían en tumbas cercanas, eran un llamado a continuar la lucha y los valores de Mustafá.

7.3 - Se enciende la mecha

El día 7 de Enero de 1978, luego de que el Presidente norteamericano James Carter visitara Teherán y apoyara al Sha, un artículo publicado en el diario “*Etelaat*” (información), el de

¹⁸³ Las citas son textuales de Machordom Comíns, ob. cit., pág. 186.

¹⁸⁴ Machordom Comíns, ob. cit., pág. 189.

¹⁸⁵ *Ibíd*em anterior.

mayor tirada de la capital, bajo el seudónimo de Ahmed Rashidi (persona que jamás pudo identificarse), y bajo el título de “Rojo y negro imperialismo en Irán”, se atacaba duramente al Imam Jomeini como agente de potencias extranjeras. Gran parte de la población atribuyó el falaz comentario a la jefatura de la SAVAK, la cual pretendía desacreditar a Jomeini y confundir a sus seguidores; tarea inútil en el aspecto de ensuciar la imagen y conducta del Imam, pero sí consiguieron enardecer los ánimos de la población, que reaccionó con rabia ante lo que consideraron como un ultraje.

Al día siguiente se paralizaron las actividades en Qom: cerraron los bazares y se suspendieron las actividades escolares. El pueblo salió a las calles para mostrar su disgusto ante la insolencia del anónimo periodista del “*Etelaat*”. El día 9, multitudes de estudiantes, maestros y gente común, en pacíficas manifestaciones llenaron las calles, avenidas y plazas. Gran parte de la población de Qom estaba allí, en los espacios públicos y abiertos. Frente a la casa del Ayatollah Hussain Nuri, profesor de renombre del Centro Teológico de Qom, éste hizo un discurso exaltando la labor desplegada a lo largo de la vida de Jomeini, que estaba pronto a cumplir 76 años de edad, subrayando que la lucha del Imam siempre había sido a favor de los más pobres y débiles, así como de la soberanía de Irán. Tras las palabras, los manifestantes prosiguieron su recorrido, pero al llegar a la Plaza de Shuhada, los agentes del Sha dispararon un nutrido fuego de ametralladoras y fusiles contra ellos. Otros policías también abrieron fuego cruzado contra los manifestantes. Los gritos de “larga vida a Jomeini”, y “muerte a la dinastía Pahlavi”, arreciaron con intensidad. Las calles se tiñeron de sangre. Las muertes y personas heridas fueron cuantiosas. Quienes acudían a los hospitales a donar sangre eran detenidos por la SAVAK, insultados y golpeados. Los cuerpos fueron retirados en gran parte por los manifestantes, pero en otros casos la policía se encargó de hacerlos desaparecer.

Por la noche se disolvió la manifestación. Pero la noticia de esta nueva matanza se expandió, vía telefónica, por todo el país. Particularmente graves fueron las manifestaciones en Mashhad, donde hubo también numerosos muertos. El Sha y la emperatriz, para dar sensación de tranquilidad, fueron a Egipto invitados por el Gobierno de El Sadat y a Estados Unidos, invitados por Carter, donde el mandatario norteamericano dijo que “Irán era una isla de estabilidad en una de las áreas más turbulentas del mundo”¹⁸⁶.

¹⁸⁶ Machordom Comíns, ob. cit., pág. 191.

Sobre finales de Mayo de 1978, la situación en Irán era de un total caos: las demostraciones callejeras en Teherán y otras ciudades y pueblos, eran cotidianas y cruentas. El Sha y sus hombres se encontraban perplejos y no hallaban solución para acallar las demandas populares, aunque cada vez sus medidas eran más crueles. El Sha implantó la Ley marcial y las peores torturas. De a poco, los principales empresarios transferían sus propiedades o bien las vendían o hipotecaban, y sus dineros eran enviados a cuentas en el exterior. En el cuadragésimo día de la ceremonia en honor de los mártires de Tabriz, el 18 de Febrero de 1978, tuvieron lugar tumultuosas manifestaciones en Teherán, Tabriz, Qom, Mashhad, Yazd y otros muchos pueblos. En las confrontaciones con las fuerzas represivas del Sha se produjeron nuevos muertos y heridos.

El 9 de Abril de 1978, enterados de lo que había sucedido quienes estaban presos por razones políticas en la cárcel de Qasil Hisar, en Karaj, iniciaron una huelga de hambre. Los estudiantes, por los mismos motivos, iniciaron huelgas y manifestaciones en las Universidades de Teherán y en otras ciudades, también con resultados cruentos. Al día siguiente, los bazaristas cerraron sus comercios. El 6 de Mayo, en una entrevista al parisino diario “El Mundo”, Jomeini diría que “No cooperaremos con los marxistas aún cuando ellos consiguiesen echar abajo al Sha y su régimen. El establecimiento de un Gobierno Islámico es un objetivo del pueblo de Irán y mío propio, pero el principal objetivo es derrocar al Sha y su sistema de Gobierno”. El 10 de Mayo, las demostraciones en Qom y Tabriz fueron seguidas, según los medios de información de acceso público, en otras 23 ciudades. Hubo varios cientos de muertos, heridos y detenidos. La situación era tan grave que el Primer Ministro Hoveyda anunció que la visita del Sha al extranjero se cancelaba sin explicación de sus motivos. En Qom, la SAVAK torturó al teólogo Sattar Keshani, lo que encrespó aún más los ánimos de los manifestantes. El 16 de Mayo arreciaron las protestas de los estudiantes en todas las Universidades de Teherán, con choques sangrientos por parte del Ejército.

Durante Junio, las manifestaciones se responden con fuego y sangre. La gente pedía a gritos el derrocamiento del Sha, con pancartas en las que se podía leer “hasta que el Sha no esté envuelto en una mortaja no podemos mirar este país como nuestra patria”¹⁸⁷. La consigna del Imam Jomeini al pueblo de Irán era que, ante todo, debía estar unido, lo cual era una sagrada obligación, dadas las circunstancias para los musulmanes. El 4 de Setiembre, coincidiendo

¹⁸⁷ *Ibíd*em anterior, pág. 192.

con la festividad de la “Ruptura del Ramadán”, hubo una inmensa concentración de musulmanes en las colinas del Qaitaria. La oración corrió a cargo de Muhammad Mufatta, el cual tras el sermón, basado en el significado del ayuno de Ramadán, hizo un breve repaso a cuanto ocurría en las calles de las ciudades iraníes y en el Centro Teológico de Nayaf, especialmente alrededor de la figura de Jomeini, y tuvo un sentido recuerdo por su hijo Mustafá.

Los centenares de miles de asistentes, procedentes de Teherán, posteriormente marcharon por las calles de la capital hasta la plaza de Azadi. El grito era unánime: “larga vida a Jomeini” – “Abolición del régimen” – “Gobierno Islámico”. Dos días más tarde se transmitió por todo Irán un mensaje de Jomeini, agradeciendo al pueblo las magníficas demostraciones del día 4, y puntualizando que “nuestra nación se encuentra, ahora, ante una bifurcación en su camino. En una dirección se perfila la victoria y la expulsión del Sha; en la otra, la eterna humillación, ante la mirada de Dios y la de los hombres. Y Dios prohíbe el perpetuo envilecimiento y la indignidad. Conozco a los musulmanes de Irán, los cuales nunca se someterán al constante envilecimiento”¹⁸⁸.

El viernes 8 de Setiembre, pese a la declaración de la Ley Marcial, miles de manifestantes hicieron acto de presencia en la Plaza de Jaleh y calles colaterales; fueron enfrentados por tropas del Ejército y policías de la SAVAK que, previamente, habían acordonado toda la zona con sus carros blindados. Repentinamente abrieron fuego contra ellos. Se apiñaron las multitudes, arremetiendo los gritos de “Muerte al Sha” y “larga vida a Jomeini”. El rojo de la sangre se desparramó por calles, veredas y plazas. Los muertos ascendieron a unos cuatro mil. Los heridos, muy cuantiosos, jamás pudo ser posible de determinar. Ese Viernes 8 de Setiembre de 1978, pasó a la historia como Viernes Sangriento o Viernes Negro.

El 25 de Setiembre, el Primer Ministro anuncia la abolición del Partido Rastahiz, creado por el propio Sha, con la intención de acallar, en parte, los encendidos ánimos de los manifestantes, anunciando también que desde esa fecha todos los partidos serían libres de participar en las elecciones. Un día después, los medios de información anuncian que el arresto del Ayatollah Jomeini por parte de las Fuerzas Armadas de Irak ha sido levantado y todos los “malentendidos” fueron resueltos. Pese a todo ello, una delegación de altos mandatarios de la SAVAK viajaron a Irak y se entrevistan con gente de Seguridad del autócrata Hussein.

¹⁸⁸ Ib., pág. 193.

Durante todo 1978, como puede verse, las piezas del tablero político se movieron frenéticamente en Teherán. La familia, los consejeros y los asesores del Sha tenían opiniones divergentes sobre las cuestiones de Estado. Los vientos soplaban contrarios a la estabilidad de la corona; la emperatriz Farah era partidaria de que el Sha abdicara a favor de su hijo, Ciro. Ella, mientras tanto, asumiría la regencia con un Gabinete de hombres fuertes y tecnócratas. El Sha, por su parte, podría tomarse unas largas vacaciones en el extranjero y así tratar su dolencia en las mejores clínicas internacionales.

El Sha deshojaba la margarita, sin llegar jamás al último pétalo. Su indecisión hizo pagar mucha sangre a Irán. Razonaba poco pero gruñía mucho. Varios personajes de su entorno eran partidarios fervientes de la abdicación. Mientras tanto, la calle había sido ganada definitivamente por la gente. Jaafar Sharif Emami, que los primeros días de Setiembre sustituyó como Primer Ministro a Jamshid Amuzegar, era partidario de una liberalización del régimen del Sha. En el Gabinete, como puede verse, había cuatro ideas-fuerza sobre las que el Gabinete debería decidir:

- Liberalización del Régimen;
- Acabar, mediante la fuerza, con la Revolución permanente;
- Que el Sha se tomara largas vacaciones, y con una Regencia a manos de la Emperatriz;
- Un golpe militar, estilo Pakistán, con un General como Presidente de la República;

Ninguna de estas ideas tenía unanimidad ni mayoría suficiente para ser puestas en práctica. El 6 de Noviembre, el General Azhari sustituye a Emami y forma un Gobierno militar. Arreciaron las manifestaciones populares, con muertos y heridos. El 12 de Noviembre, el Embajador de los Estados Unidos, William H. Sullivan, informa a Washington que la situación está totalmente descontrolada, y que los días del Sha están contados¹⁸⁹. En la calle predomina la idea de que se está viviendo el preludio de la Revolución.

Los hombres del Sha, mientras, ejercieron todo tipo de presiones ante las autoridades iraquíes, para acallar las conferencias y frenar los mensajeros que llevaban folletos y casetes de Jomeini a Irán. Por otra parte, y en una prueba palpable del involucramiento occidental en la región, el verdadero aliado del Sha y de Estados Unidos, Saddam Hussein, ordena a la policía iraquí

¹⁸⁹ *Ibidem* anterior, págs. 194-195.

que acordone la vivienda de Jomeini, y posteriormente, el Partido Baaz toma la decisión de deportarlo, quien opta por viajar a Kuwait. Se le informa en ese país, que no se le ha concedido permiso de entrada (¿coincidencia? De ninguna manera). Retornado a Basora, y tras una breve charla familiar, se decide por viajar a París.

En la mañana del 5 de Octubre de 1978, Jomeini llegó a París, donde el Gobierno del Presidente Valery Giscard d'Estaing le comunica la prohibición de realizar cualquier tipo de actividades políticas en ese país. Jomeini responde que seguiría hablando como lo había hecho hasta ese momento, aclarando que, de ser preciso, viviría viajando para poder hablar en los aeropuertos. La verdad debe ser dicha: jamás las autoridades francesas pusieron en práctica sus prohibiciones ni sus limitaciones, con lo cual Jomeini pudo proseguir con sus discursos y escritos.

Verdaderamente, la casa en la que se instaló Jomeini, en Neauphle-le Chateau, a unos treinta y cinco kilómetros al oeste de París, se transformó en un cuartel de operaciones. Diariamente mantenía asambleas, y durante los tres meses en los que estuvo Jomeini en Francia, los medios de comunicaciones internacionales le prestaron una atención sin precedentes. El Imam no dejó de aprovechar la ocasión para transmitir sus mensajes con un destino prioritario: Irán, pero lanzando advertencias hacia Estados Unidos y la Unión Soviética. Claramente estaban ya en el discurso del Imam Jomeini las improntas que quedarían grabadas a fuego en la Revolución y que jamás fueron entendidas por Occidente: ni con los Estados Unidos, ni con la Unión Soviética.

Fueron más de cuatrocientas entrevistas concedidas, casi cuatro por día. Los medios de comunicación iraníes no pudieron silenciar el derroche de información que, en todo el mundo, levantaba la persona de Jomeini. Algunas filtraciones de "*Etelaat*", por el mero hecho de publicar una vieja foto de Jomeini, suscitó las iras de las autoridades del Sha, las que impusieron la presencia de un censor militar al rotativo, que controlaba todas las noticias antes de su publicación. Mientras tanto, el Sha acordaba con un miembro del Frente Nacional, Karim Sanjabi, antiguo amigo de Mossadegh, y le pidió que formara un "Gobierno Nacional". Sanjabi le pidió autorización al Sha para viajar a París, donde estuvo dos semanas. Jomeini le expresó, allí, que no haría ninguna concesión al Sha, y que los días de la monarquía estaban contados. A su retorno en Teherán, quiso mantener una rueda de prensa para informar a todos los ciudadanos

acerca de las conversaciones mantenidas; pero en ese momento fue detenido. Era la mañana del 10 de Octubre de 1978.

7.4 - Las alternativas: la propuesta de Mehdi Barzagán

Uno de los líderes civiles, provenientes del sector político –no del religioso-, era el Ingeniero Mehdi Barzagán. Este hombre contaba con una brillante historia de dirigente nacionalista, revolucionario y liberal. Había formado parte del Partido Nacional en su Comité Directivo. En el año 1961 fue arrestado y no cedió en sus ataques contra el régimen del Sha. Cuando Carter asumió la presidencia de Estados Unidos de América, tras hacer en su campaña política una reiterada defensa de los Derechos Humanos, se constituyó en Irán el Comité Iraní de los Derechos Humanos, del cual Barzagán fue elegido Presidente.

Cuando el Sha proclamó la Ley Marcial, Barzagán fue detenido. Estando en la cárcel fue visitado por el General Muqadini, quien le planteó que era portador de un mensaje del Sha, en los términos de que éste estaba dispuesto a ir hacia un sistema político “a la inglesa”, es decir, el Sha reinaría pero no gobernaría. Como puede apreciarse, todas las alternativas que se iban barajando –con la autoría de guión del Gobierno de los Estados Unidos de América-, tenían como resultado entender que el Sha debía permanecer –aunque más no fuera formalmente-, al frente del Gobierno. Se le planteó a Barzagán si en esas condiciones estaría dispuesto a cooperar, a lo que éste respondió que sí, pero que no podría tomar ninguna determinación sin consultar con sus amigos, pero no desde la cárcel. Durante la segunda quincena de Noviembre fue liberado¹⁹⁰.

El 11 de Noviembre de 1978, el Ayatollah Taleqani y el líder nacionalista Sanjabi, dieron lectura a un manifiesto en la Universidad de Teherán. El título era “Por el final de la monarquía y del régimen imperialista de la nación”. Obvio es que sus autores fueron encarcelados. La Revolución iba tomando forma. El Gobierno del Sha hacía verdaderamente agua por todos lados. Ante esta situación ya virtualmente sin control, el Sha intentó –con la cooperación del Presidente de Egipto, Anwar El Sadat, y el monarca de Marruecos, Hassan II-, una intervención militar norteamericana. A mediados de Noviembre de ese año, llegaron a Teherán Michael Blumenthal, Secretario del Tesoro norteamericano, y Robert Bird, jefe de la mayoría del Senado. Tras recabar información y entrevistarse con el monarca, pudieron comprobar la gra-

¹⁹⁰ Los datos fueron extraídos de entrevistas que figuran en Machordom Comíns, ob. cit., pág. 196 y ss.

vedad de la situación y que ni el Sha ni su Gobierno controlaban la oposición de la casi totalidad del pueblo. Era un Gobierno a la deriva.

En una reunión mantenida en la Cumbre de Guadalupe, cuatro líderes de las naciones desarrolladas de Occidente, llegaron al convencimiento de que se debía apoyar al Gobierno del Primer Ministro Shapur Bakhtiar. Poco después, el General norteamericano Robert Huyser – delegado comandante de la OTAN-, viajó a Teherán en misión secreta. Posteriormente se supo que “debía asegurar el apoyo de fuerzas militares a Bakhtiar, organizar su Gobierno, romper las huelgas y preparar un Golpe de Estado para devolver el poder al Sha”.

El día 19 de Noviembre, a través del órgano oficial del Partido Comunista Soviético, el “Pravda”, el Premier Leonid Brezhnev advirtió que “la ingerencia de los Estados Unidos de América, especialmente la militar en los asuntos internos de Irán, iba a ser considerada un peligro para los intereses de seguridad nacional”. Pasarán los años, pero el “Gran Juego” del Asia Central seguiría estando vigente...

De todas maneras debe decirse que una intervención directa y pública no estaba en los planes de la estrategia norteamericana, dado el estado de inestabilidad que por entonces se vivía en el Oriente Medio. El 27 de Noviembre llegaron a Teherán unos miembros de la Comisión Norteamericana de Derechos Humanos. Sus tres componentes se entrevistaron con Barzagán, alegando que sus motivos esenciales eran políticos. Tras largas entrevistas, Barzagán les dio sus puntos de vista y los del Comité Iraní por los Derechos Humanos, que pueden resumirse en tres puntos:

- El Sha tendría que abandonar el país;
- Habría que formar un Consejo de Regencia;
- Debía constituirse un Gobierno de nacionalistas, que prepararían las próximas elecciones;

Los delegados de Estados Unidos de América pidieron un breve plazo para consultar con otras personalidades. Por su parte, Barzagán se puso en contacto con destacados líderes religiosos, entre ellos el Ayatollah Muntazari, estrecho colaborador de Jomeini. Barzagán, luego de esas entrevistas, aumentó a cinco el número de puntos y condiciones, a saber:

- El Sha debería abandonar el país;

- Se formaría un Consejo de Regencia, con personalidades nacionalistas;
- Se instalaría un Gobierno Nacional, de composición plural;
- Se disolvería el Majlis (Parlamento);
- Se llamaría a nuevas elecciones;

Los norteamericanos anunciaron que aceptaban estas condiciones. Voceros autorizados de Jomeini, no obstante se apuraron a rechazarlas. Barzagán, ante ello, incluyó una nueva cláusula: en la Constitución de 1906 se debía eliminar la figura del Sha, como paso previo a la proclamación de la República. Los norteamericanos mostraron aquí su total disconformidad, y procedieron a cerrar las conversaciones.

Del análisis histórico puede deducirse, entonces, que la declamada política de “Derechos Humanos” del Gobierno de Carter hacia la región, era un disfraz para ocultar lo que verdaderamente importaba al sistema político norteamericano: el sostenimiento de regímenes aliados en una zona convulsionada y en un momento particularmente delicado. Debe recordarse que estaba comenzando a dar frutos la política de Kissinger de dividir la Liga Árabe, con la expulsión de El Sadat tras su acuerdo con Menachem Begin en Camp David, y la consiguiente radicalización de varios regímenes árabes. En ese contexto, frenar una Revolución Islamista era más que una prioridad para los líderes occidentales.

A petición del Embajador norteamericano Sullivan, se reunió una nueva comisión con Barzagán. El punto que planteaban los norteamericanos y que disparaba su oposición a los planteos de Barzagán, era por qué se solicitaba la implantación de la República, sobre lo cual el iraní no retrocedió y se mantuvo firme en la cuestión. En una nueva reunión con Sullivan, éste aceptó el cambio de sistema, con la condición de que cesaran las manifestaciones. Frente al planteo, Barzagán entendió que solamente Jomeini podría resolver, con su autoridad, la tranquilidad y la paz en las calles. Se decidió que Muntazari viajara a París para conversar con el Imam, así como para pedirle nombres para el Consejo de Regencia.

En Teherán, mientras tanto, el éxodo de los capitalistas y de personas allegadas o comprometidas con el Sha era cada vez más acelerado y numeroso. El inminente naufragio del régimen monárquico hacía que todos quisieran abandonar el barco de los Pahlavi. Posteriormente, el Sha comentaría con irónica amargura acerca de “la rapidez con la que los Estados Unidos de

América se deshicieron de él a sus espaldas, como si fuera un ratón ya difunto”¹⁹¹. Ese año 1978, el mes de Muharran, se inició el 2 de Diciembre. Se preveían multitudinarias manifestaciones, ante lo cual el Primer Ministro, General Azhari, ordenó el Toque de Queda. Jomeini, desde París, dio como orden “desafiar el Toque de Queda”. Las calles nuevamente se llenaron de gente, con vivas a Jomeini y pancartas contra el Sha. Otra vez, muertos y heridos, pero el slogan de los shiítas, “la sangre de los mártires vencerá a las bayonetas”, estaba dando resultados.

Al otro día, más de medio millón de personas llenó las calles de Teherán. En otras ciudades, como Isfahán, Mashhad, Tabriz, Shiraz y otras, sucedió otro tanto. Militares y norteamericanos no sabían qué hacer; la desorientación era total. En una actitud digna de formar parte de alguno de los tomos de Sigmund Freud, el Gobierno y los norteamericanos culpaban a todos, menos a ellos mismos.

El Presidente James Carter encargó a George Ball un estudio sobre los acontecimientos de Irán y de los países limítrofes del Golfo Árabe-Pérsico, al tiempo que le pedía al mandatario galo, Giscard d’Estaing que frenase las declaraciones políticas de Jomeini, pero éste hizo caso omiso a las advertencias de las autoridades francesas. A esta altura, debe reiterarse, todos los grandes líderes de Occidente estaban embarcados en la ya imposible aventura de frenar un tsunami con sus cuerpos. El Gobierno francés procuró evitar que Jomeini continuara hablando. Nuevamente, los despachos de la Presidencia de Francia se llenaron de telegramas a favor de la libertad de expresión de Jomeini, así como de denuncias sobre las matanzas del Sha.

El 9 de *Muharran*, una fecha antes de la *Ashura* (día 10º, aniversario de la muerte del Imam Hoseyn en Karbala), los militares levantaron el Toque de Queda. La ciudad de Teherán se volcó masivamente a las calles en dicha festividad. Unos 2.500.000 de manifestantes, al no ser molestados por la policía, promovieron estentóreos desfiles, pero pacíficos. No fue así en Isfahán, donde se derribaron estatuas del Sha, se lanzaron piedras contra las oficinas de la SAVAK y la policía salió a las calles con sus ametralladoras y el saldo tradicional de muertos y heridos. El mensaje de Jomeini fue el siguiente: “Los soldados del Ejército nos matáis. Nosotros os perdonamos. Pero debéis comprender que cada vez hacéis nuevos mártires”¹⁹². Ante la escalada de los episodios de violencia, Barzagán viajó a París. Deseaba entrevistarse con

¹⁹¹ Cita textual de Machordom Comíns, ob. cit., pág. 199.

¹⁹² *Ibíd*em anterior.

Jomeini para informarle directamente sobre las conversaciones mantenidas con los delegados de Estados Unidos de América y sobre las cruentas represalias del Ejército contra los manifestantes. Temía el Ingeniero un enfrentamiento general que trajera como consecuencia una guerra civil. Pero Jomeini expresó que si se detenían las manifestaciones, el entusiasmo del pueblo se volatilizaría, con lo cual la Revolución quedaría truncada. Ante una pregunta de Barzagán sobre si podría existir alguna remota posibilidad de victoria sobre el Ejército, la policía, los Estados Unidos de América y parte de Europa, Jomeini se limitó a responder que “tenía confianza en Dios”.

Antes de finalizar la entrevista, Jomeini le pidió a Barzagán una lista de nombres en los que la Revolución podría confiar tras su victoria. Barzagán fue nombrado representante de Jomeini en Teherán. También se le encargó que organizara en el sur una huelga de los obreros de la industria del petróleo. Mientras, el Sha daba manotazos de ahogado: el día 29 de Diciembre de 1978 nombró a Shapur Bakhtiar como Primer Ministro, tras el rechazo de Karim Sankabi y de Hussein Sadiki. La egolatría y el orgullo de Bakhtiar, le hicieron derrochar optimismo, solamente existente en su persona. Ya nadie confiaba en la lealtad de los cuadros medios e inferiores del Ejército, particularmente cuando se supo la declaración de Jomeini que señalaba que no había que apoyar el nombramiento de Bakhtiar por provenir del Sha y, lógica consecuencia, ser ilegal.

El día 7 de Febrero de 1979, el Imam Jomeini envía una nota al Ing. Mehdi Barzagán informándole que “desde la proposición del Consejo Islámico Revolucionario y como un privilegio legal y religioso, resultado de la inmensa mayoría de votos en consenso con el pueblo de Irán, expresado en muy grandes asambleas y en numerosas y amplias demostraciones a través de Irán, por el liderazgo del Movimiento y en vista de la confianza de su decidida fe, en la Sagrada escuela del Islam y de la Nación, encargo a Su Excelencia a formar el Interino Gobierno, sin tomar en consideración su afiliación partidaria y su compromiso con ningún grupo. Se le requiere para que administre los negocios de la nación, especialmente en la convocatoria a un Referéndum, recabando la opinión con el fin de cambiar la política de la nación hacia un sistema de República Islámica, de organizar la Asamblea Constituyente, de representación popular, de aprobar la Constitución del nuevo sistema y de citar a elecciones generales para los miembros del Parlamento, de acuerdo con las instrucciones de la Nueva Constitución”¹⁹³.

¹⁹³ El texto de la nota, firmada por Ruhollah Jomeini, puede leerse en Machordom Comíns, ob. cit., pág. 222.

Barzagán comenzaba una Gestión signada por la necesidad de un muy complicado equilibrio entre los diversos poderes que subyacían en el movimiento revolucionario.

Debe expresarse a partir de este punto, que la bibliografía y literatura existente no son objetivas sobre el desempeño de Barzagán. De hecho, lo que ha podido recabarse, esencialmente ligado al movimiento revolucionario, es sumamente hostil y Barzagán queda ante la historia poco menos que como cobarde y traidor. La literatura surgida de los estudiosos norteamericanos, en tanto, lo ven como un hombre que trató de oponerse a las ambiciones totalitarias de los Ayatollahs, pero que fracasó al carecer de poder real de decisión. Se procurará dar algún punto de vista lo más objetivo posible.

Si bien la historia de los pueblos y las personas está cargada de símbolos –muchas veces son éstos los que permiten analizar las reales intenciones de sus actores-, deben tomarse nada más que como esto, y no como elementos que influyen en la real toma de decisiones. Barzagán se instaló en el edificio que ocupaba el ya ex Gobierno de Shapur Bakhtiar. Con el público espaldarazo del Imam Jomeini, comenzó a desarrollar todos los encargos –que no eran pocos-, que le había formulado el Consejo Revolucionario. El momento era más que crítico, y ese Gobierno interino debía tomar decisiones rápido y que, en lo posible, conformaran a todos los sectores que participaron del movimiento, tarea difícil. Su designación entrañó, a los ojos de algunos, el triunfo –o la superioridad-, del sector intelectual por sobre el sector religioso; muchos respiraron aliviados. Pronto se vería que no era así.

El Gobierno de Barzagán trabajó para mejorar las relaciones políticas y económicas con los Estados Unidos de América, que en muchos sentidos emitió señales de querer actuar del mismo modo¹⁹⁴. Pero cuando el Presidente Carter permitió al ex Sha entrar en Estados Unidos proveniente de Méjico para recibir tratamiento médico por su enfermedad, pese a las advertencias del Gobierno provisional iraní, la situación cambió de forma dramática.

Barzagán, a juzgar por los resultados de su breve Gestión, no dio la talla para ese momento, pues no se acopló a las doctrinas revolucionarias que el pueblo había escogido bajo el liderazgo de Jomeini. Barzagán y sus ministros no habían comprendido el significado de la Revolución en toda su profundidad; pensaba reformar, sin partir de las bases de la Revolución. De alguna manera, tuvo que soportar la acusación de que su pensamiento estaba más cerca de

¹⁹⁴ Keddie, Nikki, *Las raíces del Irán moderno*, pág. 323.

Mossadegh que de Jomeini. En buen romance, se estaba más cerca –según las acusaciones que se blandieron sobre Barzagán-, de administrar con un Sha que con un sistema republicano.

Por estas razones se crearon fuerzas paralelas, inspiradas en las profundas raíces de la Revolución Islámica, y el Gobierno interino no llegó jamás a asumir plenamente el control ni la autoridad de las fuerzas vivas del país. Es que en lugar de desmontar radicalmente todas las viejas estructuras, Barzagán quiso actuar de intermediario, por lo que perdió simpatías y ganó muchas sospechas. Las Cortes Revolucionarias, los Comités Revolucionarios, los Guardianes Revolucionarios, se fueron haciendo cargo del control y de la autoridad real en el país. El Gobierno interino apareció no estando al nivel de las organizaciones revolucionarias, pero tampoco tenía el poder como para enfrentarse a dichos grupos.

Se dirá que el Gobierno Barzagán fue creado bajo los auspicios de las tesis revolucionarias; según los estrechos colaboradores de Jomeini, muy pronto se apartó de ellas, olvidando los sacrificios de decenas de miles de jóvenes muertos. Es más, algunos dicen que fue el propio Barzagán quien lanzó la idea de que, habiendo caído el Sha, la dirección política del Imam Jomeini había llegado a su fin; que el triunfo de la Revolución implicaba el fin de la dirección política por parte del religioso y ahora debería limitarse a liderar en ese ámbito de la vida iraní. Se acusó, en definitiva, a Barzagán, de haber vuelto a la idea y al discurso de que la política estaba reñida con la religión. Tanto la derecha como la izquierda iraníes lanzaron campañas contra los Estados Unidos de América, y cuando Barzagán y Yazdi se encontraron con los asesores de Seguridad Nacional de Estados Unidos de América en Argelia durante el mes de Octubre mostraron todo su desprecio.

Rápidamente se inició un desacuerdo entre las fuerzas vivas del país y el Gobierno interino; éste culpaba a las organizaciones paralelas por sus incapacidades y fracasos. En una actitud que parecía recordar a los últimos Gabinetes del Sha, la culpa era de todos los demás, pero no existía ninguna responsabilidad propia. Se comenzó a profundizar la diferencia, con acusaciones que comenzaron a llevar la cuestión al terreno personal: ya se hablaba de “vanidades”, de “soberbia”, de “incapacidad”. Faltaba una sola palabra, que no tardaría en pronunciarse: “traición”. No sabían o no querían saber que la Revolución no iba a apartarse de sus principios y que un régimen paralelo o subsidiario a la monarquía derrotada, siempre sería combatido por el proceso revolucionario.

En este proceso de confrontación y acusaciones cruzadas, llegó el golpe de gracia al Gobierno interino: el día 4 de Noviembre de 1979, los estudiantes universitarios enrolados en el movimiento Estudiantes Seguidores de la Línea del Islam (ESLI) asaltaron y ocuparon la Embajada de los Estados Unidos en Teherán. Se planteó una muy complicada situación dados los compromisos adquiridos con la potencia occidental por parte del Gobierno de Barzagán, lo que llevó a que tan solo seis días más tarde dimitiera en pleno su Gobierno¹⁹⁵. La verdad sea dicha: es muy difícil imaginar que una decisión así por parte del movimiento estudiantil no hubiera contado siquiera con el visto bueno del Ayatollah Jomeini, o sea, con el líder mismo de la Revolución. Si así era la cosa, el Gobierno no tenía más razón para quedarse siquiera un segundo más.

7.5 - El Final: caída del régimen y retorno de Jomeini

El día 4 de Enero de 1979, se anuncia oficialmente que el Sha viajaría al exterior dos días más tarde. El día 6 de Enero, cuando Bakhtiar entró formalmente en funciones, el Sha anunció que iba a tomarse unas vacaciones y que un Consejo de Regencia lo sustituiría. El Sha desconocía los acuerdos establecidos con los Estados Unidos en cuanto a la proclamación de la República, por lo que insistía en que, aunque estuviera en el exterior, seguiría siendo el Comandante en Jefe de las Fuerzas del Ejército de Irán. Finalmente, el 16 de Enero, el Sha partió hacia el exterior por motivos de salud. Los motivos del atraso del viaje, según sospechas, radican en la imposibilidad del Sha de retirar las joyas de la corona que estaban en el Banco Melli, cuyos empleados cumplían una huelga...

Bakhtiar anunció el Consejo de Regencia, pero Jomeini declaró que obedecerlo equivalía a obedecer a Satanás. Fue más allá Jomeini: anunció que el Consejo Revolucionario ya estaba formado. Muchos de los ministros de Bakhtiar dimitieron, incluyendo los de su propia tribu, los Bakhtiaris, quienes prometieron su apoyo a Jomeini. Siguió Jomeini diciendo que la marcha del Sha solamente era un primer paso, pero no la victoria final, pero sí el prólogo de la misma. También hizo un llamamiento al Ejército para que inhabilitara el moderno armamento norteamericano, así como a que el pueblo continuara con sus actos de protesta contra el Gobierno de Bakhtiar.

¹⁹⁵ El asalto, como otro producido anteriormente, fue rápido y formalmente no recibió el apoyo de Jomeini, pero fue altamente llamativo que desoyeran la orden de Barzagán para evacuar la Embajada.

En París, mientras tanto, se preparaba el retorno de Jomeini a Irán. Sus allegados consideraban que el momento era oportuno, dado que el Sha continuaba su peregrinación por tierras extranjeras, negándosele en casi todos los países su derecho de asilo. Ante el temor del retorno, Carter y Bakhtiar enviaban telegramas a Jomeini para que aplazara el regreso, ante el cierto riesgo de derramamiento de sangre. Mehdi Barzagán, en tanto, le propuso a Jomeini lo siguiente:

- Formación de Gobierno en el exilio;
- Declarar la proclamación de la República;
- Dejar que Bakhtiar tratase con el Ejército y convocase a nuevas elecciones;

Jomeini, breve y lacónico, anunció: “Regresaremos a Teherán”. Este anuncio llenó de consternación a los Generales, pero de gozo al pueblo iraní. La solución del Gobierno de Bakhtiar fue acorde con su capacidad de maniobra: ordenó cerrar todos los aeropuertos del país, medida que entró a regir el 25 de Enero de 1979. La consecuencia obvia fue que al día siguiente, multitudes salieran a las calles manifestando su repulsa a las medidas. El número de manifestantes aumentaba hora a hora. Cuando la policía y el Ejército quisieron hacer exhibiciones de fuerza sacando sus vehículos blindados y aviones que sobrevolaban la capital, la gente no se intimidó: los ciudadanos entregaban flores a los soldados. El espíritu de Karbala estaba en la mente de todos. El ejemplo del martirio de Hoseyn estaba allí, en Teherán, Mashhad, Tabriz, Isfahán, Qom... se palpaba que los 72 mártires compañeros de Hoseyn revivía allí. Ante tamaño heroísmo, los policías y los soldados flaquearon. Algunas unidades se volvieron a sus cuarteles; otras, ni siquiera habían cumplido las órdenes de concentrar sus tanques en los lugares asignados. Ni siquiera la intervención de la Guardia Real pudo restablecer la disciplina.

En París se aceleraban los preparativos para el retorno de Jomeini. Las compañías de aviación, con los aeropuertos de Irán cerrados, no querían fletar un avión. Un depósito de tres millones de dólares, salidos de los bolsillos de fieles shiítas partidarios de Jomeini que vivían en el exilio, logró que un avión de Air France, con pilotos voluntarios, se preparara para emprender el vuelo. Se dio fecha de regreso: tras catorce años de exilio, Ruhollah Jomeini volvería a Irán junto con sus colaboradores más estrechos, más allegados: era el 1 de Febrero de 1979. El viaje tenía sus riesgos. Las esposas y familiares de las personas que emprenderían el vuelo, permanecieron en París hasta nuevas instrucciones. Algunas protestaron, porque querían acompañarlos, pero las órdenes fueron terminantes. El peligro era real y se debían proteger.

La víspera del viaje, el desfalleciente Gobierno de Bakhtiar ordenó abrir los aeropuertos. Gente de todas las provincias y ciudades de Irán viajaron a la capital: todos querían estar en Teherán para ver y, en lo posible, tocar a su líder: el Imam Jomeini, en quien las multitudes soñaban que se cumpliera la Profecía y fuera el Mehdi, el Imam del Fin de los Tiempos que restablecería la Justicia y la Dignidad.

En el atardecer del último día de Enero de 1979, Ruhollah Jomeini y su comitiva –calculada en unas cien personas–, despegaron del aeropuerto parisino. Jomeini transmitía serenidad, pese a la tensión existente y ciertamente referida a peligros reales. Con las primeras luces del 1 de Febrero se divisa la megalópolis de Teherán: también el hormiguero humano en sus calles. Cuando el avión tocó tierra, la gente tronó: “ha vuelto el espíritu de Hoseyn. Las puertas del Paraíso están abiertas. Dios es Grande”. Ante la aglomeración existente, que impedía transitar por las calles, se optó por trasladar a un emocionado Imam Jomeini en helicóptero hasta la Escuela de Husseiniyeh, donde se hospedaría, porque no poseía ni una pequeña vivienda y no quiso ir a hotel, mucho menos a un palacio. El helicóptero fue volando casi a ras del suelo; los manifestantes apenas si pudieron divisar el incansable brazo de Jomeini que saludaba. Tal vez ese día hubo demasiadas emociones para el cansado corazón de Ruhollah Jomeini.

Cuando el helicóptero aterrizó, fue difícil que la gente hiciera silencio. Un lacónico Jomeini que no se cansaba de decir “gracias”, se limitó a decir que “designaré un Gobierno para que dirija esta querida nación”. Jomeini acababa de asumir toda la autoridad, aunque Shapur Bakhtiar se consideraba aún Primer Ministro. Estados Unidos no se daba por vencida: llegaron instrucciones de Brzezinski –asesor de Seguridad Nacional del Presidente Carter–, para que el General Huyser organizara, con los Generales más fieles al Sha, un Golpe de Estado militar; claramente Washington estaba mal informado sobre lo que estaba sucediendo en las calles y respecto del Gobierno de Irán. En las últimas horas, las bases del Ejército y los cuadros medianos, se habían unido a los manifestantes. Los Generales sin tropa asisten con pavor a uno de los últimos manotazos del Primer Ministro: declara el Toque de Queda. Nuevamente, la directiva de Jomeini es “desafiad el Toque de Queda”. La gente que estaba en sus hogares se unió a quienes estaban en las calles. Las ciudades salieron a ocupar sus propios espacios: los espacios públicos. Sin darse cuenta, el Gobierno y los fieles de la Guardia Real, habían perdido mucho más que un Gobierno: habían perdido inclusive el honor. Sus órdenes de reprimir ni siquiera eran acatadas por los cuadros medios ni por ciertos Generales.

Varias autoridades militares, con actitudes rayanas con la cobardía, pretendieron negociar la entrega de sus guarniciones a la gente de Jomeini a cambio de salvar sus vidas. Muchos fueron condenados a muerte por sus crímenes; otros, huyeron. Algunos, se suicidaron. La Revolución Islámica había triunfado. El proceso había costado más de 300.000 muertos. Dos mil quinientos años de monarquía habían dado lugar a la República Islámica. Se comenzaba a escribir una nueva Historia de Irán, de una República que –mal que pueda pesarle a poderosos Estados occidentales-, constituye una muy particular forma de Democracia, donde en el fondo es lo político y no lo religioso lo que determina el rumbo.

8 - El Pensamiento Revolucionario Iraní

8.1 - Apreciaciones iniciales

Se suelen escuchar dos interpretaciones ingenuas del movimiento revolucionario iraní: o bien es el resultado de una movilización política clásica desviada por una clase social mejor preparada (el clero), o, por el contrario, desde una perspectiva culturalista y elitista, se atribuye al clero y a sus agentes el mérito de la “concienciación” de las masas –porque se supone que conocían mejor que nadie la distancia entre las aspiraciones de la nación y las realidades opresoras impuestas por Occidente-, y se justifica de facto el dominio clerical. Por un lado existe, entonces, una manipulación diabólica, con la probable connivencia de una potencia extranjera (¿Estados Unidos, tal vez? ¿La Unión Soviética?), y por otro la maravilla providencial sacada de la galera de un mago. Las cosas, por supuesto, son más complicadas, aunque a veces la evolución del movimiento revolucionario iraní parece dar la razón, por etapas, a las dos interpretaciones.

Cuando muchos pensaban que la religión iba a perder su influencia popular, el movimiento social se dio –a falta de algo mejor-, el lenguaje del Islam. Sin dudas fue así porque en él encontró los elementos para expresarse en un momento en el que la dictadura ahogaba cualquier oposición¹⁹⁶. La sensibilidad religiosa y el rechazo a Occidente no fueron los únicos factores de la sublevación iraní de 1978-1979, pero al final prevaleció la tendencia religiosa. ¿Qué ideas nuevas habían surgido en los medios musulmanes, clericales o no, capaces de encauzar el discurso del movimiento revolucionario? ¿Cuál es el futuro ideológico de la Revolución? ¿Fue una Revolución Islámica o shíí?

8.2 - Los Militantes Revolucionarios

La movilización política en el Irán anterior a la Revolución no fue obra de una categoría homogénea de militantes. Mientras los frutos de la modernidad eran cada vez más visibles y menos palpables, los intelectuales a veces se quedaron a la zaga de una reflexión generalizada en la que se mezclaban el rechazo de la dependencia cultural y una frustración económica cada vez mayor. En esta búsqueda de sentido competían diferentes tipos de intelectuales, eruditos tradicionales (Ulemas, especialistas del saber teológico), intelectuales occidentalizados (especialistas del saber de y sobre Occidente) y “nuevos intelectuales”. Estos últimos, porta-

¹⁹⁶ Hourcade, B., *Iran: révolution islamiste ou tiers-mondiste?*, págs. 138-158.

dores de una especificidad moderna (conocimiento de por lo menos una lengua europea), reivindicaban la legitimidad de un planteamiento no tradicional acerca de la religión. Ellos no habían subido los escalones del saber religioso en las escuelas teológicas tradicionales (*madrassa*), sino que habían aprendido a leer en un sistema de enseñanza más o menos laico y, tras acceder por sus propios medios al corpus del saber religioso (el Corán, la tradición), pretendían darle una interpretación nueva, que no estuviera deformada por siglos de embotamiento.

