

# **Islamismo y revolución: el caso de Irán**

Leyla Bartet

**"La religión en tanto que ser, acción y posesión del Hombre, es carne. Participa del desorden y del carácter profano de todo lo humano (...) ¡Desgracia cuando de la cumbre de la religión sólo emerge la religión! Entonces no libera sino que aprisiona, en condiciones peores que todo lo que pueda aprisionar."**

K. Barth

Pocos procesos revolucionarios han sido mistificados y deformados por la prensa internacional como el proceso iraní. Buena parte de estas deformaciones se vinculan a los intereses económicos que Occidente ha perdido con el derrocamiento de la dinastía Pahlevi, pero existe también una buena dosis de etnocentrismo y de mecanismos ideológicos - y por lo tanto, no conscientes - que impiden a periodistas y politicólogos no islámicos observar con otros ojos un fenómeno cuyas reglas internas escapan a la lectura tradicional de lo que es o debe ser un proceso revolucionario.<sup>1</sup>

Cuidémonos, sin embargo, de cometer excesos: el proceso iraní tiene semejanzas y diferencias históricas en relación a otras revoluciones. Una larga lucha popular (la lucha de lo que Khomeiny llama los **Moztaza'fin**, los desposeídos) y, más tarde, en la etapa previa a la toma del poder, la constitución de un bloque que incluye, además de la clase obrera, a los sectores medios de comerciantes (los **bazari**) a intelectuales y a buena parte de la administración del régimen Pahlevi hacen posible el triunfo definitivo sobre el imperio. Hasta este punto no hay diferencias demasiado grandes con otros procesos revolucionarios. Sin embargo, donde intervienen los factores particulares (y particularidades hay en todo proceso revolucionario) es en el nivel específico de lo que cohesionó este bloque: la tradición religiosa shi'ita.

Esta experiencia resulta especialmente interesante porque en ella lo particular fue decisivo y esta particularidad pertenece al campo del funcionamiento ideológico de la formación social iraní. La observación de fenómenos como éste nos induce

---

<sup>1</sup> No es este un fenómeno nuevo. Como ejemplo vale la pena recordar que ya en 1883 Renan había dictado una conferencia sobre "El Islamismo y la Ciencia" afirmando en ella la decadencia y el atraso de los pueblos musulmanes, debido según él, "al reino brutal del dogma musulmán que hacia imposible la separación de los dominios de lo espiritual y lo temporal".

al replanteamiento de la relación estructura-superestructura en sociedades no industriales y con un contingente místico-religioso especialmente desarrollado: el resurgimiento del Islam como arma política, susceptible de múltiples usos y lecturas, dará mucho que hablar en un futuro próximo. Mencionemos de paso lo que significan las reivindicaciones del Frente Moro en Indonesia, el islamismo libio, el argelino y también la Hermandad Musulmana (integrista) en Egipto y en Siria.

### ***Volviendo a las fuentes***

El marxismo clásico plantea una distinción entre infraestructura y superestructura. La primera se entiende como la combinación de las diversas condiciones materiales y sociales que permiten a los miembros de una sociedad producir los medios materiales de su existencia social. Estas condiciones son: las ecológicas o geográficas, las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Para Marx<sup>2</sup> son sólo estas últimas las que constituyen **Strictu Senso** la estructura económica de una sociedad. Sobre esta base material se erige la superestructura que, a su vez, comporta dos niveles o instancias: la jurídico-política (el Derecho y el Estado) y la ideológica (las diferentes ideologías, religiosa, moral, jurídica, etc.).

Desgraciadamente ni Marx ni Engels fueron lo suficientemente explícitos en cuanto al funcionamiento de la superestructura, a su relación con la "base material", como para evitar que se desarrollaran una multiplicidad de lecturas e interpretaciones basadas, por ejemplo, en la célebre carta de Engels a Bloch<sup>3</sup>, en un párrafo redescubierto o en un ejercicio heurístico que el lector acepta o rechaza en función de su propia aproximación ideológica al marxismo.

En todo caso, algunos teóricos de formación marxista han llevado al extremo las reflexiones que iniciara hace algunos años Althusser<sup>4</sup> con la cuestión de la "determinación en última instancia" por la base económica y que lo condujo a las conclusiones fundamentales:

1º La autonomía relativa de la superestructura en relación a la base material.

2º La acción de retorno de la superestructura sobre la base.

---

<sup>2</sup> Introducción a la **Contribución a la Crítica de la Economía Política**.

<sup>3</sup> La carta dice fundamentalmente lo siguiente: "Según la concepción materialista de la historia, el factor determinante de la Historia es, **en última instancia**, la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado otra cosa que esto. Si luego alguien retuerce esta proposición para hacerle decir que el factor económico es el único determinante, la transforma en una frase vacía, abstracta, absurda."

<sup>4</sup> Y aún antes, el propio Gramsci había cuestionado la lectura determinista del marxismo: "la pretensión (presentada como postulado esencial del materialismo histórico) de presentar y exponer toda fluctuación de la política y de la ideología como expresión inmediata de la estructura tiene que ser combatida, en la teoría como un infantilismo primitivo". Cf. **El materialismo histórico y la filosofía** de Benedetto Croce. Instituto Cubano del Libro. La Habana 1970.

Estos dos puntos han sido asumidos de un modo u otro por los continuadores - críticos o no - del pensamiento althusseriano. (Of