Hasta los años setenta nadie parecía esperar un gran renacimiento del Islam, y en todo caso no había desafíos políticos importantes que alterasen el tranquilo avance de los Estados musulmanes hacia el progreso y el desarrollo. Los escasos incidentes conocidos que jalaron este avance se consideraban excepcionales, como mucho resistencias de carácter reaccionario: en 1909 la oposición del jeque Fazlollah Nuri —el más sabio de los Ulemas de Teherán de su época—, al Movimiento Democrático, que se saldó con su ejecución pública, en la capital, sin que nadie osara protestar. Más adelante, los dos movimientos paralelos, los Hermanos Musulmanes de Egipto y Oriente Próximo, y de los “Devotos del Islam” (*Feda’iyan-e islam*) en Irán fueron duramente reprimidos por Nasser (a partir de 1954), y el Sha (en 1956) sin que se notara el menor movimiento entre la población afectada¹⁹⁷. Los disturbios que estallaron en Irán en 1963 se podían presentar sin dificultad a la prensa internacional como intentos de volver al pasado, en los que el Islam no desempeñaba un papel muy ilustrado. Todo eso justificaba su aplastamiento brutal, como una nueva represión en 1964 contra los Hermanos Musulmanes y la ejecución de su principal ideólogo, *Sayyed Qotb*.

Pero precisamente es a partir de esa fecha que todo cambia. Los nuevos teóricos musulmanes ya sabían cuál era su enemigo, y se dispusieron a combatirlo también en el plano de las ideas. Aceptaron el reto de la modernidad y se presentaron como portadores de un proyecto de sociedad para esta época. En el lado shií, el ala religiosa del Frente Nacional de Mossadegh rompió el aislamiento. Mossadegh, que fue Primer Ministro de 1951 a 1953 y nacionalizó la Sociedad Británica de Petróleo, habría fracasado, al fallarle el apoyo de los religiosos, en su intento de acabar con la autocracia del Sha¹⁹⁸. Pero entre los que lo apoyaron hasta el final había musulmanes convencidos que criticaron duramente el viraje del Ayatollah Kashani contra los nacionalistas y trataron de definir una nueva vía en la que se vindicara abiertamente el

¹⁹⁷ Es necesario el complemento indispensable de la lectura de Gilles Kepel, *El Faraón y el Profeta*.

¹⁹⁸ Richard, Yann, *Base ideológica del conflicto entre Mossadegh et l’ayatollah Kashânî*, en J.-P. Digard, ed., *Le cuisinier et le philosophe. Hommage à Maxime Rodinson*, págs. 263-274.

Islam junto con los valores políticos. Rechazaban la simple lucha nacionalista laica y, desde su militancia musulmana, aceptaban los valores liberales y democráticos. Su principal temor era que, si ellos no se manifestaban con sus referencias religiosas, la única alternativa a la autocracia del Sha sería el marxismo. Por ello, aparece como obvio que el “compromiso democrático”, era en realidad el “mal menor”.

Cuando se trazan las líneas maestras de la evolución ideológica de los shiíes iraníes, no se puede pasar por alto el resurgimiento paralelo en Irak y Líbano. El hecho de que Irak también hiciera de bisagra, gracias al encuentro en Nayaf de clérigos procedentes de diferentes horizontes geográficos y políticos, no cambió en nada la originalidad de la situación iraní. En Irán el Islam, cuya expresión pública se había visto muy reducida durante medio siglo, salió de nuevo a la superficie de un modo espectacular a partir de los años sesenta-setenta. Y como fue en Irán donde, contra todo pronóstico, estalló la Revolución Islámica, es interesante averiguar por qué sucedió.

Dentro del movimiento del Frente Nacional de Mossadegh había musulmanes que se pusieron a reflexionar sobre política. Entre los más destacados cabe citar a quien fuera el “padre” del Islam político liberal, Mehdi Barzagán¹⁹⁹. Este diplomado de la École Centrale de París que en 1964 fundó el Movimiento por la Libertad de Irán (*Nahzat-e Azadi-e Iran*), cuando estaba al comienzo de su carrera política, como él mismo declaró en 1981, inspiró tanto a los fundadores de la República Islámica como a sus más ardientes enemigos, los Moyahedin del Pueblo. Al principio, novedad fecunda, su Movimiento reunió tanto a laicos como a clérigos eminentes, entre los que descollaban el Ayatollah Mahmud Taleqani y los dos hermanos Ayatollahs Reza y Abol-Fazl Zanyani. Pero la estrategia política del Movimiento por la Libertad de Irán adolecía de una contradicción flagrante: había optado por la vía parlamentaria y legal, cuando el régimen que trataba de reformar le impedía cualquier forma de expresión, encarcelaba a sus dirigentes y reprimía sistemáticamente todas sus manifestaciones. Aunque también desde la prisión, gracias a su tenacidad, los amigos de Barzagán propagaron un discurso enérgico sobre el Islam y la sociedad.

El Ayatollah Taleqani, un teólogo comprometido que llegó a ser uno de los principales jefes de la Revolución Islámica en 1978-1979, fue una de las personalidades más destacadas de este

¹⁹⁹ Sobre el particular, ver Chehabi, H. E., *Iranian Politics and Religious Modernism. The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomein*.

Movimiento. Nacido en 1911 en el seno de una familia clerical, Mahmud Taleqani estudió teología en Qom y Nayaf, sobre todo bajo la férula de un maestro progresista de la época de Reza Sha, Mirza Jalil Kamarai, al que acompañó más tarde a Teherán. Detenido por primera vez por la policía de Reza Sha por no llevar el certificado que autorizaba a llevar turbante, Taleqani empezó a dirigirse a los jóvenes desde finales de los años treinta, preocupado al ver que se alejaban del Islam. Durante toda su vida conservó esa doble cualidad de hombre de diálogo con los jóvenes y militante contra la dictadura: con los nacionalistas en la época de Mossadegh, pero cercano a los *Feda'iyān-e eslam*, con los liberales nacionalistas de Barzagán a partir de los setenta, pero también cercano, sobre todo en la cárcel y después de la Revolución, a los grupos armados inspirados en las ideas revolucionarias, ya fueran marxistas o musulmanes de izquierda. Estas cualidades le valieron una gran popularidad y le permitieron defender posiciones críticas en la joven República Islámica. Como postura simbólica, en las Sesiones de la Asamblea de Expertos (constituyente) de 1979, decidió sentarse en el suelo en vez de hacerlo en los mullidos asientos que habían utilizado los Senadores del Sha. Su muerte (el 10 de Setiembre de 1979 de un ataque al corazón), sólo seis meses después del establecimiento del nuevo régimen, despejó el camino a la instalación del régimen que, en Occidente, se conoce como Teocracia.

La obra de Taleqani está dominada por dos líneas ideológicas: la lucha contra el poder absoluto y el afán de justicia social. Para luchar contra la dictadura, Taleqani reeditó en 1955 un tratado de Mirza Hoseyn Na'ini sobre la justificación teológica del constitucionalismo parlamentario, una obra que su propio autor había retirado de la circulación poco después de su primera publicación en 1909²⁰⁰. Al prologar esta reedición y asumir una justificación shií de la democracia, Taleqani reconcilió al clero con la tradición liberal surgida de la Revolución constitucionalista. No corrió muchos riesgos, ya que definió al Gobierno de los hombres diciendo que correspondía a Dios, a la Ley Divina (la *Sharia*), a los Profetas y a los Imames, cuyos pensamientos y fortaleza espiritual estarían enteramente al servicio de esas leyes, y además no reclamaban ningún título monárquico, y por último a los Ulemas y a los justos entre los creyentes... Pero estableció claramente los límites de la legitimidad humana.

²⁰⁰ Sobre el Ayatollah Taleqani, se sugiere la lectura de M. Bayat, *Mahmud Taleqani and the Iranian Revolution*, en M. Kramer, ed., *Shi'ism, Resistance and Revolution*, Westview Press, Boulder (Colorado) – Mansell, Londres, 1987, páginas 67-94.

Taleqani desarrolló su concepción de la justicia social en un libro sobre *El Islam y la propiedad en comparación con los sistemas económicos de Occidente*, una especie de refutación del marxismo en nombre de una visión social y “progresista” del Islam. La gestación de dicho libro, como señala acertadamente Chehabi, coincidió con los esfuerzos del Sha para imponer una reforma agraria. Los terratenientes rechazaban la reforma alegando, entre otras cosas, que atentaba contra el sacrosanto principio de la propiedad. “La propiedad –contesta Taleqani-, es relativa y limitada. Nadie debe considerarse propietario absoluto de su bien. El poder absoluto y la posesión completa de los bienes sólo corresponde a Dios, que ha creado al hombre y a todas las demás criaturas y las mantiene permanentemente en su poder. El hombre no tiene más propiedad que la que Dios, sabiamente, ha querido darle, según la capacidad de intelecto, el libre arbitrio y la autonomía de que Él le ha dotado²⁰¹.”

Partiendo de esa premisa es fácil decir que la tierra pertenece ante todo al que la beneficia. No hay condena de la propiedad territorial, sino del acaparamiento especulativo de bienes. Taleqani fue más lejos, y trató de refutar las tesis marxistas respondiendo a los problemas planteados por su crítica al capitalismo. En efecto, dicho autor conoció el comunismo, primero durante la ocupación anglo-soviética de Irán de 1941-1946, período en el que surgió un Partido Comunista estalinista, el Tudeh (*Tuda*, “de masas”). En 1946, Taleqani, enviado como observador por el clero de Qom, acompañó a las tropas iraníes que iban a expulsar al ocupante soviético del Azerbaiyán iraní. Más adelante, en la cárcel, conoció de cerca a los militantes marxistas, y uno de sus hijos fue miembro de una organización activista de extrema izquierda. Tuvo, pues, ocasión de ver concretamente cómo se conducían los comunistas, en especial de cara a la religión. De ahí su interés por una refutación del marxismo y una apología del Islam que tuviera eco entre los jóvenes intelectuales.

Taleqani tenía un modo de pensar “moderno”. En algunas ocasiones se pronunció contra la existencia de una clase clerical en el Islam, y por la descentralización de la función de guía espiritual (*marya’-e taqlid*), pero el anticlericalismo no dominó su pensamiento. Por otra parte, Mehdi Barzagán que fue su compañero de viaje desde principios de los cuarenta, aunque estudiara termodinámica en Francia y llevara corbata y sombrero, propició en 1979 la creación de un sistema político dominado por el clero. Su concepción moderada del progresismo musulmán, que trataba de proteger las libertades individuales y colectivas y restablecer la

²⁰¹ Taleqani, Mahmud, (trad. A. Jabbari y F. Rajaei), *Islam and Ownership*, pág. 88.

ética musulmana sin romper con la evolución industrial y cultural moderna, se avenían con la autoridad clerical, aunque los dos trataban de relegarla en la medida de lo posible al ámbito de lo espiritual.

En realidad lo que hacían era más bien yuxtaponer su fe religiosa y su compromiso político al servicio de la libertad, la independencia nacional y la justicia social: afirmaban claramente que no había ninguna incompatibilidad, en todo caso correspondencia, entre ambos, pero mantuvieron su acción política a cierta distancia de su convicción religiosa.

8.3 - Algunos pensamientos no clericales

La ideología del Movimiento por la Libertad de Irán compartía dos inspiraciones fundamentales del shiísmo: el respeto a la tradición, sobre todo en su forma clerical (como herencia de los Imames), y una profunda aspiración democrática. En efecto, el shiísmo no es más ni menos “democrático” o “igualitario” que el sunnismo, si es que esta valoración anacrónica tiene sentido. Los Imames Alí y Hoseyn habían luchado contra la iniquidad y la violencia de los Omeyas, que olvidaban las virtudes sociales y éticas del mensaje coránico y practicaban el nepotismo generalizado. En su rebelión, Alí y Hoseyn contaron con el respaldo de unos “clientes” no árabes que esperaban ser tratados con más justicia por la religión que profesaban. Representaban, pues, una corriente más “popular”, pese al principio legitimista de la sucesión por la sangre que defendían frente al principio sunní de elección del Califa por un consejo (*shura*). En el período de la Ocultación del Imam los shiíes recuperaron su autoridad política al entrar en vigor el principio del *iytihad* (interpretación de la Ley) por parte de los teólogos más autorizados, y la tradición de libre elección por los creyentes de su jefe religioso. En este doble poder está lo más esencial de la democracia: el control de la nación (o de la comunidad) sobre la autoridad y sobre la aplicación de las leyes fundamentales.

También es la aspiración de Alí Shariati. El nombre de este escritor y conferencista apareció ya varias veces a propósito de sus interpretaciones militantes de los temas shiíes y su visión politizada del Islam. En París, donde conoció a los militantes independentistas argelinos y a Frantz Fanon, Louis Massignon y Jean-Paul Sartre, Shariati aprendió a asociar el Islam a una temática revolucionaria. De vuelta a Irán, la policía política le prohibió hablar en varias ocasiones, trató de recuperarlo para la propaganda antimarxista y, por último, lo encarceló entre 1973 y 1975.

Muerto en 1977, cuando sus escritos se difundían clandestinamente y se copiaban a mano con papel carbónico (las fotocopias aún eran caras y peligrosas), su notoriedad era enorme y su foto era llevada junto con la del Ayatollah Jomeini en las grandes manifestaciones revolucionarias de 1978-1979. Después de la liberalización de la censura en Irán, que se produjo en el momento de su muerte, sus libros se fueron publicando poco a poco, primero con seudónimos y luego abiertamente, pero en ediciones artesanales, mecanografiadas; han alcanzado tiradas desconocidas en Irán: se habla de varios millones de ejemplares de algunos títulos.

En 1991 parecía que esta popularidad había decaído; el “envejecimiento” de un pensamiento comprometido cuyo autor falleció la víspera de la Revolución no tenía nada de extraño. Los que rechazaban este pensamiento en nombre de una supuesta “pureza” doctrinal bendecida por algunos Ulemas trataban de remedar a Shariati pero a su manera, con la ideología islámica por delante. Shariati les resultaba molesto porque planteó problemas más profundos que la simple adaptación de las estructuras educativas a la islamización del mundo moderno, y no le interesaba poner parches al sistema clerical. Los que apelaron a este pensamiento para justificar su activismo político lo deformaron al transformar sus ideas en consignas. Shariati estaba en contra de la acción obsesiva, ante todo quería formar los espíritus.

Un libro polémico publicado en 1983 por una institución vinculada a las escuelas teológicas de Qom (subvencionada por la República Islámica), lanzó un ataque en todas las líneas contra Shariati, y así acabó con el malentendido de una supuesta armonía ideológica entre jomeinismo y shariatismo. Lo relaciona expresamente con los reformadores de la época anterior (Hakamizada, Sangalayi), acusados de ser agentes manipulados por el imperialismo para destruir la unidad de la comunidad musulmana. El autor del libro, un Mullah llamado Alí Monzer, elogia a Motahhari por haber desbaratado este complot contra el Islam²⁰².

Pese a estos ataques, no se puede decir que se haya acabado con la influencia de Shariati. Muchos militantes de los Comités Revolucionarios o de los Guardianes de la Revolución (*Pasdaran*), se sorprendieron con la publicación del libro de Monzer, y seguramente algunos de ellos sueñan con librar a la Revolución de la influencia de los Mullahs. En el discurso oficial de la República Islámica, y especialmente en los manuales escolares, hay muchos indicios de la

²⁰² Ver Abol-Hasani, A. (Monzer), *Shahid Motahhari efsâ-gar-e-towte'a*, (El mártir Motahhari, descubridor de un complot).

vigencia de las ideas shariatistas, de su terminología y de sus esfuerzos por definir un Islam progresista y antiimperialista.

Por otra parte, no cabe duda de que la obra de Shariati se ha quedado bastante desfasada: iba dirigida a jóvenes intelectuales que buscaban una vía islámica entre la sumisión al régimen imperial prooccidental y la rebelión inspirada por el marxismo, sin contar con los indiscutibles cambios habidos en la distribución del poder planetario y el reacomodamiento de los Estados, tanto de la región cuanto fuera de ella. El discurso a favor de la vuelta a los valores islámicos no tiene el mismo eco en un ambiente saturado de reislamización autoritaria y cansado de propaganda religiosa. La situación ha cambiado, pero el impulso de Shariati siempre se puede recuperar y actualizar. En cualquier caso, la prohibición de reeditar algunos volúmenes de sus obras por su crítica virulenta del clero revela que los responsables de la República Islámica aún temen la influencia potencial de estos escritos.

Entre las organizaciones activistas que adoptaron como directriz las posiciones anticlericales de Shariati, cabe citar al grupo clandestino Forqan, que recién triunfada la Revolución se responsabilizó de varios atentados espectaculares, como el asesinato de Mofatteh y del Ayatollah Mortaza Motahhari (Ulemas acusados de obstruir la influencia de Shariati). *Forqan* fue desmantelado y sus dirigentes ejecutados en 1979, pero el grupo “Ideal de los Desheredados” (*Arman-e mostaz’afan*), que se inspiraba en la misma ideología shariatista dura, se mantuvo durante varios años. Hoy en Irán ninguna asociación puede declararse abiertamente partidaria de la ideología de Shariati. El Centro de Difusión del Pensamiento de Shariati, que dirigió la publicación de las obras completas del maestro, fue oficialmente disuelto, y algunas de sus obras importantes están prohibidas. El 19 de Junio de 1981, cuando sus amigos estaban reunidos en casa de su viuda para conmemorar el cuarto aniversario de su muerte, fueron atacados por un grupo armado que dispersó e hirió a los participantes. En Irán subsiste un grupo clandestino, con una delegación en Francia, los “Monoteístas de la Revolución Islámica” (*Movaheddin-e enqueleb-e eslami*), que tratan de continuar la obra de Shariati actuando y hablando con el mismo espíritu progresista, más que convirtiendo a su inspirador en un ídolo.

La organización de Moyahedin (o “combatientes”) del Pueblo Iraní (*Sazeman-e moyahedin-e jalq-e Iran*), grupo revolucionario que pregonaba las opiniones de un Islam progresista, surgió después de las grandes manifestaciones de 1963 contra el Sha, pero su existencia real se remonta a 1971 (acciones terroristas, entrenamiento en los campamentos palestinos del Líbano).

Se malquistó con la mayor parte del clero shíí a partir de 1975, cuando se hizo evidente su tendencia marxista. Su mejor valedor después de la Revolución era el Ayatollah Taleqani. A su muerte (Setiembre de 1975), los Moyahedin se quedaron huérfanos. Jomeini y el Partido de la República Islámica los apartaron del poder, y luego, el 21 de Junio de 1981, tras la destitución de Bani-Sadr, con el que estaban aliados, pasaron a la rebelión abierta. Durante más de un año, con atentados sangrientos y manifestaciones suicidas, crearon un clima de violencia política. Finalmente, tras una desesperada ofensiva en Kurdistán pocos días antes del alto el fuego entre Irán e Irak (Agosto de 1988), esta organización extremista, cuyos jefes se habían refugiado en Irak cuando tuvieron que salir de Francia en 1986, desapareció del horizonte político.

La utilización de Shariati por la militancia musulmana de los Moyahedin del Pueblo es un viejo malentendido²⁰³. El propio Shariati se pronunció a cerca de los Moyahedin, y no fue indulgente con ellos: denunció a los que confundían la agitación con la acción y trataban de añadir nombres al martirologio shíí sin reflexionar acerca de la inmadurez de este culto a la sangre y su inutilidad, en una época en que los Imames mártires y sus descendientes todavía son utilizados por las creencias populares para actos de piedad mágicos. En vez de esta agitación, Shariati pedía que se formara un verdadero pensamiento islámico. Precisamente, en 1974 lanzaron la especie de que Shariati era un agente de la SAVAK. Después de la Revolución, en un opúsculo publicado en 1980 en Teherán, atacaron directamente el pensamiento de Shariati, afirmando que era una “comprensión pequeñoburguesa del Islam”. Tuvo que pasar mucho tiempo con los dirigentes de la Organización exiliados en París, para que en las publicaciones de los Moyahedin aparecieran las críticas más duras y el rechazo a Shariati.

Es que con su pensamiento, los Moyahedin del Pueblo politizan intensamente la religión. Cambian el sentido de las palabras; así, la “comunidad de los creyentes”, pasa a ser una “sociedad dinámica en movimiento dialéctico hacia la perfección”. El monoteísmo se convierte en “igualitarismo”. El Yihad es una guerra de Liberación y el “combatiente sagrado” es un guerrillero; el mártir, más que un testigo de la fe, es un héroe revolucionario. Esta es la herencia que ha dejado este grupo a la República Islámica. De hecho, los Moyahedin fueron los primeros en utilizar el término coránico *mostazafin* en el sentido político de masa oprimida, que llegó a ser crucial en el ideario de Jomeini.

²⁰³ Abrahamian, E., *The Iranian Mojahedin*, pág. 122.

8.4 - El Primer Presidente de la República Islámica, Abol-Hasan Bani-Sadr

Es muy importante aquí ver la influencia que el sufismo tuvo en los hombres de Estado iraníes. Se debe saber que entre el auge del sufismo, especialmente a lo largo de la Edad Media, y la recepción de la Filosofía posterior al neopositivismo, existe un espacio cronológico, histórico, a lo largo del cual, tanto la sociedad occidental como la iraní sufrieron cambios trascendentales. No obstante, entre los intelectuales iraníes contemporáneos, críticos con la situación actual de su país, las referencias apuntan tanto a algunas aportaciones del sufismo o de los poetas nacionales persas, como a la utilización de los métodos de crítica racional de la filosofía occidental más reciente. ¿Cómo entender que los modernos intelectuales recurran al sufismo medieval a la vez que a los Filósofos de la Escuela de Frankfurt? Una primera mirada a estas tres corrientes de pensamiento permite adelantar algunas claves. Se descubre que entre ellas hay un primer nexo común: las tres surgen en momentos de crisis²⁰⁴. El sufismo que tiene su mayor expansión o auge en la Edad Media (Siglos X al XIV), coincide con la época de la expansión de los mongoles. En el Siglo XIII, la comunidad islámica, tras haber alcanzado su madurez política y su entera expansión geográfica empezaba a presentar síntomas de decadencia. La edad musulmana, además, carecía de capacidad de resistencia efectiva y, precisamente, en estos años tuvo que enfrentarse con dos de sus más peligrosos enemigos, y por sus dos flancos: por el Oeste con los cristianos (Cruzadas) y por el Este, los mongoles. En el Siglo XIII, el Imperio Persa se extendía desde los Urales al Golfo Pérsico y desde el Indo al Éufrates, llegó hasta Samarcanda y Afganistán y sufrió la invasión de mongoles con Gengis Khan. El sufismo, pues, representó la resistencia iraní a la dominación totalitaria de la cultura y la lengua árabes. Durante la dominación mongol, hubo hombres de letras, como Ferdwsí, autor de la epopeya persa en "*El Libro de los Reyes*", que sobrevivieron para sufrir esa amarga experiencia y esas humillaciones y llevarlo a la historia futura²⁰⁵.

Por su parte, las reflexiones de Karl Popper, tuvieron gran influencia en hombres como Abol-Hasan Bani-Sadr, y en el filósofo Soroush, como las de los filósofos que componen la Escuela de Frankfurt; todas ellas tuvieron su origen en las dificultades históricas en las que vivieron, puesto que desarrollaron su obra desde mediados del Siglo XX, una época en que el totalitarismo era no sólo una amenaza, sino una realidad.

²⁰⁴ En este sentido, Merinero Martín, María Jesús, *Transvases culturales Oriente-Occidente: sufistas, poetas y filósofos*, en www.lenguapersa.com, consultado el 31 de Marzo de 2008.

²⁰⁵ *Ibidem* anterior.

Las tres se desarrollaron en tiempos de incertidumbre, y se nutrieron de esas incertidumbres. Por otra parte, la mundialización, entendida como megaspacio que engloba a todo lo demás: la economía, lo político, lo estratégico, lo social, lo cultural, es el ámbito en el que se inserta la actividad y la reflexión de estos intelectuales. La conformación de la sociedad de masas que la acompaña, y la revolución en las comunicaciones, propiciaron la meditación de los componentes de Frankfurt. Por su parte, la universalidad que comporta el sufismo se ve favorecida, en su expansión, por este fenómeno que se conoce vulgarmente como "globalización", porque el núcleo central del sufismo es su universalidad basada en el amplio reconocimiento de la existencia de un solo Dios, el Dios de todas las personas, por lo que todos existe una integración con lo Divino.

Así las cosas, no cabe duda alguna de que entre los fracasos más sonados de la República Islámica cabe citar el de su primer Presidente, Abol-Hasan Bani-Sadr. Antes de ser un político desafortunado, este sociólogo y economista nacido en 1934, hijo de Ayatollah, había sido un militante político y discípulo de Mahmud Taleqani. Exiliado en Francia tras la represión de los disturbios de 1963, cursó estudios de economía y publicó junto con el sociólogo francés Paul Vieille un manifiesto para denunciar los mecanismos del régimen del Sha, *Pétrole et violence*²⁰⁶. La celebridad le llegó a Bani-Sadr en Octubre de 1978, cuando acogió al Ayatollah Jomeini, primero en su casa de Chacan, en los alrededores de París, y luego en Neauphle-le Château. Durante varios meses –pese a su deficiente francés–, fue uno de los traductores y, en todo caso, uno de los estrechos colaboradores del Ayatollah junto con otros dos miembros de la oposición liberal iraní, Sadeq Qotbzada (Sadegh Ghotbzadeh, ejecutado en 1982) y Ebrahim Yazdi (partidario de Barzagán, que no desempeñó ningún cargo desde 1979).

Cuando acompañó a Jomeini en su regreso a Irán, en Febrero de 1979, Bani-Sadr sólo era conocido por un puñado de intelectuales que habían leído algunos tratados espesos en los que exponía en persa sus ideas sobre el Gobierno Islámico. Siguió ganándose la confianza de la opinión sin salir del círculo más inmediato de Jomeini y criticando en la Asamblea Constituyente o en su periódico *Revolución Islámica* el giro clerical que había tomado deliberadamente el nuevo régimen. Elegido Presidente de la República en Enero de 1980²⁰⁷, no tardó en enfrentarse al poder político del Partido de la República Islámica, y en política exterior a la gue-

²⁰⁶ Ver Vieille, P., y A.-H. Bani-Sadr, *Pétrole et violence, Terreur blanche et résistance en Iran*.

²⁰⁷ Primera elección libre del nuevo régimen, y tal vez la más amplia (P. W.).

rra con Irak. Pero se reveló como un político débil, y finalmente tuvo que exiliarse en Francia después de ser destituido por lo que apareció como un Golpe de Estado encubierto.

El principio de la *unicidad divina* es lo que guía el análisis de Bani-Sadr. Gracias a la depuración de la idea de Dios, libre de idolatría, se pueden condenar todas las formas absolutizadas por el hombre que tienen un papel opresor y divisor. Guiado por este principio, el creyente debe tender a realizar por doquier la unidad, para que la sociedad sea la imagen de la comunidad querida por Dios. Las devociones son un entrenamiento para luchar por este ideal: la oración común, el ayuno, la peregrinación (una especie de congreso anual universal), y la guerra santa (contra los malos instintos), preparan al hombre para luchar contra la opresión, haciendo de lo cotidiano un movimiento permanente de rechazo de todo lo que no sea Dios. No hay que adorar a ningún jefe, ni a Stalin, ni a Hitler, ni a De Gaulle, ni a Mossadegh, ni a Jomeini, porque el culto a los hombres lleva a la sumisión y al totalitarismo. En el pensamiento de Bani-Sadr este principio va muy lejos, ya que condena cualquier forma de autoridad, en la medida en que proceden de los hombres, aunque traten de justificarse por la religión; Bani-Sadr se subleva con fuerza contra la idea de Dios como voluntad arbitraria y absoluta, una idea que la teología musulmana desarrolló, según él, en el período imperialista del Califato, y que permitía imponer la autoridad de un Gobierno pese a su ilegitimidad, a su irreligiosidad.

Deben derribarse todas estas falsas autoridades humanas, que están ahí para dividir a los hombres. Con el principio del *towhid* se luchará contra la mistificación del pasado, ídolo que siempre han utilizado los regímenes totalitarios (y en particular el de los Pahlavi). El dinamismo social no debe encerrarse en las clases, con una sociedad dividida en dominantes y dominados: para ello la propiedad no puede convertirse en un valor absoluto, porque en sus excesos llega a ser una negación de Dios²⁰⁸. Los recursos económicos tienen que estar controlados para que no den lugar a concentraciones de poder en beneficio de las grandes potencias, privando a la mayoría de los hombres de su capacidad de pensar y producir: hay que abolir la esclavitud humana bajo la forma de emigración masiva y organizada de los trabajadores de los países pobres hacia los países ricos. En el Gobierno Islámico el trabajo es lo único que justifica la propiedad del producto del trabajo, lo cual excluye el capitalismo. La economía se tiene que planear en función de todos, no de una clase. Debe eliminarse el lujo y luchar contra la opulencia de un grupo, lo que provoca la miseria de la mayoría.

²⁰⁸ Corán XVIII, 32-42.

Su sorprendente reflexión política es rayana con la anarquía en el sentido propio, aunque mantiene la creencia en Dios y en la Revelación, pues niega y rechaza la dominación del hombre por el hombre con el pretexto que sea. Bani-Sadr se pronuncia por la “espontaneidad organizada”, una fórmula propuesta por él mismo para resumir su pensamiento en francés²⁰⁹. Sin lugar a dudas, es una ideología audaz, que en parte inspiró la Constitución de 1979 en su intento de impedir la deriva hacia una dictadura personal o de grupo. Bani-Sadr, que participó de la Constituyente como experto elegido, no quiso firmar el texto final de la Constitución a causa de los poderes desmedidos que se otorgaron al Guía en el capítulo sobre el “Poder del Jurisconsulto Religioso” (*velayat-e faqih*).

8.5 - El Partido de la República Islámica

El Partido de la República Islámica (PRI, en persa *Hezb-e yomhuri-e eslami*), se sitúa en polo opuesto de la práctica política de Bani-Sadr. Fue fundado poco después del triunfo de la Revolución (Febrero de 1979), por unos Ulemas que habían sido alumnos del Ayatollah Jomeini en Qom: Mohammad Beheshti, Abdol-Karim Musavi Ardabili (que sucedió a Beheshti como Presidente del Tribunal Supremo), Alí Jamenei (Presidente de la República de 1981 a 1989, luego “Guía de la Revolución”), Alí-Akbar Hashemi Rafsanyani (Presidente del Parlamento hasta 1989, luego Presidente de la República), y Mohammad-Yavad Bahonar (Primer Ministro, asesinado en 1981).

Con la fundación del PRI se asociaron varias corrientes ideológicas diferentes, cuyas tendencias salieron a relucir en las divergencias internas posteriores a la muerte de Beheshti. En primer lugar, la Federación de Asociaciones Islámicas, creada a principios de los sesenta, que tuvo una participación activa en el levantamiento de Junio de 1963. Los organizadores del asesinato del Primer Ministro Hasan Alí Mansur, en Enero de 1965, eran miembros de esta organización. Los Ayatollahs Beheshti y Motahhari fueron dirigentes de estas Asociaciones Islámicas. El PRI también heredó los restos de un partido activista, el Partido de las Naciones Musulmanas, fundado en 1961 por Kazem Musavi Boynurdi, cuyo programa era la lucha armada contra la dictadura del Sha y la unificación de los países islámicos. Este partido había sido desarticulado y todos sus miembros supervivientes estaban en la cárcel. Después de la Revolución, la mayoría de ellos ingresaron al PRI, pero algunos, como Hoyyati-Kermani, optaron por la línea de Bani-Sadr.

²⁰⁹ Sobre el particular, Bani-Sadr, A.-H., *Osul-e pâya va zâbeta-hâ-ye hokumat-e eslâmi*.

Esta confluencia de corrientes y la respetabilidad que le daba la presencia de conocidos teólogos explica la victoria del PRI en las primeras elecciones a la Asamblea de Expertos, encargada de redactar la Constitución. El Ayatollah Beheshti fue elegido Vicepresidente de dicha Asamblea. Fue él quien presidió la mayoría de las sesiones, y quien hizo de árbitro cada vez que se irritaban los debates.

En Enero de 1980, el PRI parecía estar caído electoralmente, y perdió las elecciones presidenciales por carecer de un candidato apropiado, pero en la primavera siguiente logró una victoria aplastante en las elecciones para el Parlamento. Aprovechando la fuerza revolucionaria de sus militantes más activos, que sacaron partido de la ocupación de la Embajada norteamericana por los “estudiantes musulmanes fieles a la línea del Imam” (Noviembre de 1979-Febrero de 1981), el PRI eliminó uno tras otro a sus enemigos más temibles, sobre todo a los partidarios de un Islam liberal o progresista.

Profundamente debilitado por dos atentados espectaculares que costaron la vida a sus colaboradores más destacados, el del 28 de Junio contra la sede del Partido (muerte de Beheshti, Mohammad Montazeri y Duzduzani), y el del 30 de Agosto siguiente contra la oficina del Primer Ministro (Bahonar, Rajai), y por atentados individuales (Ayat), el PRI consiguió superar el difícil trance y mantener una aparente cohesión. Se disolvió en 1986 a pedido de Jomeini cuando había logrado dar un marco ideológico coherente a las instituciones de la República Islámica. El cerebro del PRI, muerto prematuramente en el atentado espectacular que destrozó en un instante la Sede del Partido y mató a un centenar de sus miembros más importantes el 28 de Junio de 1981, merece una mención especial. El Ayatollah mártir *Sayyed* Mohammad Hoseyni Beheshti, al que solían llamar Doctor Beheshti porque tenía un doctorado en teología, había nacido en 1928 en Isfahan, en el seno de una familia clerical modesta. Cursó los estudios religiosos tradicionales, pero al mismo tiempo estudió el bachillerato en un instituto, que incluía el aprendizaje de lenguas europeas, francés y sobre todo inglés. Después de la Segunda Guerra Mundial, fue discípulo en Qom del Ayatollah Boruyerdi, del gran pensador shií Allama Tabatabai (muerto en 1982), y del Ayatollah Jomeini. Matriculado en teología en la Universidad de Teherán, se pagó sus estudios dando clases de inglés. Atrapado en el torbellino del movimiento nacionalista, Beheshti participó vestido de clérigo en las manifestaciones a favor de Mossadegh, del que no renegó. Tras el Golpe de Estado de Agosto de 1953 contra Mossadegh se dio cuenta de la urgencia de formar cuadros de valía para avivar el movimiento y organizarlo: esa sería la meta de toda su vida.

En ese momento, Beheshti era a la vez docente, escritor, pedagogo y conferenciante. Era así como concebía su función de clérigo. Participó de lejos en la Rebelión de 1963 dirigida por el Ayatollah Jomeini, y después tuvo un papel clandestino importante, con las Asociaciones Islámicas, en la organización de la lucha durante el exilio de su maestro. Al mismo tiempo, con la ayuda de varios teólogos (entre ellos Mohammad-Yavad Bahonar), redactó para el Ministerio de Educación los nuevos catecismos para las escuelas oficiales. Beheshti estaba en contacto con los fundadores de la Organización de los Moyahedin del Pueblo y con los asesinos del Primer Ministro Mansur, y la policía política (SAVAK) le seguía los pasos. Fue entonces, en 1965, cuando le propusieron dirigir la mezquita de Hamburgo y se marchó de Irán. Durante cinco años se ocupó de la capellanía de los estudiantes y comerciantes iraníes en Alemania. Aprendió alemán y viajó mucho por los países musulmanes, deteniéndose en Nayaf, donde estaba exiliado Jomeini.

Retornado a Irán, Beheshti siguió cultivando sus dotes de organizador, sobre todo en el seno del Clero Militante, y ocupó el lugar que le correspondía entre los dirigentes de la Revolución Islámica. Su acción política se vio obstaculizada por su lenguaje clerical abstracto, falto de calor (no como el del Ayatollah Taleqani), que mermó su popularidad. Su obra más destacada fue la creación del PRI, del que se puede decir que fue su inspirador principal.

En Beheshti se encuentran las justificaciones sistemáticas de los principios del nuevo régimen. Por lo demás, Beheshti fue quien hizo incluir ese famoso Artículo Quinto y el Capítulo Octavo sobre el *velayat-e faqih* en la Constitución de 1979. En realidad la iniciativa no fue suya, y parece que de entrada se conformó con las disposiciones más democráticas de una primera redacción de la Constitución. Pero luego adoptó esta postura con convicción, explicándola con la doble referencia, aparentemente contradictoria, a un principio trascendente y a la legitimidad popular.

Beheshti, verdaderamente, fue un ejemplo. Y su ejemplo fue interesante por dos razones: en primer lugar, por el esfuerzo que realizó para definir sistemáticamente el Gobierno Islámico creado tras la Revolución. Aunque entre los nuevos dirigentes hubo muchas dudas y titubeos, su programa demuestra que también existía una línea general deliberada. En segundo lugar, un clérigo con carrera universitaria que organizó la acción política se alejaba del ideal típico de los Ulemas del Islam, a los que el imaginario veía como seres sentados en el suelo rodeados de sus alumnos, enseñándoles la Ley del Islam y su paradigma perfecto, la vida del Profe-

ta. En el caso de Beheshti, se trataba de un gran intelectual con jerarquía de Estadista, pues entendía perfectamente los asuntos públicos.

Beheshti no era un Mullah refugiado en las tradiciones, sino, como quedó dicho, un verdadero intelectual, si es que a esa palabra se le da un sentido sociológico: creador de los valores centrales de la sociedad, que le propone al público unos modelos y unas claves para situarse en el mundo moderno. Este Mullah que hablaba inglés y alemán, que había viajado y se hacía llamar *doctor*, no tenía nada que envidiar a un intelectual iraní europeizado. Ambos eran rivales en el mercado ideológico. La permeabilidad entre la categoría de los clérigos y la de los intelectuales occidentalizados también se dio en el sentido contrario: universitarios o escritores que no llevaban turbante pero se consideraban capacitados para hablar de religión y ética. Frente al clérigo moderno, un intelectual teólogo.

8.6 - El arma del clero

Debido a su inspiración abiertamente laica y a su falta de base ideológica propia, el régimen Pahlavi no logró convencer al clero shií para que pusiera su talento de predicador al servicio del Estado. Pero la República Islámica dominada por los Ulemas, inspirada en una doctrina eminentemente clerical y en el afán de promover la religión como valor central de la sociedad, no tuvo dificultades para movilizar a sus huestes. Durante la Revolución, las grandes fases del movimiento popular coinciden con los períodos en que los fieles frecuentan más asiduamente las mezquitas para escuchar las prédicas: el *Ramadán* (Agosto de 1978) y el *Moharram* (Diciembre de 1978). La ocasión del discurso clerical es el sermón, y sermón más solemne, más teñido de sentido político, es el de la oración de los Viernes. Así, el 27 de Julio de 1979, primer Viernes del Ramadán, varios meses después de la victoria de la Revolución, Jomeini encargó al Ayatollah Taleqani dirigir y pronunciar la oración del Viernes en Teherán. El lugar simbólicamente elegido para esta reunión no era una mezquita. Además, ¿qué arquitectura cubierta habría permitido que decenas de miles de fieles se sentaran en un suelo limpio para escuchar a su predicador, y luego se postraran en filas, vueltos hacia La Meca, sobre una superficie rigurosamente plana y limpia, como manda la tradición? La necesidad obligó a las autoridades a hacer algunos arreglos: la oración se instaló en el campus de la Universidad de Teherán. Los inconvenientes materiales (el terreno estaba en cuesta, no se podía ver al predicador desde todos los rincones del campus, no se podía proteger a los fieles del sol, el viento o la lluvia, etc.), carecían de importancia ante la ventaja simbólica, pues la Universidad de Te-

herán era un lugar central, bien situado en la ciudad, donde todos los valores de la “sociedad laica” y de la promoción social del antiguo régimen se habían trastocado, haciéndolos accesibles para la gente humilde y sometiéndolos a un rito que había estado proscrito en ese recinto. Era la islamización de un centro profano.

En la oración de los viernes hay elementos para todos los gustos. A menudo esta exhortación moral contiene elementos inesperados de cultura moderna. Una vez Hashemi Rafsanyani daba cuenta de una encuesta sobre la sexualidad en Occidente que confirmaba todas las fantasías sobre la corrupción de las costumbres en los países “cristianos”. Gracias a los detalles escabrosos sobre estos delicados asuntos (homosexualidad, sida, permisividad y las catástrofes que ocasionan en la familia y en la educación de los hijos), el orador lograba mantener en vilo a los fieles, dramatizar la urgencia de una toma de conciencia, justificar a la vez todas las invectivas contra el enemigo y las soluciones que aporta el Islam.

En un mundo en el que ya no existe el Califato, y en el que la mezquita es el lugar central de la sociedad, la *jotba* ha perdido las connotaciones y la función que tenía en el Islam clásico, cuando no rivalizaba con nada. La diversificación y secularización del saber y de la cultura general arrebatában a la predicación de los Ulemas su carácter central y normativo. El discurso político en el Parlamento o en los mítines tenía una difusión mejor (la prensa, la radio), y respondía más adecuadamente que el sermón a las expectativas de los ciudadanos modernos, para los que la mezquita era un lugar marginal, perteneciente a una cultura del pasado.

Aunque en Irán, como en muchos países del Tercer Mundo, los medios informativos modernos, sobre todo los audiovisuales, ocuparon rápidamente un lugar importante, su aceptación ocasionó diversos problemas teológicos. Además, para los sociólogos desarrollistas y los funcionarios del antiguo régimen iraní eran instrumentos de occidentalización y extensión del laicismo, de modo que favorecieron su generalización. Para los intelectuales, siempre deseosos de acabar con la incomprensión y la falta de comunicación que los separan de las masas, estos medios sólo ofrecían ventajas, aún cuando en el mejor de los casos, sin llegar al gran público, sólo aseguraran una reproducción más amplia de la cultura traducida. Los clérigos no tenían esas inhibiciones a la hora de tomar la palabra en público, e hicieron un uso perfecto de los medios audiovisuales porque estaban preparados para pronunciar el sermón, consiguiendo en parte que éste ocupara el lugar que había tenido en el pasado.

Cosa extraña: pese a que los pronósticos negativos de los intelectuales occidentalizados, el proceso de modernización no redujo el poder y la influencia del clero, sino que lo realzó. La ineficacia de un razonamiento traducido e importado se puso de manifiesto cuando los Mullahs, dejando a un lado su reserva tradicional, se echaron a las calles de las ciudades iraníes encabezando gigantescas manifestaciones. Más cercanos al pueblo, hablaban su lengua y sobre todo sabían hablar, porque era un arte que habían aprendido desde los primeros cursos de sus estudios teológicos. Así pues, el hombre de la palabra prevalecía fácilmente sobre el hombre libresco formado en la Universidad.

La diferencia de connotación entre los lugares sagrados y los profanos es un parámetro importante de la Revolución Islámica. La mezquita no sólo es un lugar de oración (relación trascendente), sino que también es un lugar de reunión integrada donde enseña el clérigo. Hay mezquitas en todas las ciudades, en todos los barrios de las ciudades, e incluso en las aldeas aisladas. La composición del espacio de la mezquita es relativamente flexible y polivalente. La Universidad, en cambio, se caracteriza por una arquitectura moderna y compleja, vinculada a la cultura importada. Encierra un espacio adaptado a unos usos concretos, poco abierto a la improvisación. El público apenas tiene la oportunidad de acudir allí, al margen de los escasos programas organizados para él. Se comprende, pues, por qué el nuevo régimen utilizó prioritariamente las mezquitas como centros de difusión de valores y de socialización.

8.7 - ¿Se puede hablar de un “shíismo Revolucionario”?

La Revolución llevó a cabo una nueva lectura del shiísmo, que lo convirtió en una ideología con planteos revolucionarios. Si fueron muchos los pensadores que ejercieron su influencia, sin dudas fue Alí Shariati uno de los principales ideólogos. Contrapuso al shiísmo safaví la actitud del shiísmo primitivo, el de Alí, considerado un movimiento dinámico, activo y comprometido con la defensa de la Justicia y por la liberación de los “*desheredados*”; se insistirá mucho en esto, pero esta palabra no era menor para el pensamiento de la Revolución en general y del Imam Jomeini en especial. En 1979, la religión, convertida en ideología, se puso al servicio de la movilización revolucionaria²¹⁰.

En realidad, el llamado “shíismo Revolucionario” se presenta cada vez más como una ideología: como ha sido en esta familia del Islam donde ha triunfado la Revolución más espectacular

²¹⁰ Merinero Martín, María Jesús, *Irán – Hacia un desorden prometedor*, pág. 76.

inspirada en el Islam, cabe preguntarse si esta Revolución en un país shíí es una casualidad de la Historia, o si existe una relación intrínseca entre esta religión y la idea de cambio político violento. En una palabra, ¿se puede hablar de un “shíísmo Revolucionario”?

Previo a todo se debe terminar con una ambigüedad. Revolucionario es todo aquel que pretende derribar un orden social para cambiar la estructura de poder; en este sentido, un militante que trate de llevar a la práctica sus ideas hasta el final es un revolucionario, sea marxista, musulmán o budista. Como es sabido, los más revolucionarios, incluso los estalinistas, actuaron a veces con peores modos que los zares a los que derribaron, una vez instalados en el poder. Pero mientras hay unos que no dudan en poner patas arriba las relaciones sociales, en invertir las estructuras económicas, otros tienen miedo de cualquier mudanza, porque para ellos hacer la Revolución es devolver el orden natural al desorden establecido por los hombres. Los revolucionarios musulmanes pertenecen más bien al segundo grupo, pues tratan de restablecer el orden de la naturaleza creado por Dios y alterado por la ingratitude (*kofr*) de los hombres. Los shííes, en este tema, se destacan en más de un aspecto.

Ciertas particularidades teológicas del shíísmo adquieren un relieve especial desde el momento en que son utilizadas en un contexto político: la espera escatológica del Imam Salvador (la “*Gran Noche*”), la justificación de la insurrección contra un poder inicuo, el secreto y la clandestinidad, o la obediencia a un jefe religioso elegido por uno mismo. Ninguno de estos elementos existe en el sunnismo, y cada uno puede tener una interpretación completamente mística, o cargarse de emoción y cobrar una fuerza irresistible. Y como atestigua el ejemplo del propio Ruhollah Jomeini, el aspecto místico de la creencia amplifica la eficacia revolucionaria y el valor carismático. Cuando Jomeini bendecía a la multitud, embelesaba a su público, y una palabra pronunciada por él mientras tendía la mano apaciguadora tenía valor de oráculo.

La paradoja del shíísmo es que no deja este potencial revolucionario a su albedrío, sino encauzado en la medida de lo posible por el clero. Entre todos los grupos islamistas radicales, los shííes son los únicos que aceptan Ulemas en sus filas y les atribuyen papeles importantes. Los más hostiles al poder clerical, como Alí Shariati, son los primeros en desear que los Ulemas sean sustituidos por unos dirigentes ilustrados, porque se supone que el pueblo es incapaz de emanciparse por sí mismo. En este sentido, si la finalidad del movimiento islámico es devolver el poder a una clase social preocupada ante todo por el orden, no se puede decir que sea revolucionario. Es verdad que no todos los militantes shííes quisieron esta desviación, y

algunos desean la continuación de una revolución que consideran pendiente. Lejos de ser una máquina revolucionaria, la teología shií es una mezcla de temas de ruptura social y escapadas hacia la trascendencia. ¿Es posible decir, con Olivier Roy, que los dirigentes de la Revolución Iraní “conciben la comunidad shií como Marx concibe al proletariado: un grupo particular que realiza la emancipación de toda la humanidad? El shiísmo, tanto en su pensamiento como en su práctica, ¿es la vanguardia de la revolución islámica mundial?”²¹¹. No caben dudas de que el planteamiento jomeinista no se detiene en los iraníes ni en los shiíes, y la lógica interna del movimiento desencadenado por él trata de ampliar el círculo de los que serán salvados por su mensaje. Es una doctrina universal de la que Jomeini se sentía depositario, y su afán de hegemonía lo era de servicio a una causa libertadora.

Fuera de Irán, los shiíes revolucionarios tuvieron que admitir que su *persian connection* era un estorbo para ellos por partida doble: como barrera étnica (iranidad frente a arabidad o islamidad), y como barrera confesional (shiísmo frente a sunnismo). Tal cual, una de las enseñanzas más fecundas de la Revolución Iraní fue que el islamismo hizo que la ideología nacionalista clásica se esfumara. Las relaciones entre los Estados-Nación y las ideologías transnacionales son tensas por naturaleza. Y lo son más aún con el Islam, que desde sus orígenes sueña con reunir a todos los creyentes en una entidad política unida. La colonización, y luego, sobre todo, la descolonización, apartaron a los musulmanes de este sueño durante un par de siglos. El término *mellat*, que al principio designaba a una comunidad religiosa para distinguirla de las demás (la comunidad del Islam en relación con la de los cristianos o los judíos, etc.), ha acabado designando, primero en el mundo otomano y luego también en Irán, a las naciones étnicas y políticas que se formaban en el Siglo XIX como reacción a las ingerencias europeas, y a imitación de las naciones occidentales²¹². En este contexto, toda clase de malentendidos y conflictos enfrentaron a los “nacionalistas” con los “islamistas”.

Los revolucionarios constitucionalistas iraníes de principios del Siglo XX, recurrieron al término impreciso *mellat* para designar su identidad de pueblo que reclamaba su parte de poder, y llamaron a su Parlamento *Majles-e shura-ye melli*, “Asamblea Parlamentaria Nacional”, recordando que la Constitución de 1906-1907 se ocupaba de los derechos del pueblo. El adjetivo *melli* ha creado dificultades desde entonces a causa de sus connotaciones paradójicamen-

²¹¹ Roy, Olivier, *Le facteur chiite dans la politique extérieure de l'Iran*, pág. 59.

²¹² Así, Y. Richard, *Du nationalisme à l'islamisme: dimensions de l'identité ethnique en Iran*, en J.-P. Digard, ed., *Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan*, CNRS, París, 1988, p. 270.

te laicas: por ejemplo, los manifestantes que ocupaban el jardín de la legación británica rechazaron el rescripto imperial que convocaba a una Asamblea Parlamentaria “islámica” (*eslami*), diciendo que este término permitiría excluir a los llamados “infieles” y a los miembros de las minorías no musulmanas. Para ellos, el término *melli* los integraba a todos en una misma entidad sin connotación confesional. La reivindicación de una identidad nacional conducía a una valoración del término *mellat*, portador de la legitimidad democrática colectiva frente al aparato estatal o a las ingerencias exteriores. Este es el sentido que prevaleció, por ejemplo, para designar los “nacionalismos” (*melli-shodan*), y la gran lucha nacionalista de los años cincuenta contra la Anglo-Iranian Oil Company.

En Shariati, en tanto, existió un afán de renovación cultural que fue una preocupación constante que se iba a recoger muchos años más tarde. Su defensa de la “democracia dirigida”, arrancó de su crítica al principio mayoritario que rige las democracias occidentales, a las que contraponen la experiencia de las revoluciones que no han surgido de la voluntad de la mayoría sino de la de los más clarividentes. Desde esta perspectiva propone la sustitución del modelo de democracia liberal occidental, por una “democracia dirigida” que sería el Gobierno de un grupo que, sobre la base de un programa revolucionario progresista, quiera cambiar y guiar lo mejor posible a los individuos, la lengua, la cultura de la gente, las relaciones sociales y el nivel de vida²¹³.

8.8 - Revolución Iraní: ¿Un nuevo pensamiento?

El concepto revolucionario de Jomeini permitió descubrir la primacía dada a la dimensión política, de forma tal que fue esta formulación la aportación más novedosa hecha por dicha Revolución. La teoría del Gobierno de Jomeini se basaba en la creencia de la existencia de una forma Islámica de Estado. En dirección opuesta a Shariati, la teoría de Jomeini afirmaba que la función clerical era inseparable del Islam, y su abandono pondría en peligro a la comunidad. La discusión sobre la autoridad del *faqih*²¹⁴, en la fórmula del velayat-e faqih, se exacerbó mucho en 1979, cuando los iraníes, impregnados aún del entusiasmo de la Revolución, fueron llamados al “orden Islámico” representado por la actividad de “reislamización” social dirigida políticamente por Jomeini; ya que las masas populares que participaban en las manifestaciones y revueltas contra el régimen imperial habían leído a Shariati pero apenas conocí-

²¹³ Merinero Martín, María Jesús, *Irán – Hacia un desorden prometedor*, pág. 78.

²¹⁴ Especialista en Jurisprudencia Islámica (P.W.).

an la fórmula política que el Ayatollah Jomeini había ido rectificando desde su primera formulación en Nayaf. La fórmula propuesta era producto de las acomodaciones de la percepción de Jomeini sobre el Gobierno político.

En su primer tratado de naturaleza política, *Revelando los secretos*, que apareció en 1943, recomendaba al clero una postura tradicional de consejo hacia el Gobierno: “el mal Gobierno es mejor que ningún Gobierno”. Sin embargo, en los años setenta defendía la incompatibilidad de la monarquía con el Islam²¹⁵, cambio operado por los acontecimientos acaecidos durante el régimen del Sha con la marginación del clero y el exilio del propio Jomeini. La contribución más atrevida de Jomeini al debate moderno sobre el Estado Islámico es su insistencia de que la esencia de tal Estado no es tanto su Constitución, o la obligación de acomodar la legislación a la Sharia, como la especial calidad de su liderazgo. Él creía que esa claridad especial sólo podía ser proporcionada por los faqihs. Por tanto, en su teoría, los jurisconsultos debían convertirse en los guardianes del Gobierno.

Con esta interpretación, Jomeini invirtió la trascendencia tradicional de la sharia trasladándola al jurisconsulto, de forma tal que cualquier acto de Gobierno que éste último creyera apropiado podría ser definido como “islámico”. Su teoría adquirió una dimensión práctica e institucional al incorporarse en la Constitución de 1979, que dice:

En ausencia del Mahdi Imam (...) la salvaguardia de los asuntos de la comunidad estará a cargo del justo faqih, que es piadoso, conecedor de los tiempos y valiente; administrador y director; conocido por la mayoría de las masas, que aceptarán su liderazgo. Si ningún faqih puede alcanzar esta mayoría, un jefe o un consejo compuesto por faqihs que cumplan todos los requisitos asumirá la carga de esta responsabilidad.

El resultado final de tal cambio de énfasis de la sharia al jurisconsulto ha sido, en la práctica, una preeminencia de lo político, mezclando conceptos religiosos y prácticas seculares en una forma que todavía podía reclamar una legitimidad islámica. No debe perderse de vista el hecho de que esta es la primera vez en la historia que el shiísmo participaría de una estructura política de poder. La primacía de lo político en el concepto de Gobierno Islámico de Jomeini

²¹⁵ Fischer, M. M. J., *Imam Khomeini: Four Levels of Understanding*, en Espósito, J. L., ed., *Voices of Resurgent Islam*, New York y Oxford, Oxford University Press, 1983, páginas 166-167.

ha dotado a la tutela del jurisconsulto de una dimensión casi absoluta, incluso si no se acomoda a la sharia²¹⁶.

Casi treinta años después de la Revolución Islámica Iraní, que reivindicó explícitamente el Islam shií como principio, es más que sorprendente la falta de un pensamiento original surgido de dicha Revolución de nuevo cuño. Un acontecimiento pretende hacer que el mundo divino entre en la Historia, pero los pensadores shiíes no han propuesto una teología nueva para darle sentido: los clérigos siguen repitiendo, comentando y amplificando los textos del pasado, refutando los errores y justificando las opciones del presente. Muerto Jomeini, un discurso innovador no sería bien recibido en una comunidad que ahora se ocupa más de ortodoxia que de Revolución.

Después de los primeros –y lógicos-, estallidos de entusiasmo, esta vuelta casi brutal de lo religioso ha inspirado a los occidentales más invectivas y sarcasmos que reflexiones serenas. Michel Foucault marcó la tónica de este malentendido: antes incluso de la victoria de Febrero de 1979, se preguntaba por el papel que desempeñaba la religión en la Revolución:

“En esta forma que tenían de vivir la religión islámica como fuerza revolucionaria –declaró a unos periodistas²¹⁷-, había algo más que la voluntad de obedecer lo mejor posible la ley, estaba la voluntad de renovar toda su existencia recuperando una experiencia espiritual que pensaban hallar en el corazón mismo del Islam shií. Siempre se cita a Marx y al opio del pueblo. La frase inmediatamente anterior, que no se cita nunca, dice que la religión es el espíritu de un mundo sin espíritu. Digamos pues que el Islam, este año 1978, no ha sido el opio del pueblo, precisamente porque ha sido el espíritu de un mundo sin espíritu.”

Foucault –luego lo lamentó-, estaba entusiasmado con un movimiento insurreccional que se había granjeado muchas simpatías en todo el mundo. En realidad, muchas insurrecciones libertadoras acabaron en forma autoritaria, y las milicias revolucionarias pasaron a ser con frecuencia un instrumento de coerción estatal en los regímenes que habían ayudado a instalar.

²¹⁶ Merinero Martín, ob. cit., pág. 80.

²¹⁷ C. Brière y P. Blanchet, *Iran: la révolution au nom de Dieu*, seguido de una entrevista con Michel Foucault, Le Seuil, París, 1979, página 234.

Sin embargo, hay una esencia específica del shiísmo que no se puede reducir a las contingencias históricas. Más que una doctrina de poder o contrapoder, esta religión es ante todo una manera de percibir el mundo espiritual y acceder a lo divino. Los shiíes tienen una fe inquebrantable en ciertas verdades que sólo existen para ellos, y están al margen de la argumentación. La creencia musulmana en un Dios único y en la Profecía de Mahoma se enriquece con la espera del regreso del Imam, la existencia de intercesores para la plegaria, y los ritos que son su consecuencia, como la participación en las ceremonias de duelo ritual por los Imames mártires.

Henry Corbin, asombrado del escaso interés mostrado por los investigadores hacia esta familia del Islam, deploraba la insensibilidad de los occidentales ante la espiritualidad shií, que él había estudiado con una erudición admirable y entusiasta, haciendo hincapié en su dimensión teosófica más ahistórica. Por una coincidencia fortuita, justo cuando moría el filósofo orientalista llegó a París el Ayatollah Jomeini y despertó un interés sin precedentes por otro shiísmo, un shiísmo con profundas raíces en la historia, militante; no el que desdeña las cosas materiales o el resignado, como estudiaba Corbin.

Al convertirse en la ideología de la Revolución, el shiísmo perdió su rango de creencia universal de salvación para pasar a ser un instrumento de la Historia, sometido a la contingencia de los hechos. Como las demás doctrinas humanas, evoluciona en el tiempo. Es polivalente, y puede desempeñar distintas funciones en la misma época. Mientras en las escuelas teológicas de Qom o Nayaf se mantiene una tradición sabia que apenas acusa el modernismo, el pacto con el poder político y el afán de intervenir en el devenir del mundo sacude los cimientos de la institución clerical. Mientras en Nayaf un gran Ayatollah (Abol-Qasem Joi, 1899-1992) evitó tomar posición sobre la Revolución y la organización de la sociedad, en Qom otro gran Ayatollah (Kazem Shariat-Madari, 1904-1986) fue desposeído de su dignidad de “Guía a imitar” (*marya’-e taqlid*) debido a sus alianzas políticas, como si el rango clerical dependiera ya de las relaciones de poder. En los distintos avatares del shiísmo, sobre todo los ideológicos, aparecen constantemente los elementos de su fundación. Por ejemplo, el recuerdo de la rebelión del Imam Hoseyn, la obligación de tener unos guías espirituales que dirijan la comunidad, o la mediación del acceso a lo divino por un conjunto de signos humanos. En el orden social destacan dos rasgos: el shiísmo brinda unas estructuras hierocráticas o clericales que en cualquier momento pueden constituir una contrasociedad; además, dirige el destino de los

hombres a la espera de la gran Revolución del fin de los tiempos, del regreso triunfal del Imam y su reino de Justicia y Verdad.

Pero después de la Revolución Islámica y de Jomeini, ¿se han esfumado estas peculiaridades con la integración del clero en el Estado? En cuanto a la temporalidad escatológica, como el acontecimiento esperado sucedió en 1979, ya no es la espera de una Revelación lo que tiene en vilo a la humanidad, sino el desarrollo de una lógica cuyos elementos son conocidos y ya no logran hacer soñar.

El shiísmo tiene algunas facetas que aparecen como contradictorias. Hoy se sabe que hay un shiísmo cerrado, opresor, y otro libertador; un shiísmo conservador y uno “democrático”; uno rayano con el fundamentalismo y uno “progresista”; uno rígido y otro abierto. Al igual que el shiísmo, el catolicismo tiene sus santos intercesores, sus capillas votivas, sus imágenes piadosas, su clero, su Vaticano, su Pontífice infalible rodeado de un Magisterio de teólogos independientes del Estado y celosos de su legitimidad, su integrista, sus Jesuitas, su Teología de la Liberación y su audacia para arrostrar las vicisitudes del mundo. Por ello, tal vez sea mejor indagar en la religiosidad popular para saber si la Revolución ha cambiado realmente algo en el shiísmo.

Pero, lamentablemente, las masas por sí mismas, solamente se expresan de forma desordenada, salvo en los estallidos revolucionarios. La “religión popular” casi no sabe hacer otra cosa que copiar las migajas de religión sabia que le resultan accesibles, y hacer con ellas mezclas, apaños, sincretismos. Desde su aldea iraní, el etnólogo austríaco Reinhold Loeffler sólo recoge profesiones de fe individuales en las que cuesta reconocer una religión universal. La creencia, atomizada y desprovista de su expresión discursiva, ni siquiera tiene recursos para perpetuarse.

No se puede subestimar la información proporcionada por el planteamiento clerical. Lo que se debería hacer es descifrarla con prudencia. Actúa sobre las masas con un discurso central, en competencia con otros discursos intelectuales o mediáticos, importados o de producción local. La originalidad del discurso clerical shií radica en su propia incomodidad: heredero de una tradición independiente del poder político, impregnado de teología y mística, pero ahora instalado en el poder, convertido en una de las “interfases” que permiten la comunicación de la sociedad con el exterior. Los fracasos del discurso clerical hoy son más aparentes que sus

éxitos. No ha conseguido convencer fuera de la comunidad shíí, y da la impresión de que los intentos ecuménicos en el mundo musulmán estarán mucho tiempo en situación comprometida. La exportación del modelo de sociedad dominado políticamente por el clero, incluso a las importantes comunidades shííes de Irak o Líbano, no dio hasta ahora resultados concretos. Daría la impresión de que la liberación del azote de la dependencia económica se aplazó indefinidamente, por motivos más pragmáticos y razonables. El símbolo de la intransigencia de los revolucionarios de Teherán parecería ser la condena a muerte del autor Salman Rushdie, aunque en el fondo seguramente estarán deseando que viva muchos años más, porque con él desaparecería uno de los últimos signos de la ruptura con Occidente.

Con la muerte de Jomeini y el triunfo electoral de Hashemi Rafsanyani, en 1989, se inicia el segundo momento de la Revolución²¹⁸, cuyas características en Política Exterior estuvieron marcadas por la invasión iraquí a Kuwait y la posterior guerra que Estados Unidos libró en la región. La realpolitik iraní estaba dictada fundamentalmente por su preocupación estratégica de miedo a la marginación y aún la destrucción si Irán se alineaba con Irak. Visto de esta manera la crisis de Kuwait fue una bendición para Irán, al universalizar la sensación de que Irak no era solamente una amenaza para Irán. Esto permitió una extraña simbiosis entre Estados Unidos e Irán, y al mismo tiempo significó un nuevo impulso y desafío a la diplomacia iraní, que debía mostrar al mismo tiempo una actitud “políticamente correcta” de cara al sistema internacional pero también intransigente al interior para no perder las credenciales islámicas y revolucionarias del Gobierno. Es así entonces como el elemento clave del comportamiento iraní durante la crisis de Kuwait se describe como de neutralidad durante la guerra de liberación, y de cooperación con la ONU en las iniciativas de terminar con la invasión y la aplicación de las sanciones durante y después de la guerra. Estos ingredientes externos permitieron al mandatario Rafsanyani contar con algunos otros elementos para plantarse sobre la mencionada ruptura con Occidente. De esta manera, el Salman Rushdie ahora estaba en lo interno, para justificar con discursos convincentes el giro que se estaba obrando en la Política Externa.

El tercer período de la Revolución se inició con la llegada al poder, en 1997, de Jatami, sobre quien Occidente había puesto grandes expectativas. Al decir de Zaccara²¹⁹, con el ascenso de

²¹⁸ Se seguirá en este tópico a Zaccara, Luciano, *El faccionalismo y la elaboración de la política exterior iraní*, ponencia presentada en el Primer Congreso de Investigadores sobre el Mundo Árabe y Musulmán, Barcelona, 17-19 de Marzo de 2005.

²¹⁹ *Ibidem* anterior.

Mohamed Jatamí a la presidencia iraní se abrió un nuevo período político que en materia de política exterior se caracterizó por un cambio de estilo diplomático y un inicio de un proceso de distensión en la región del Golfo Árabe-Pérsico y de normalización de Irán con muchos Estados.

Luego del atentado contra las Torres Gemelas su Gobierno fue uno de los primeros en ser visitado por autoridades europeas ante el futuro ataque contra Afganistán con el objetivo de lograr su apoyo a la coalición liderada por Estados Unidos, o al menos para garantizar su neutralidad y su rechazo al terrorismo de Al Qaeda.

Durante toda la crisis afgana la postura iraní ha permanecido inamovible. Por un lado neutralidad en las acciones bélicas, no participar activamente en la coalición militar contra Afganistán pero tampoco apoyar al régimen Talibán. Por otro lado, colaboración con los organismos internacionales en la búsqueda de soluciones pacíficas a la crisis y en la lucha contra las actividades terroristas de las que Irán mismo se considera víctima. Su rechazo a los bombardeos y su apoyo a la legalidad internacional representada por la ONU, ha sido la mejor carta iraní para ser tenido en cuenta como un interlocutor válido en la mesa que discutió el futuro político y la reconstrucción económica de Afganistán.

La presencia de observadores iraníes en la Conferencia de Bonn, donde se acordó la formación de un gobierno de transición en Afganistán, significó el reconocimiento de tres situaciones. En primer lugar, el creciente liderazgo regional y la importancia de Irán como garante de la estabilidad en la región. En segundo lugar, el costo que Irán ha pagado en la última década por su apoyo a la Alianza del Norte en contra del régimen Talibán. En tercer lugar, las pérdidas que, en recursos económicos y vidas humanas, han sufrido los iraníes como consecuencia del tráfico de drogas y contrabando que ingresaba a Irán a través de la frontera afgana.

Es por eso que, cuando el Presidente Bush incluyó a Irán dentro del “Eje del Mal”, en su ya tristemente célebre discurso del Estado de la Unión, provocó la sorpresa de la mayoría de los diplomáticos europeos y la indignación de las autoridades iraníes. Muchos vieron en esto una especie de traición al Gobierno de Jatamí, que había realizado un enorme esfuerzo para convencer a los sectores más conservadores sobre el hecho de que la neutralidad y la colaboración eran las vías adecuadas para obtener el mejor beneficio de cara a la comunidad internacional. Nuevamente aparecían los viejos elementos que justificaban la “ruptura” con Occiden-

te, y el discurso interno ahora mostraba que existía una nueva “Cruzada” –apoyada por los exabruptos y torpezas del Presidente norteamericano-, entre cristianos y judíos en contra del Islam, con la intención de volver a sojuzgar sus pueblos, imponer sus creencias y valores y denostar la cultura propia.

Cabe aclarar que si bien la postura iraní con respecto al conflicto de Afganistán no evidenció cambios hacia el exterior, eso no significa que no se hayan evidenciado opiniones diferentes en la cúpula política iraní. Mientras que la posición diplomática era llevada adelante por Jatamí y Jarrazi en los diferentes foros internacionales, las declaraciones de diferentes personalidades políticas iraníes criticando la escasa participación iraní en los acontecimientos afganos se hicieron visibles a través de numerosos medios de prensa. Incluso Rafsanyani, dejando de lado su bajo perfil durante el conflicto, exigió una postura más vehemente del Gobierno iraní durante la conferencia de Bonn²²⁰.

La invasión de Irak por Estados Unidos en 2003, generó nuevos replanteos a la elite política iraní respecto de la postura a tomar. La disyuntiva seguía los mismos cauces de la confrontación anterior, pero con diferentes condiciones regionales y nacionales. Irán e Irak formaban parte del “Eje del Mal” pero ahora era Irán el que mejor imagen internacional ostentaba por la política exterior desplegada por el presidente Jatamí y el ministro de Asuntos Exteriores Kamal Jarrazi. Irak en cambio, había sido defenestrado internacionalmente desde la guerra del año 1991, sin que hubiera podido rehabilitarse desde entonces, y en condiciones militares, económicas y sociales desastrosas, para nada comparables a la década anterior.

La postura de Irán por lo tanto podría mantenerse sin mayores inconvenientes en cuanto a la neutralidad ante la contienda, teniendo en cuenta que los intereses de Estados Unidos e Irán seguían coincidiendo al menos en lo referente a la enemistad con el régimen de Hussein. Sin embargo, la derrota de Irak dejaba a Irán totalmente rodeado por tropas estadounidenses al este y al oeste, con lo paradójico de la situación creada por las guerras de Afganistán e Irak, ambos enemigos declarados de la República Islámica. El Gobierno iraní desdobló por lo tanto, al igual que en las anteriores guerras, su posición frente a Irak y frente a Estados Unidos. Continuó manteniendo el compromiso de respetar la integridad territorial de Irak y la autodeterminación del pueblo iraquí a través de un proceso electoral democrático Tanto las declaracio-

²²⁰ Ib.

nes del presidente Jatami, como las del jefe del Consejo de Discernimiento Hashemi Rafsanyani, hacían suponer que no se intentaría exportar el modelo de república islámica iraní hacia su vecino, habida cuenta del fracaso ideológico que representó el anterior intento de la década de los '80, más allá que se pretendiera extender las redes de control de la población a través de las mezquitas shííes del sur del país y los arrabales de Bagdad.

La resultante fue un enorme desgaste hacia lo interno del Presidente Jatami y de los reformistas en general. Por ello, una derrota electoral de ese sector no era sorpresa, razón por la cual termiaron abrazando la candidatura de Rafsanyani en 2005. Lo cierto es que la decisión ambiciosa de Hashemi Rafsanyani de llegar a la presidencia de Irán, para sorpresa de muchos, ha acabado en derrota. Pero la *cabeza pensante del régimen*, según lo calificaron algunos, ya ha anunciado que creará una formación política llamada Moderación Islámica. Es posible que el papel de Hashemi Rafsanyani en el panorama político sea aún más significativo a partir de ahora. En cualquier caso después del resultado de las elecciones cualquier cosa puede ocurrir. De momento, habrá que esperar a ver su actitud al frente del Consejo de Discernimiento.

No debe olvidarse, por otra parte, que hace tiempo el Guía Jamenei viene insistiendo en la necesidad de la elección de un presidente “jovial” y por tanto joven. Muchos interpretaron el uso reiterado de este adjetivo por parte del Guía, como la expresión del desacuerdo que existía y existe entre él y Rafsanyani, quien tiene 72 años. El hecho es que los conservadores más extremistas nunca han negado dichas diferencias, aunque los dos hombres más importantes del régimen siempre hayan insistido en demostrar la inexistencia de desavenencias entre ambos. De todos modos, lo cierto es que Hashemi Rafsanyani es un veterano de la política y un experto en resolver situaciones de crisis, y es muy probable que la inexperiencia del joven Ahmadineyad –quien hace de la ruptura con Occidente el verdadero Norte de su Gestión-, le dé más que suficientes motivos para intensificar su actividad política.

9 - Los Primeros Pasos de la República

9.1 - Los comienzos

La Revolución iraní de 1978-1979, al igual que otras Revoluciones, unificó a diversos grupos, clases sociales y partidos de diferente ideología que estaban contra el viejo régimen. Pero, como ha ocurrido con muchas Revoluciones, la coalición no sobrevivió a la victoria. Esta Revolución tuvo otros rasgos distintivos, especialmente en lo relativo al liderazgo de los clérigos. Algunas Revoluciones habían tenido ideologías religiosas, pero el papel desempeñado por el clero una vez finalizada la Revolución fue nuevo. La mayoría de los no clérigos en la oposición subestimaron tanto la probabilidad de que el clero gobernase cuanto su habilidad para gobernar; así fue para los asesores islámicos pero no clérigos de Jomeini en París, pertenecientes a diversos grupos liberales y de izquierda, y también para los opositores que habían salido de Irán, pues todos ellos creyeron que llegarían a los puestos de decisión cuando la incompetencia de los clérigos se hiciera manifiesta²²¹.

El nombramiento por parte de Jomeini del no clerical Barzagán como Primer Ministro, y su posterior apoyo a Bani-Sadr en la primera elección presidencial, parecía confirmar lo que había dicho en París sobre lo de no gobernar directamente. Al mismo tiempo, sin embargo, Jomeini y sus seguidores dieron pasos evidentes para aumentar el poder del clero. Tal como se desarrollaron los acontecimientos entre 1979 y 1983, las fuerzas clericales ganaron y reforzaron su programa. Las contradicciones entre el poder clerical y un Gobierno popular estaban –y siguen estando-, incrustadas en los pilares de la construcción de la República Islámica.

9.2 - Abol-Hasan Bani-Sadr²²²

El 25 de Enero de 1980, Abol-Hasan Bani-Sadr fue elegido como primer Presidente de la República Islámica de Irán, pero sería destituido en Julio de 1981, pocos días después del atentado contra la sede del “Partido de la República Islámica”, en el que mueren el Ayatollah Beheshti y otros 71 dirigentes. El período fue marcado por la lucha de poder entre Bani Sadr y el Ayatollah Beheshti, líder del Partido Revolucionario Islámico y Jefe de la suprema corte. Con la caída del gobierno de Bazargán el Consejo Revolucionario se ubicó en una posición central

²²¹ Keddie, Nikki, *Las raíces del Irán moderno*, pág. 313.

²²² Sobre este Presidente, ver más en el capítulo El Pensamiento Revolucionario Iraní, “supra”.

de poder. Aunque Bani Sadr presidía el Consejo, fue incapaz de influenciar sus decisiones significativamente; el Consejo fue dominado por los partidarios de la línea dura de Jomeini²²³.

Bani-Sadr hacía gala de su proximidad con el líder Jomeini. De hecho, su implícito aval a la ocupación de la Embajada norteamericana por parte de los estudiantes islámicos demostró que la medida había contado con más que simpatías por parte de la cúpula revolucionaria. Una muestra más que palpable de la aseveración del párrafo anterior la dan las palabras del Presidente electo, quien el día 29 de Enero de 1980 declaraba²²⁴: “El problema de los rehenes (de la embajada de Estados Unidos en Teherán) depende de que Norteamérica abandone su animosidad contra Irán”. Desde el momento en que Estados Unidos demuestre un cambio en su actitud, “todo puede cambiar”, añadió Bani-Sadr. En una entrevista con el matutino persa Bamdad, el Presidente iraní acusó a Estados Unidos de no desear la liberación de los rehenes. Según Bani-Sadr, Norteamérica quería que los rehenes fuesen maltratados, “porque esto es un instrumento de propaganda”, con el que se trataba de aislar la Revolución iraní “y evitar una revolución similar en otros países de la región”.

Pero, por lo bajo, Bani-Sadr comenzó a desarrollar un plan con el apoyo de los Estados Unidos de América para que la ONU formase una comisión para la investigación de las quejas iraníes contra el Sha a cambio de la entrega de los rehenes. La declaración de Jomeini en Febrero de 1980 de que sólo el nuevo Majlis podría poner fin a la crisis acabó con el plan²²⁵. No obstante, Bani-Sadr desarrolló otro plan con ayuda extranjera –para extraditar al Sha desde Panamá, donde estaba-, pero el Sha al enterarse se marchó a Egipto. Bani-Sadr pospuso, entonces, la solución a la crisis de los rehenes, pues nada podía hacer al respecto, centrándose en la guerra contra Irak.

El Gobierno de Abol-Hasan Bani-Sadr fue desde el comienzo una verdadera comedia de equívocos. Aquí debe expresarse que asentada la Revolución, comenzaron a aparecer las luchas internas, particularmente entre los intelectuales y los clérigos. Como quedó visto, desde fines del Siglo XIX, líderes religiosos intervienen en la política con algo que tiene que ver con la economía y no necesariamente con lo religioso, aunque –claro está-, que el contenido polí-

²²³ En el mismo sentido, Zaccara, Luciano, *El faccionalismo y la elaboración de la política exterior iraní*, ya citado.

²²⁴ Nota completa en www.elpais.com, edición del 29 de Enero de 1980. Página consultada el día 26 de Febrero de 2008.

²²⁵ Keddie, Nikki, *Las raíces del Irán moderno*, pág. 326.

tico desde lo ideológico está marcado por lo religioso. Para simplificarlo, si en el Siglo XX, las vertientes socialistas hacían referencia a Lenin o a Marx, dentro del Islam las diferentes vertientes religiosas siempre retomaron el Corán para encontrar una vertiente política que permitiera aplicar desde lo religioso a lo político. De alguna manera, cada uno utilizó los libros: siempre alguien se basa en alguna doctrina preexistente para encarar una lucha política. Lo que hay que entender que aquí la lucha política tuvo un profundo contenido religioso. Las fuentes, por lo general, están en lo religioso, pero Bani-Sadr y su sector entendieron que –casi como se imputó previamente a Barzagán-, lo religioso había servido de medio para tumbar el régimen del Sha.

La Revolución Iraní, en realidad no fue la Revolución de los Ayatollahs, como se suele decir, tal vez más como propaganda, sino de los Hodjatoleslam, un rango inferior y más jóvenes, que prefirieron el activismo político al estudio, y fue una consecuencia directa de la revuelta de 1963. Es que la ideologización misma de la Revolución estaba en contradicción con la Sharia, con la Ley Islámica, ya que para la mayoría del clero –con excepciones, era quietista-, la islamización estaba por encima de cualquier lógica revolucionaria, mientras que para los que hicieron la Revolución, la lógica revolucionaria estaba por encima del legalismo de la Ley. Para unos, la Ley era lo más importante, para otros la movilización social era lo más importante. Por ejemplo, los líderes que acompañaron a Jomeini, nunca cuestionaron –más allá de la retórica islamista que tenían-, el Estado-Nación iraní que tendrían que haber cuestionado por el hecho de que estaban en contra del nacionalismo.

Lo que se pretende mostrar es la contradicción que había entre lo político y lo religioso dentro de Irán, entre los diferentes sectores de los líderes religiosos y con los otros países musulmanes en los que muchos líderes políticos religiosos que sentían una gran simpatía por Irán comenzaron a alejarse. Y es que siempre, sociológicamente visto, los primeros períodos de un proceso revolucionario marcan un verdadero marco de libertad para discutir y posicionarse, hasta que alguno de los grupos internos de la Revolución se impone por sobre los otros.

La actitud permanente de Bani-Sadr fue de acercarse a las potencias occidentales; en una columna de fines de 1980 del matutino español El País²²⁶, se decía que Bani-Sadr había dejado de ser el político más poderoso de Irán. De la lectura del matutino, el día 28 de Noviembre de

²²⁶ Nota completa en www.elpais.com, edición del 29 de Noviembre de 1980. Página consultada el día 26 de Febrero de 2008.

1980, el Presidente Bani-Sadr visitó al Imam Jomeini para tratar de convencerlo de la necesidad que existía de asistir al Consejo de Seguridad de la Organización de las Naciones Unidas para hacer valer las razones de su país. Luego, como se rumoreaba desde hace un par de días, presentó su dimisión. Mientras el Presidente procuraba acercar posiciones con la ONU, el mismo día seguían haciéndose públicas las adhesiones a los ataques de Jomeini contra la Organización internacional. Entre otros, emitían notas de condena los estudiantes islámicos seguidores del Imam y el dinámico e influyente seminario religioso de Qom.

A pesar de tener en contra de manera creciente a la opinión pública iraní, Bani-Sadr insistía en sus deseos de lograr una solución negociada, tanto con el asunto de los rehenes cuanto a los lineamientos generales del Gobierno. *“No es que Bani-Sadr sea ahora menos radical que antes, sino que el cargo lo ha llevado a su postura conciliadora actual. Bani-Sadr se ha dado cuenta que desde el Ministerio de Asuntos Exteriores no se puede hacer otra cosa”*, comentó al matutino español el día 28 de Noviembre de 1980 una fuente diplomática occidental que había seguido muy de cerca los diversos intentos de mediación en este conflicto.

Las declaraciones optimistas de Bani-Sadr, tratando de alejar temores y previendo un final feliz al secuestro de la embajada de Estados Unidos en Teherán, cayeron muy mal en el Consejo de la Revolución y chocaron frontalmente con la línea dura de los Ayatollahs Beheshti y Jaljali. El diálogo parecía roto desde hace varios días. En la medida en que se pueda adivinar la conversación entre Jomeini y Bani-Sadr, cabía pensar que éste pidió cierta libertad de actuación que le fue negada. Desde la dimisión de Barzagán, Bani-Sadr era ministro en funciones de Economía, Finanzas, Comercio y Asuntos Exteriores. De hecho, actuaba además como Primer Ministro. Era él personalmente el que firmaba los *“laissez passer”* de los pocos periodistas que habían tenido oportunidad de entrevistar al Imam en las últimas semanas. Yazdi, Bani-Sadr y Gobthzadek eran la joven guardia de Jomeini. Los tres constituían un cerrado equipo que influyó grandemente en el exilio último de Nauphle-le Chateau y eran los pilares de la nueva Administración de la República Islámica. En el primer Gobierno, Yazdi fue encargado de los asuntos relacionados con la Revolución Era, en suma, el hombre que controlaba los Comités Revolucionarios. Después de la dimisión del moderado Sandjabi, lo sustituyó en la cartera de Asuntos Exteriores. Su entrevista con Brzezinski, acompañando a Barzagán, lo apartó definitivamente del Gobierno.

Bani-Sadr era, hasta la crisis de Noviembre de 1980, el Ministro de Economía y teórico de la Revolución. Tan duro como Yazdi, también se vio obligado a negociar cuando se encontraba en un callejón sin salida y, finalmente, también sería apartado del Gobierno. Al apartarse del manejo de la crisis de los rehenes, el asunto pasó a manos de Jomeini y del PRI. En el otoño de 1980, los jomeinistas controlaban todas las instituciones, menos la Presidencia y algunos puestos en el Gabinete. Fue entonces cuando Jomeini anunció las condiciones para la resolución de la crisis: la promesa estadounidense de no intervención en la política iraní, la devolución del capital iraní retenido en Estados Unidos, la cancelación de los derechos estadounidenses en Irán, y la entrega de la fortuna del Sha. Pronto dieron comienzo las negociaciones secretas entre Estados Unidos e Irán, las que fueron rápidas. Irán retrasó, no obstante, la entrega de los rehenes, hasta que Carter dejó la Presidencia el 20 de Enero de 1981.

Bani-Sadr criticó la forma en que el PRI había resuelto el asunto de los rehenes y dijo que él podría haberlo hecho mejor. El PRI y el portavoz Rafsanyani, sin embargo, presentaron el acuerdo como una gran victoria. Cuando los miembros del Jizballah iraní interrumpieron el discurso de Bani-Sadr en un mitin en Marzo de 1981, éste ordenó a la policía que los arrestasen. El PRI actuó de fiscal para investigar el arresto como una violación de la ley y algunos diputados exigieron la destitución de Bani-Sadr. Jomeini constituyó un comité de conciliación para solucionar el problema y ordenó a Bani-Sadr y al PRI que dejaran de pelear, pero el Presidente siguió denunciando que el Gobierno de Rajai permitía la violación de los derechos humanos, las torturas y la censura, y exigió la celebración de un referéndum para sellar las disputas con el PRI. Como respuesta, el Primer Ministro cerró el periódico de Bani-Sadr, y fueron arrestados algunos de sus socios. La Majlis declaró incompetente a Bani-Sadr y Jomeini lo destituyó como Comandante en Jefe de las Fuerzas Armadas. La relación se fue deteriorando más y más. Bani-Sadr pretendía aferrarse a símbolos formales de un poder que ya no tenía, hasta que todo terminó, luego de que en una nota dirigida a Jomeini, el Presidente criticara duramente su liderazgo. Como respuesta, Jomeini –invocando su derecho constitucional–, lo destituyó de su cargo por conato de sublevación el 21 de Junio de 1981.

Su Gobierno se enfrentó a situaciones externas e internas de suma complejidad, tales como la invasión territorial por parte de fuerzas iraquíes el 22 de Setiembre de 1980, que dieron comienzo a la Primera Guerra del Golfo. Pocas horas después de que el Presidente Reagan se hiciera cargo del poder en los Estados Unidos de América, el día 20 de Enero de 1981 se liberó la Embajada norteamericana en Irán. Abol-Hasan Bani-Sadr escapó el 29 de Julio de 1981

de Irán disfrazado de mujer a bordo de un avión militar secuestrado. El primer Presidente de la República Islámica pagaría caro el haberse apartado de las ideas revolucionarias originales.

Con el tiempo, los estudiantes que ocupaban la Embajada norteamericana en Teherán harían público un libro, tras recomponer minuciosamente alguno de los documentos que pasaron los funcionarios diplomáticos, precipitadamente, por la máquina desgarradora. En el Tomo IX, Documento XI, figura con fecha 9 de Setiembre de 1979 –la Revolución había triunfado y estaba en el Gobierno Barzagán-, el telex N° 54174, en el que se involucraría al futuro Presidente Bani-Sadr en un complot para apoderarse del poder total cuando Jomeini “se retire de la escena política”²²⁷.

Cuando alguien pretende dialogar con estudiosos de Irán, o leer obras afectas a la Revolución, la referencia a Bani-Sadr está llena de afectuosos reproches al Imam Jomeini. Efectivamente, Machordom Comíns²²⁸ expresa que “el adagio *errare humanum est* alcanzó al Imam Jomeini, quien depositó su confianza en Bani-Sadr, y es que la hipocresía, esa falsa apariencia de virtud o devoción, es muy difícil de descubrir. De ahí que la frase *el hipócrita es peor que el ateo, tenga plena vigencia*”. Algunos, inclusive, rematan sus reflexiones sobre Bani-Sadr recordando que “Cuando encuentran a quienes creen, dicen: nosotros creemos. Y cuando están solos con sus demonios, dicen: estamos con vosotros: nos burlábamos de ellos. Dios se burlará de ellos; los mantendrá en su rebelión: extraviados”²²⁹.

Como si acusarlo de intrigas y traiciones fuera poco, se señaló a Bani-Sadr, además, de partícipe del grupo terrorista que la noche del 28 de Junio de 1981 provocó un estallido con bombas en la Sede del Partido de la República Islámica y mata a gran parte de la cúpula dirigente. Fue un atentado que golpeó duramente el aparato del Estado. Un movimiento contrarrevolucionario, apoyados y pertrechados por los servicios secretos de varios países extranjeros, pretendieron asentar un duro golpe –tal vez el “golpe final”-, contra la flamante República y establecer un Gobierno títere. Esa noche, según la prensa oficial de Teherán, se dieron varias coincidencias: la Organización terrorista que se atribuyó el atentado, Mujahedín Jalq, no fue desmantelada ni encarcelados sus miembros, durante el Gobierno de Bani-Sadr; exactamente

²²⁷ El texto íntegro del telex se puede leer en Machordom Comíns, ob. cit., págs. 224-225.

²²⁸ Machordom Comíns, ob. cit., pág. 224.

²²⁹ Corán, II – 14 y 15.

un mes después, Bani-Sadr debió escapar de Teherán amparado en la nocturnidad. Se acusó a Bani-Sadr de haber dado el tiempo para que los asesinos tuvieran un seguro escondite.

Prácticamente podría decirse que murió la cúpula del Estado. La ausencia ocasional de Hashemi Rafsanyani y de Alí Jamenei los salvó de la muerte. Debe destacarse que pocos días después, el 30 de Agosto, fueron asesinados Muhammad Alí Rajai, Presidente electo, Muhammad Yavad Bahonar, Primer Ministro, y el Coronel Dastyerd, Jefe de la Policía nacional. El 24 de Julio de 1981, Rajai había ganado las elecciones presidenciales. Claramente existía una decisión de acabar con las personalidades de la Revolución. Jamás pudo Bani-Sadr sacarse de encima las sospechas de traición. A modo de muy apretada síntesis, claramente Bani-Sadr fue permanentemente anatemizado por haber pretendido gobernar con una visión interna forjada a partir de una percepción internacional más digna de ideólogos occidentales que de recordar a cada paso la necesaria lucha por los “desheredados” –hoy, los recientemente descolonizados o en proceso de serlo-, elemento demasiado caro a tradiciones shiíes que se entroncan precisamente con el martirio de Karbala.

9.3 - La consolidación de la Revolución y el caso Irán-Contras

El día 20 de Octubre de 1981 gana las elecciones presidenciales Alí Jamenei²³⁰. Los sucesos más importantes que acontecieron durante su Gestión fueron varios. Durante 1982, las tropas iraníes recuperaron gran parte del territorio nacional que estaba ocupado por las fuerzas iraquíes, entre ellas la ciudad portuaria de Jarramshar. El día 14 de Mayo de 1983, se disuelve el Partido Comunista Tudeh. Esto marcaba la cristalización del pensamiento de Jomeini, en el sentido de que, si bien la Revolución era claramente antioccidental, el Imam no aceptaba vincularse al bloque del Este; tuvo claramente posiciones duras hacia la cúpula de la Unión Soviética, particularmente por la ingerencia que tenían en las provincias del Norte. Como ya se planteó al mencionar la Gestión de Bani-Sadr, el proceso que permitió a la Revolución asentarse, decantó ganadores y perdedores, donde la elección de Jamenei fue la demostración de la victoria del sector religioso por sobre el sector político-universitario. El 16 de Junio de 1984, ilegalizan el Partido Fedayín Jalk, al que acusaron de contrarrevolucionario²³¹. Claramente, la Revolución ya estaba en lo que sería su línea política definitiva. El 16 de Agosto de 1985, Alí

²³⁰ Ver *infra*, en el capítulo siguiente.

²³¹ De hecho, algunos de sus líderes conspiraban junto con el ex Presidente Bani-Sadr desde París (Keddie, 2006:329).

Jamenei fue reelegido como Presidente. Era el Primer Presidente que terminaba su mandato desde la victoria de la Revolución. Respecto de Occidente, el Ministro de Asuntos Exteriores, Alí Akbar Velayati, intentó en un principio acercarse a Europa, pero el principal asunto político de mediados de los ochenta fue el denominado “Irangate” o “escándalo Irán-Contras”²³², que reflejaba la esperanza iraní de conseguir ayuda exterior para sobrellevar la guerra y la economía. Antes de la Revolución, el armamento iraní había llegado principalmente desde los Estados Unidos, y su necesidad de suministros se había incrementado.

El “Irangate” nació en Estados Unidos del deseo del Presidente Reagan de liberar a los rehenes estadounidenses retenidos en Líbano. En Estados Unidos, sustancial apoyo de Irak en la guerra, también existía la preocupación de que un Irán débil quedase a merced de los soviéticos. Israel, de hecho, también estaba ayudando a Irán. En Enero de 1986, Reagan autorizó a la CIA a comprar cuatro mil misiles Tow al Departamento de Defensa para vendérselos a Irán vía Israel. Robert McFarlane, ex Consejero Nacional de Seguridad, fue enviado a Irán para que intentase un mayor acercamiento con los llamados “iraníes moderados”, término que incluía al portavoz Rafsanyani y sus seguidores, pero la misión fracasó. Los lazos entre Estados Unidos e Irán se mantuvieron en secreto hasta principios de Noviembre, cuando un pequeño periódico de Beirut, *Ash-Shiraa*, reveló la venta de armas estadounidenses y todo el asunto produjo una considerable indignación pública, tanto en Irán cuanto en Estados Unidos de América. Mientras, la guerra contra Irak siguió siendo el principal tema de política exterior de Irán, y no tardó en repercutir en la política interior. En 1987, Irán lanzó sus mayores ofensivas contra Irak, lo que arrincona al Gobierno de Saddam Hussein. Pero Irak respondió a la entrada iraní en su territorio con nuevos ataques a la marina mercante y al negocio del petróleo iraní, así como a instalaciones fabriles y lanzando misiles sobre las ciudades iraníes. El 7 de Agosto de 1988 se cumple el cese de las hostilidades, tras haber sido aceptada el 8 de Julio del mismo año la Resolución 598 de las Naciones Unidas, lo que se pudo lograr cuando el Imam Jomeini transfirió la comandancia de las Fuerzas Armadas de Jamenei a Rafsanyani.

Una situación muy especial se dio con la sucesión del Velayat-e Faqih, que Jomeini tenía “in pectore” reservada al Ayatollah Alí Montazeri; En 1988-1989, Jomeini dio varios pasos significativos para debilitar a sus posibles oponentes y fortaleció al Estado y a sus seguidores, es-

²³² Se llamó así al escándalo derivado del ocultamiento del verdadero destino de una partida de dinero que el entonces Presidente Ronald Reagan hizo llegar a los “Contras” antisandinistas en Nicaragua con el producto de la venta de armas, luego de que el Congreso hubiera puesto fin a la financiación legal.

pecialmente consciente de que su muerte no estaba lejos. El Ayatollah Montazeri, a quien la Asamblea de Expertos había elegido como sucesor de Jomeini en 1985, se vio en el centro de una creciente controversia. Estas diferencias políticas y personales hicieron que Montazeri dimitiera como sucesor al liderazgo de Jomeini, luego de que en Febrero de 1988, Jomeini lo criticara y en Marzo propuso que la Asamblea de Expertos se reuniese con él para hablar, y básicamente le dijeran que “le aceptaban la renuncia”²³³. Esta situación, que no terminó sino con una verdadera persecución al Ayatollah Montazeri por parte de los seguidores de Jomeini, obligó a cambiar los parámetros constitucionales; Jamenei –quien fue luego ungido como Líder a la muerte de Jomeini-, carecía inclusive del cargo religioso de Ayatollah, cosa que permanentemente recalca Jomeini al llamarlo “Hodjatoleslam”. La flexibilización de las normas se hizo a dos puntas: por un lado, pensando en Alí Jamenei, y por otro lado, era evidente la preocupación de Jomeini ante el bloqueo que el funcionamiento del sistema constitucional por él ideado en 1979 estaba generando. Ese año 1988, Jomeini toma decididamente partido por el sector político de la Revolución, con la creación de una nueva institución en la Constitución: el Consejo de Discernimiento, cuando el Imam, respondiendo a una interpretación que Jamenei había hecho de sus palabras, pronunciara la alucinante afirmación sin precedente alguno de que las necesidades del Estado islámico pesaban más que la Ley Islámica, incluyendo mandamientos básicos como la oración.

Este Consejo de Discernimiento, creado por el Ayatollah Jomeini en 1988, tiene la autoridad para mediar conflictos entre el Parlamento y el Consejo de Guardianes. Actualmente, según la ley fundamental, el Consejo de Discernimiento sirve como organismo consultivo al Líder Supremo, convirtiéndolo en uno de los cuerpos de Gobierno de más alcance del país, por lo menos en nombre. Pero, al analizar el sentido de la profunda reforma que Jomeini le encargó a Jamenei, estaba en el fondo la idea central del papel del *Velayat-e faqih*. Enfrentado Jomeini a una situación en la que ninguno de los grandes Ayatollahs aceptaran la figura del *Velayat-e faqih*, tuvo que cambiar todo aquello que incidía en las especificaciones religiosas del “Conductor”. La Constitución revisada incrementó el contenido político y redujo la naturaleza religiosa del *faqih*, afirmando que la preferencia por el *faqih* debía basarse en su apoyo público y en su conocimiento de los asuntos sociales y políticos así como de la jurisprudencia islámica. Los poderes del *faqih* quedaron definidos con gran precisión e incluía el mando de las Fuerzas Armadas, la declaración de la guerra o la paz y el control de los nombramientos en el Consejo

²³³ Keddie, Nikki, *Las raíces del Irán moderno*, pág. 337.

de Guardianes, las Fuerzas Militares y de Seguridad, la Judicatura y la radio y televisión estatales.

De alguna manera, la dupla Jomeini-Jamenei volvieron a revivir el papel que el shiísmo “activo”, “militante” –del que tanto hablaba Shariati-, esperaba del Imam, como el “Corán hablando”. Como quedó visto “*supra*”, el Imam debía adaptar el Mensaje del Libro a los Tiempos, y no quedarse con la Profecía anclada en la Historia; la Reforma que Jomeini y Jamenei llevaron adelante, adecuaron perfectamente esta visión del shiísmo sobre la imamología, y de esta manera el *Velayat-e faqih* quedó con tantas facultades como el Presidente, pero no como un dictador, sino precisamente obligándolo a consensuar, tanto con el Jefe del Poder Ejecutivo, cuanto con la Majlis. La obligación de este Tiempo del Imam era no solamente el Mensaje Profético, sino también la situación social y política de la Comunidad.

Jomeini murió el 3 de Junio de 1989, y la Asamblea de Expertos –sin esperar la ratificación electoral de los cambios constitucionales-, nombró a Jamenei como *faqih* el 5 de Junio. Dado que Jamenei no podía ser Presidente, el Consejo de Guardianes autorizó las elecciones presidenciales a finales de Julio. Alí Akbar Hashemi Rafsanyani, con solamente un oponente, ganó abrumadoramente los comicios, y las enmiendas constitucionales fueron aprobadas. No obstante, Jamenei –pese a lograr la designación como Ayatollah-, jamás pudo ser nombrado como Gran Ayatollah, lo que mantuvo abierta la brecha con personajes tales como Montazeri y otros distinguidos Grandes Ayatollahs.

10 - La Política Exterior del Irán Post Revolución

10.1 - El Gobierno del Hodjatoleslam Alí Jamenei

Tras el triunfo de la Revolución Islámica en Irán, ciertos países occidentales –particularmente los Estados Unidos de América y algunos aliados europeos-, más algunos Estados árabes asentados en el Golfo Árabe-Pérsico, iniciaron una campaña de permanentes descalificaciones para desestabilizar al nuevo régimen republicano iraní. Era difícil, parecería ser, que estos Estados se resignaran a perder un sumiso aliado occidental que de ninguna manera “desestabilizaba” la región con discursos sobre “igualdad”, “soberanía” y “respeto por las tradiciones culturales propias”.

Del análisis de la situación que debieron enfrentar los primeros Presidentes de la República, surgiría el siguiente resumen:

- Estados Unidos de América intensificó sus actos de espionaje y movilización de contrarrevolucionarios, con la finalidad de ahogar la economía iraní, conspirar contra la República y atentar contra sus máximos dirigentes;
- A partir de Diciembre de 1979, bajo la decisión norteamericana e inglesa, se imponen sanciones económicas contra la República de Irán;
- En Abril de 1980 (los días 25 y 26), fracasó una tentativa de operación militar norteamericana en Tabbas, con la finalidad de rescatar a los diplomáticos y el personal de la Embajada tomada en Teherán, con apoyo de fuerzas aéreas y navales;
- Fracasó un intento de Golpe de Estado, el que fue conocido como “Nowzheh”, para derribar al Gobierno Islámico, a principios del segundo semestre de 1979;
- El Congreso de Estados Unidos libera apoyo económico y logístico, particularmente de armamentos, para fomentar la contrarrevolución, con la finalidad de crear un clima de agitación y desorden, particularmente en el Kurdistán y en Gonbad;
- Estados Unidos, Europa y al menos tres Estados del Oriente Medio, “convencen” a Saddam Hussein para que Irak invada Irán. La guerra duró ocho años y dejó cerca de un millón de muertos;

Pero de las conspiraciones semi encubiertas, aprovechando la aparente anarquía que vivía el Irán post revolucionario, se pasó a la dialéctica de las armas; el 7 de Setiembre de 1980, las fuerzas de Saddam Hussein, bien pertrechadas y creyendo que “iba a ser un paseo de triunfo

militar”, ocuparon, sin previo aviso ni declaración de guerra, la zona de Zeín al Ghoas. Para confirmar que la medida contaba con el aval y el apoyo norteamericano, el Presidente Carter declaró que “confiamos que, tras este ataque, las autoridades de la República Islámica de Irán se avengan a razones”²³⁴.

10.2 - La llamada “Guerra Impuesta”

Las singulares políticas de alianzas regionales y la lógica del enfrentamiento Este-Oeste verdaderamente hicieron que el llamado Oriente Medio tuviera una situación bastante peculiar. Efectivamente, la declamada política de “Derechos Humanos”, en realidad permitía objetar las violaciones en el otro bloque, pero jamás en el propio, mientras que cuando del otro bloque se cuestionaba algo del propio, se alegaba “asuntos internos”.

No debe olvidarse el hecho de que, al igual que durante la Guerra del Peloponeso, la división del mundo en Este y Oeste a partir de 1945 (la Guerra Fría), tenía las siguientes características:

- El mundo dividido en dos zonas de influencia;
- Cada “Jefe de Bloque” debía tener presencia efectiva en cada una de las partes de su área;
- Debía eliminarse la disidencia intrabloque;

Estas tres características –similares, se reitera, tanto en el Siglo V a. C. como en el Siglo XX de esta era), implicaba la necesaria existencia de un “doble standard” en la visión de los Derechos Humanos: si las violaciones eran cometidas por los otros, quedaba justificada la intervención, si era de este lado, se denunciaba la ingerencia externa. Se acuñó, inclusive, la llamada “Doctrina Kirkpatrick”, según la cual existían “totalitarismos” y “autoritarismos”. Los primeros –asociados a la penetración ideológica comunista-, debían ser combatidos por todos los medios, mientras que los segundos encarnaban sistemas en los que se podía confiar, porque esencialmente compartían los mismos valores.

Al final de los 70, en los Estados Unidos ya había quedado superada la deprimente dimisión del Presidente Nixon. Se había comenzado a cerrar el doloroso dossier de Vietnam. Pero la estrategia nacional basada en la Doctrina de la Contención, ofrecida en 1947 por el diplomáti-

²³⁴ Machordom Comíns, ob. cit., pág. 244.

co George Kennan al Presidente Harry Truman para enfrentarse a los soviéticos, parecía tambalear. La Administración Carter era acusada de transitar por derroteros reformistas. Como reacción, en Noviembre de 1979, Jeanne Kirkpatrick publicó en la revista conservadora *Commentary* un ensayo, mucho más citado que leído, titulado *Dictaduras y doble rasero*, más tarde ampliado y convertido en libro. Tuvo la fortuna de fascinar a Ronald Reagan, ya en campaña contra un James Carter al que Kirkpatrick básicamente acusaba de obsesionarse en una política de defensa de los derechos humanos, violados sistemáticamente por dictaduras militares como la de Pinochet.

Kirkpatrick reprochaba a los liberales que practicasen una política de doble rasero, por la cual se presionaba a las dictaduras de derecha y se era débil ante las de izquierda. Se aducía entonces que las dictaduras modernas, simplemente “autoritarias”, respetaban las normas sociales y económicas básicas, sin tratar de cambiar el tejido de manera drástica. El interés nacional, por lo tanto, residía en prestar la debida atención a una sutil, pero decisiva, diferencia entre los regímenes que eran calificados como “totalitarios” (sin remedio y por lo tanto merecedores de la doctrina Truman) y los “autoritarios” (redimibles y por lo tanto susceptibles de ser aliados). La tesis puesta en práctica no era una novedad; era un eco de la frase de F. D. Roosevelt ante la advertencia de sus colaboradores de que tuviera cuidado con el dictador nicaragüense Anastasio Somoza, porque era “miserable”. “Pero es nuestro miserable”, adujo Roosevelt²³⁵. En ese contexto, Saddam Hussein encajó perfectamente bien.

Los bíblicos ríos Tigris y Éufrates discurren tranquilos a través de Irak hasta que llegan a Qurna. Allí se unen en lo que los iraquíes llaman *Chatt-el Arab* (Costa de los Árabes) y en Irán se conoce como *Arvandrud* (río Arvand), y discurren entre ambos países hasta desembocar en el golfo Árabe-Pérsico. La leyenda sitúa en esa confluencia el Jardín del Edén. Cuesta imaginarlo, pero el interés de los dos vecinos por controlar la vía de agua viene siendo motivo de disputa desde principios del siglo pasado. En 1937 un tratado dio el control de la mayoría del *Chatt-el Arab* a Irak, que no tiene ninguna otra salida al mar, y fijó la frontera en la orilla iraní del río. Pero el acuerdo fue el resultado de la presión británica, algo que Teherán sólo aceptó a regañadientes hasta que lo denunció en 1969, abriendo una etapa de incidentes fronterizos que a punto estuvieron de provocar un conflicto. La mediación argelina permitió concluir un nuevo pacto en 1975, que fijó la frontera demarcación en el punto medio del canal

²³⁵ En el mismo sentido, léase el artículo de Joaquín Roy, *Dictaduras y Doble Rasero*, en www.diariovasco.com, de fecha 12 de Diciembre de 2006.

más profundo. Un lustro más tarde, Saddam Hussein lo ignoró e invadió Irán, desatando una guerra de ocho años. El armisticio no estableció un nuevo arreglo fronterizo y se entendió que ambos contendientes aceptaban el pacto de Argel. La verdad es que hasta la fecha la situación no se ha solucionado, y en el inconsciente iraquí está la idea de que, como en 1975, nuevamente la presencia occidental perjudicó los intereses nacionales.

Saddam Hussein, pese a sus antecedentes delictivos, represivos y criminales, por una serie de razones económicas y de estrategia geográfica –además de las políticas-, pudo concitar unas alianzas singulares en el curso de la historia moderna. Los Estados Unidos de América fueron los grandes arquitectos de la geopolítica de la región, arrastrando a sus principales agentes estatales a involucrarse en la Guerra del Golfo. Así, Arabia Saudita, cuyo rey declaró oficialmente su apoyo a Irak, Jordania, que declaró oficialmente su predisposición a prestar toda suerte de ayuda a Irak, expresando que “estaba preparado para intervenir, si ello fuese necesario”, Kuwait y otros Emiratos del Golfo, que se alinearon en la misma dirección, Egipto, que siguió fiel a los dictados de Washington, Hassan II de Marruecos, que se apresura a apoyar públicamente a Bagdad; se constituye, así, un verdadero triángulo de alianzas entre Riad, Bagdad y El Cairo. Por su parte, franceses y británicos –tal vez nostálgicos de su época colonialista-, intervienen alineándose con Irak, lo mismo que Alemania Occidental.

Lo interesante aquí –y tiene que ver por la orientación auténticamente nacional que Jomeini dio a la Revolución Islámica iraní-, Moscú rehusó el derecho a Irán para que pudiera transitar con sus mercancías desde el Mar Caspio al Mar Negro, lo que de hecho implicó una alianza con quienes decidieron el embargo contra Irán. Prueba de lo que antecede –y corolario de una lógica de alianzas absolutamente extraña-, Saddam Hussein se apresuró a declarar el 22 de Julio de 1980 que la Unión Soviética “ha sido y es un amigo de Irak y uno de los principales proveedores de armas”. ¿Contra qué combatía Occidente, entonces? Como podrá apreciarse, los intereses en juego eran bien diferentes; Estados Unidos no podía aceptar que sus aliados estratégicos productores de petróleo se vieran amenazados, pese a que jamás el nuevo Gobierno iraní atacó militarmente a vecino o país alguno. De todas formas, el discurso belicoso de la nueva dirigencia iraní asustó a Occidente, que decidió “ponerle un freno”. También la Unión Soviética deseaba limitar la capacidad iraní de “exportar la Revolución”, pues su frontera sur se iba a convertir en un polvorín a corto plazo, toda vez que existía el real riesgo de que las poblaciones masivamente musulmanas de las entonces Repúblicas soviéticas del Cáucaso, particularmente Azerbaiyán, y la ocupación que llevaba adelante –y continúa- en Che-

chenia. El temor radicaba en que la “fiebre de la Revolución Islámica” se extendiera hacia dentro de la Unión Soviética, cuando la ocupación en Afganistán empezaba a dar muestras de agotamiento al haber encontrado una resistencia local muy superior a la imaginada, precisamente de fuerzas musulmanas.

Irán, por su parte, contaba con la menos que modestísima ayuda de Siria, Libia y Corea del Norte, así como las armas que podía adquirir en el mercado negro, buena parte de ellas a través de Israel, que una vez más antepuso sus intereses comerciales a su sentido político. Y las limitaciones de estos Estados para ayudar a Irán estaba dada por el complejo tablero regional del momento: efectivamente, Siria estaba muy involucrada en la cuestión interna del Líbano, Libia enfrentaba un grave problema con Chad, y Corea del Norte mantenía –y mantiene- un crónico problema con Corea del Sur, aliado estratégico norteamericano en la región.

La ocupación por parte de Irak no fue algo que salió de la nada; a partir del 2 de Abril de 1979 y hasta el 22 de Setiembre de 1980 –fecha de la invasión a Irán-, Irak había atacado periódicamente puestos fronterizos y poblaciones. Los ataques más duros ocurrieron en Juzistán, Heran, Jorramshar, Marivan, Fakeh, Ganaveh, Shalamceh, Deploran, Susanguerd, Josravi, la isla de Minu, Abadán, Chaman, Jain, Jormal y Bazargan, así como ataques militares contra buques iraníes en el Golfo. En 172 oportunidades, Irán respondió las agresiones, que en total fueron más de 352.

La agresión militar lanzada por Saddam Hussein tuvo lugar la madrugada del 7 de Setiembre de 1980. Nada hacía suponer que Irak se aventuraría a un ataque a gran escala. Las escaramuzas entre los dos Estados eran bastante frecuentes, aunque últimamente Irak había llegado demasiado lejos, particularmente bombardeando poblaciones civiles. Quince días más tarde, el 22 de Setiembre, se procedió a un ataque general, empleando los Ejércitos de aire, tierra y mar. Según el Presidente iraquí, los objetivos que justificaban sus ataques eran:

- Liberar a los pueblos de las islas de Tombé-Bozorg, Tombé Koutchak y Abú-Moussa, minorías iraníes que hablan la lengua árabe;
- Controlar las dos orillas del río Arvand;
- El asunto de la “profundidad geográfica”; la estrecha lengua del territorio iraquí, alguna de sus ciudades importantes están muy cerca de la frontera iraní, y por tanto, ex-

puestas a fuego de artillería en caso de un conflicto militar, dada una situación de guerra total;

Irán, por su parte, alegaba que:

- Saddam Hussein pretendía derrocar el sistema democrático, popular y antimonárquico de la República Islámica de Irán;
- Saddam Hussein pretendía destruir los centros económicos, científicos y culturales de Irán, con el fin de que la Revolución Islámica no pueda cumplir con los objetivos trazados en sus planes quinquenales, y frenar de ese modo su marcha hacia el progreso y el bienestar colectivos;

Pese a los vaticinios de Henry Kissinger respecto de que la guerra “duraría diez días y se saldaría con la victoria iraquí”²³⁶, la contienda duró ocho años y no fue Irak el victorioso. Las razones de Kissinger radicaban en que, dada la situación interna de Irán, con todas las dificultades que entrañaba un período de transición tras el derrocamiento del Sha, más todos los problemas internos producto del caos y del surgimiento de movimientos terroristas y contrarrevolucionarios, conspirarían contra la posibilidad de la necesaria cohesión y organización que implican enfrentar una amenaza bélica. Pero no contaban con el nacionalismo iraní, que terminó cohesionando a etnias y sectores políticos diferentes frente a un agresor común... y árabe.

En un primer momento las tropas iraquíes avanzan sin límites, pero se estancan; encuentran una resistencia no esperada y superior a la calculada. De repente, pasa el tiempo y la ocupación iraquí no avanza. Comienzan a aparecer mensajes de prudencia en Bagdad. Pese a que Irak pretendía retrotraer la situación sobre el río Arvand al momento previo al acuerdo de Argel de 1975, Irán le plantea que “jurídicamente, Irak carece de derechos para modificar unilateralmente un acuerdo y el estatuto de navegación en dicho río”.

A finales de 1982, las declaraciones triunfalistas de los líderes iraquíes se moderaron; Tariq Aziz, el número dos de ese país, expresó el 22 de Noviembre de ese año que “Irak no estaba lo suficientemente fuerte como para ocupar Irán”. Pero este inesperado giro en la suerte de las armas, con la prolongación de una guerra que desde algunos “*think tanks*” de Washington se

²³⁶ Reportaje efectuado por el matutino “*Asafir*” el 29 de Setiembre de 1980, citado en Machordom Comíns, ob. cit., pág. 252.

pensó como “relámpago”, tuvo como consecuencia el robustecimiento de los lazos entre Bagdad y Estados Unidos de América, y las relaciones diplomáticas y militares se reanudaron. La Unión Soviética, por su parte, envió a Hussein más misiles tierra-tierra y tierra-aire. La estrategia de Irak sería, a partir de 1984, evitar los encuentros de tropas terrestres y utilizar su superioridad aérea, con aviones Mirage franceses y Mig soviéticos... además de las armas químicas y la artillería de largo alcance, suministradas por Alemania y España, entre otros países occidentales. Ahora, Kissinger planteaba que “es necesario evitar que Irak sea derrotado”²³⁷.

Es necesario detenerse en un punto crucial de esta cuestión, y que muestra el “doble rasero” en la visión, discurso y acción occidentales hacia la región: se trata del famoso tema de las armas químicas y biológicas, argumento que fundamentó la invasión norteamericana en 2003. Ha sido confirmado y fue motivo de duras críticas a escala mundial, el uso de sustancias y armas químicas y biológicas ordenadas por Hussein contra las poblaciones iraníes. Solamente aquellos países que ayudaron a Irak en dicha guerra, fueron más reticentes en aceptar tal empleo de materias prohibidas en numerosas convenciones, y que tienen terribles resultados.

Pese a las negativas de Irak, y a las sorprendentes manifestaciones de “sorpresa y preocupación” del Gobierno de Ronald Reagan durante 1984, las delegaciones de la ONU presentes en el campo de batalla confirmaron que los iraquíes emplearon dicho armamento durante los primeros meses de 1984, intensificándolo a partir de 1986. La propia Organización de las Naciones Unidas confirmó oficialmente el 21 de Marzo de 1984, el uso de tales armas contra Irán. En Marzo de 1986, según las mismas fuentes, se dispararon unas 7.000 granadas y morteros conteniendo sustancias venenosas y en un período de veinte días, los aviones iraquíes lanzaron más de mil bombas químicas contra posiciones y pueblos iraníes. Como Irán estaba preparado, la cifra de muertos por estos ataques no superó las cien víctimas, pero los heridos fueron más de doce mil. Nuevamente la ONU confirmó el empleo iraquí de dicho armamento, particularmente el gas mostaza. Los ataques con este armamento se repitieron durante 1987.

La guerra finalizó con un Irán territorialmente perjudicado a raíz del acuerdo que la ONU planteó, pero con dos Estados destruidos económica, militar y humanamente. Ahora se abriría otra parte de la historia, donde Saddam Hussein debería enfrentar la tremenda deuda generada a partir de la compra de armamento, financiada por Arabia Saudita y Kuwait. Dicha deuda –

²³⁷ La cita es textual de Machordom Comíns, ob. cit., pág. 253.

que superaba los U\$S 70.000 millones-, fue el verdadero argumento del grueso error de cálculo y el paso en falso que dio Hussein en la madrugada del 2 de Agosto de 1990: la ocupación del Emirato de Kuwait. El mundo había cambiado, ya no existía la lógica del bipolarismo, no estaba Ronald Reagan en la Casa Blanca, y Mikhail Gorbachov desde Moscú aparecía como un fiel aliado de la potencia occidental. En ese contexto, la permanencia o no de Hussein ya no le importaba a nadie; muchas cosas habían cambiado en la agenda mundial. Lo que no tenía solución en los mezquinos cálculos geopolíticos fueron los muertos que casi alcanzaron el millón entre ambos Estados, Irán e Irak.

10.3 - Alí Akbar Hashemi Rafsanyani

El 28 de Julio de 1989 fue elegido como cuarto Presidente de la República Islámica de Irán. Sus 22 Ministros obtuvieron una pronta aprobación del Majlis. Su discurso planteaba la convocatoria a los iraníes en el exterior para realizar la “reconstrucción nacional”. Tuvo una firme política económica apuntada hacia el concepto de Desarrollo Nacional, pese a que los efectos no fueron muy visibles, en parte gracias a las consecuencias de la guerra, pero también al embargo que existía y se mantiene sobre dicho país, que impedía la inversión en innovación tecnológica para aumentar la extracción y exportación de gas y petróleo. Esa situación agravó muchas variables económicas y sociales, e inclusive Irán se fue convirtiendo en importador de ciertos tipos de hidrocarburos. Su tecnología en refinamiento petrolero es antigua, costosa e insuficiente. Su ascenso al poder fue visto como la llegada de un “reformista pragmático”. Fue reelegido para un segundo período en Junio de 1993. Su Gobierno pretendió una reinserción iraní en el mundo, y varios Estados –entre ellos Sudáfrica-, restablecieron relaciones diplomáticas con Irán, así como se diversifica su política exterior, suscribiéndose importantes acuerdos bilaterales de cooperación como el caso del firmado en 1995 con Georgia.

La crisis sobrevino a finales de la década de los ochenta y condujo al reformismo de corte neoliberal. Los problemas económicos eran gravísimos: la guerra había agotado al país y la caída de los precios del crudo empeoraba la situación. Había pocas reservas y poca capacidad de inversión. Los costos de producción se habían cuadruplicado. Se importaban bienes de primera necesidad. Los ingresos del petróleo se gastaban en el gigantesco Estado. Los daños por la guerra equivalían a 20 veces más que PIB/año de 1989. El ingreso per capita por petróleo cayó de U\$S 650 (1978) a 120 (1986)²³⁸. La inflación aumento en un 800% en 10 años. El

²³⁸ Fuente: www.worldbank.org.

75% de la población era pobre. Según el FMI²³⁹, Irán retrocedió a los años cincuenta. Había una mala administración, una crisis financiera sin precedentes, falta de conocimiento sobre cuestiones de infraestructura básica que trajeron como consecuencia la improvisación, la ineficiencia, una creciente importación de alimentos producto de un campo estancado, una industria de la que tan sólo funcionaba el 60% de su capacidad, muchas industrias estatales produciendo pérdidas, y una burocracia ineficiente y grande. Las cifras hablaban por sí mismas: durante 1979-87 el PIB creció -0.7% o sea 15,7% menos que el promedio entre 1976-78.

Un nuevo pensamiento económico se infiltraba poco a poco en ciertas élites dominantes. La caída de la Unión Soviética debilitaba la posición de los estadistas. En el plano político, para algunos autores, el gobierno de Mussavi (primer ministro, 1982-1988, reelegido en 1988 por corto tiempo), manifestaba las mismas tensiones sociales que se sentían dentro de la élite. Era un gobierno indeciso, no se comprometió ni con la planificación estatal ni con el sector privado; este último se sentía confundido con las políticas contradictorias del Gobierno. Las fracciones dentro de la élite dominante reflejaron por un lado, una falta de compromiso total con la economía planificada y por el otro, una falta de compromiso con el sector privado. Según ciertos autores esta ambigüedad sacó a la luz lo peor de ambos sectores²⁴⁰.

Había una crisis institucional que consistía en que con la muerte de Jomeini, el 3 de Junio de 1989, la figura del *velayat-e faqih* no tenía reemplazo. Nadie daba la talla. Para salir del impasse fue necesario –como quedó visto– reformar la Constitución, disminuyendo los requisitos para el nombramiento. De esta manera, se nombró a Alí Jamenei, quien no tenía la estatura histórica de Jomeini. Además, éste no había designado un sucesor, de tal manera que privó a aquel de una legitimidad derivada de Jomeini. Así, la Institución de *velayat-e faqih* no había logrado continuar con la fuerza con que se había iniciado. De todas maneras, la sólida alianza que habían tejido Rafsanyani y Jamenei evitó que los cuestionamientos pasaran a mayores. La muerte de Jomeini, en definitiva, dejó un país con instituciones medianamente consolidadas y que podían darse el lujo de tener las diferencias que evidenciaban, poniendo en juego las herramientas de solución de conflictos que en ese caso funcionaron.

²³⁹ Fuente: www.imf.org.

²⁴⁰ Boseberg, Luis E., *Neoliberalismo, reformas y aperturas en Irán. ¿Un nuevo país?*, artículo aparecido en www.historiacritica.uniandes.edu.co, Revista N° 15, Junio-Diciembre de 1997.

El Consejo de Guardianes (que debía supervisar la legislación proveniente del Majlis), desde principios de 1988 disminuía su presencia: por un lado, Jomeini le dio al gobierno la facultad de anular leyes y por el otro, se fundó el Consejo para el Discernimiento de los intereses del régimen, que debía decidir sobre el destino de la legislación proveniente del Majlis y rechazada por el Consejo de Guardianes.

Para las elecciones legislativas de 1992 se notó un descenso en el número de diputados del clero islámico: se eligieron 49 clérigos islámicos (18% del Majlis) mientras que en el Parlamento anterior había 71, y en el de 1984, 122 (45,6%). El declive se debió a que se les criticaba su falta de experiencia en su actuación como diputados. Algunos comenzaban a pensar que no era necesaria su presencia.

La islamización de la educación bajó la calidad de la misma, ya que los criterios para ser admitido como profesor o estudiante eran sobretodo un compromiso con la religión más que experiencia o mérito. La islamización de la televisión perdía fuerza, ya que el público comenzó a ver menos televisión y a quejarse de la excesiva programación religiosa y de la falta de programas de entretenimiento²⁴¹. La onerosa situación de la década jomeinista condujo al reino del corto plazo, a la corrupción dentro del Estado, inclusive dentro de organizaciones religiosas y revolucionarias. Había surgido una nueva generación de especuladores basada en redes de comerciantes y clero.

En el campo de las relaciones internacionales, la crisis consistía en el gran aislamiento y la desconfianza que se le tenía en muchos países. La guerra contra Irak y el discurso revolucionario panislamista habían hecho esto posible²⁴². A la crítica coyuntural se le adicionaron tres importantes disparadores. En 1988, durante el mandato del Presidente Jomeini, se aceptó una tregua con Irak como necesidad imperiosa, finalizando así la ofensiva revolucionaria; la ofensiva se quebró en las trincheras y el panislamismo sufrió un gran revés. En 1989, año de la muerte de Jomeini, la movilización de masas había perdido fuerza. El Estado no podía permitirse excesos revolucionarios y el discurso islámico parecía desgastado. La tregua y el ascenso de los pragmáticos aparecían como la gran oportunidad para el reformismo.

²⁴¹ Es la opinión de Mehrdad Haghayegui, *Politics and Ideology in the Islamic Republic of Iran*.

²⁴² Ahmad Salamatian, *Atfaibli, le régime iranien choisit la prudence*, en *Le Monde Diplomatique*, Setiembre 1990; Alberto B. Maríanton, *En la cuerda floja*, en *Cuadernos del tercer mundo*, N. 128, Mayo 1990, pp. 32-37.

Por medio de una reforma constitucional, como quedó visto, se fortaleció al Presidente –con el aval de Jomeini-, quien tendría un gran espacio de actuación debido a la debilidad de la Institución del líder espiritual. Se trataba de una concentración del poder para solucionar la crisis. Se suprimió el Primer Ministro, cuyos poderes le fueron otorgados al Presidente. El Presidente nombraba al Gabinete, presidía el Consejo de Seguridad Nacional y era responsable de la Organización de Presupuesto y Planes, Institución clave en economía y planificación.

Los reformistas laicalizaron el lenguaje económico; pocos hablaban de economía islámica. De ahora en adelante la economía y el Estado tendrían primacía con relación a lo religioso y la Institución clerical. Es decir, las propuestas fueron ahora más pragmáticas. Una cierta secularización se sentía. Se desideologizaba la revolución. Un sector del clero supo adaptarse a la nueva situación. Debe tenerse en cuenta que para finales de la década de los ochenta todavía el clero era fuerte. Había eliminado a cierta parte de la oposición, controlaba el Estado y las Fuerzas Armadas, así como las organizaciones de seguridad. Es decir, no se trató de la pérdida de poder del clero. La línea revolucionaria se cambió por un pragmatismo defensor del status quo.

Para 1990 los pragmáticos estaban en los puestos claves. En el Gabinete había pocos políticos y muchos técnicos; el consenso radicaba en la necesidad de una recuperación inmediata. A través del derecho a nombrar ministros, otorgado por la reforma constitucional de 1989, se colocó a los pragmáticos en los ministerios, en el Banco Central y los medios estatales de comunicación.

En política exterior se inició un proceso de moderación con el objetivo de romper el aislamiento internacional y regional y adquirir recursos externos. Se trataba de una política nacional persa (y no transnacional y panislámica como se expresaba en el discurso revolucionario), basada en la razón de Estado. Apenas se había iniciado el proceso reformista estalló la segunda Guerra del Golfo (1990-1991), que fue aprovechada para continuar con el proceso. Irán proclamó la neutralidad, aunque debe señalarse que sectores jomeinistas apelaban a entrar en el conflicto. Por un lado, se rechazó la invasión, el uso de la fuerza y se apoyó la retirada de Kuwait. Por el otro, mantuvo una ventana abierta para negociar la paz de la anterior guerra contra Irak y se apaciguó el antinorteamericanismo en el interior.

La proclamación de la neutralidad era necesaria pues le dio prestigio en el Golfo al no aparecer como pretendiendo aprovecharse de una situación de objetiva debilidad de su otrora enemigo en la larga primera Guerra del Golfo, ni pretender “exportar la Revolución”. Detrás de esa posición había un imperativo económico, la necesidad de continuar con el reformismo. Así, se intentaba negociar con Estados Unidos y se fortalecían las relaciones con Kuwait, Inglaterra y Francia. Con Turquía se manifestaron claros intereses comunes con una convergencia estratégica: vigilar el Kurdistán y el Cáucaso. Además, los vínculos iraníes con Europa se fortalecieron a través de Turquía. Irán importaba –e importa- productos terminados de aquel país. Con Irak estableció relaciones diplomáticas, además de conseguir el retiro de sus tropas de territorios ocupados durante la primera Guerra del Golfo²⁴³.

Irán dio un nuevo impulso a la búsqueda de alianzas y créditos. Restableció relaciones con Egipto, Jordania y Arabia Saudita. Reconoció la presencia siria en Líbano a quien brindaba apoyo desde los ochenta. En resumidas cuentas, se continuó con la política exterior moderada iniciada desde el ascenso de Rafsanyani a la Presidencia. La segunda Guerra del Golfo consolidó a Rafsanyani con nuevas situaciones pues se aprobaron enmiendas constitucionales que otorgaron más poder a la Presidencia. La no participación en el conflicto posibilitó el triunfo de los moderados en las elecciones parlamentarias en 1992.

Pero, más allá de la amplitud evidenciada por Rafsanyani en su política exterior –lo que se vio respecto de Europa y el mundo árabe-, tuvo que afrontar un aumento de la hostilidad estadounidense entre 1992 y 1997. Los principales argumentos que el Gobierno de Clinton esgrimía contra Irán eran su animadversión hacia el entonces activo proceso de paz palestino-israelí, el supuesto apoyo iraní al “terrorismo internacional”, y su intención de conseguir energía nuclear, algo que Estados Unidos de América consideraba el primer paso para la construcción de bombas nucleares.

Sobre estos tópicos, es imposible evaluar con precisión el grado de apoyo oficial iraní a los asesinatos cometidos fuera del país, pero con toda probabilidad se dio durante los noventa, aunque muchos analistas dicen que no existe apoyo oficial a los asesinatos más recientes. El término “terrorismo”, tan en boga, no sirve a la hora de realizar distinciones. Irán emprendió redadas y asesinatos contra los opositores violentos internos como castigo por los mortales

²⁴³ Richard, Yann, *Teheran entre tant d'écueils*, en *Le Monde Diplomatique*, Marzo 1990; Jerrold D. Green, *Iran's Foreign Policy: Between Enmity and Conciliation*, en *Current History*, Enero 1993, pp. 12-16.

ataques dentro de Irán. Pero también apoyó a grupos antiisraelíes como el palestino Hamas y particularmente el Jizballah libanés, que se extendieron no sólo en Irán sino en muchos países del llamado Tercer Mundo como “Luchadores por la Liberación”, tanto en Líbano cuanto en Palestina y contra la ocupación israelí; pero en estos casos, el discurso oficial iraní tiene un justificativo, al evocar las “Luchas Anticoloniales del Pasado”, donde una vez más se ve que la “convicción” de la élite iraní está firmemente basada en la idea de la búsqueda de la libertad. Vale decir que cuando se apoya militarmente o económicamente a algún grupo que lucha por una “justa causa” (la liberación de una dominación oprobiosa y cuasicolonial), se está apoyando la epopeya de Hoseyn y los 72 Mártires de Karbala; quien esto no comprenda no alcanzará a entender jamás la existencia de un Ministerio que hace la Propaganda y del auxilio económico a estos Movimientos en el exterior una verdadera causa nacional.

Tres eran los ejes del reformismo económico: se debía pasar de la economía rentista (dependencia del crudo) a una pospetrolera, de una economía estatista a una de mercado y de una introvertida a una abierta. En otras palabras, se trataba de liberalización económica, privatización y desregulación, o sea un reformismo de corte neoliberal. Los objetivos de la privatización eran estabilización (aligerar la carga del presupuesto nacional) y crecimiento (efectividad de la empresa privada). El Estado no podía seguir subvencionando empresas pues había crisis financiera y falta de competitividad ya que en los primeros años de la Revolución se había nacionalizado el 80% de las empresas y los bancos.

El plan quinquenal de 1989-93 preveía la inversión del sector privado nacional y extranjero. A este se debería darle condiciones para que invirtiese. La participación del sector privado en la economía debería aumentar de 25-30% a finales de los ochenta a 75-80% en los noventa. Se anunció el levantamiento de restricciones para importaciones, una política de privatización de las compañías no estratégicas, no esenciales y de las que producían pérdidas.

La ley de 1991 sobre la privatización fue el gran comienzo. En Junio de 1992 se aprobó otra ley que permitía que el capital extranjero pudiera comprar el 100% de una empresa, mientras que durante el antiguo régimen Pahlavi tan sólo se podía adquirir como máximo el 45%. Se venderían 391 empresas estatales; se calcula que el 90% de las empresas públicas podrían haber pasado a manos privadas; algunas serían restituidas a sus antiguos dueños. Habría empresas mixtas. La Fundación de los Desheredados que tenía 800 empresas en el sector industrial, agrícola y minero, estaba profundamente involucrada en la venta de sus propiedades al

mejor postor. La condición para privatizar era que la empresa privatizada debería ceder el 33% del capital al personal y a la dirección de la empresa; así se quería aumentar y popularizar los accionarios; hacía 5 años había 3 millones de accionarios y en ese momento había 11 millones. Muchas instituciones públicas se habían convertido en empresas de capital mixto, como la Fundación de los Desheredados, alcaldías locales, una mezquita y un organismo local de pesca²⁴⁴.

Se revivió la bolsa de valores para percibir capital privado; se vendían gran cantidad de acciones de empresas estatales. Para 1991 las transacciones alcanzaron el nivel más alto desde que la bolsa inició actividades en 1967. Pero, la bolsa de valores tenía fallas, era rígida y su rentabilidad insuficiente comparada con otras posibilidades de inversión. Más importante aún, el estatismo se estrelló contra la economía de mercado propuesta. La privatización proyectada en el plan quinquenal fue sido muy lenta. El Estado todavía controlaba el 84% de la economía.

El impacto de la deuda externa era asfixiante para el sector privado. Irán había podido obviar la crisis de la deuda de la década de los ochenta y no tenía deudas de largo plazo. Pero durante la Presidencia de Rafsanyani la deuda externa había aumentado considerablemente de U\$S 6.500 millones en 1989 a 36 mil millones en 1995 lo que a su vez ha obligado al país a que restrinja las importaciones. El impacto lo sintió la empresa privada. Algunos vaticinaban que en pocos años el pago de la deuda absorbería el 40% de las divisas²⁴⁵. Claramente comenzaba a demostrarse una vez más que los embargos internacionales, en lugar de implicar sanciones para los Gobiernos, se convertían en castigos para los pueblos.

Se proyectó eliminar subsidios a productos básicos y el control de precios, lo que fue muy difícil ya que se afectaría una base importante de la revolución: los pobres. El segundo plan quinquenal (1995-2000) no tenía planeado suprimirlos. La liberalización de precios en 1989 condujo a una inflación de tal manera que hubo que regularlos de nuevo en 1994²⁴⁶. Es decir, el Estado social, que ya había iniciado el Sha y continuado la Revolución, no podía ser demantelado de un día para otro.

²⁴⁴ *Quandriran joue aux privatisations*, en *Arabies*, Enero 1995, pp. 30-31, citado en Bosemberg, op. cit.

²⁴⁵ Fereydoun Ali Khavand, *L'économie de la République Islamique d'Iran: de l'étatisme à l'impasse*, en *Le trimestre du monde*, 1 trimestre, No. 33, 1996, pp. 43-52.

²⁴⁶ *Ibidem* anterior.

El otro gran eje del reformismo, la apertura económica y diplomática, también ha tenido problemas. El Gobierno buscó mejorar su capacidad competitiva internacional e impulsar el comercio exterior brindando sostén al sector privado. Se disminuyeron restricciones en ciertas importaciones para desarrollar la competencia interna y abastecerse de materias primas y productos intermedios. Se incentivó a los exportadores, a las empresas mixtas con capital extranjero y se promocionó la inversión directa extranjera. Se proyectaron tres zonas de libre comercio en el Golfo para atraer tanto la inversión iraní como la extranjera. Se aumentó la cuota de Irán en el FMI para así tener más capacidad de negociación en esta entidad. Cabe indicar que hasta ese momento el FMI era anatemizado como "el bastión de las fuerzas satánicas".

Otro de los grandes proyectos consistía en la diversificación de las exportaciones. La producción de tapetes fue la principal fuente de divisas hasta el descubrimiento del petróleo. En el Siglo XX se invirtió la situación y fue la segunda fuente de divisas. Es fuente de empleo para 8 millones de personas, da empleo suplementario y contribuye a que no haya migración a la ciudad. Sus exportaciones en 1993 equivalen a U\$S 1,44 mil millones, siendo el 39% de los ingresos contra un 36% en 1990 ya que las exportaciones se han liberalizado y se han tomado medidas para impulsarlas.

El 50% de los pistachos del mundo vienen de Irán, y Rafsanyani era propietario de plantaciones importantes. Los excedentes de este sector han permitido financiar agroalimentos e industrias. Así pues, los ingresos provenientes de exportaciones no petroleras aumentaron de U\$S mil millones en 1989 a 4.500 millones en 1995. Pero tres cuartas partes de las ganancias no petroleras han quedado en el exterior y cuando el Gobierno decretó en Mayo de 1995 que la totalidad debería regresar al país las exportaciones de tapices cayeron en 33%.

Los problemas no cesaron. Todavía el 90% de las divisas provienen del petróleo. La dependencia del crudo, también un producto de la época del Sha, continúa. La caída de sus precios en los '90 tuvo consecuencias graves para Irán puesto que con Rafsanyani se necesitaban divisas para la agobiada economía iraní y pagar la deuda externa. La producción petrolera tenía –y tiene- problemas: antes de la revolución se producían 6.200 mb/d y en 1995, 3.800. Se requería de cuantiosas inversiones para mejorar la producción y adquirir nuevas tecnologías. El aislamiento y la falta de grandes capitales eran aquí un gran problema. Además, Irán consume internamente 1.400 mb/d.

Después de 1989 se manifestó una apertura hacia los países industrializados. Una gran variedad de empresas europeas y asiáticas han iniciado diversos proyectos en Irán, aprovechando el vacío de la retirada norteamericana. Las compañías norteamericanas mercadeaban 600.000 barriles diarios de Irán. Los japoneses, por ejemplo, han aumentado sus compras del crudo iraní convirtiéndose en el principal comprador seguidos por Francia que importa el 90% de Irán. Los europeos se convirtieron en los socios comerciales más importantes -Alemania como abastecedor e Italia como recipiente-.

Pero diversos problemas no han hecho exitosa esta política aperturista: el Gobierno de los Estados Unidos de América incidió de nuevo. Así como fue un gran apoyo para el Sha ahora es enemigo de la revolución. La actitud desafiante de los norteamericanos amedrentó a los inversionistas y el embargo ha hecho sufrir a sectores como el de la aviación, mantenimiento de campos petroleros y de aprovisionamientos industriales²⁴⁷.

La apertura económica y diplomática de Irán fue bloqueada por los Estados Unidos. La rivalidad con la superpotencia y sus aliados regionales en la región ha conducido a que los norteamericanos en 1995 iniciaran una serie de medidas para desestabilizar el régimen, entre otras, prohibiendo a las empresas a invertir en el país y decretando un embargo económico. La “nueva contención” norteamericana tiene sus fallas: los europeos y japoneses no se doblegaron tan fácilmente ante sus intereses. Aquellos argumentaban que para moderar a Irán había que desarrollarla económicamente. Pero la inversión extranjera masiva de Europa y Japón no ha llegado. Es más: recientemente, la llamada “cuestión nuclear” ha planteado enfrentamientos crecientes entre la Federación Rusa, que provee de combustible nuclear a Irán y le está construyendo la Central Nuclear, y los Estados Unidos de América. Asimismo, China necesita de un Irán pacificado para poder abastecerse de gas y petróleo. Por otra parte, Estados Unidos de América está asfixiando virtualmente a Irán y no le deja salidas al rodearla de Estados inestables y tropas propias; ha cooptado a la conducción militar paquistaní, ocupó Afganistán e Irak, y mantiene sólidas alianzas militares y políticas con Kuwait y Arabia Saudita, sin contar con el apoyo a los militantes kurdos del Norte iraní.

El fraccionamiento de la Unión Soviética permitió relaciones con Rusia y las ex Repúblicas soviéticas, y la segunda Guerra del Golfo, que eliminó a Irak, permitió una diplomacia hacia

²⁴⁷ Bosemberg, ob. cit.

el sur. En efecto, se inició una ofensiva diplomática y económica con un cierto éxito. A nivel regional el país se orientó hacia a la Organización de Cooperación Económica. Las nuevas repúblicas musulmanas de la ex Unión Soviética se presentan como potenciales mercados. Se han establecido relaciones diplomáticas con todas las Repúblicas del Asia Central. Existen ya planes concretos de explotación del petróleo en el Mar Caspio con Azerbaiyán, Kazajstán y Turkmenistán. La Organización de Cooperación Económica -con sede en Teherán- planteó una zona de intercambios preferenciales que agrupaba a Pakistán, Turquía y las Repúblicas del Asia Central de la ex Unión Soviética, junto con Azerbaiyán y Afganistán. Pero tan sólo el 3% de los intercambios internacionales de los países se hacían en dicha zona²⁴⁸. Como puede verse, la integración regional no ha tenido precedentes ni punto de comparación a lo que se desarrolló durante la Gestión de Rafsanyani. Pero el llamado Medio Oriente está comercialmente más vinculado a los países industrializados que a la región. Se ha iniciado una política asiática hacia la India, China, Indonesia y otros países, aunque sus objetivos se sintieron tan sólo en el plano militar y estratégico. También se pensó en una ofensiva de exportación de petróleo hacia esta región que se ha convertido en una de los principales consumidores. Japón y Corea del Sur, como también Alemania, han refinanciado sus deudas con Irán²⁴⁹. En 1997 el nuevo presidente iraní, Jatami, inició una ofensiva diplomática hacia la región mucho más amplia que su predecesor. Los comienzos han sido tímidos.

Los conflictos internos producto de la revolución también dificultaron el reformismo. En política internacional, los días radicales parecían que iban a estar cada vez más lejanos con el ascenso al poder de los moderados²⁵⁰. Sin embargo, hoy en día continúan los temores de aislamiento y un dualismo en política internacional - agresividad y conciliación. Esta política dual es el reflejo de las dos grandes tendencias a las que está abocado el país: jomeinistas y reformistas.

Pero lamentablemente la actitud hostil de Estados Unidos fomentó lo que en Occidente se conoció como la continuación de una política radical similar a los discursos jomeinistas pos Revolución, pues se dio apoyo a movimientos extremistas. Según Argel, el Frente Islámico de Salvación ha sido entrenado y financiado por Teherán. La oposición en el Sudán denunció la

²⁴⁸ Fereydoun Ali Khavand, *Les nouvelles orientations de la politique économique regional de l'Iran*, en Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien, N. 15, pp. 253-263.

²⁴⁹ Bosemberg, ob. cit.

²⁵⁰ Ahmad Faroughy, 'L'Iran á la recherche d'une politique regional', en Le Monde Diplomatique, Mayo 1992.

presencia de 18.000 militares en este país y la presencia de la Armada iraní en el Mar Rojo. Se especuló sobre una posible intervención en el conflicto armenio-azerí para evitar posibles conflictos étnicos al interior del Irán. El proyecto islamista se evidenció en la convocatoria a una “contra conferencia” sobre la paz en el Medio Oriente, y guerrillas antiisraelíes recibían y reciben el apoyo en el Sur del Líbano (el Jizballah).

Durante su Gestión, tuvieron lugar los atentados terroristas en la Embajada de Israel en Argentina (1992) y contra la Asociación de Mutuales Israelitas Argentinas (AMIA, 1994), que a la fecha permanecen impunes. El día 26 de Febrero de 2008, la jueza Ellen Segal Huvelle de la Corte Federal de Washington dictaminó que Irán debe pagarle más de 33 millones de dólares a la familia de un diplomático israelí de origen norteamericano que murió en 1992 en la Embajada de Israel en Buenos Aires. Según Segal Huvelle, Jizballah asumió públicamente la responsabilidad del atentado -que dejó 29 muertos- y existe "evidencia satisfactoria" que prueba que Irán estaba detrás de ese partido libanés pro iraní. Entre las evidencias, la jueza menciona las investigaciones realizadas por la Justicia durante la gestión del Presidente Néstor Kirchner.

El diplomático israelí, David Ben-Rafael, había nacido en Estados Unidos. Su esposa Elisa Nili Cirilo Peres Ben-Rafael, ciudadana norteamericana, presentó la demanda contra Irán por la muerte de su marido ante la Corte Federal de Washington el 21 de Abril del 2006, en nombre de ella, sus hijos, los padres de David y sus dos hermanas. La ley norteamericana no autoriza la presentación de demandas contra un país extranjero, excepto cuando se trata de un caso de terrorismo.

El gobierno de Irán nunca respondió a ninguna de las citaciones que se le hicieron. Si bien la corte dictaminó un fallo por "default" el 6 de Julio del 2007, de todas maneras la jueza Segal Huvelle tuvo que determinar si había "evidencia satisfactoria" sobre la relación entre Jizballah e Irán que justificase la demanda de la familia Ben-Rafael.

En el dictamen, al que el matutino argentino *Clarín* tuvo acceso, la jueza Segal Huvelle argumentó a favor del pago de los 33 millones de dólares por parte del Gobierno iraní, recurriendo a casos anteriores en los que ya se había probado la relación de Irán y el Jizballah en la Corte Federal de Washington. La jueza se basó también en las investigaciones realizadas en la Argentina que determinaron que Irán y Jizballah fueron los autores no sólo del atentado contra la

Embajada de Israel sino que también contra la AMIA. Y finalmente también tuvo muy en cuenta la larga declaración jurada de un especialista en Irán llamado Patrick Clawson, asesor de la CIA, de la Agencia para la Seguridad Nacional, el Pentágono y el Departamento de Estado. Clawson inició su declaración explicando los objetivos de la Revolución iraní de 1979 y cómo los líderes iraníes alentaron la creación de Jizballah²⁵¹, cómo lo controlaron a través de sus servicios secretos, otorgándole financiamiento y entrenamiento.

En el capítulo dedicado específicamente al atentado a la Argentina, la jueza mencionó un artículo de Larry Rohter publicado en *The New York Times* el 22 de Julio del 2002 para decir que la investigación inicial del atentado estuvo obstaculizada por la controversia. "Hay indicaciones de que la corrupción y el antisemitismo pueden explicar por qué la investigación se frenó", dijo, agregando que lo mismo ocurrió con la investigación sobre la AMIA.

Sin embargo, según la jueza, el presidente Kirchner "reabrió la investigación de la AMIA en el 2003, trayendo investigadores que no estaban manchados por las acusaciones de corrupción" y que el nuevo equipo realizó un "informe muy detallado, de miles de páginas, que explica cómo Irán ordenó a Jizballah bombardear la AMIA". Ese informe "confirma al pie de una de las páginas que Irán y Jizballah también son responsables del ataque a la Embajada de Israel de 1992", dice el dictamen.

"Si bien no está claro si el acusado (el gobierno de Irán) fue el que entregó la bomba que fue utilizada durante el ataque, ellos tenían conocimiento del plan y dieron apoyo que le permitió a Jizballah perpetrar el atentado contra la Embajada", dijo la jueza. Al establecer que el gobierno iraní debía pagar, la jueza explicó los problemas emocionales y materiales que la muerte de David Ben-Rafael provocó a su familia. Esto habilitaba a la familia Ben-Rafael a proceder a embargar dinero iraní donde sea que pueda encontrarlo para cobrarse. Lo cierto es que la posibilidad de que esto suceda es remota ya que Irán no acostumbra depositar su dinero en el extranjero, justamente para que nadie se lo pueda embargar²⁵². Lo concreto es que más allá de todas las intenciones para mejorar la inserción iraní en el mundo, el nombre de Rafsanyani y

²⁵¹ En el año 1982 (P.W.).

²⁵² La información es pública y salió a través de los medios de comunicación de toda Argentina. Ver, por ejemplo, la edición digital del matutino "Clarín" del día 27 de Febrero de 2008.

su Gestión, así como su Gabinete y hombres de confianza, están asociados a los atentados en Argentina²⁵³.

Como si ello fuera poco, su Gobierno también fue acusado en Europa a través de un fallo dictado por la Justicia alemana en el famoso “Caso Mykonos”, cuando los Jueces de ese país se quedó sólo a medio paso de citar con nombres y apellidos al Presidente Alí Akbar Hashemi Rafsanyani, el Ayatollah Alí Jamenei y el Ministro de Asuntos Exteriores, Alí Akbar Velayati, como responsables del asesinato de cuatro opositores kurdos en el restaurante Mykonos. Se conformó con acusarlos por alusión, al dar por hecho probado que la cúpula del régimen iraní y su Comité de Asuntos Especiales ordenó a su ministro de los Servicios Secretos, Alí Fallahian, liquidar al secretario general del Partido Democrático del Kurdistán de Irán (PDKI), Sadegh Sharafkandi²⁵⁴.

Suficiente como para obligar a Bonn a apearse del “diálogo crítico” con Irán, y que era defendido por su ministro de Exteriores, Klaus Kinkel. La retirada del Embajador en Teherán, la expulsión del país de cuatro diplomáticos iraníes y la condena oficial de Bonn al “Estado”, aunque no a la cúpula religiosa del país islámico, fueron las inmediatas consecuencias de la sentencia. Estas medidas estuvieron apoyadas por la Unión Europea, cuyos miembros también llamaron a sus 15 embajadores. Irán respondió expulsando a cuatro diplomáticos germanos.

Para que la justicia alemana tomara la trascendental decisión de condenar por terrorismo al régimen iraní, fue clave el testimonio, durante el proceso, de Abol-Hasan Bani-Sadr, primer Presidente de Irán. Bani-Sadr, explicó al tribunal germano cómo en su país existe un Comité de Acciones Especiales dedicado a organizar atentados contra la oposición iraní en el extranjero. Concretamente, Bani-Sadr explicó que nada se decidía sin el consentimiento de esta institución y que entre sus miembros se encontraban el guía de la Revolución Islámica y sucesor de Jomeini, el Ayatollah Alí Jamenei, el Presidente Alí Akbar Rafsanyani, el Ministro de Exteriores, Alí Akbar Velayati, y otras personalidades de segundo orden. Entre estos últimos,

²⁵³ La República Argentina ha presentado un pedido de captura internacional del ex Presidente Rafsanyani, el ex Ministro de Seguridad durante esa Presidencia, Alí Fallahiján, el ex Canciller entre 1981 y 1997, Alí Akbar Velayati, el ex Comandante de las Guardias Revolucionarias Iraníes (“Pasdaran”), Mohsen Rezai, y el ex Consejero Cultural de la Embajada de Irán en Argentina, Mohsen Rabbani, entre otros (P.W.).

²⁵⁴ Nótese que los nombres mencionados en Alemania son los mismos que los acusados por la Justicia argentina en la llamada “Causa AMIA” (P.W.).

destacan Alí Fallahian, responsable de los servicios secretos, y Mohsen Rezai, comandante en jefe de los Pasdaranes (Guardianes de la Revolución).

Con la sentencia del juez Frithjof Kubsch, que condenó a la pena máxima al “cerebro” del atentado y su brazo ejecutor, por primera vez un tribunal occidental acusa a Teherán de terrorismo de estado e incita a la ruptura de relaciones. El juez Kubsch consideró probado no sólo que la mano negra de Teherán dictó la muerte del líder kurdo y de otros tres dirigentes del PDKI en territorio alemán. Incluyó un párrafo relativo a un atentado también ordenado desde Irán, el del predecesor de Sharakandi, Abderrahman Ghassemlu, cuyo asesinato en Viena no fue tan valientemente abordado por la Justicia austriaca. Un agente de los servicios secretos iraníes, Kazem Darabi, y el libanés Abbas Rhayel irán a la cárcel de por vida por el atentado. Otros dos libaneses pasarán once y cinco años entre rejas, mientras que un quinto acusado queda absuelto. Pero lo que importa a la clase política y opinión pública no es el destino de estos cinco sujetos, sino el futuro del “diálogo crítico” de Kinkel. Dejar fuera de la sentencia los nombres de Rafsanyani y Jamenei evita que se dicten órdenes de detención contra ellos aunque sea a título simbólico²⁵⁵.

Tales órdenes no tendrían consecuencias prácticas para éstos, pero sí equivaldrían a una ruptura en la práctica. La coraza de las relaciones comerciales -4.000 empresarios germanos negocian con Irán- y los miles de millones de Euros que Teherán debía a Alemania hacían presuponer que el Estado persa no reaccionaría violentamente.

No obstante, el Presidente Rafsanyani –que se encontraba en su último año de Gobierno-, ese mismo día Viernes 11 de Abril de 1997, y tal como estaba previsto, esperó a la oración del Viernes para responder a la sentencia de la Justicia alemana por el asesinato en Berlín del líder del Partido Democrático Kurdo Iraní (KPDI), Sadegh Sharafkandi, y sus tres acompañantes, en 1992. También, como era de esperar, inmediatamente después grupos de radicales islámicos se pusieron en camino hacia la fuertemente acordonada embajada germana en Teherán para hacer oír su voz contra el último “insulto al Islam”.

La de Rafsanyani fue, no obstante, una respuesta calculada y hasta comedida a un riesgo también calculado. Fiel a la tradición de la ideología Revolucionara, el Presidente iraní no podía

²⁵⁵ La información puede leerse en la página web del matutino español “El País”, de fecha Viernes 11 de Abril de 1997.

dejar de realizar el “ejercicio antioccidental”. La sentencia del juez Frithjof Kubsch olvidó, estratégicamente, nombrar más que por alusión a los ocho miembros del Comité de Asuntos Especiales, entre ellos Rafsanyani, su Ministro de Exteriores Velayati y el líder espiritual Alí Jamenei, responsables del comando mortal lanzado contra los opositores kurdos en territorio alemán. Por lo tanto, el Presidente iraní pudo contentarse con hablar de “hecho vergonzante” e incluso desviar responsabilidades, atribuyéndolo a la mano negra norteamericana e israelí²⁵⁶.

Pero en este “juego”, y cuando comenzaron a aparecer las acusaciones contra el Gobierno revolucionario iraní, la Federación Rusa comenzó a hacer ostensibles gestos de acercamiento hacia el Estado persa; el mismo día en que salía la sentencia condenatoria contra Irán, Boris Yeltsin hacía hincapié en las magníficas relaciones con Irán ante el presidente de su Parlamento, Alí Akbar Natek-Nuri, recibido con ovaciones en la Duma.

Debe señalarse que es altamente llamativo el hecho de que los Estados europeos no rompieron relaciones diplomáticas con Teherán, sino que tomaron medidas políticas y ni siquiera económicas, como una forma de diferenciarse de los Estados Unidos de América. Tal vez inclusive por eso mismo Irán tuvo una reacción “calculada”. Efectivamente, la Unión Europea rompió el diálogo político con Irán, pero ni por asomo pretendió ir más lejos con sanciones comerciales, según distintas fuentes de la Comisión Europea y de Estados miembros²⁵⁷.

Sobre el final de la Gestión Rafsanyani, Irán controla 12.200 millones de toneladas de petróleo y un 30% de su negocio comercial va a parar a la Unión Europea. Los europeos vendían a Irán cada año por valor de 11.500 millones de dólares, mientras las empresas de Estados Unidos de América, sólo por 212 millones, y se profundizaron los intercambios comerciales con Turquía y China, país con el que sobre mediados del año 2008 se proyecta una relación superior a los veinticinco mil millones de dólares²⁵⁸.

Como corolario de la Gestión de Rafsanyani, algunos han hecho un balance negro de la situación de la apertura. Las grandes intenciones comerciales y diplomáticas de los reformistas no se cumplieron. La propuesta de una seguridad colectiva regional fracasó. Las monarquías prefirieron aliarse con Estados Unidos de una manera tan abierta como nunca lo habían hecho.

²⁵⁶ *Ibidem* anterior, fecha Sábado 12 de Abril de 1997.

²⁵⁷ *Ibidem* anterior.

²⁵⁸ Fuente: agencia IRNA en español, 30 de Junio de 2008.

Irán perdió durante la Gestión Rafsanyani la posibilidad de un liderazgo regional. Las relaciones con los Estados Unidos observarían una ligera mejoría durante la Gestión del Presidente Jatami, pero luego han empeorado. Tampoco se logró un tratado de paz con Irak; como Irán apoyó el embargo, Hussein abandonó las negociaciones. Jatami a comienzos de 1998 iniciaría un giro hacia los Estados Unidos, pero no logró romper el aislamiento.

Durante la Presidencia de Hashemi Rafsanyani, Irán osciló entre el modelo liberal (como en Arabia Saudita donde la economía y las relaciones internacionales se orientan al liberalismo y la estricta moral islámica se aplican al individuo), que se notó en las reformas citadas y los que deseaban continuar con el proyecto islámico. Desde finales de 1994 los jomeinistas fueron ganando terreno. Liderados por el líder espiritual Jamenei, y apoyados por comerciantes, han logrado imponer ministros de sus filas, como el de Economía, quien ha detenido, por ejemplo, parte del proceso de privatización. Jamenei logró nombrar como director del Consejo Nacional de seguridad a otro de los suyos; con esto Rafsanyani perdía el control sobre las Fuerzas Armadas. La dirección de la radio y televisión estatal y el ministerio de Cultura y Educación también ha pasado a manos de conservadores así como los ministerios del Interior, Economía, Finanzas, Petróleo, Asuntos Extranjeros y Defensa. Jamenei ha dicho que hay que erradicar toda huella de la cultura occidental del país defendiendo, así, un purismo ideológico en la tradición del extinto Jomeini.

El Majlis elegido en Mayo de 1992 mostró la fortaleza de los reformistas pero el ausentismo era del orden del 75%. Los diputados que apoyaban a Rafsanyani eran militantes islámicos jóvenes, diplomados, profesionales y tan sólo 39 ulemas. Las elecciones presidenciales de 1993 mostraron a un Rafsanyani triunfante con un 63% de los votos pero con una participación popular del 57,6%. En los comicios de 1989 había obtenido el 94,5% con un ausentismo mínimo²⁵⁹. Su popularidad y la del régimen han descendido, si bien los que votaron lo hicieron por Rafsanyani el reformista. Pero el ausentismo significa que muchos comenzaron a darle la espalda al sistema. Hará falta, tal vez, otro impulso revolucionario para devolver el espíritu militante a una población cansada de vivir bajo el estigma de la crisis permanente. Se abría la oportunidad histórica para que Occidente aceptara una mano tendida por una forma cultural diferente, que terminó en otro fracaso: el Gobierno de Jatami, a cuyo discurso de “diálogo de civilizaciones”, Estados Unidos de América respondió ubicándolo bajo el poco

²⁵⁹ Bosemberg, ob. cit.

amistoso rótulo de “integrante del Eje del Mal”. La República Islámica de Irán iniciaba así un nuevo proceso en la era Post Revolución, con una apertura interna e internacional.

10.4 - Muhammad Jatami

Muhammad Jatami inició estudios en la escuela de Teología de Qom en 1961, donde impartía sus enseñanzas el Ayatollah Ruhollah Jomeini. Posteriormente se graduó en Filosofía en la Universidad de Isfahán. En 1970 comenzó estudios de posgrado en Ciencias de la Educación en la Universidad de Teherán y más tarde regresó al seminario de Qom para ser instruido en la *Iytilah*, o correcta interpretación del Corán y los Textos Sagrados como fuente del Derecho. Tuvo, por tanto, una formación mixta religiosa y laica, lo que incluía un profundo conocimiento del pensamiento político y filosófico occidental.

Jatami canalizó sus actividades políticas de oposición a la dictadura del Sha Mohammad Reza Pahlavi en la Asociación de Estudiantes Islámicos de la Universidad de Isfahán, que fundó en 1965 junto con el hijo menor de Jomeini, Ahmad, y con la que organizó debates y diversos actos de agitación. En 1979 dirigió el centro islámico de Hamburgo, desde donde contribuyó en la difusión de propaganda jomeinista, y en 1980, al año de triunfar la Revolución, regresó a Irán para integrarse en la primera Asamblea Consultiva Islámica (*Majlis-e Shura-ye Islami*) o Parlamento elegido en las urnas como diputado por Ardakán y Meibod en la lista del Partido de la República Islámica (PRI).

En 1981 fue nombrado por Jomeini -con quien reforzó sus vínculos cuando su hermano menor se casó con la hija mayor de aquel- como director del Instituto Kayhan y de su diario homónimo, y en 1982 Ministro de Cultura y de Orientación Islámica en el Gobierno de Mir Hoseyn Mussavi, puesto desde el que promovió mejoras educativas y actividades culturales dirigidas a la juventud y que le reportó una reputación de hombre abierto y tolerante. Durante la guerra contra Irak (1980-1988), Jatami desempeñó diversas responsabilidades, incluyendo la jefatura del Mando Conjunto de las Fuerzas Armadas y la presidencia del Centro para la Propaganda de Guerra.

En 1992 fue obligado a dimitir como Ministro de Cultura en el contexto de la ofensiva conservadora contra las reformas emprendidas por el Presidente Alí Akbar Hashemi Rafsanyani, quien a cambio lo nombró su asesor cultural y jefe de la Biblioteca Nacional de Irán. Jatami consolidó en estos años su elevada popularidad entre la juventud, las mujeres, la intelectuali-

dad (en la que se incluía), y los círculos económicos liberales, que vieron en él una alternativa a la observancia estricta del Islam predicada por los Mullah²⁶⁰. Los centristas, nucleados en el grupo de los Sirvientes de la Constitución, también lo apoyaron.

A la imagen de Muhammad Jatami, que está casado desde 1974 y es padre de dos hijos, moderna -"occidental", según sus detractores-, siempre jovial y sonriente, contribuyeron sus actividades de tiempo libre, insólitas en un alto miembro del clero, que incluían el senderismo de montaña y el tenis de mesa, así como su conocimiento de idiomas extranjeros como el árabe, el inglés y el alemán.

Cuando en Enero de 1997 el antiguo primer ministro Mussavi renunció a registrarse para las elecciones presidenciales, se unió a Rafsanyani en la designación de su ex Ministro para la candidatura reformista. Destacados Ayatollahs políticos, como Abdolkarim Mousavi Ardabili, Hoseyn Alí Montazeri, quien fue el favorito para suceder a Jomeini como Líder Supremo (*Rahbar-e Moazam*) y Guía de la ley religiosa (*Velayat-e Faqih*) antes de la promoción del Hodjatoleslam Alí Jamenei en 1989, y Yusef Sanei, se apresuraron a apoyar a Jatami. Sobre estas consideraciones discurrió la victoria de Jatami en las elecciones presidenciales del 23 de Mayo de 1997, las séptimas desde la Revolución, en las que, con una muy elevada participación (el 89%), batió con el 69% de los sufragios al candidato del clero conservador, el Ejército y los grandes mercaderes del bazar tradicional, Alí Akbar Nateq-Nuri, presidente del Majlis desde 1992, quien contaba además con los parabienes de la suprema autoridad de la República Islámica, Alí Jamenei.

Aunque Jatami no recibió el público soporte de Rafsanyani, se lo consideraba su heredero político y en su torno cerraron filas tanto los pragmáticos moderados vinculados al Presidente saliente, como la izquierda islámica, influyente en los primeros tiempos de la Revolución pero ahora muy debilitada y relegada a la marginación del juego político o a la clandestinidad. En este punto debe precisarse que, si bien los partidos políticos en Irán no tienen las mismas características de permanencia e importancia institucional que en Occidente, sí existen cauces de expresión parlamentarios de las sensibilidades islámicas que van desde el reformismo liberal a la extrema derecha teocrática; prueba de la aversión con la que el régimen mira a los partidos políticos permanentes es la declaración que ya el 7 de Julio de 1979 daba Jomeini, al dirigir

²⁶⁰ En el mismo sentido opina Roberto Ortiz de Zárate en <http://www.cidob.org/es>, consultado el día 29 de Febrero de 2008.

un “llamamiento al pueblo iraní”, difundido a través de Radio Teherán, en el que expresó su temor de que la República Islámica sea víctima de las disensiones entre los partidos políticos iraníes. Tras haber recordado que “la victoria del pueblo iraní, sobre el régimen derrocado se ha debido a la fe y a la unión”, el Ayatollah criticó “la creación de un centenar de partidos políticos en el país, cuyas disensiones amenazan a los propios cimientos de la República Islámica y laboran a favor del retorno del régimen derrocado”²⁶¹.

La elección de Jatami generó expectativas sobre un cambio de rumbo drástico en la Revolución iraní. Durante su campaña publicó un programa moderado de doce puntos que contemplaba la libertad de expresión, el respeto a los derechos fundamentales, una atenuación del rigorismo moral y una liberalización de determinados aspectos de la vida social. Su elección puso de manifiesto la existencia de toda una corriente salida de la misma Revolución que abogaba por la democratización y modernización del país, la que se conoce en su dimensión política como “reformistas” y en su dimensión ideológica como los “postislamistas” o “*degarandichan*”.

Un dato más que importante en el discurso de Jatami y que permitió ver en su candidatura la veta reformista, residió en un cierto deslizamiento semántico que se podía observar cuando hablaba más de Irán que del Islam, y esto no dejaba de ser significativo en una sociedad dominada por el discurso del Islam-Ideología. La consideración del Islam como elemento cultural identificador traslucía una predisposición hacia la reconciliación entre los dos Irán, el político y el religioso.

En su toma de posesión, el 3 de Agosto, como quinto Presidente de la República para un período cuatrienal, prometió crear empleo -una de las mayores preocupaciones de los jóvenes-, llamó a acelerar las reformas económicas y la apertura a las inversiones exteriores, y expresó su deseo de establecer relaciones amistosas con otras naciones, de las que, empero, excluyó implícitamente a Estados Unidos. La reelección de Nateq-Nuri como presidente del Majlis el 2 de Junio sugirió un pacto de convivencia con Jamenei y el omnipresente Consejo de Guardianes de la Constitución (*Shora-ye Negahban-e Qanun-e Assassi*, nombrado a partes iguales por el Rahbar y el jefe del Poder Judicial, y que se encarga de verificar el espíritu islámico de las leyes y de decidir sobre la elegibilidad de los candidatos al Majlis y a la Presidencia, sien-

²⁶¹ Ver www.elpais.com, edición del 8 de Julio de 1979, consultado el 18 de Diciembre de 2007.

do el mismo Jatami uno de los cuatro candidatos, de entre más de 200 aspirantes, que en 1997 aprobaron su evaluación), a los que está obligado a rendir cuentas. Como un influyente clérigo se ocupó de recordarle poco después de su victoria en las urnas, "primero es Dios, luego el Líder (Jamenei) y finalmente las demandas de los votantes".

Jatami llevó más allá los esfuerzos de Rafsanyani para reforzar los lazos con los Estados Islámicos. Uno de sus éxitos fue convocar la reunión de la Organización de la Conferencia Islámica en Teherán en Diciembre de 1997, como se verá.

Antes de concluir 1997, tres acontecimientos reafirmaron la voluntad aperturista del nuevo Presidente en el terreno internacional. Entre el 13 y el 21 de Noviembre regresaron a Teherán los Embajadores de la Unión Europea que en Abril se habían retirado en bloque luego de dictaminar un tribunal alemán que Irán practicaba el terrorismo de Estado contra miembros de la oposición en el exilio²⁶² (el diálogo Unión Europea-Irán se reanudaría el 18 de Julio del año siguiente). Luego, del 9 al 11 de Diciembre, Teherán fue el escenario de la VIII Cumbre de la Organización de la Conferencia Islámica, un hospedaje que no tenía precedentes y que avanzó decisivamente en la superación del aislamiento de Irán en el mundo árabe. Pese al intento de boicot norteamericano, gran parte de los miembros de la OCI se reunieron en Teherán, inclusive viejos enemigos como Irak y la OLP; se entendió que esta reunión, asimismo, descongelaba las relaciones con Arabia Saudita. Y, lo más significativo de todo, el 14 de Diciembre Jatami hizo una espectacular oferta a Estados Unidos para iniciar un diálogo abierto, que fue inmediatamente aceptada.

El 7 de Enero de 1998, Jatami se sirvió de una entrevista concedida a la cadena CNN en Teherán para dirigir un mensaje al pueblo estadounidense, en el que proponía empezar a mejorar las pésimas relaciones mediante intercambios culturales, periodísticos y turísticos, en una línea de respeto y de entendimiento mutuos. El 18 de Junio de 1998 el Presidente William Clinton declaró que puesto que Irán estaba "cambiando en una dirección positiva", Estados Unidos se mostraba dispuesto a una "reconciliación auténtica", si bien condicionada al cese por Irán de su oposición al proceso de paz en Oriente Próximo, de su apoyo al terrorismo y del desarrollo, con la ayuda de China, de programas nucleares y de misiles incompatibles con el Tratado de No Proliferación. La táctica de promover los intercambios académicos y deporti-

²⁶² El "Caso Mykonos", mencionado al historiar y comentar el mandato del Presidente Rafsanyani.

vos hizo recordar la llamada “diplomacia del ping pong” que Estados Unidos practicó con la China de Mao Tse-Tung a comienzos de los años setenta, como una magistral forma de entender las Relaciones Internacionales por parte de Henry Kissinger. Todo parecía sonreír, pues el Gobierno de William Clinton aparentemente podría tomar de la mano al flamante Presidente iraní.

Los analistas apuntaron que el Gobierno de Estados Unidos, el cual decidió levantar el 17 de Marzo de 2000 el embargo y el boicot de los productos iraníes (exceptuando el petróleo y sus derivados), vigentes desde la época de Ronald Reagan, seguía muy atento el nuevo papel relevante que Irán podía jugar en todo Oriente, tanto en el oeste árabe como en el este centroasiático e indostánico. Así, y en curiosa inversión de las prioridades estratégicas de Washington en los años ochenta, en la primera región Irak ya figuraba como un permanente quebradero de cabeza, mientras que en la segunda, la escalada nuclear de Pakistán e India y los éxitos del régimen talibán en Afganistán jugaban claramente en contra de sus intereses.

Precisamente, Jatami adoptó una postura muy beligerante frente a los talibán, combatientes de etnia pashtún y en origen estudiantes de teología en las madrasas del Beluchistán pakistaní, que, con la asistencia de Pakistán y Arabia Saudí, se hicieron con el poder en Kabul en Setiembre de 1996 y que fueron particularmente sangrientos con la minoría shiíta. Desde entonces, los talibán han tratado de extender sus conquistas a las provincias norteñas, controladas por una heteróclita alianza de tayikos (persáfonos y sunníes, encabezados por el comandante Ahmad Shah Masud y el derrocado presidente Burhanuddin Rabbani), uzbekos (turcófonos y sunníes), hazaras (persáfonos y shiíes) y algunos pashtunes, tanto talibán desertores como los mujahidín de Gulbuddin Hekmatyar, protagonista junto con Masud de la guerra de liberación (1978-1992) contra el Ejército soviético y el régimen comunista antes de combatirse ferozmente por el control de Kabul.

A los ojos de Jatami, el radicalismo de los talibán, que son extremistas sunníes adeptos a la doctrina Dhabí, amenazaba con extender la hegemonía pashtún en Afganistán en detrimento del componente persáfono y de la fe shií (por lo demás, minoritaria en este país), y con generar no poca desestabilización en todo el Asia central musulmana, aprensión que era compartida por Rusia y las ex repúblicas soviéticas fronterizas de Tayikistán, Uzbekistán y Kirguizistán. El presidente iraní se refirió a los incómodos gobernantes afganos como "fanáticos crimi-

nales", epíteto que no debe sorprender, aun tratándose de dos sistemas islámicos, si se consideran las diferencias culturales y religiosas arriba citadas.

En Agosto y Setiembre de 1998, las sucesivas caídas a manos de los talibán de los bastiones de la oposición en Mazar-e-Sharif (en perjuicio de los uzbekos del señor de la guerra Rashid Dostum), Taloqán (cuartel general de Masud) y la capital de los hazaras, Bamiyán, hicieron temer a Teherán por un derrumbe total de la resistencia norteña. A la toma de Mazar-e-Sharif, donde la tradición sitúa la tumba del Califa Alí, el 8 de Agosto, siguió una matanza de miles de hazaras, hombres, mujeres y niños tiroteados o degollados en las calles y sus propias casas, y la ejecución de once diplomáticos y un periodista iraníes. El Gobierno de Teherán expresó su cólera movilizándolo a 70.000 Pasdaran en la frontera y alimentando los rumores de intervención militar.

Aunque el 8 de Octubre se produjo un enfrentamiento armado entre Pasdaran y talibán, la falta de unanimidad en la cúpula del poder iraní -Jatami era partidario de dar un castigo al régimen de Kabul, mientras que Jamenei se habría mostrado escéptico- y el temor a una guerra general en la región pusieron en cuarentena la opción bélica. En las semanas siguientes, 200.000 soldados del Ejército regular emprendieron otra serie de ejercicios intimidatorios en la frontera; los talibán enviaron gestos de apaciguamiento y la invasión iraní quedó descartada.

El 20 de Agosto anterior, aviones de Estados Unidos habían bombardeado objetivos en la ciudad afgana de Jost como castigo al régimen talibán por el refugio brindado al potentado islamista saudí Osama bin Laden, acusado de orquestar una red de terrorismo internacional. Este episodio indicó que, por una vez, Estados Unidos e Irán tenían un enemigo común susceptible de ser castigado con las armas, razón de más para explorar fórmulas de entendimiento.

No obstante, el aliado estratégico de Irán para las diversas cuestiones regionales (Afganistán, estatuto del mar Caspio, soluciones para la exportación de hidrocarburos) necesariamente era Rusia, con el que estrechó la cooperación militar. Además, la potencia americana ha vetado la vía iraní para la exportación del petróleo de Kazajstán y el gas de Turkmenistán. La cumbre de Jatami con el Presidente Vladimir Putin en Moscú el 12 de Marzo de 2001 (en el primer viaje a Rusia de un jefe de Estado iraní desde el realizado por el Sha en 1974), puso de relieve la valorización de las relaciones bilaterales después de que Rusia expresara su determinación

a vender a Irán diversas categorías de armas y tecnología nuclear, que tanto Rusia como Irán se adelantaron a afirmar que solamente estarían destinadas a usos pacíficos. Irán, incluso, propuso que se inspeccionasen sus instalaciones²⁶³.

De todas formas, pese a las educadas aceptaciones occidentales iniciales, Jatami no tuvo la suerte esperada en su intento de mejorar las relaciones con los Estados Unidos de América. Sus amistosas declaraciones fueron correspondidas por unas conciliadoras palabras de la Secretaria de Estado Madeleine Albright. A pesar de que el “Diálogo de Civilizaciones” se convirtió en el eslogan de las Naciones Unidas para el año 2001, las relaciones con los Estados Unidos de América fracasaron debido a la hostilidad de los conservadores iraníes y a la insistencia estadounidense sobre la necesidad de que Irán cambiase su política respecto de Israel, las armas nucleares y el apoyo a los terroristas como condiciones necesarias previas a un posible acercamiento de posturas. El Líder Jamenei había seguido acusando a los Estados Unidos de América, y la cuestión de la normalización de las relaciones entre ambos países se entrelazaba profundamente con las luchas de poder en Irán, lo que imposibilitaba cualquier progreso real. Al apreciar la mejora en las relaciones con Europa y los vecinos de Irán –incluida la Federación Rusa y las ex Repúblicas Soviéticas-, Jamenei apoyó las iniciativas de Jatami, que resultaron fructíferas.

Otros hitos en la normalización de los tratos exteriores iraníes han sido la decisión con el Reino Unido de elevar las relaciones al nivel de Embajadores (24 de Setiembre de 1998), a raíz del levantamiento por el Gobierno de Teherán de la condena a muerte emitida en 1989 contra el escritor británico Salman Rushdie, así como los históricos viajes de Jatami a Nueva York, para asistir a la 53ª Asamblea General de la ONU (21 de Setiembre de 1998), a Italia y el Vaticano (8 a 11 de Marzo de 1999), donde recibió la audiencia del Papa, a Francia (27 a 29 de Octubre de 1999, a donde no regresaba desde el exilio con Jomeini en 1979), a Alemania (10 de Julio de 2000) y a Japón (1 a 4 de Noviembre de 2000).

El 16 de Mayo de 1999 sostuvo en Jeddah una reunión, también sin precedentes desde 1979, con el príncipe heredero de la casa real saudí, Abdullah Al Saud (en Marzo de 1997 Abdullah y Rafsanyani se habían entrevistado en Islamabad con motivo de una cumbre de la OCI). Por otra parte, el 30 de Junio de 1998 el Primer Ministro italiano Romano Prodi fue el primer

²⁶³ Keddie, Nikki, *Las raíces del Irán moderno*, pág. 352.

mandatario occidental en visitar Teherán desde 1979. Otras visitas destacadas de mandatarios occidentales fueron las del Presidente venezolano Hugo Chávez en Agosto de 2000 y el Presidente del Gobierno español José María Aznar el 22 de Octubre del mismo año.

Las relaciones con Irak han experimentado con Jatami una sensible mejoría, a pesar de los periódicos rebrotes de la tensión por las acusaciones mutuas de apoyo a las respectivas oposiciones armadas (los Mujahidín del Pueblo en Irán y los rebeldes shiíes en Irak), así como por la espiral de asesinatos de Ayatollahs shiíes en la ciudad santa de Nayaf (en Irak), de cuya autoría -el régimen de Saddam Hussein-, el Gobierno iraní no tiene dudas.

El 29 de Setiembre de 2000, aprovechando su coincidencia en Caracas para asistir a una cumbre de la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP), Jatami se reunió con el vicepresidente iraquí, Taha Yassin Ramadán, en el primer encuentro de alto nivel desde que Ibrahim Izzat, número dos del Consejo del Mando Revolucionario de Irak, viajara a Teherán en 1991.

A diferencia de entonces, cuando Bagdad necesitaba imperiosamente protegerse las espaldas por el acoso militar de Occidente, la parte iraní aceptó iniciar negociaciones en torno al tratado de paz pendiente y al intercambio de prisioneros de guerra sobre la base del Acuerdo de Argel de 1975, que delimitaba la frontera en la confluencia del Tigris y el Éufrates y cuya anulación unilateral por Saddam Hussein desencadenó, hacía justo 20 años, la primera Guerra del Golfo.

El tendido de puentes a Estados Unidos era sólo una de las iniciativas de Jatami que alarmó a los conservadores, y, de hecho, ya el 16 de Enero de 1998 Jamenei desautorizó su oferta de diálogo a Estados Unidos. En los meses posteriores a su asunción, se entabló una pugna, de un encono sin precedentes, entre los sectores reformistas aliados del Presidente y los conservadores fieles al Guía, cuyo epicentro se desarrolló en el Majlis con los grupos parlamentarios de los pseudopartidos Sirvientes de la Construcción (*Kargozaran-e Sazandegi*) por un lado y Sociedad del Clero Combatiente de Teherán (*Jame-ye Rowhaniyat-e Mobarez-e Tehran*) por el otro.

Principales episodios de esta dialéctica movimiento reformista-contraofensiva conservadora fueron el nombramiento por Jatami de Abdollah Nuri, cabeza de los reformadores, para el puesto, creado para la ocasión, de vicepresidente para Asuntos Sociales y Desarrollo tan sólo

horas después de su destitución parlamentaria como Ministro del Interior (21 de Junio de 1998), y la condena (previo arresto el 4 de Abril) a cinco años de prisión y a 20 de inhabilitación contra Gholamhoseyn Karbaschi, el popular alcalde de Teherán y otro de los principales aliados del Presidente, por unos delitos de malversación y apropiación indebida de fondos (23 de Julio de 1998). También, la destitución por Jatami del ministro de Información, Ghorbanali Dorri Najafabadi (9 de Febrero de 1999), por su relación con las campañas de hostigamiento contra Ayatollahs y ministros progresistas y de asesinatos de periodistas e intelectuales críticos o de la oposición (que conmovieron al país a finales de 1998), y el nombramiento en su lugar, ratificado por el Majlis, de Alí Junesi (24 de Febrero).

Para comienzos de Febrero de 1999, cuando se conmemoraba el vigésimo aniversario de la Revolución, se constataba la impaciencia y la frustración de los votantes de Jatami por la lentitud de las reformas económicas y políticas, aunque algunos avances en las libertades de prensa (multiplicación del número de matutinos, tratamiento informativo de temas hasta entonces tabú como la situación de los Derechos Humanos y las censuras a miembros del Gobierno) y cívicas (disminución de las atribuciones totalitarias de los Pasdaran en la vigilancia de la fe y la moral) eran incuestionables. Además, Jatami puso en marcha un órgano constitucional sobre el respeto de los Derechos Humanos, cuya situación, según el informe anual de Amnistía Internacional para el año 2000, seguía siendo calamitosa²⁶⁴.

Las modestas medidas de Jatami tuvieron una dura respuesta por parte de los conservadores iraníes. En el primer año y medio de la Presidencia de Jatami, al menos nueve escritores o activistas disidentes fueron asesinados, murieron en sospechosas circunstancias o directamente desaparecieron; otros fueron atacados o arrestados. Importantes intelectuales del país escribieron una carta abierta a Jatami y Jamenei pidiéndoles que se investigaran esas situaciones. La fortísima reacción conservadora en todos los ámbitos, cuya última expresión había sido la suspensión judicial de una docena de periódicos liberales, terminó por exasperar a la juventud universitaria, que se lanzó a una protesta el 8 de Julio de 1999 a los gritos de "abajo el despotismo" y de "libertad o muerte". Rápidamente extendida desde los campus al resto de Teherán y a las principales ciudades del país con la implicación de otros sectores sociales descontentos, la peor revuelta civil desde la Revolución estremeció al régimen, cuyo núcleo reaccionario -diciendo actuar en nombre de Jamenei-, movilizó a las fuerzas de seguridad y a los Pasda-

²⁶⁴ Para mayor abundamiento ver la página web de Amnistía Internacional, www.amnesty.org/es, consultada el 3 de Marzo de 2008.

ran en la represión enérgica de los estudiantes, quienes sumaron a sus exigencias el sometimiento de todas las fuerzas de seguridad y del orden al control del Ministerio del Interior, controlado por el jatamista Abdolvahed Mussavi Lari. Jatami condenó la brutal toma de los campus, pero, colocado en una situación incómoda ante Jamenei y los ortodoxos por el cariz descontrolado de la protesta, se desmarcó de los estudiantes y apeló al restablecimiento del orden. El 14 de Julio los conservadores reconquistaron las calles: cerca de un millón de personas se congregaron en el campus de la Universidad de Teherán para mostrar su fidelidad al Guía y exhibiendo retratos suyos y de Jomeini.

El 28 de Julio un irritado Jatami declaró que las protestas habían constituido una "declaración de guerra" contra su programa de reformas, el cual, insistió, debía realizarse en un clima de paz social, aunque reiteró sus críticas a las fuerzas de seguridad por los desmanes represivos. La cuestión es que el Presidente salió muy debilitado de estos sucesos: el 28 de Noviembre asistió impotente a la condena por un tribunal religioso a cinco años de prisión contra Abdollah Nuri, que meses antes había sido elegido Presidente del Consejo Municipal de Teherán.

Los jatamistas, que en las elecciones municipales -primeras desde la Revolución- del 26 de Febrero de 1999 ya habían conquistado amplias mayorías en Teherán y en los principales núcleos urbanos, certificaron su implantación social en las elecciones legislativas del 18 de Febrero y 5 de Mayo de 2000, totalizando el 56,7% de los votos y 189 escaños sobre 290.

En los comicios de 1996, los Sirvientes de la Constitución, que habían nacido como una facción de tecnócratas partidarios de Rafsanyani y que en realidad eran leales por encima de todo al ex Presidente, sólo habían obtenido 80 escaños sobre 270. Ahora, los Sirvientes y otra facción reformista, el Frente de Participación del Irán Islámico, se hicieron con la mayoría absoluta, conquistando 26 de los 30 escaños de Teherán y todos los escaños de Isfahán, Shiraz y Mashhad. En Febrero de 2000 un reformista cuanto menos tibio, Mehdi Karoubi, fue elegido Presidente del Majlis, puesto que ya había ocupado entre 1989 y 1992, y el hermano menor del Jefe del Estado y jefe del grupo del Frente de Participación, Mohammad Reza Jatami, fue elegido vicepresidente. Ahora bien, este control por los reformistas de los poderes ejecutivo y legislativo no aseguraba el éxito de sus propósitos, ya que los mecanismos de poder y control decisivos seguían en manos del clero y de los laicos conservadores. Así sucedía con las fuerzas de seguridad y el Ejército, la judicatura, los medios de comunicación del Estado, el Consejo de Guardianes y la Asamblea de Expertos (*Majlis-e Jobregan*), ésta elegida por sufragio

universal a partir de candidatos filtrados por el Consejo de Guardianes y que, además de elegir al líder y guía de la Revolución, puede vetar las leyes aprobadas por el Majlis.

Así, el 6 de Agosto de 2000, Jamenei, con gran enojo de sus promotores, vetó una iniciativa parlamentaria para liberalizar la ley de prensa, la cual había invocado el Poder Judicial para su decisión del 24 de Abril anterior de cerrar otro grupo de periódicos, dos nuevos y serios reveses para el programa de reformas de Jatami. En estas circunstancias, la reelección del presidente el 8 de Junio de 2001 con el 78,3% de los votos, aunque con un índice de participación descendido al 67%, se interpretó como una segunda oportunidad concedida por una mayoría de la población que, si bien se había decepcionado por el poco margen de maniobra y las componendas con los conservadores, seguía viendo a Jatami como un adalid de las reformas y el progreso, o al menos como un obstáculo contra la involución.

Pese a su despliegue de masas cuando sucedió la revuelta estudiantil en Teherán, los conservadores volvieron a evidenciar su escasa proyección en las urnas: los siguientes candidatos más votados, el ex Ministro de Trabajo Ahmad Tavakoli y el Ministro de Defensa Alí Chamjani, solo recogieron el 15,9% y el 2,7% de los votos, respectivamente. Dos pretendientes reformistas, Mohsen Sazgara y Ebrahim Asgharzadeh, fueron vetados por el Consejo de Guardianes. De todas maneras, los Reformistas fueron divididos para las elecciones parlamentarias de 2000, con lo cual se debilitaban aún más las posibilidades de profundizar el proceso de reformas, y daba más margen de acción a los conservadores, pese a que estos tampoco tenían una posición consolidada en las urnas.

En su primera alocución tras conocer su aplastante victoria, saludada con alborozo por las acosadas prensa y clase política reformistas, Jatami afirmó que la prioridad número uno de su segundo mandato iba a ser el fortalecimiento de la democracia, pero añadió que sus principios debían ligarse a "la paciencia, la moderación y la prudencia". El segundo y último mandato de Jatami no arrancó hasta el 8 de Agosto, con tres días de retraso, debido a un conflicto constitucional entre la judicatura conservadora y los diputados reformistas por la composición del Consejo de Guardianes, cuyos 12 miembros debían estar presentes en la jura presidencial. La pugna fue dirimida por Jamenei favoreciendo a los conservadores.

10.5 - Primera Gestión

El triunfo en 1997 del nuevo Presidente Muhammad Jatami, apoyado por 60% del electorado (20 millones de votos) y apoyado por jóvenes, mujeres, la izquierda islámica, el centro, los reformistas cercanos al antiguo presidente y minorías religiosas y étnicas mostró un giro más decidido al reformismo. Jatami tenía fama de ser tolerante y abierto²⁶⁵. Punto más que interesante de su discurso electoral fue contrastar el nuevo “best seller” occidental, el “choque de civilizaciones”, con la idea de “diálogo de civilizaciones”, que implicaba una moderación y una mano tendida hacia Occidente²⁶⁶. En este rubro de política exterior, las visitas de altos funcionarios iraníes a Egipto y Arabia Saudita mostraron una apertura diplomática decidida.

Jatami tenía bien en claro el papel de la ciencia y de los medios de comunicación en este particular momento de la vida. Es así que, a pocos meses de finalizar su Primer Mandato, escribió en una página web islámica:

“La investigación de la naturaleza de la ciencia moderna, es especialmente necesaria para nosotros los musulmanes, quienes una vez tuvimos científicos de primera clase, pero ahora estamos atrasados respecto a occidente en este ámbito. Hemos sido relegados a ser consumidores pasivos de la moderna civilización occidental. Pero si usamos nuestra racionalidad y sabiduría tendremos la oportunidad de salir de nuestro estatus de segunda clase y podremos influir en el curso del destino humano”²⁶⁷.

Pero, a tono con lo que se viene diciendo, más allá de las excelentes intenciones de cambiar la imagen externa del proceso revolucionario y del propio Estado iraní, el Presidente debió también lanzar un mensaje al “Mundo Islámico”, en el que siempre se vio a Irán como algo extraño. Pero Jatami pretendió tomar la Historia para llamar a la construcción de un “frente Islámico común”. Sobre los ataques respecto de que el Islam vive con una “adhesión al pasado”, respondió que ello no debía significar la negación de todos los frutos de la civilización occidental moderna, y que no regresarían los musulmanes al pasado para permanecer allí, sino

²⁶⁵ *L'effet Khatami: fronde, réforme ou status quo*, en *Arabies*, juillet-aout, 1997.

²⁶⁶ De hecho, el entonces Secretario General de la ONU, Koffi Annan, designó el 2 de Setiembre de 2005 a Muhammad Jatami como miembro de la “Alianza de Civilizaciones” (P.W.).

²⁶⁷ “Jatami habla”, en www.webislam.com, artículo escrito el 18 de Marzo de 2001, y consultado el 29 de Febrero de 2008. El texto completo está en el Anexo II del presente.

simplemente para entender y recuperar una propia identidad que ha sido representada como frágil por el asalto de la cultura occidental. Con sensatez y voluntad –decía Jatami-, se podía moldear el futuro de forma que atraiga la cooperación de todos los devotos y pensadores del mundo musulmán.

En definitiva, los musulmanes debían revivificar su gran legado histórico en el mundo de hoy. El Presidente revivía en su escrito la necesidad de que, aún anclándose en el pasado, se pudiera reconstruir una identidad propia, y planteaba la “reconstrucción” pues entendió que siempre existió y que debía volver a plasmarse. Nuevamente se puede observar –como digno sucesor del sufí Ruhollah Jomeini-, el planteo del “shíismo militante”: la visión comprometida y renovadora en el discurso de Jatami es la que permite analizar el verdadero sentido del Imam que radica en ser el intérprete del Mensaje y su adecuación a los Tiempos. La Reforma que planteaba Jatami no era “antiislámica” ni “aislámica”, sino precisamente desde el islamismo. Por eso –y no es menor la diferencia-, Jatami no habla de “alianza de civilizaciones”, sino de “diálogo”; el diálogo permite mantener las diferencias y las particularidades, pero respetando y aceptando al otro.

Muhammad Jatami no le escapó a ningún tema por complejo y preocupante que pudiera ser. Así, planteó que, a pesar de las discrepancias –algunas serias-, entre las tendencias dentro del mundo islámico –reconocía Jatami-, la unidad y coordinación del pensamiento islámico a lo largo de ese mundo, ha sido extraordinario. A lo largo de los siglos de historia islámica, los teólogos andaluces predicaron en Damasco y Bagdad como los filósofos persas y matemáticos, se sintieron en casa en África y Mesopotamia. Los musulmanes –finalizaba Jatami-, poseían los fundamentos para una unidad sólida que pudiera crear un movimiento cultural poderoso en el futuro. Así, con una admirable claridad y retomando el mensaje anticolonialista que caracterizó a Jomeini, dijo Jatami:

“Primero, poseemos un vínculo histórico común y un sistema de valores proporcionados por el Islam, como fuente de una gran civilización. Aunque no brilla como una vez lo hizo, representa la fuente más grande de experiencia compartida de todos los musulmanes. Nuestra adhesión al teísmo del Islam, basada en la creencia de la Unicidad de Al-lah, es el elemento principal que une a todos los musulmanes.

Segundo, al incrementar la conciencia de todos los pueblos, especialmente en este siglo, ha imbuido un sentido de unidad de expectativas entre los musulmanes, además de percibirnos como víctimas del colonialismo en sus varias formas. No hay nadie entre nosotros, que no haya visto violada su dignidad, libertad e independencia por los poderes coloniales. Todos deseamos la independencia y libertad de esta dominación. Si combinamos nuestras penas comunes y unificamos nuestras perspectivas y creencias, sembraremos las semillas del bienestar y la prosperidad en nuestras sociedades. Compartiendo y coordinando nuestros recursos de información que representan la cumbre de esta cooperación.^{268,}

Sin embargo sus opositores, los conservadores liderados por Jamenei, se encontraban en el Majlis y en muchos puestos claves de la política y la economía. La existencia de sectores antioccidentales, los conflictos internos y externos y la crisis económica atemorizaron a inversionistas. La legislación no era muy clara, y la democracia iraní con sus múltiples polos de toma de decisiones, bloquearon al Ejecutivo. Esto mismo acentuó la fuga de capitales hacia Occidente o hacia las petromonarquías. Su elección concitó la expectativa del mundo entero por diversas razones: la región, por cuanto Irán tiene un peso específico propio, coherencia racial y religiosa, y un Estado democrático que lo convierten en un actor esencial en el completo cuadro; Occidente, por cuanto se daba la posibilidad histórica de que la República Islámica de Irán se reinsertara en el concierto internacional y dejara de ser vista como “apoyo del terrorismo internacional”.

Pero, lamentablemente, su elección y su Gestión carecieron del compromiso efectivo de Occidente para ayudarlo a inclinar el fiel de la balanza hacia el sector reformista que él representaba. Leyendo la prensa del día siguiente a su asunción, se encuentran datos interesantes, como que el Occidente, más que valorar el discurso y la predisposición de Jatami, prefería hacer hincapié en la existencia de esas dos visiones enfrentadas en el seno del régimen iraní que era, según el español *El País*, lo que hacía dudar a los analistas internacionales sobre la capacidad de maniobra del nuevo Presidente²⁶⁹. El Gobierno francés, por ejemplo, expresó el 4 de Agosto de 1997 su satisfacción por los compromisos adoptados por Jatami en favor de la distensión

²⁶⁸ *Ibíd*em anterior.

²⁶⁹ Información de www.elpais.com, edición del 5 de Agosto de 1997, consultada el 29 de Febrero de 2008.

y el diálogo entre los Estados, pero indicó que espera "que puedan traducirse en hechos"²⁷⁰. Incluso Israel, un país que no es reconocido como tal por la República Islámica, reconoció la oportunidad de "abrir una nueva página", aunque pidió a Irán "una buena conducta vecinal" y precisó que juzgaría al Gobierno de Jatami por sus actos²⁷¹. En el mismo sentido se había manifestado el día anterior un portavoz del Departamento de Estado norteamericano. "Irán ha cambiado de Presidente, lo que queremos ver es un cambio de política", dijo Jim Foley, antes de advertir que mientras no se produzca dicho cambio, la postura de Estados Unidos no variaría²⁷². Como puede apreciarse, fueron más las aprensiones que los firmes apoyos que, aunque más no fuera por mero formalismo político, deberían haberse dado hasta para abrir una brecha con los sectores más ligados al conservadurismo.

Alemania, en el centro de la crisis entre Irán y la Unión Europea, rechazó ayer a través de su ministro de Asuntos Exteriores, Klaus Kinkel, las "condiciones" iraníes para un regreso escalonado de los embajadores comunitarios a Teherán. De esta forma remite al nuevo presidente un problema que su predecesor, Alí Akbar Hachemí Rafsanyani, había querido dejarle solucionado. Ni este asunto, ni el caso Rushdie, ni la aproximación a Estados Unidos van a resolverse de un día para otro.

Cuando en 1997 Muhammad Jatami se presentó como candidato a la Presidencia, lo hizo con la promesa de implantar una "democracia religiosa", es decir, proclamó durante la campaña electoral que sin desmontar la República Islámica se podía alcanzar un sistema de amplia libertad cultural y política. Con este programa consiguió la victoria por una amplia mayoría de votos, sobre todo emitidos por los jóvenes y las mujeres, que forman los segmentos de población más opuestos al régimen islámico. Es que cuando nuevas generaciones se van sumando a una Democracia cuyo principal discurso es el "recuerdo del período prerrevolucionario", las mismas lo van asumiendo como algo abstracto y comienzan los reclamos por las cuestiones que sí viven; quien no padeció el régimen del Sha, ahora planteará que quiere libertad, respeto por la diversidad y tolerancia. El propio Jatami consideró finalmente que había fracasado en su objetivo, ya que las instituciones religiosas, controladas por los sectores más conservadores, se han impuesto por encima de su Gobierno y han reprimido duramente a los nuevos par-

²⁷⁰ *Ibidem* anterior.

²⁷¹ *Ib.*

²⁷² *Ib.*

tidos "jatamistas" coaligados en el "Frente 2 de Jordad", nombre que recuerda la fecha de la histórica victoria electoral de 1997²⁷³.

En todo momento surgía el discurso antioccidental de los dirigentes, ya sea para cuestionar al Gobierno o bien para concitar apoyo frente a una elección por parte del oficialismo; todo hacía recordar el fundamento sufí en las palabras de Jomeini, cuyas ideas de “salvación”, del “bien contra el mal”, eran una convocatoria militante a una lucha para revertir el estado de injusticia y no verdad en la Tierra. De alguna manera, Jomeini y quienes lo sucedieron volvía a insistir en el Islam Shií “militante y activo”, frente a un Islam Shií –para tomar la dicotomía de Shariati-, “pietista y quietista”. Quienes lo criticaron por no cumplir sus promesas lo acusaron de no haber aprovechado ese apoyo popular para forzar al régimen a realizar mayores concesiones a la "sociedad civil". Según esta opinión²⁷⁴, Jatami debería haber potenciado el protagonismo de los partidos políticos, ampliando su espectro ideológico, los sindicatos obreros y universitarios, la libertad de prensa y de opinión y todo tipo de asociaciones profesionales y populares que estaban emergiendo en la sociedad iraní.

10.6 - Segunda Gestión

Jatami se presentó a la reelección presidencial en Junio de 2001 y consiguió una amplia mayoría a pesar de la deprimente economía iraní y de otros percances. Es que su primera gestión había sido incapaz de mermar significativamente el poder de Jamenei, respaldado por la Judicatura, el servicio de Inteligencia y las Fuerzas Armadas. Fue incapaz, incluso, de ejercer todo el poder que le otorgaba la Constitución, como llegó a decir en público. Se opuso a los intentos de cambiar la Constitución porque inevitablemente quedaría controlada por los conservadores, y también se opuso a las acciones públicas que pudiesen conducir a la violencia. No es sorprendente, entonces, que cada vez más gente que le había dado su apoyo en la primera elección ahora lo dejaran de ver como el líder capaz de llevar a cabo una reforma significativa²⁷⁵.

Fue muy positivo que, pese a los enojos de los estudiantes a partir de 2002, Jatami presionó – y logró- que la oposición no se mostrase violenta, con lo cual dividió a los conservadores. Entre éstos, algunos hablaban de competir con el movimiento reformista y otros de eliminar-

²⁷³ Información y opinión, columna de Manuel Martorell en www.elmundo.es, Junio de 2001.

²⁷⁴ Ibídem anterior.

²⁷⁵ Keddie, Nikki, *Las raíces del Irán moderno*, pág. 361.

lo²⁷⁶. La realidad es que Jatami no podía consolidar un discurso aperturista hacia lo interno si los principales interesados en esta “apertura” (el Occidente “democrático y cristiano”), respondía con golpes a la mano tendida. Esta situación externa debilitaba el discurso hacia lo interno e iba obligando a sectores reformistas a tener que competir con los conservadores en su propio terreno, esto es, el de reprimir a quienes manifestaban su malestar por la lentitud del proceso.

Para complicar aún más el contexto interno de Irán, las relaciones internacionales cambiaron totalmente a partir del episodio conocido como el “11-S”, el atentado contra las Torres Gemelas en Nueva York, Estados Unidos de América. Pese a que Irán ayudó a los norteamericanos especialmente en Afganistán, donde apoyó a la Alianza del Norte, consolidando la posición de Hamid Karzai, mantuvo sujetos a los shíes iraníes y se opuso marcadamente a los talibán, no pudo evitar que el Presidente George W. Bush vinculara, en Enero de 2002, a Irán con Irak y Corea del Norte como parte del “Eje del Mal”, basándose en su afán por contar con armamento nuclear, lo que causó perplejidad y consternación en Teherán. No conforme con su acusación previa, el Presidente norteamericano vinculó al Gobierno iraní con el terrorismo internacional y denunció que el régimen de Teherán buscaba armamento nuclear. Irán negó estas acusaciones, reiteró que estaba dispuesto a los controles internacionales, y expatrió a acusados de pertenecer a la organización Al-Qaeda a Arabia Saudita. De todas formas, las respuestas iraníes respecto de las causas por las cuales apoyaba al Jizballah libanés –porque los consideraba luchadores de una causa justa contra una ocupación ilegal-, fueron suficientes para terminar vinculando los ataques a Israel, la inestabilidad regional y el terrorismo con Irán.

El más duro golpe vino, como no podía ser de otra manera, desde los Estados Unidos de América. A principios de 2003, la cooperación entre Irán y el Gobierno norteamericano era limitada, pero permitía que el grupo shíi iraquí afincado en Irán se encontrase con la oposición iraquí en el extranjero y, en Enero de 2003, que los opositores iraquíes en el exilio entrasen en Irán para reunirse con la oposición iraquí en Irán y con la gente de Jamenei. Irán, sin embargo, temía un posterior crecimiento del poder norteamericano en su frontera y creía que podía ser el siguiente objetivo militar occidental. A finales de Marzo de ese año, el Secretario de Defensa Donald Rumsfeld, advirtió a Irán que no debía permitir a los iraquíes contrarios a Saddam Hussein afincados en Irán que luchasen. Las hostiles manifestaciones de Estados

²⁷⁶ *Ibíd*em anterior, pág. 363.

Unidos de América lograron el efecto contrario al que pretendían: fortalecieron a los políticos de la línea dura y crearon suspicacias entre el bando reformista, particularmente con quienes sostenían la necesidad de mejorar los vínculos con el Hegemón occidental.

El Gobierno de Irán no estaba tan cerca del fracaso como parecía respecto de su política aperturista hacia Occidente ni de lograr un cambio fundamental como Estados Unidos de América o muchos iraníes deseaban. La situación se tornó demasiado compleja como para que Jatami decidiera acelerar un proceso que ya estaba malherido. Las continuas sanciones estadounidenses, sus afirmaciones de apoyo a todos los que estén dispuestos a derrocar el régimen y la intervención en Irak fueron de muy poca ayuda para mejorar el perfil de los reformistas, sea en Irán o en cualquier Estado de la región. En este contexto, las elecciones de 2005 no se presentaban como particularmente optimistas para el grupo de los reformistas, cuyos candidatos fueron divididos y, para peor, quien aparecía ahora como el beneficiario de las esperanzas del “cambio” aspiraba a ser el ex Presidente Alí Akbar Hashemi Rafsanyani. Irán, gracias a múltiples cuestiones entre las que la actitud de Occidente no fue menor, se encaminaba a una vuelta al conservadurismo.

10.7 - Algunas consideraciones sobre el presente iraní²⁷⁷

Por primera vez desde 1979 fueron necesarias dos rondas electorales para decidir al vencedor en las novenas elecciones presidenciales, algo que se preveía debido a la escasa popularidad de los candidatos en pugna. Mientras que todas las predicciones y sondeos electorales, incluso las encuestas de la agencia de noticias oficial iraní, Irna, daban como segura una segunda ronda entre Hashemi Rafsanyani y el reformista Mustafá Moin o el ex militar conservador Mohamed Bagher Qalibaf, los resultados de la primera ronda dejaron claro que el comportamiento electoral iraní distaba mucho de ser previsible. Los periódicos iraníes pronosticaban una participación menor del 50% y, sin embargo -según el Ministerio del Interior-, un 62,4% de la población emitió su voto. Rafsanyani obtuvo el 21,13% de los sufragios frente al 19,43% de Mahmud Ahmadineyad, y el 17,28% del clérigo reformista Mehdi Karrubi, los tres muy por debajo de la mayoría absoluta necesaria para proclamarse ganador. Los tres candidatos reformistas –Moin, Karrubi y Mohsen Mehralizadeh– lograron sumar apenas 9.409.743 votos, muy alejados de los 21 millones que obtuvo Jatami en primera elección. Y los tres candidatos con-

²⁷⁷ Sobre este punto particular, se seguirá especialmente a Luciano Zaccara, en su artículo *Irán: ¿Cambio conservador?* publicado en www.uam.es en Política Exterior 107, Setiembre/Octubre de 2005.

servadores –Ahmadineyad, Qalibaf y Alí Lariyani– 11.525.705 votos; si a éstos se suman los de Rafsanyani, se obtienen 17.685.157 sufragios.

Según el analista político de Iran News, Mehrdad Serjoui²⁷⁸, en la primera ronda se sacrificó el interés nacional en pos de las consideraciones regionales y la pertenencia étnica y local.

La victoria de Mahmud Ahmadineyad ha desconcertado a la mayoría de analistas internacionales, que daban por segura la de Hashemi Rafsanyani. Lo sucedido obliga a reelaborar los análisis sobre el comportamiento electoral iraní y la futura gestión del gobierno. Una de las explicaciones de este sorpresivo segundo puesto de Ahmadineyad en la primera ronda electoral, es que en esta ocasión, la maquinaria movilizadora de los basiji –militantes que representan la fuerza del choque del régimen– logró en pocos días volcar los resultados a través del boca a boca y de la oración de la mezquita del viernes –a pesar de estar prohibida por ley electoral– que hicieron que la afluencia de votantes por la tarde y noche del 17 de Junio de 2005 se incrementara notablemente, haciendo incluso que el horario del cierre de las mesas tuviera que extenderse en cuatro ocasiones hasta las 11 de la noche.

La segunda ronda también presentaría una nueva sorpresa entre los analistas. Se preveía que los llamamientos a votar por Rafsanyani por parte de los tres candidatos reformistas –Karrubi, Moin y Mehralizadeh–, sumado al de Jatami y los apoyos de las dos principales agrupaciones reformistas, el Frente para la Participación Islámica de Irán y la Organización de los Muyahidines de la Revolución Islámica, serían suficientes para volcar los votos “reformistas” hacia él por miedo a la oleada “ultraconservadora” que representaba Ahmadineyad. Por tanto, las previsiones de participación superaban a las de la primera ronda. Sin embargo fue algo menor, 59,76%, y la avalancha de votos obtenidos por Ahmadineyad no dejó dudas sobre el rotundo fracaso de Rafsanyani y del reformismo como movimiento político en Irán.

Los electores iraníes decidieron que la alianza in extremis de “reformistas” y “pragmáticos” era más de lo mismo, mientras que el alcalde de Teherán representaba una novedad. Con 46 años, laico y formado durante la guerra contra Irak, este candidato se mostraba más cercano a las necesidades de la sufrida población iraní. Su discurso populista, purista y combativo contra las “mafias” locales, la corrupción y la presión extranjera, prometía la redistribución de la renta petrolera, justamente lo contrario a las propuestas liberalizadoras de los otros candida-

²⁷⁸ Citado en Zaccara, ibídem nota anterior.

tos, que pretendían abrir a Irán al sistema internacional y a la inversión extranjera. El programa de gobierno del vencedor era una incógnita, más allá de las primeras declaraciones con respecto al programa nuclear y Estados Unidos.

De la primera ronda se puede extraer la conclusión de que tanto el campo de los reformistas como el de los conservadores han estado fragmentados. Los ocho candidatos (luego siete tras la retirada de Mohsen Rezai) no fueron capaces de superar sus diferencias particulares para favorecer a uno solo dentro de su propio campo. Moin, Karrubi y Mehralizadeh permitieron una derrota flagrante del reformismo. A su vez, los conservadores, que se debatían entre los apoyos a Rafsanyani, Qalibaf, Lariyani y Ahmadineyad, generaron por primera vez la necesidad de llegar a una segunda ronda, con un solo candidato que superara el 20% de votos, muy poco para las necesidades legitimadoras del régimen.

La segunda ronda, aunque sorpresiva también, demostró dos cuestiones. La primera, la capacidad de movilización de las redes clientelares de las mezquitas, las bonyads y los basij, que garantizaron una afluencia de votos muy superior a lo previsto y permitieron una cómoda victoria de Ahmadineyad. La segunda, la voluntad de cambio de la población iraní, más allá de que el cambio no se exprese en el campo ideológico sino en el estilo político y la personalidad del candidato ganador.

La segunda evaluación se refiere a lo que representa la victoria de un “ultraconservador” para la sociedad y el sistema político iraníes. Dos elementos que deben destacarse son que por primera vez desde la creación de la república en 1979, el presidente y el jefe del Parlamento son laicos, y que al menos en teoría, los diferentes órganos que componen la estructura de poder del Estado –la presidencia, el Consejo de Guardianes, el Consejo de Discernimiento, el Parlamento y el liderazgo espiritual– son ideológicamente coherentes entre sí, a diferencia de lo ocurrido en el periodo reformista o incluso durante la presidencia de Rafsanyani entre 1989 y 1997. La victoria de Ahmadineyad significa también la profundización del proceso de relevo generacional de los políticos con cargos electivos, que se viene demostrando con la reducción de la edad promedio mostrada en las diferentes legislaturas. Este relevo generacional no significa un cambio en la ideología de los políticos ni de los votantes, sino un cambio en las maneras de hacer política y en la legitimidad de este nuevo grupo forjado no ya en la lucha revolucionaria, sino durante la guerra contra Irak en 1980-88 y en los años posteriores de reconstrucción económica y social del país.

Para explicar la victoria de Ahmadineyad, o la derrota del proceso reformista, hay que entender que Teherán es una isla de “modernidad” dentro de Irán, y que basta alejarse 100 kilómetros de la capital para descubrir que las tradiciones centenarias se siguen conservando intactas, en cuanto a comportamiento social, económico y político. El uso “descuidado” del velo es algo que sólo se observa en algunos barrios de la capital y en ciertos sectores de la juventud de las clases medias y altas, mientras que en el resto de la ciudad y del país no forma parte de la discusión. Sin embargo, los más de 17 millones de votos obtenidos por el vencedor en las presidenciales no deben considerarse votos “conservadores”, de la misma manera que con anterioridad los 21 millones de votos obtenidos por Jatami no debían considerarse “reformistas”. La población iraní ha votado antes como ahora por el cambio, pero no por un cambio estrictamente ideológico-político sino más bien económico y de comportamiento con respecto al poder²⁷⁹.

Jatami representó esa opción para gran parte de la población iraní en 1997, con el añadido de que los sectores intelectuales y “liberalizados” de Teherán también vieron en él la posibilidad del cambio político.

En la actualidad, Ahmadineyad ha representado esa intención de cambio. La población iraní no lo ha identificado como el candidato del régimen, más allá de que él mismo es un subproducto del sistema, y que desde las mezquitas se pidiera votar en su favor. En cambio, se vio a Rafsanyani como el candidato que representaba todo lo malo que ha encarnado el régimen en 25 años. No en vano es popularmente conocida su reputación de “el hombre más rico de Irán” a costa del pueblo iraní. Por eso, el “voto del miedo” que se intentó atraer hacia él en la segunda ronda sólo caló en los sectores intelectuales y reformistas de Teherán o en las provincias del Norte que temían el “negro porvenir” con un presidente ultraconservador. El resto de los iraníes en cambio han dado la espalda tanto al eterno personaje que nunca ha dejado del todo la escena política iraní, como a los que fracasaron en su intento de reformar el sistema desde dentro en los últimos ocho años.

Otra cuestión importante a tener en cuenta es que el reformismo encarnado en la presidencia de Mohamed Jatami, lejos de ser un movimiento de carácter nacional, homogéneo y con claras definiciones ideológicas, ha sido un conglomerado de políticos y religiosos, la mayoría de

²⁷⁹ Zaccara, Luciano, ponencia citada.

ellos salidos del mismo riñón del régimen, incluyendo al propio Jatami y a los diversos candidatos presentados en las últimas elecciones presidenciales. Su escasa coherencia interna ha favorecido su fracaso electoral, por lo que resulta difícil en este momento visualizar las opciones opositoras dentro de Irán. El movimiento estudiantil también está desarticulado y no puede presentar una opción frente a las organizaciones militantes basiji.

Sin embargo, las consecuencias más graves de los errores cometidos en el actual proceso electoral son los referentes a las líneas de acción-reacción que se pueden plantear desde Europa, Estados Unidos y las organizaciones internacionales respecto de los focos de tensión existentes con Irán. En los ambientes diplomáticos se veía con buenos ojos la victoria de Rafsanyani, con quien incluso se habrían iniciado contactos extraoficiales de cara a las negociaciones pendientes del informe nuclear iraní. Las alarmas saltaron con la victoria de Ahmadineyad y sus primeras declaraciones respecto a la voluntad de continuación con el programa nuclear y su reconocimiento de la irrelevancia de mejorar relaciones con los Estados Unidos de América.

Así, hay que tener en cuenta algunas cuestiones antes de tomar decisiones que pudieran traer consecuencias graves en este asunto. Primero, las propuestas de los diferentes candidatos que participaron en las elecciones presidenciales. Ninguno había dicho nada respecto a la suspensión del proceso de enriquecimiento de uranio. Sobre este asunto existía dentro de la clase política iraní un consenso tácito, ya que todos declaraban legítimo el derecho iraní a poseer y utilizar sus propios recursos energéticos y tecnológicos. Por lo que la elección tanto del reformista Moin o del propio Rafsanyani no habría variado esta política iraní, sólo quizá en la voluntad negociadora con respecto a la Unión Europea o el Organismo Internacional de la Energía Atómica (OIEA). Aunque inesperada, la victoria de Ahmadineyad no implica que necesariamente deba reaccionarse de manera muy diferente a lo que habría sido en caso de que hubiera ganado otro candidato. Más allá de los discursos incendiarios de Ahmadineyad y del entonces Secretario de Defensa de Estados Unidos de América, Donald Rumsfeld, la predisposición negociadora de ese país y la Unión Europea debe ser la misma que la mostrada antes del 24 de Junio, como así también su firmeza en caso del incumplimiento de los compromisos asumidos por parte del gobierno iraní. Segundo, hay que tener en cuenta que la política exterior y, en particular, la nuclear no son ámbitos de exclusiva competencia del Presidente. Dentro del sistema político iraní existen diversos organismos gubernamentales que participan en la formulación de la política exterior. Entre los mismos se cuentan, por orden de importancia: el Líder Espiritual; la Presidencia y el Ministerio de Asuntos Exteriores; el Con-

sejo de Seguridad Nacional; el Consejo de Discernimiento, y el Comité de Seguridad Nacional y Política Exterior del Parlamento. También la Guardia Revolucionaria Islámica o Pasdaran y el Ministerio de Cultura y Guía Islámica tienen capacidad de influir en el proceso de toma de decisiones.

El ejemplo de la controversia por el programa nuclear iraní es esclarecedor a la hora de demostrar esa existencia de una multiplicidad de centros de poder y la manera en que las decisiones en política exterior representan el epifenómeno de las disputas entre facciones hacia el interior del sistema.

El balance de Irán es complicado. Existen intereses arraigados en el sector nacionalizado, es decir, una burocracia gigantesca y difícil de manejar. Se ha planteado el regreso de grandes empresarios y la devolución de sus compañías pero el proceso es voluminoso y la oposición de las fundaciones, como la de los Desheredados, que poseen muchas empresas es mayor. Para un lector poco conocedor de las cuestiones del Asia Central, la lectura de la situación económica y política iraní le sonará conocida: tiene rasgos parecidos a los padecimientos latinoamericanos. El inversionista extranjero tiene muchos trámites. La corrupción somete programas económicos a intereses especiales. Se nota cada vez más una incapacidad en movilizar a clases medias bajas y trabajadoras²⁸⁰. La coyuntura es grave: un programa de ajuste estructural a medias y una marcada lucha política entre fracciones reformadoras y las conservadoras en el marco de una crisis económica.

Así pues, los clérigos islámicos se encontraron con una serie de problemas del Tercer Mundo que no han podido solucionar. Sus detractores dicen que el problema radica en que el hacer demasiado hincapié en la virtud y la ética no soluciona problemas prácticos. Es decir, el islamismo fracasó en el llamado “test del poder”. Reina la corrupción y el clientelismo. Para Olivier Roy el Islam en términos políticos conduce al fracaso: hay una contradicción entre Islam y política²⁸¹. La situación regional es candente. Hay más o menos un consenso regional de escepticismo hacia Irán. Irán apoya a movimientos extremistas en Argelia, Egipto, Jordania, Líbano y Cisjordania. Las monarquías critican el fanatismo religioso.

²⁸⁰ Shaul Bakhash, *Iranian Politics since the Gulf War*, en Robert B. Satloff (ed.), *The Politics of Change in the Middle East*, Washington, Westview, 1993, pp. 63-84.

²⁸¹ *Le Monde*, 20 de Octubre de 1994.

Los iraníes podrían pensar que si sus enemigos están dispuestos a hacer lo que hicieron con Irak, la única manera de rechazar un ataque es con armas atómicas. Los emiratos han celebrado pactos con los Estados Unidos que hacen posible la continuación de su permanencia. Irán es mantenido como el gran ausente de cualquier tipo de consenso regional. Las campañas de prensa contra Irán, ¿son el preludio de una invasión como le ocurrió a Irak? Se intenta justificar la presencia Estados Unidos en la medida en que se señala a Irán como el “peligro” regional. ¿Se desea provocar deliberadamente el Irán? Irán gasta en armamento U\$S 2.000 millones al año pues se siente asediada. Todo parece indicar que los norteamericanos presionan a que su enemigo gaste tanto en armamento para que, por un lado, descuide otras inversiones y, por el otro, sus enemigos puedan calificarla de amenaza. De esta manera, los norteamericanos venden millones en armamento a los países del Golfo y a su vez justifican su presencia allí.

Al triunfo de Jatami los norteamericanos respondieron que mientras los iraníes no colaboren en el proceso de paz árabe-israelí, apoyen al terrorismo y construyan armas de destrucción masiva no habrá mejora de relaciones. Ante los problemas internos y las presiones externas, el nacionalismo, que muchos líderes ya pregonan, ¿podría de nuevo dispararse? ¿Intentaría Irán una aventura exterior para distraer la opinión interna? La apertura de Jatami podría interpretarse, por un lado como la acuciante necesidad de inversión extranjera y por el otro, como la también acuciante necesidad de lograr un apoyo internacional y firme a los reformistas.

Pero como si lo que antecede fuera poco, debe también decirse que Occidente no ha dado respiro al Gobierno de Ahmadineyad, y virtualmente lo ha rodeado de Estados con Gobiernos controlados o, cuanto menos, influenciados por los Estados Unidos de América. Sin ánimo de justificar ninguna bravata o torpe desconocimiento de tragedias históricas, la verdad sea dicha: la única manera en que el Gobierno iraní podría forzar una negociación con Estados Unidos de América o con Occidente en general, es presentándose como belicoso o con capacidad militar que torne en ilusoria o virtualmente inaplicable una aventura militar en contra de la República persa. En ese sentido –se sostiene–, debe entenderse el esfuerzo en lograr el autoabastecimiento energético basado en energía nuclear y también el apoyo que la Federación Rusa y China le han brindado, tal vez no explícitamente pero sí evitando con maniobras diplomáticas que las condenas internacionales pasen a niveles más graves. De la misma manera, también hay que decir que el Gobierno de Mahmud Ahmadineyad no tiene una situación interna que permita decir que gobierna con relativa comodidad.

Debe recordarse que, en cuanto a su funcionamiento, se podría caracterizar el sistema político iraní como uno en el que los actores principales que se disputan el control de las diferentes instituciones son las facciones político-clericales, cuyas definiciones ideológicas son flexibles, y cuyos intereses de grupo y vínculos de parentesco y regionales son los que determinan las lealtades políticas. En Irán los partidos políticos no son como los occidentales, tanto en cuanto a su permanencia en el tiempo cuanto en lo que a coherencia interna respecta. Así, por ejemplo, tanto a Ahmadineyad como al jefe del Parlamento, Gholam Alí Haddad Adel –laicos y de una generación más joven que los clérigos fundadores del actual régimen– los unen lazos de parentesco firmes con éstos, ya que el primero es yerno de Ahmad Jannati, jefe del Consejo de Guardianes y uno de los patriarcas del régimen, y el segundo es consuegro de Jamenei.

Otro ejemplo tiene que ver con que la mayoría de los que forman parte de la cúpula de la elite proviene de los círculos de oración de la mezquita Haqqani de la ciudad de Qom, con edades similares y con el grado religioso de hojjatoleslam. Por ello, hablar de “reformismo” o “conservadurismo” en este contexto (a partir de su ascunción como Presidente), pierde sentido, pues dentro de los grupos autodenominados “reformistas” se pueden encontrar todo tipo de personajes históricos de la revolución islámica, que antes eran etiquetados como “radicales” o “fundamentalistas”, y que sus cambios políticos en muchos casos sólo se han debido a luchas de poder entre las diversas facciones, más que a una opción abiertamente reformista²⁸².

Esta misma característica del sistema hace que los nombres de muchos de los funcionarios clave de los diferentes organismos hayan permanecido estables a pesar de los cambios de Presidente desde Hashemi Rafsanyani (1989-97) a Jatami (1997-2005), y de este último al actual. Esta estabilidad y continuidad es una garantía del mantenimiento de una política de Estado en algunas cuestiones básicas y, por tanto, es respaldada por las diferentes facciones, aún en detrimento de colocar a uno de los suyos. Y es aquí donde algunas actitudes de Ahmadineyad han molestado a personas de su propio entorno. Mientras que el actual vicepresidente y director de la Agencia Iraní de Energía Atómica, Gholam Reza Aghazadeh, es el mismo desde hace más de 12 años y fue refrendado en su cargo por Ahmadineyad, otros funcionarios, la mayoría de los embajadores en Europa y otros ministros, fueron designados personalmente por el presidente sin consultar con su propia facción política, Abagdarán (coalición por el desarrollo islámico de Irán). El Ministerio de Petróleo, puesto clave para el sector económico y

²⁸² Ver Zaccara, Luciano, *Irán y la cuestión nuclear*, publicación electrónica de www.fride.org, consultada el 8 de Mayo de 2008.

exterior iraní, ocupado desde la era Rafsanyani por Bijan Zanganeh, es uno de esos cargos que Ahmadineyad pretendía nombrar sin contar con su entorno político. Y su desconocimiento de esa regla tácita explica que el Parlamento, controlado por su facción, haya rechazado hasta en tres ocasiones los nombres por él propuestos, hecho inédito en la historia parlamentaria de la República²⁸³.

Estas señales darían una idea de la escasa autonomía que Ahmadineyad tiene con respecto al sistema político en general, incluso entre aquéllos que lo apoyaron en su carrera presidencial. Las salidas de tono del Presidente, tanto hacia en el interior como fuera, pueden lesionar su poder interno, e incluso su estabilidad en el cargo. El sistema político iraní funciona desde la muerte de Jomeini como un sistema de equilibrio, que intenta eliminar o neutralizar cualquier tendencia que pudiera perturbarlo, tanto en el sentido de una apertura interna que hiciera peligrar la estabilidad de la elite política en el poder, como externa, que pudiera amenazar la integridad territorial y la seguridad iraní²⁸⁴.

Irán, asimismo, mantiene una pretensión de liderazgo regional como tendencia iniciada en la era monárquica, en el seno de la región y en el contexto de los países miembros de organizaciones como la Conferencia Islámica, la Cooperación Económica y la de Países Exportadores de Petróleo. En este último punto hay que incluir la pretensión de Irán de ingresar en el “club nuclear”, ya que el papel de potencia regional no podría sostenerse frente a la existencia en su contexto geográfico de, al menos, dos países con capacidad nuclear: Israel y Pakistán. Occidente ha acusado a Irán de no colaborar con el Organismo Internacional de Energía Atómica (OIEA)

Si se habla de “colaboración” de Irán con el OIEA, la misma se refiere a la supervisión de la construcción de la central nuclear de Bushehr, en el sur de Irán, y de otros establecimientos declarados por parte de las autoridades iraníes como sedes del programa nuclear, la de la Agencia Iraní de Energía Atómica en Teherán y siete instalaciones vinculadas al desarrollo tecnológico del uranio, agua pesada y fabricación de combustible para reactores en Isfahan. A partir de ahí, la controversia surge con la nueva planta de enriquecimiento de uranio de Natanz y el reactor de investigación nuclear de Arak que, por no estar en funcionamiento aún, no están sujetos a la normativa del Tratado de No Proliferación. Se pretende que éstos sean in-

²⁸³ *Ibidem* anterior.

²⁸⁴ *Ib.*

cludidos en los nuevos listados que deben negociarse con el OIEA. A pesar de la ronda de negociaciones con la Unión Europea y el OIEA, los Estados Unidos de América han continuado presionando para tratar de evitar que el programa nuclear iraní llegue a su término. Se ha presionado a las autoridades rusas, al mismo tiempo que se ha intentado llevar la causa nuclear iraní al Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas para sancionar con legitimidad internacional lo que Washington considera una amenaza a la seguridad internacional y al equilibrio regional²⁸⁵.

Las declaraciones de Ahmadineyad cuando asumió su cargo, y la rotura de los precintos puestos oportunamente por el OIEA, junto con la decisión de reiniciar el proceso de enriquecimiento de uranio por parte de su Gobierno, han generado preocupación en el exterior en cuanto a la posibilidad de que el actual Irán esté más decidido que nunca a conseguir el arma nuclear, pese a las promesas de toda la dirigencia iraní en sentido contrario.

Aún no está claro quién proveería el combustible para las centrales en construcción – presumiblemente la Federación Rusa-, pero, en todo caso, la apuesta por desarrollar la tecnología nuclear está refrendada no sólo por el gobierno iraní y los consejos, sino también por el Parlamento, cuerpo colegiado que representa las facciones más importantes del espectro político iraní. No es de prever que se produzca un cambio en este sentido, pues para la clase política es un reclamo de prestigio nacional. La firmeza iraní se contrapone con diversas posturas internacionales, por ejemplo:

- Israel, un Estado que se siente amenazado directamente, no ya por la existencia del programa nuclear iraní en sí, sino por la capacidad misilística del país que, con el Shahab 3, llegaría hasta Israel en un hipotético ataque, eliminando de esta manera su capacidad militar relativa en una región considerada hostil, al menos en lo discursivo;
- Estados Unidos que, si bien no ve amenaza militar directa, reduciría la posibilidad de respuesta militar en caso de un enfrentamiento directo entre ambos países;
- La Unión Europea que, al actuar de mediador, ha intentado a través de las negociaciones económicas una paralización del plan nuclear o al menos la firma de protocolos adicionales de salvaguarda controlados por el OIEA, hasta ahora sin resultados;

²⁸⁵ Ib.

- El propio OIEA que, según su última resolución (GOV/2005/87 del 24 de Noviembre)²⁸⁶, no encuentra motivos para enviar el dossier iraní al Consejo de Seguridad, como pretende EE UU, limitándose a seguir desarrollando inspecciones in situ y entrevistas sobre los asuntos por aclarar, hasta la próxima resolución en Marzo.

Coincidiendo totalmente con Zaccara²⁸⁷, cabría hacer algunas consideraciones finales sobre lo que representaría una potencial amenaza del programa nuclear iraní. Primero, que el sistema político del país tiende al equilibrio, controlado por una elite político-clerical poco propensa a cambios radicales que hagan peligrar la supervivencia del régimen. Segundo, que la política exterior iraní desde 1989 ha buscado mantener Irán como potencia regional en un entorno poco favorable, y en muchos casos considerado hostil, manteniéndose al margen de los conflictos a su alrededor y buscando la colaboración y el reconocimiento de los demás Estados y organizaciones internacionales. Tercero, que el programa nuclear con fines pacíficos es una meta buscada desde hace décadas, y que va más allá de consideraciones ideológicas por parte del régimen, y mucho menos relacionada con la existencia en la actualidad de un Presidente considerado ultraconservador²⁸⁸. En todos los casos, tanto las características del sistema, del proceso de toma de decisiones en política exterior, y específicamente las decisiones relacionadas con el dossier nuclear, no pueden ser decididas por Ahmadineyad, más allá de sus pronunciamientos o declaraciones recabadas por la prensa internacional.

En último lugar, hay que aclarar que, a pesar de las características particulares del régimen iraní, su política exterior se sigue dirigiendo con los cánones de un Estado clásico, siendo la preservación de su integridad territorial y su supervivencia como Estado los objetivos a largo plazo, y que su aislamiento del sistema internacional, ya experimentado en los primeros años de la Revolución, es un efecto no deseado por la mayoría de la clase política y la población iraní, más allá de las opciones ideológicas de los gobernantes de turno²⁸⁹.

El futuro de Irán está por escribirse, pero esa titánica tarea excede –y con creces–, la modesta finalidad del presente trabajo.

²⁸⁶ Citado en Zaccara, ob. cit.

²⁸⁷ Ib.

²⁸⁸ Ib.

²⁸⁹ Ib.

A manera de Conclusión

La presencia extranjera ha sido, ante todo, una constatación evidente y amarga de la colonización política de la mayor parte de los países musulmanes. Hasan al-Banna recuerda los diferentes momentos de esta historia en la que ha visto “renacer y desarrollarse a Occidente”, mientras que los musulmanes dormían “bajo la autoridad del poder Otomano”. Los países europeos no habían tenido el menor reparo en imponer su autoridad sobre la mayoría de los países musulmanes, los que se esforzaron todo lo que pudieron en conseguir la división de poderosas y numerosas naciones islámicas. Para conseguirlo han dirigido numerosas operaciones que se referían tanto a la cuestión de Oriente como al reparto de la “herencia del moribundo”. Esta agresión ha durado mucho tiempo y numerosas regiones islámicas fueron separadas del poder otomano y colocadas bajo la autoridad de los Gobiernos occidentales. El punto final de esta confrontación armada fue la Primera Guerra Mundial (1914-1918), en la que Turquía se desmembró, ella y sus aliados; esto fue lo que dio la oportunidad a otros Estados poderosos de Europa (Gran Bretaña y Francia) para intervenir en esta imponente herencia de las naciones islámicas y de su pueblo y, finalmente, calificar su presencia con distintos nombres: “ocupación”, “colonización”, “mandato” o “protectorado”²⁹⁰.

Uno de los objetivos principales de los países occidentales fue, según al-Banna, dividir el Imperio Otomano en pequeñas naciones e ir procediendo de la misma forma con todo el mundo musulmán. Esto facilitaba la sumisión de cada una de las regiones y les permitía, bajo la máscara de los distintos nombres, asegurar su autoridad sirviéndose incluso de los intereses de los unos contra los otros. Nunca se ha preocupado del bienestar de las poblaciones a las que dominaba, lo importante era preservar el interés del país colonizador y todos los medios eran buenos para conseguirlo. Esta realidad era patente en Egipto, donde los métodos de Gestión eran poco nobles: utilizar al rey o a los representantes políticos; complicar el debate político hasta paralizarlo; extender la corrupción y los apoyos bajo cuerda²⁹¹. La sensación general era que Occidente prefería llevar adelante en los países musulmanes una política de opresión y humillación, la que generaba pobreza y miseria. La “aportación general” que los países occidentales llevaron a la región conocida como el Oriente Medio y el Norte de África fue de des-

²⁹⁰ Ramadan, Tariq, *El reformismo musulmán*, pág. 383.

²⁹¹ Alí Shariati expresó la misma idea, unos años más tarde, al afirmar que los occidentales revisten con palabras bonitas sus malas acciones. Véase *Civilisation et modernisation*, Teherán, Sorouche, 1981.

trucción general, y cada vez que Occidente penetra en un país, so pretexto de “civilizarlo” o “democratizarlo” –por utilizar algún término que pueda adecuarse a estos tiempos-, termina burla de la dignidad de sus habitantes, pervierte sus costumbres, debilita sus corazones, extiende la injusticia, ahoga la ciencia y difunde la ignorancia²⁹².

Tariq Ramadán²⁹³, define sabiamente las “Tres Heridas” que existen en el mundo islámico: la dominación política, la explotación económica y la invasión cultural. Esta última es, tal vez, la que genera el mayor rechazo en los corazones y los espíritus y que se ha podido insuflar en los pensamientos: el modo de vida, las costumbres y los valores occidentales. En el momento en el que la mayoría de los partidarios de la independencia en los Estados islámicos sólo hablan de la opresión política y económica, al-Banna presente esta tercera herida profunda, dolorosa que, en definitiva, tiene todo el aspecto de ser un combate contra el Islam y su civilización. De esta manera, al-Banna fue el primero que presentó la realidad y el peligro de la “invasión cultural occidental”.

De la lectura y del exhaustivo estudio de las tendencias, creencias o movimientos islamistas en toda la región, y particularmente en Irán, queda claro que es imposible separar las reflexiones de la historia y de sus contextos. Los llamados movimientos islamistas, al tiempo que uno los analiza detenidamente, desean que todos los musulmanes conserven su identidad, retornen a sus referencias para encontrar un nuevo impulso que les permita vivir de acuerdo con su tiempo y al mismo tiempo dé paso a una sociedad islámica autónoma, que no esté sometida al modelo occidental.

Debe recordarse que la política de la contención de la década del '40 planteaba que había que impedir el desarrollo ideológico, político y estratégico de la Unión Soviética en Europa. Estados Unidos de América, aplicando esta política en la región, primero confió en Irán como un apoderado regional, hasta que colapsa en 1979 con la Revolución Islámica. Y durante los '80, lo que los norteamericanos tratan de hacer es un balance de poder entre Irán e Irak para que ninguno pudiera acceder a una hegemonía regional que pudiera amenazar a sus intereses. Por lo tanto, en un primer momento Estados Unidos de América apoya a Irak, entre 1980 y 1988, movido claramente por la necesidad de impedir la expansión de la Revolución Iraní, aunque

²⁹² Al-Banna, Hasan, *Ahadiz al-zulaza, Mana l-istimar*, textos reunidos por Ahmad Isa Ashur, Maktabat al-Quran, El Cairo, 1980, p. 183.

²⁹³ Ramadan, Tariq, *El reformismo musulmán*.

también le proporciona una cierta ayuda a Irán por la situación en Afganistán. Pero el problema central que le apareció a Estados Unidos de América es que no podía intervenir directamente en la región, pues está fuera de ella. Tiene algunas bases militares y algunas tropas, pero muy pequeñas. Algo en Arabia Saudita y principalmente en Turquía, que está muy alejado de la región. Además, todavía está latente el sentimiento antibélico por Vietnam y obviamente Estados Unidos teme un enfrentamiento directo con la Unión Soviética. De allí que lo que Estados Unidos de América aplica sea la “Doctrina Nixon”, esto es, apoyarse en poderes regionales para controlar a los movimientos nacionalistas que impliquen un desafío, en Irán hasta 1979, y por supuesto en su principal aliado, Israel.

La caída del Muro de Berlín en 1989 y la posterior desintegración de la Unión Soviética, la retirada de los soviéticos de Afganistán y la disolución del Pacto de Varsovia, estos tres hechos le permiten a la Casa Blanca delinear una estrategia más directa para la región. En Enero de 1990, hay un cambio en la estrategia de Estados Unidos de América según unos documentos internos, donde se plantea que tienen que mantener la capacidad para proteger sus intereses estratégicos en la región cuando están amenazados, y esto implicaba directamente la capacidad para enfrentarse a un Ejército armado en el Tercer Mundo. Pero, paradójicamente el análisis que hacen de Irak –y en esto se equivocaron-, era que Irak necesitaba recuperarse de la guerra, crecer económicamente, y por lo tanto nadie esperaba que llevaran adelante la invasión de Kuwait. Esto tenía su lógica: si Irak quería vender petróleo, necesitaba la paz.

¿Cuál es la postura de Estados Unidos de América frente a la invasión a Kuwait? En un primer momento, plantean la retirada inmediata e incondicional de todas las fuerzas iraquíes de Kuwait; en segundo lugar, la restauración del gobierno kuwaití; en tercer lugar, plantean el compromiso de Estados Unidos de América en la seguridad y estabilidad del Golfo Árabe-Pérsico; en cuarto lugar, como siempre, la seguridad de los ciudadanos de Estados Unidos en el exterior; el quinto objetivo que George Bush delinea abiertamente, es el pomposamente llamado Nuevo Orden Internacional.

En realidad, el gran temor de la Casa Blanca era que, quizás Irak quisiera invadir Arabia Saudita, que era estratégicamente más importante que Kuwait. Queda claro que para el Departamento de Estado no era que Saddam Hussein fuera un dictador, tirano, asesino ni nada por el estilo; de hecho, Irak había invadido Irán en 1980 y ello no provocó una histeria antiiraquí en Occidente ni fue cuestionado por hacerlo. Irak había matado kurdos en el norte de ese país

con gases tóxicos y esto no indignó a la comunidad internacional, de lo que se deriva claramente lo que se ha llamado el “doble rasero” (y que ya fue citado anteriormente) para medir los ilícitos internacionales. Por lo tanto, el tema central que se debía tomar en cuenta, era que para Estados Unidos de América la primera cuestión fundamental consistía en saber quién controla las principales reservas de energía del mundo; en segundo lugar, quién controlaba -y manejaba- las ganancias que dan estas reservas en la región; en tercer lugar, poder determinar quién establecía los niveles de producción, y no dejar que algún “desorbitado” del Tercer Mundo lo hiciera; en cuarto lugar, poder determinar quién fijaba los precios del petróleo. De lo que se desprende claramente que la intervención de Estados Unidos de América en contra del Ejército iraquí, fue un poderoso instrumento para consolidarse como la primera potencia mundial.

Si se toman en cuenta estos factores mencionados y los anteriormente citados, se puede llegar a la conclusión de que la guerra entre Estados Unidos e Irak era inevitable. Esto es, si Estados Unidos necesitaba consolidarse como la primera potencia mundial, más allá de lo que dijimos de un Nuevo Orden Internacional –así planteado por George Bush-, necesitaban la guerra. Por eso no le dio importancia ni prestó atención a la propuesta de Hussein de retirarse de Kuwait a cambio de un acceso al Golfo y un control casi total de los pozos que están en la frontera de Irak y Kuwait.

Ahora bien: ¿Qué es lo que lleva a la mayoría de los países árabes a alinearse detrás de Estados Unidos de América en contra de Irak –cosa que Irán no hizo-? Se estima que, como en toda guerra que involucra a las potencias mundiales, las razones de fondo no siempre están a simple vista, y que en un punto determinado se tiene que tratar de ver la totalidad del cuadro presentado en las Relaciones Internacionales para poder entender en qué marco se da una intervención. Por eso se entiende que existía una necesidad del Pentágono, de los países árabes, los movimientos islámicos, para tratar de entender en dónde se está parado. Y en este sentido lo importante y lo fundamental es el fin de la Guerra Fría, porque hasta la caída del Muro y la desintegración de la Unión Soviética, la política internacional giraba en torno de la hegemonía de dos bloques consolidados.

Y si bien existía un reparto de zonas de influencia, en cada intervención existía el potencial de un conflicto mundial. El colapso de la Unión Soviética llevó a la aparición de una nueva competencia entre Estados Unidos de América, Alemania y Japón, en un primer momento. Pero

nadie analizó el surgimiento de China, nuevo “súper actor” de la región. Y sin entrar en demasiados detalles de los problemas internos que tenían los Estados Unidos de América en lo económico, sí es importante entender que existía una competencia económica y política entre Estados Unidos, Japón y Alemania para ver quién tiene la hegemonía política en el mundo. No obstante, Japón no fue lo que se esperaba y Alemania debió comenzar a soportar el costo del Euro y de ser la gran proa de Europa. El verdadero riesgo para los Estados Unidos de América era –y es- China, cuyas necesidades lo atan a la realidad iraní, con cuya suerte está necesariamente ligado.

En 1993, dos años después de la Guerra del Golfo, asume William Clinton en Estados Unidos de América en un nuevo marco regional emergente tras la desaparición de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, y profundizó la Doctrina de Kennan sobre la contención inventando algo nuevo llamado “la Doctrina de la contención dual”. Si antes la “Doctrina Nixon” era usar a uno en contra del otro, esto es, usar a un poder regional, Irán, para contener a otro, Irak, la Doctrina de contención dual –que en cierta medida se sigue usando aún hoy-, tiene como objetivo aislar a ambos, esto es, contener a ambos simultáneamente.

Y con tamaña ingerencia permanente de la principal potencia de Occidente, hay que empezar a entender la razón de ser de los movimientos islamistas. Y para entender a los movimientos islamistas, más allá de Guerra Fría, hay que entender inevitablemente la Revolución Iraní de 1979. Y para entenderla y también a su impacto, hay que entender el desmembramiento del Imperio Otomano y que con dicha Revolución Iraní es la primera vez que el “Islam Político” accede al poder desde aquel episodio traumático para los musulmanes.

Esta situación de sentirse invadido, menospreciado y agraviado, de por sí particular en el mundo islámico, se potenció en Irán, donde la propia formación del shiísmo en la “Meseta de Arios” evidencia elementos que tienen mucho que ver con la necesidad de la lucha por la “liberación”, esto es, un Islam activo en contra de una agresión externa; en definitiva, es la vuelta a la lucha épica de Hoseyn contra las fuerzas de la ignominia y la opresión. En este sentido, el discurso shiíta del que se apropia la Revolución fue la herramienta ideal para justificar el no estar con Occidente ni con la Unión Soviética en pleno agravamiento de la Guerra Fría, por cuanto ese discurso iba claramente dirigido no a quedar bien con alguna de las superpotencias sino a ser la “herramienta de Liberación” de un Tercer Mundo donde aparecían todas las características que, en el Siglo XX, habrían hecho emprender la patriada a Hoseyn. Dicho de

otra manera, el discurso y la praxis política de los Ayatollahs fue una “actualización a los Tiempos” de la lucha del Imam Hoseyn, o sea, una lógica consecuencia del papel del Imamato en el shiísmo. Como se mencionó, Occidente es el Imperio Omeya; el inquilino ocasional de la Casa Blanca, Moawiya; los luchadores del Islam, Hoseyn y sus 72 mártires. La legitimidad de la causa es la misma; la actitud traicionera y cobarde del enemigo, la misma. En definitiva, nuevamente el orgullo de ser Portadores de la Palabra de Alá los pone en la disyuntiva de que la Libertad implica potencialmente la muerte; lo fue hace más de mil años, lo sigue siendo ahora.

Por otra parte –y no es menor-, Occidente no ha sabido –o no ha querido- interpretar la particular realidad que fundamenta el discurso oficial revolucionario iraní; en lugar de comprender y “saber leer entre líneas” los puentes que más de una vez los sucesivos Gobiernos iraníes tendieron, les respondieron casi invariablemente con hostilidad, etiquetamientos y agresiones. En definitiva, ¿cuál es la diferencia fundamental entre el anatema de Jomeini a Rushdie y la condena a Irán como parte de un “Eje del Mal”? ¿No merecería, también, ser llamado anatema? ¿No ha anatemizado Occidente a todo el proceso iraní, sin distinguir, sin comprender, sin analizar? Y para muestra, la situación dada en la lucha contra los talibán en Afganistán.

En una entrevista con *Radio Farda*, el 25 de Setiembre de 2005, el Ministro de Relaciones Exteriores de Afganistán, Abdullah Abdullah agradecía a Irán por su ayuda en la reconstrucción del país y expresaba su preocupación por las tensiones entre Washington y Teherán. "Solamente esperamos que los actuales problemas referidos al programa nuclear de Irán sean resueltos pacíficamente y no causen más tensión en la región". "El mejoramiento de las relaciones entre ambos tendrán un efecto positivo en Afganistán y esperamos que toda nuestra región permanezca estable"²⁹⁴.

Más recientemente el presidente Karzai, en una reunión mantenida en Kabul con el Ministro de Relaciones Exteriores de Irán Manouchehr Mottaki referida a la relación entre su país y sus vecinos, indicó que la asistencia de Teherán había ayudado a Afganistán a encontrar el lugar que le correspondía y que tanto la nación como el gobierno afgano estaban agradecidos por esta ayuda. "Afganistán desea el progreso y desarrollo de Irán y no permitirá a nadie que establezca una brecha entre ambos vecinos musulmanes". Asimismo destacó los muchos daños

²⁹⁴ McMahon, Robert. Afghanistan: Foreign Minister Calls for Sustained Engagement. Radio Free Europe - Liberty. Setiembre 27 de 2005, en <http://www.rferl.org>.

sufridos por las tres últimas décadas vividas en conflicto en Afganistán y que la asistencia y experiencia de Irán son una parte importante del desarrollo afgano. Como respuesta, Mottaki señaló que las relaciones con sus vecinos son prioritarias en la política exterior de Teherán y expresó su satisfacción por el avance del proceso de institucionalización de la democracia en Afganistán²⁹⁵. Entre los objetivos que ambas naciones reconocen como necesarios y fortalecedores de sus relaciones se encuentran la expansión del comercio, inversiones conjuntas, legalización de los controles fronterizos y expansión de las relaciones judiciales, legales y parlamentarias.

En Enero de 2006 el Embajador de Irán en Kabul, Mohammad-Reza Bahrami, indicó que Teherán sostiene la estabilidad del gobierno, seguridad, el desarrollo político y crecimiento económico en Afganistán²⁹⁶. Simultáneamente el gobierno afgano rechazó un artículo publicado en el periódico británico Sunday Times que señalaba que Irán sostenía una gran ofensiva de los combatientes talibán y de al-Qaeda en Afganistán meridional, señalando que era inconsistente, que carecía de pruebas y que el país vecino había ayudado siempre a Afganistán. "Durante los últimos cuatro años ha realizado (Irán) una enorme tarea de reconstrucción de este país asolado por la guerra"²⁹⁷.

El Embajador de Irán Reza Bahrami, además de rechazar el artículo periodístico, agregó que es sabido que la falta de ley y la inseguridad en Afganistán no puede beneficiar a ninguno de sus vecinos y que esas versiones buscan el desentendimientos entre vecinos. El rol de Irán en la restauración de la paz y seguridad en el país asolado por la guerra ha sido muy positivo.

El ministro de Relaciones Exteriores iraní, Manouchehr Mottaki, también destacó la importancia de las relaciones parlamentarias con Afganistán si bien destacó que sus lazos con Kabul no se deben considerar como contrarios a terceros Estados ni a sus intereses internos. El ministro iraní destacó que su país entregó 568 millones de dólares en los últimos cuatro años, como parte de la ayuda acordada para la reconstrucción del país. Esa suma constituye, proporcionalmente, más que lo aportado en concepto de ayuda por los Estados Unidos de América²⁹⁸. Y como si lo que antecede fuera poco, Irán, Afganistán y Tayikistán comparten el farsi -

²⁹⁵ Karzai: Iran's help has contributed to Afghanistan development. En *Pakistan Tribune*. Diciembre 29 de 2005.

²⁹⁶ Iran supports stability, development in Afghanistan: Envoy En *Onlinenews.com* Pakistán. Enero 5 de 2006.

²⁹⁷ Kabul Rejects Reports on Tehran's Support to Taliban. En *Kashar World News*. Enero 5 de 2006.

²⁹⁸ *Ibíd*em anterior.

persa- como idioma común, que facilita no solo la cooperación bilateral sino regional. Vale decir, el viejo “*Gran Juego*”, tenía como componentes a contextos culturales similares.

El idioma persa o farsi, es el idioma oficial de Irán y es ampliamente hablado en Afganistán - idioma dari- y, en forma arcaica, en Tayikistán y la región montañosa de Pamir -idioma tayiko, con escritura cirílica-. Históricamente fue el más extensamente hablado desde Medio Oriente hasta India, destacándose actualmente en Bahrein, Irak, Omán, Yemen, Emiratos Árabes Unidos y grandes comunidades en los Estados Unidos de América; curiosamente, la palabra "*talibán*" es el plural en farsi de la palabra árabe "*talib*", estudiante.

Los periodistas iraníes fueron perseguidos -como los de otro origen- por el gobierno talibán y acusados de ser espías de Teherán. El 7 de Agosto de 1998, Mahmud Saremi, corresponsal de la agencia oficial de noticias iraní, IRNA, fue asesinado por la milicia talibán junto con ocho diplomáticos en el consulado de Irán en Mazar-i-Sharif. La crisis resultante entre ambos gobiernos perduró hasta el derrocamiento de los talibán a fines de 2001. Hasta ese momento todos los medios de comunicación en farsi fueron prohibidos en Afganistán y los periodistas extranjeros acusados de ser espías iraníes.

En Diciembre 2005 el presidente Mahmud Ahmadineyad señaló que Irán, Afganistán y Tayikistán deben profundizar sus lazos culturales, señalando justamente como base el idioma que comparten, para transformarse en elemento de crecimiento económico y desarrollo cultural. Para ello destacó la importancia de modernizar y ampliar las redes de transporte que los unen o podrían incrementar los intercambios de toda índole. "La República Islámica de Irán promoverá todos los planes que aceleren el desarrollo de las relaciones culturales, económicas, políticas y deportivas entre los tres Estados"²⁹⁹.

Si alguna duda queda respecto de la enorme importancia estratégica de Irán, Estado bastante homogéneo y sin importantes diferencias religiosas y étnicas como para erigirse en el gran estabilizador regional, esa duda desaparece al tratar el tema energético. Afganistán importa energía de Irán. De hecho, este país es la principal fuente de abastecimiento en algunas áreas adyacentes a la frontera afgana-iraní en las provincias Herat, Farah y Nimroz. El asesor del ministro de Agua y Electricidad de Afganistán buscaba acuerdos para el abastecimiento de

²⁹⁹ Iran's President calls for strengthening of Iran's cultural bonds with Tajikistan En *TeheranTimes.com* Diciembre 26 de 2005.

electricidad desde Irán para las mencionadas provincias. Para lograrlo, una delegación de cuatro expertos visitó algunas plantas generadoras de electricidad, instituciones y compañías pertenecientes al Ministerio de Energía en las provincias iraníes Jorasán, Teherán y Zahedan. Irán ya había ofrecido incrementar el abastecimiento eléctrico a la provincia Herat desde Jorasán. Ante la jugada estratégica de Rusia e India que anularon las posibilidades de construcción de un gasoducto desde Turkmenistán para abastecer a Afganistán y Pakistán en su paso a los mercados de Occidente, quedó establecido que el comercio y cualquier ducto por o hacia Afganistán deberán contar con Irán.

Por último, la Ruta de la Seda es la más antigua y posiblemente mejor conocida ruta comercial en el mundo y su historia se remonta a miles de años. Sus más de 10.000 Km. recorrieron China, Asia Central, India septentrional y posteriormente se extendió a las actuales Irán, Irak, Jordania y Siria, sirviendo actualmente como una conexión fundamental entre Asia y Europa para intercambios culturales, tecnológicos, comerciales y el establecimiento y mantenimiento de Relaciones Internacionales.

Irán está conectada a Europa a través de sus puertos en el Golfo Árabe-Pérsico y por ferrocarril vía Azerbaiyán, Rusia, Ucrania y Belarús. También existe una conexión ferroviaria vía Turquía pero las barreras que representan el Bósforo y el lago Van solo pueden ser superadas mediante el uso del ferry. El transporte marítimo entre Europa y Asia ofrece ventajas mayores pero depende de las condiciones del tiempo: se pierden aproximadamente 230 embarcaciones y 1000 tripulantes por año. Las mayores pérdidas (46%) se producen en buques cargueros. Para minimizar las pérdidas se propuso la reconstrucción de la Ruta de la Seda, extendiéndose vía Asia Central y los países europeos hasta la costa del océano Atlántico, formando un nuevo puente transcontinental europeo-asiático. Por su parte China ha firmado numerosos pactos de transporte con países de Asia central como Pakistán, Kazajstán, Kirgizstán, Tayikistán y Uzbekistán. También planea construir una ruta que ligue a China con Afganistán, Tayikistán e Irán.

En Setiembre 2005 en su visita a Irán, Natwar (India) negoció la apertura de más accesos terrestres a Asia Central a través de Irán. India asiste en forma continua los proyectos de desarrollo e infraestructura en Irán, como el puerto Chabahar, que ofrece alternativas para el acceso a Afganistán a través de una ruta de 218 Km. construida por India desde Delaram a Zaranj. Irán construyó un puente en la frontera sud-oriental en Zabol y una ruta entre Dogharoun y la

provincia afgana Herat con un costo de 67 millones de dólares. Además los presidentes de Irán, Afganistán y Tayikistán están atentos a la inauguración de la ruta entre sus Estados. En realidad, a través de Afganistán, la cooperación se extiende hacia Tayikistán. La construcción del túnel Anzab y la planta de energía Sang Toudeh son buenos ejemplos de la cooperación extensiva Irán-Tayikistán y de la integración de Afganistán como país de tránsito entre ambos.

La resolución de la cuestión nuclear en Irán en forma pacífica es la única sombra en las relaciones de Teherán con estos y otros vecinos.

A pesar de las graves sanciones económicas que impuso Estados Unidos de América sobre la República de Irán y de haber sido señalada por el Gobierno estadounidense a partir del 11 de Setiembre 2001 como parte del llamado "Eje del Mal", sus relaciones con la mayor parte de los países asiáticos en general y específicamente con Afganistán se destacan por la colaboración y asistencia.

Queda claro que Teherán quiere ser protagonista central de cualquier perspectiva de salida de la crisis iraquí, y Washington, tarde o temprano, se verá obligado a admitir ese papel. Por sus razones de coherencia religiosa y racial, Irán es una potencia regional que merece ser respetada como tal y tenida en cuenta; los datos que se dieron en los párrafos precedentes muestran a la República Islámica como un elemento esencial para la estabilización regional.

Hace muy poco, la Casa Blanca tenía sobre el tapete la opción de un ataque estadounidense contra las instalaciones nucleares iraníes; el presidente de la República Islámica era un paria, con el que Occidente no quería tener nada que ver por su llamamiento a "borrar Israel del mapa". Se acaba de recibir a Ahmadineyad con todos los honores en un Irak que es un protectorado de Estados Unidos y lleva a cabo su gran regreso como potencia regional del Golfo Árabe-Pérsico.

¿Por qué George Bush dejó que se recibiera en un país en el que hay 160.000 soldados estadounidenses al mascarón de proa del "Eje del mal"? ¿El triunfo de Ahmadineyad es tan importante como proclaman sus defensores? Al margen de la paradoja, la realidad es más compleja y se inscribe en el proceso de apertura de un sistema de negociaciones globales en el llamado Oriente Medio, que aborde hasta el final el tema nuclear, la crisis de Líbano y Siria y el enfrentamiento palestino-israelí. Europa debería ser consciente de ello y dejar claro su pa-

pel, si es que desea tener algún peso en un futuro de paz para la gran región Europa-Mediterráneo-Golfo que será su espacio natural en el planeta globalizado del Siglo XXI, entre la espada estadounidense y la pared asiática.

La visita de Ahmadineyad selló la influencia decisiva de Teherán sobre las diversas milicias iraquíes que, al pasar a la ofensiva contra los sunnitas y las sospechas de grupos dependientes de Al-Qaeda en 2006, desencadenaron prácticamente una guerra civil. Las tribus y facciones sunnitas, excluidas del futuro político y económico iraquí y desposeídas de las rentas del petróleo, instruyeron al supuesto jefe de Al-Qaeda en Mesopotamia, Zarqawi, para emprender una “yihad sanguinaria” contra sus compatriotas shiítas, víctimas por excelencia de los atentados suicidas. Aunque se suponía que su objetivo eran solamente las tropas extranjeras infieles, lo cierto es que multiplicaron las matanzas de civiles iraquíes “heréticos”.

Después de dejar que se instalara el caos, que constituyó una enorme presión para el Ejército y los dirigentes estadounidenses, Teherán instó a sus protegidos shiítas en Irak a establecer una tregua: de ahí, en gran parte, el descenso de la violencia en 2007. Si Irak ha abandonado provisionalmente la primera plana de *The New York Times* durante este período electoral, es gracias a la República Islámica, más que al refuerzo por el que Bush envió 30.000 soldados más a principios de 2007.

Con ese paso, Irán se ha introducido en la campaña presidencial estadounidense, tal como hizo Jomeini con la crisis de los rehenes de la Embajada norteamericana durante los años 1979-1980, cuando contribuyó a la derrota de Carter y la elección de Reagan. Ahmadineyad confía, como su mentor, en negociar por un alto precio con McCain, Obama o Hillary Clinton.

Sin embargo, el presidente iraní no tiene una situación mejor dentro de sus propias fronteras que su colega George W. Bush. La política de enfrentamiento —al menos verbal— con Estados Unidos de América, Israel y Occidente, se ha traducido en el empobrecimiento del país debido a las sanciones económicas y financieras, a pesar del alza extraordinaria de los precios de los hidrocarburos, que no reporta ningún beneficio a los ciudadanos iraníes, a diferencia de sus vecinos árabes.

La generación Pasdaran —Ejército y milicias de los Guardianes de la Revolución— a la que representa el actual Presidente, está en conflicto con un clero asustado por su carácter aventurero y con las clases medias iraníes, que viven en sintonía con Occidente gracias a las antenas

parabólicas y no entienden por qué se les impide el acceso a la prosperidad cuando los precios del crudo sobrepasan los 100 dólares por barril.

La política del Gobierno de Bush, la declamada “Guerra contra el Terror”³⁰⁰, que supuestamente iba a reorganizar el llamado Oriente Medio bajo la batuta de los Estados Unidos de América, ha fracasado en el marasmo iraquí; la apoteosis islamista prometida por Bin Laden, Zawahiri y compañía, gracias a la “*yihad*” y el martirio, no ha conseguido movilizar a las masas árabes, y el Estado islámico de Irak en embrión que Al-Qaeda habría pretendido instalar en las provincias sunnitas abortó, sin ningún elemento de realidad más que en Internet.

El enemigo común de Bush y Bin Laden, el Irán shiíta y revolucionario, está hoy en condiciones de negociar. La presidencia estadounidense, deslegitimada por su fracaso y desfavorecida por la incertidumbre electoral, no puede “recoger el guante”; por consiguiente, es Europa la que debe mostrar el camino, en colaboración con los Estados árabes del Consejo de Cooperación del Golfo, un órgano creado en 1981 contra Irán pero que acogió a Ahmadineyad en su última cumbre, celebrada en Qatar. Este desafío —que es un desafío de civilización— será una de las principales tareas de la presidencia de la Unión Europea.

El colonialismo de los últimos siglos y el problema de Palestina en las últimas décadas han situado a la civilización musulmana en un estado de postración. Sin embargo -como se ha visto- se asiste recientemente a un cierto despertar de la identidad islámica. Su vertiginoso crecimiento demográfico constituye un grave obstáculo para el desarrollo de los países musulmanes, pero les confiere unas perspectivas de creciente protagonismo en la esfera internacional. La radicalidad de su antirracismo permite extender el Islam entre las numerosas minorías discriminadas por su raza.

El auge de los movimientos islamistas está generando una seria conflictividad interna y una grave inestabilidad en estos países, pero al tiempo está reforzando sus signos de identidad colectiva y devolviéndoles la confianza en el valor de su cultura. Occidente percibe al Islam como un rival de consideración y tiene la tentación de satanizarlo. Tras la Revolución del Este de 1989 el mundo capitalista se había quedado sin “enemigo”. Pero su estructura ideológica y militar necesita del miedo a un enemigo exterior para imponer cierta disciplina social y justificar muchas decisiones políticas y económicas. La inmensa y emergente China podía haber

³⁰⁰ Zeraoui, Zidane y Fernando Montiel T. (coordinadores), *La Guerra contra el terror*.

desempeñado este papel, pero su clara orientación hacia la cultura occidental y el capitalismo hace que -pese a sus innumerables violaciones de los derechos humanos- se le vea más como un magnífico mercado potencial que como un peligroso rival.

La resistencia de la población musulmana a asimilar la influencia occidental hace que el Islam resulte el candidato ideal para este papel de "enemigo". La proliferación de regímenes dictatoriales en los países musulmanes y su escaso respeto a los derechos humanos favorece su demonización. Sin embargo, más de dos tercios de las reservas mundiales de petróleo se encuentran en países musulmanes. Se prevé que durante mucho tiempo el petróleo seguirá siendo la principal fuente de energía. Occidente se ha visto obligado a pactar -a veces sin ninguna ética- con las oligarquías dirigentes de estos regímenes autoritarios para seguir garantizando el suministro de petróleo. Por otro lado Estados Unidos de América apoya masivamente a Israel, a pesar de sus sistemáticas violaciones del Derecho Internacional y de los derechos humanos en los territorios ocupados de Palestina.

El distanciamiento entre la población de los países occidentales y la de los países musulmanes es cada vez más profundo. A medio plazo quizá no sea un problema grave para Estados Unidos o para Japón, pero sí para Europa. Son nuestros vecinos, con una población que crece espectacularmente. Están en clara expansión en África Negra y en los propios países europeos a través de una creciente y necesaria inmigración. Poseen las reservas energéticas que precisará la economía mundial en el presente Siglo.

Es fundamental entender que el discurso de la dirigencia iraní surgida de la Revolución necesita recrear permanentemente la heroica lucha de Hosayn en Karbala, pues en definitiva los Poderes Internacionales que atacan, cuestionan y pretenden sojuzgar a la Región, son la nueva encarnación del malvado e ilegítimo Yazid; la Revolución ha hecho de la recreación de ese momento tan digno de la historia reivindicada por el Shiísmo no quietista -a estar por las palabras de Shariati-, una verdadera bandera, una razón justificadora hacia dentro y una advertencia hacia el exterior.

Para entender primero a Irán, y luego a su Revolución, hay que saber estudiar y entender al shiísmo. El shiismo en el Islam debería ser estudiado de la siguiente manera: como una afirmación de una dimensión particular del Islam que los shiítas consideran central o principal y que, en realidad, es tomada por el Islam mismo (como la representación apropiada del Islam).

Fue un movimiento que de ninguna manera destruyó la Unidad del Islam sino que se agregó o sumó a la riqueza del despliegue y expansión histórica del mensaje coránico. Y a pesar de su exclusividad, contiene dentro de sus formas la Unidad que vincula todos los aspectos del Islam. Al igual que el sunnismo, el sufismo o cualquier otro movimiento genuinamente islámico, el shiismo ya estaba contenido en el Sagrado Corán como semilla y en las primeras manifestaciones de la Revelación y pertenece al conjunto de la ortodoxia islámica.

Sin embargo, en la búsqueda por acercarse con el espíritu de un verdadero ecumenismo en el sentido antes mencionado, como es sostenido hoy día tanto por las autoridades religiosas sunnitas como shiítas, el sunnismo y el shiismo no deben dejar de ser lo que son y lo que siempre han sido. Por lo tanto el shiismo debe ser presentado en toda su completitud, incluso en esos aspectos que contradicen las interpretaciones sunnitas de ciertos sucesos en la historia islámica, los cuales en todo caso están abiertos a las distintas interpretaciones. El sunnismo y el shiismo antes que nada tienen que permanecer fieles a ellos mismos y a sus propios fundamentos tradicionales antes que comprometerse en una discusión en consideración del Islam o, en términos más generales, a los valores religiosos como tales. Pero si van a sacrificar su integridad por un común denominador que necesariamente no llegaría a sacrificar a ninguno, lo único que lograrían es destruir los fundamentos tradicionales que han preservado ambas escuelas y garantizado su vitalidad a lo largo de los siglos. Solamente el sufismo o gnosis (*‘Irfan*) puede alcanzar esa Unidad que abarca estas dos facetas del Islam e incluso trasciende sus diferencias externas. Solamente el esoterismo islámico puede ver la legitimidad y sentido de cada uno de ellos y el real significado de la interpretación que cada uno ha hecho del Islam y de la historia islámica.

Aunque en el Islam ningún movimiento político o social se ha considerado de manera separada de la religión -ya que desde el punto de vista del Islam la religión abraza todas las cosas-, el shiismo no pasa a existir solamente por la cuestión de la sucesión política del Profeta del Islam como aseguran muchos trabajos occidentales (aunque dicha cuestión, por supuesto, fue de gran importancia). Se puede decir que el problema de la sucesión política es el elemento que cristalizó a los shiítas en un grupo distinto, y la represión política en períodos posteriores, especialmente el martirio del Imam Hoseyin, solamente acentuó esta tendencia de que los shiítas se vean como una comunidad aparte dentro del mundo islámico. De todos modos, la principal causa de la aparición del shiismo yace en el hecho de que esta posibilidad existía en la propia Revelación islámica y tenía que ser llevada a la práctica así. Puesto que hubieron

interpretaciones exotéricas y esotéricas desde un inicio, de las cuales se desarrollaron las escuelas madh-hab) de la shariah y el sufismo en el mundo sunnita, también tenía que haber una interpretación del Islam que combinara estos elementos en un solo conjunto. Esta posibilidad fue realizada en el shiismo, porque el Imam es la persona en quien se unen estos dos aspectos de la autoridad tradicional y en quien se marca la vida religiosa por medio de un sentido de tragedia y martirio. Se podría decir que tenía que existir la posibilidad de un esoterismo -al menos en su aspecto de amor más que de gnosis pura- el cual fluiría en el campo exotérico y penetraría incluso en la dimensión teológica de la religión, antes que permanecer confinado puramente en su aspecto íntimo. La posibilidad fue el shiismo. De aquí que la cuestión que se planteó no fue tanto quien debía ser el sucesor del Santo Profeta como cuáles debían ser las funciones y las cualificaciones de tal persona. La institución distintiva del shiismo es el Imamato y la cuestión del Imamato es inseparable de la de '*walayat*', o de la función esotérica de interpretar los misterios íntimos del Sagrado Corán y la Sharíah. De acuerdo a la visión shiíta el sucesor del Profeta del Islam debe ser alguien que no solamente gobierne sobre la comunidad con justicia sino también capaz de interpretar la Ley Divina en su significado esotérico. De aquí que debe ser alguien libre de error y pecado (*mas'um*), y debe ser elegido desde lo alto por decreto divino (*nass*) o a través del Profeta. Todo el ethos del shiismo gira alrededor de la noción básica de *walayat*, la cual está íntimamente relacionada con la noción de santidad o carácter sagrado (*wilayah*) en el sufismo. Al mismo tiempo *walayat* contiene ciertas implicaciones al nivel de la *Shariah* visto que el Imam o quien administra la función de *wilayat*, es también el intérprete de la religión para la comunidad religiosa y su guía y gobernante legítimo.

Pero si se considera al shiísmo en conjunto, se encuentra por supuesto además del elemento esotérico el aspecto exotérico, la ley que gobierna una comunidad humana. Ali gobernó sobre una sociedad humana y el sexto Imam, Yafar Al-Sadiq, fundó la Escuela de Derecho Shiíta de los Doce Imames. No obstante, como mencioné antes, el esoterismo, especialmente en la forma de amor, ha ocupado siempre lo que podría ser llamada una posición privilegiada dentro del shiismo, de modo que incluso la teología y credo shiíta contienen formulaciones que, hablando convenientemente, son más místicas que estrictamente teológicas.

Jomeini, el gran maestro que entendió como Shariati al shiísmo y logró unir su gnosis con el elemento político, estructuró su discurso basándose en la necesidad de ayudar, socorrer y luchar por los "desheredados", los que serían la razón de ser del movimiento Revolucionario.

Pero ello no queda ahí; esta interpretación también debe servir para analizar a la vida en su conjunto, o sea, también la política externa junto con la interna. De esta manera, así como existen “desheredados” dentro de la República Islámica, los hay en el exterior, y allí debía estar presente el “mensaje salvador” de la Revolución.

Si bien es cierto, se reitera, que los Gobiernos surgidos de la Revolución jamás atacaron a país alguno –es más, fueron víctimas-, su discurso, totalmente descontextualizado y aislado de la realidad social, política y regional por parte de Occidente, es desmenuzado y tildado de “agresivo”, “beligerante” o “con aspiraciones hegemónicas”.

Desde este trabajo se ha procurado establecer la relación entre la lógica militante del shiísmo que Jomeini-Shariati en sus diferentes –aunque coincidentes, al final- visiones tuvieron, con la realidad política edificada a partir de 1979. Cada Estado al estructurarse como tal, debe reconstruir su propia Historia, y normalmente lo hacen a partir de “mitos fundacionales” o la reescritura de determinados hechos históricos. La Revolución de 1979 no fue la excepción, y ese discurso que permanentemente está reivindicando a Hoseyn y sus 72 mártires debe ser analizado y proyectado a la misma República, que es la proyección en el tiempo tanto de aquél cuanto de éstos. Así, el discurso “beligerante y agresivo” hacia Israel, Estados Unidos o algún otro sujeto internacional, es la reiteración de la heroica gesta de Hoseyn frente a los nuevos Yazid; si en aquel momento la victoria de Yazid se transformó con el tiempo en una herramienta de deslegitimación y olvido, se sostiene que los nuevos Yazid se verán arrinconados a ese mismo destino.

Pero más allá del análisis religioso que insufla un discurso eminentemente político –en cuanto la Política es la ciencia que estudia el Poder-, lo real es que la realidad de la República Islámica la convierte en tal vez la única unidad política de la Región con viabilidad propia y con entidad y vocación como para ser el gran actor para estabilizar la zona. Desconocer esto es, lamentablemente, apostar a la solución militar y a la disgregación preocupante de unidades estatales que no traerán paz ni prosperidad, sino una multiplicación de la inestabilidad, pero proyectada hacia todos los rincones de la Tierra.

Como conclusión, es triste ver que los grandes “*think-tanks*” de Occidente no se haya detenido a analizar que, lo que puede llegar a aparecer como “violento, agresivo, belicoso” en lo discursivo de cada uno de los líderes que tuvo la Revolución, es una necesaria justificación

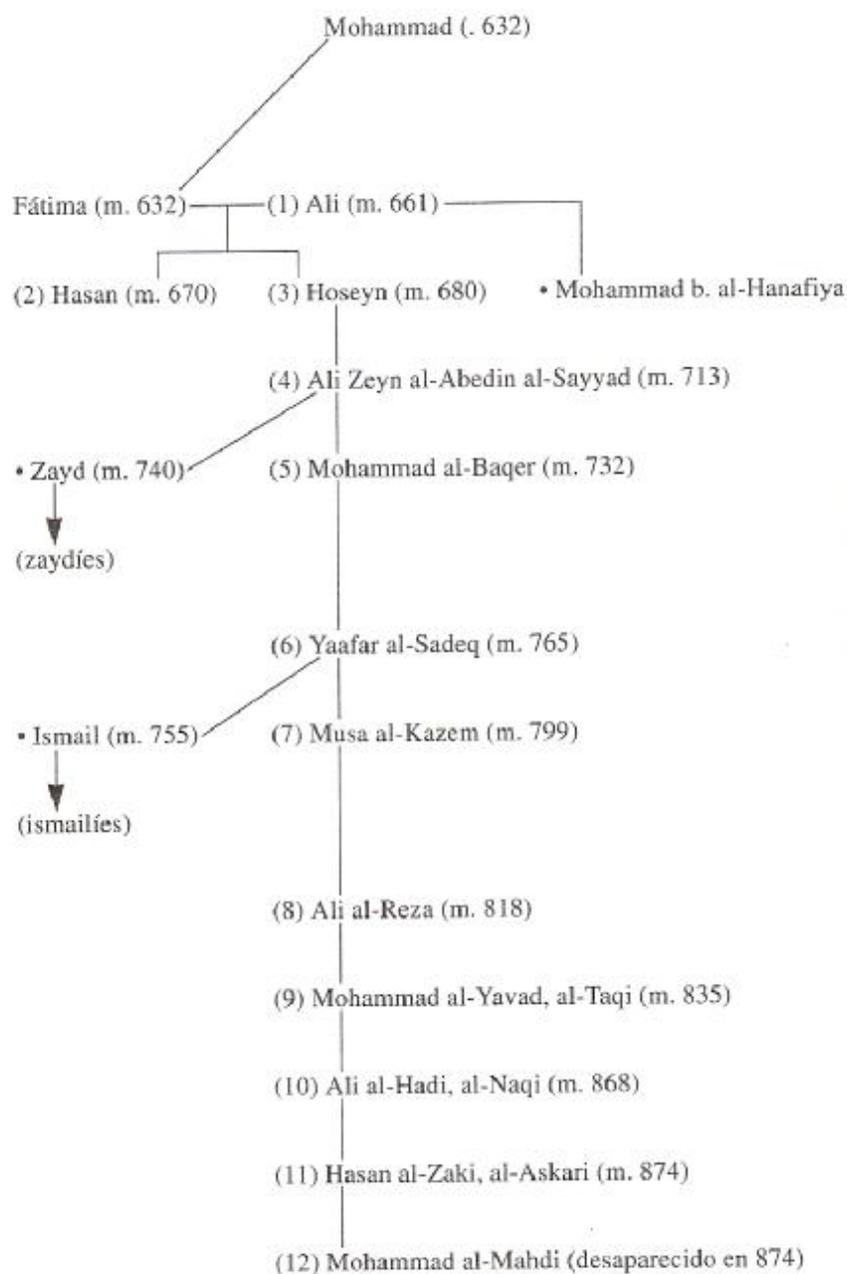
desde la Historia y hacia el Futuro; lo fue el discurso de Bani-Sadr, a su manera, pero tal vez acentuando más lo ideológico no religioso; lo fue el de Jamenei, cuando permanentemente anatomizaba al “Gran Satán”; lo fue Rafsanyani, cuando pese a su apertura planteaba siempre sus aprensiones hacia los “enemigos del Islam”; lo fue el de Jatami, cuando planteaba el “diálogo de civilizaciones”, terminología que permitía mantener las diferencias pero en torno de un entendimiento recíproco; y, a su manera, lo es el de Ahmadineyad, que debe construir una fortaleza a partir de una situación de casi total aislamiento. Todos ellos construían poder, pero con la ayuda discursiva que encontraban en la legitimidad del shiísmo militante.

La prosperidad económica y la estabilidad social de gran parte del mundo dependen en gran parte de que Occidente sea capaz de establecer una buena relación con “el otro” musulmán, cuyo vocero más importante aparece hoy como la República Islámica de Irán. Urge abrir una vía de diálogo que encamine por la senda de la convivencia y de la comprensión. Tal vez, la idea del entonces Presidente Jatami del “diálogo de civilizaciones” no haya sido tan mala.

Río Cuarto, 23 de Mayo de 2008.-

Anexo I

Genealogía de los doce Imames



Fuente: Richard, Yann, *El Islam Shií*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, Bellaterra, Barcelona, 1996, página 52.

Bibliografía

Abol-Hasani, A. (Monzer), *Shahid Motahhari e fshâ-gar-e-towte'a*, (El mártir Motahhari, descubridor de un complot), Qom, 1362/1983;

Abrahamian, E., *The Iranian Mojahedin*, Yale University Press, New Haven (Connecticut) – Tauris, Londres, 1989;

Adelkhah, Fariba, *La Revolución bajo el velo – Mujer iraní y régimen islamista*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2000;

Al-e Ahmad, *L'Occidentalite*, Gharbzadegui, l'Harmattan, París, 1988;

Ansari, Alí M., *Modern Iran since 1921 – The Pahlavis and After*, Pearson Education Limited, Edinburgh, 2003;

As-Sadr, Muhammad Baqir, *El Shiísmo: prolongación natural de la línea del Profeta*, Al Hoda, Londres, 1989;

As-Sadr, Muhammad Baqir, *Las fuentes del poder en el Estado Islámico*, Al Hoda, Londres, 1989;

Ayoub, M., *Redemptive Suffering in Islâm: A Study of the Devotional Aspects of 'Ashûrâ in Twelver Shi'ism*, Mouton, El Haya, 1978;

Ayubi, Nazih, *El Islam Político – Teorías, tradición y rupturas*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2000;

Bani-Sadr, A.-H., *Osul-e pâya va zâbeta-hâ-ye hokumat-e eslâmi*, s.l. (París), 1353/1974;

Bayat, M., *Mahmud Taleqani and the Iranian Revolution*, en M. Kramer, ed., *Shi'ism, Resistance and Revolution*, Westview Press, Boulder (Colorado) – Mansell, Londres, 1987;

Ben-Ami, Shlomo, *Israel, entre la guerra y la paz*, Ediciones B, Barcelona, 1999;

Bentounès, Shaij Khaled y Bruno y Romana Solt, *El Sufismo, corazón del Islam*, Ediciones Obelisco, Barcelona, 2001;

- Benveniste, E., l'Erân-Vêzh et l'Origine légendaire des Iraniens, en *Bulletin of the School of Oriental Studies*, VII, 1934;
- Brieger, Pedro, *¿Guerra santa o lucha política? Entrevistas y debates sobre el Islam*, Biblos, Buenos Aires, 1996;
- Brieger, Pedro, *Medio Oriente y la Guerra del Golfo*, Letra Buena, Buenos Aires, 1991;
- Brieger, Pedro, *Qué es Al Qaeda – Terrorismo y violencia política*, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2006;
- Burgat, François, *El islamismo cara a cara*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2000;
- Burgat, François, *El islamismo en tiempos de al-Qaida*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2006;
- Cahen, Claude, *El Islam – I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1995;
- Cannuyer, Ch., *Les Bahâ'îs. Peuple de la Triple Unité*, Brepols, Maredsous, 1987;
- Caratini, Roger, *Mahoma – La vida de un Profeta*, El Ateneo, Buenos Aires, 2003;
- Carré, Olivier, *El Islam Laico - ¿Un retorno de la Gran Tradición?*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2000;
- Carré, Olivier, *La “Révolution islamique” selon Muhammad Huseyn Fadlallâh*, *Orient*, 1, 1988;
- Carré, Olivier, *Mystique et politique*, Presses de la FNSP/Cerf, París, 1984;
- Chauvel, Geneviève, *Saladino – El unificador del Islam*, *Sudamericana*, Buenos Aires, 1991;
- Chehabi, H. E., *Iranian Politics and Religious Lodernism. The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomein*, Cornell University Press, Ithaca (N. Y.) – I. B. Tauris, Londres, 1990;

- Chittick, William C., *The Faith and Practice of Islam: Three Sufi Texts*, Albany, publicaciones de la Universidad del Estado de Nueva York, 1992;
- Constitución de la República Islámica de Irán, Embajada de la República Islámica de Irán en Madrid, 1985;
- Corbin, Henry, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, Siruela, Madrid, 1996;
- Corbin, Henry, *El hombre de luz en el sufismo iraní*, Siruela, Madrid, 2000;
- Corbin, Henry, *El Imam Oculto*, Losada, Madrid, 2005;
- Corbin, Henry, *Tiempo cíclico y gnosis ismailí*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003;
- Coulson, Noel J., *Historia del Derecho Islámico*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2000;
- Diba, Bahman Aghai, *Problems of the Islamic Republic of Iran – How not to govern a country*, BookSurge, U.S.A., 2006;
- Djalili, Mohammad-Reza y Thierry Kellner, *La nueva Asia Central – Realidades y desafíos*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2003;
- Eickelman, Dale F., *Antropología del mundo islámico*, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2003;
- El Sagrado Corán, traducción de Joaquín García Bravo, Editorial Publicamo, Barcelona, 1998;
- Embajada de la República Islámica de Irán, *Imam Jomeini – Líder de la Revolución y Fundador de la República Islámica de Irán*, Buenos Aires, 1988;
- Enayat, H., *Modern Islamic Political Thought*, University of Texas Press, Austin (Texas), MacMillan, Londres-Basingstoke, 1982;
- Erlich, Reese, *The Iran Agenda – The Real Story of U. S. Policy and the Middle East Crisis*, PoliPoint Press, Sausalito, 2007;
- Ernst, Carl W., *Sufismo*, Oniro, Barcelona, 1999;

- Ghalioun, Burhan, *Islam y Política – Las traiciones de la modernidad*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ed. Bellaterra, Barcelona, 1999;
- Gheissari, Ali & Vali Nasr, *Democracy in Iran – History and the Quest for Liberty*, Oxford University Press, New York, 2006;
- Haeri, Shahla, *The Law of Desire. Temporary Marriage in Iran*, I. B. Tauris, Londres, 1989;
- Haghighat, Mehrdad, *Politics and Ideology in the Islamic Republic of Iran*, en *Middle Eastern Studies*, vol. 29, No. 1, 1993, pp. 36-52;
- Halliday, Fred, *El Islam y el mito del enfrentamiento*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2005;
- Hernández, Miguel Cruz, *Historia del pensamiento en el mundo islámico – 1. Desde los orígenes hasta el Siglo XII en Oriente*, Alianza Universidad, Madrid, 1996;
- Hernández, Miguel Cruz, *Historia del pensamiento en el mundo islámico – 2. El pensamiento de al-Ándalus (Siglos IX – XIV)*, Alianza Universidad, Madrid, 1996;
- Hernández, Miguel Cruz, *Historia del pensamiento en el mundo islámico – 3. El pensamiento islámico desde Ibn Jaldun hasta nuestros días*, Alianza Universidad, Madrid, 1996;
- Hoge, James F. Jr. y Gideon Rose, *¿Por qué sucedió?*, Paidós, Barcelona, 2002;
- Horrie, Chris y Peter Chippindale, *¿Qué es el Islam?*, Alianza, Madrid, 1995;
- Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge University Press, 1983;
- Hourani, Albert, *La historia de los árabes*, Vergara, Buenos Aires, 2003;
- Hourcade, B., *Iran: révolution islamiste ou tiers-mondiste?*, Hérodote, 36, 1985;
- Jafery, Syed Mohammad Askari, *La cumbre de la elocuencia – Sermones, cartas y dichos de Imam Alí ibn Abi Talib*, Tahrike Tarsile Qur'an Inc., Nueva York, 1988;
- Jafri, S. H. M., *Origins and Early Development of Shi'a Islam*, Londres, 1979;

- Jaldún, Ibn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, Princeton, (traducción al inglés de Franz Rosenthal, editado por N. J. Dawood, Bollingen Series), Publicaciones de la Universidad de Princeton, 1969;
- Jomeini, R., *Islam and Revolution*, trad. H. Algar, Mizan Press, Berkeley, 1981;
- Jomeini, R., *Kitab-ul Bai'*, Publicaciones Ismailiian, Qom, 1940;
- Jomeini, R., *Kasf-ul Asrar*, Publicaciones Peiam-e Islam, Qom, 1944;
- Jones, Williams, *The Sixth Discourse, On the Persians*, en Works, 3, Londres, 1807;
- Kapuściński, R., *El Sha o la desmesura del poder*, Ed. Anagrama, Barcelona, 2001;
- Keddie, Nikki, *Las raíces del Irán moderno*, Grupo Editorial Norma, Buenos Aires, 2006;
- Keddie, Nikki, *Religios and Rebellion in Iran. The Iranian Tobacco Protest of 1891-1892*, Frank Cass, Londres, 1966;
- Keddie, Nikki, *The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran*, en N. R. Keddie, ed., Scholars, Saints, and Sufis, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1972;
- Kepel, Gilles, *Al Oeste de Alá – La penetración del Islam en Occidente*, Paidós, Barcelona, 1995;
- Kepel, Gilles, *Crónica de una guerra de oriente*, Península, Barcelona, 2002;
- Kepel, Gilles, *El Faraón y el Profeta*, Muchnik, Barcelona, 1988;
- Kepel, Gilles, *Fitna – Guerra en el corazón del Islam*, Paidós, Barcelona, 2004;
- Kepel, Gilles, *La Yihad – Expansión y declive del islamismo*, Península, Barcelona, 2000;
- Kepel, Gilles, *La revancha de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2005;
- Khosrokhavar, Farhard y Oliver Roy, *Irán, de la Revolución a la Reforma*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2000;

- Kimche, Jon, *El segundo despertar árabe*, Bruguera, Barcelona, 1971;
- Kissinger, Henry, *La Diplomacia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994;
- Kissinger, Henry, *Un mundo restaurado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973;
- Kohlberg, E., *Imam and Community in the Pre-Ghayba Period*, en S. A. Arjomand, ed., *Authority and Political Culture in Shi'ism*, SUNY Press, Albany, 1988;
- Laqueur, Walter, *Una historia del terrorismo*, Paidós, Buenos Aires, 2003;
- Lawrence, Bruce B., *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*, San Francisco, Harper & Row, 1989;
- Lewis, Bernard, *La crisis del Islam – Guerra Santa y terrorismo*, Ediciones B, Barcelona, 2003;
- Lewis, Bernard, *Los asesinos, una secta radical del Islam*, Madrid, 1989;
- Liqavâni, A. Kh., *In-ast sheikhigari*, Ketâbkhânaye Vali-‘Asr, (Teherán), 1354/1975;
- Liverani, Mario, *Relaciones internacionales en el Próximo Oriente antiguo, 1600-1100 a.C.*, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2003;
- Machordom Comíns, Álvaro, *Irán: de Ciro a Jomeini*, Ed. Álvaro Machordom Comíns, España, 1997;
- Madelung, W., *A treatise of the Sharif al-Mortada on the legality of working for the government (mas’ala fî'l-‘amal ma’a'l-sultân)*, BSOAS, XLIII, 1, 1980;
- Mamaqâni, A., *Din va sho’un*, 2da. Ed., Teherán, 1335/1956, citado por Yann Richard, *El Islam Shií*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ed. Bellaterra, Barcelona, 1996, página 137;
- Mantran, Robert, *La expansión musulmana (siglos VII al XI)*, Editorial Labor, Barcelona, 1973;
- Martín Muñoz, Gema, *El Estado Árabe – Crisis de legitimidad y contestación islamista*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2005;

- Masalha, Nur, *Israel: teorías de la expansión territorial*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2002;
- Masr, Vali, *The Shia Revival*, W. W. Norton & Company, New York, 2006;
- Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, reed., Vrin, París, 1954;
- Massignon, L., “Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l’Islam iranien”, *Opera Minora*, Vol. I, PUF, París, 1969;
- Merad, Alí, *El Islam contemporáneo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001;
- Merinero Martín, María Jesús, *Irán – Hacia un desorden prometedor*, Catarata, Madrid, 2001;
- Moezzi, M. A., *Le shi’isme doctrinal et le fait politique*, en M. Kotobi, ed., *Le grand Satan et la Tulipe. Iran: Une première république*, Institut Supérieur de Gestion, París, 1983, página 71;
- Momen, M., *An Introduction to Shi’i Islam*, Yale University Press, New Haven-Londres, 1985;
- Morera, María Victoria, *El Islamismo político hoy*, INCIPE, Madrid, 1996;
- Mutahari, Ayatullah Morteza, *El ser humano en el Corán*, Al Hoda, Teherán, 1985;
- Mutahhari, Murtada, *Introducción a la Filosofía Religiosa del Islam*, Ediciones Mezquita At-Tauhid, Buenos Aires, 1995;
- Nakash, Yitzhak, *Reaching for Power – The Shi’a in the Modern Arab World*, Princeton University Press, New Jersey, 2006;
- Nasr, H., *Islam, perspectives et réalités*, Buchet-Castel, París, 1975;
- Nasr, H., *Le shî’isme et le soufisme. Leurs relations principiellles et historiques*, Colloque de Strasbourg, PUF, París, 1970, páginas 215-233;

- Nawawi, Imam, *El Jardín de los Justos – La tradición oral del Islam, los hadices, recopilada en el Siglo XIII*, Tikal, Girona, 1988;
- Newman, A. J., *Towards a Reconsideration of the Isfahân School of Philosophy*, *Studia Iramica*, 15, 2, UCLA, 1986;
- Newman, A. J., *The Development and Political Significance*, PhD, UCLA, 1986;
- Parsa, Misagh, *Social Origins of the Iranian Revolution*, Rutgers University Press, London, 1989;
- Popovic, Alexandre y Gilles Veinstein (coordinadores), *Las sendas de Allah – Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2000;
- Ramadan, Tariq, *El Islam minoritario – Cómo ser musulmán en la Europa laica*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2002;
- Ramadan, Tariq, *El reformismo musulmán*, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2000;
- Rashid, Ahmed, *Los talibán – El Islam, el petróleo y el nuevo “Gran Juego” en Asia Central*, Península, Barcelona, 2000;
- Reinares, Fernando y Antonio Elorza, *El Nuevo Terrorismo Islamista – Del 11-S al 11-M*, Temas’ de Hoy, Madrid, 2004;
- Richard, Yann, *Ayatollah Kashani: Precursor of the Islamic Republic?*, en Keddie, N., ed., *Religion and Politics in Iran*, Yale University Press, Nueva York-Londres, 1983, páginas 101-124;
- Richard, Yann, *Base idéologique du conflit entre Mossadeq et l’âyatollâh Kashânî*, en J.-P. Digard, ed., *Le cuisinier et le philosophe. Hommage à Maxime Rodinson*, Maisonneuve et Larose, París, 1982;
- Richard, Yann, *El Islam Shií*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ed. Bellaterra, Barcelona, 1996;

Richard, Yann, *Le radicalisme islamique du Sheykh Fazlollâh Nuri et son impact dans l'histoire de l'Iran contemporain*, Laïcité, 29, N. s., N° 2 (Les Intégrismes), Bruselas, 1986;

Richard, Yann, *Le rôle du clergé: tendances contradictoires du chi'isme iranien contemporain*, Archives de Sciences Sociales des Religions, 55, 1, 1983;

Rodinson, M., *Mahomet*, Le Seuil, París, 1961;

Roy, Olivier, *El Islam mundializado – Los musulmanes en la era de la globalización*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2003;

Roy, Olivier, *Genealogía del Islamismo*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2000;

Roy, Olivier, *Las ilusiones del 11 de Septiembre – El debate estratégico frente al terrorismo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003;

Roy, Olivier, *Le facteur chiite dans la politique extérieure de l'Iran*, Central Asian Survey, IV, 3 (1990);

Ruzbihan, Baqli, *Sharh-i shathiyyat* (comentario sobre los proverbios extáticos), Teherán, Departement d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien, 1966, editado por Henry Corbin, Biblioteca iraníana, número 12;

Sachedina, A. A., *Islamic Messianism. The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, SUNY Press, Albany, 1981;

Said, Edward, W., *Crónicas palestinas – Árabes e israelíes ante el nuevo milenio*, Grijalbo, Barcelona, 2001;

Said, Edward W., *El mundo, el texto y el crítico*, Sudamericana, Buenos Aires, 1994;

Scott, Carter, *Mahoma*, Edimat Libros, Madrid, 2003;

Shariati, Alí, *Bâ makhâteb-hâ-ye âshenâ*, Obras Completas, 1, Teherán, 1356/1980;

Shariati, Alí, *Hoseyn vâres-e Ādam*, Obras Completas, 19, Teherán, 1360/1981;

Shariati, Alí, *Jihâd and Shahâdat. Struggle and Martyrdom in Islam*, ed. por M. Abedi y G. Legenhausen, Iris, Houston (Texas), 1986;

Shariati, Alí, *Obras Completas*, Qalam, Teherán, 1361/1982;

Shariati, Alí, *Ommat va emâmat*, en 'Alí, *Obras Completas*, 26, Nilufar, Teherán, 1361/1981;

Shariati, Alí, *Tashayyo'ealavi va tashayyo'-e safavi*, *Obras Completas*, 1, Teherán, 1356/1980;

Shomalí, Muhammad Alí, *El Islam Shi'ah – Orígenes, Doctrina y Prácticas*, Mahdiyar Publications, Qom, 2005;

Sivan, Emmanuel, *El Islam Radical – Teología medieval, política moderna*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2000;

Spiegel, F., *Avesta die heiligen Schriften der Parsen*, III, Bd., Leipzig, 1863;

Tabatabai, Allama Seyed Muhammad Hussein, *Introducción al conocimiento del Islam*, Al Hoda, Teherán, 1989;

Taleqani, Mahmud, (trad. A. Jabbari y F. Rajaei), *Islam and Ownership*, Mazdá, Lexington (Kentucky), 1983;

Tholuck, Frid. Aug. Deofidus, *Sufismus, sive theosophia Persarum pantheistica*, Berlín, Ferd. Duemmler, 1821;

Vercellin, Giorgio, *Instituciones del mundo musulmán*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2003;

Vieille, P., y A.-H. Bani-Sadr, *Pétrole et violence, Terreur blanche et résistance en Iran*, Anthropos, París, 1974;

Von Grunebaun, G. E., *El Islam – II. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1996;

Watt, W. M., *The Formative Period of Islamic Thought*, University Press, Edimburgo, 1973;

Záccara, Luciano, *Los enigmas de Irán – Sociedad y política en la República Islámica*, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2006;

Zeraoui, Zidane y Fernando Montiel T. (coordinadores), *La Guerra contra el terror*, Tecnológico de Monterrey y Ariete, México, 2006;

Zeraoui, Zidane, *Islam y política – Los procesos políticos árabes contemporáneos*, Trillas, México, 2004;

Zeraoui, Zidane y Otros, *Política internacional contemporánea*, Trillas, México, 2000;

Sitios de Internet consultados

<http://www.rumbo.es> - Consultado el día 18 de Diciembre de 2007;

<http://www.islamorient.com> - Consultado los días 22 de Febrero y 8 de Abril de 2008;

<http://www.elpais.com> – Consultado el día 26 de Febrero de 2008;

<http://www.mexicodiplomatico.org> – Consultado el día 26 de Febrero de 2008;

<http://www.clarin.com> – Consultado el día 27 de Febrero de 2008;

<http://www.diariovasco.com> – Consultado el día 27 de Febrero de 2008;

<http://historiacritica.uniandes.edu.co> – Consultado el día 27 de Febrero de 2008;

<http://www.cidob.org> – Consultado el día 29 de Febrero de 2008;

<http://www.amnesty.org/es> - Consultado el día 3 de Marzo de 2008;

<http://www.webislam.com> – Consultado el día 29 de Febrero de 2008;

<http://www.uam.es> – Consultado el día 27 de Febrero de 2008;

<http://www.transoxiana.org> – Consultado el día 27 de Marzo de 2008;

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar> – Consultado el día 28 de Marzo de 2008;

<http://www.nodulo.org> – Consultado el día 28 de Marzo de 2008;

<http://www.lenguapersa.com> – Consultado el día 31 de Marzo de 2008;

<http://www.islamchile.com> – Consultado el día 7 de Abril de 2008;

<http://es.icro.ir> – Consultado el día 7 de Abril de 2008;

<http://www.memri.org> – Consultado el día 7 de Abril de 2008;

<http://www.islam-shia.org> – Consultado el día 8 de Abril de 2008;

<http://islam.cl> – Consultado el día 8 de Abril de 2008;

<http://www.islamhoy.org> – Consultado el día 14 de Abril de 2008;

<http://www.letraslibres.com> – Consultado el día 14 de Abril de 2008;

<http://www.libreria-mundoarabe.com> - Consultado el día 14 de Abril de 2008;

<http://homepage.mac.com/eeskenazi> - (Centro Enrique Esquenazi) – Consultado el día 15 de Abril de 2008;

<http://www.cyberhumanitatis.uchile.cl> – Consultado el día 17 de Abril de 2008;

<http://cabalgandoaltigre.wordpress.com> – Consultado el día 17 de Abril de 2008;

<http://www.cetr.net> – Consultado el día 23 de Abril de 2008;

<http://www.rferl.org> – Consultado el día 5 de Enero de 2008;

<http://www.musulmanesandaluces.org> – Consultado el día 14 de Julio de 2008;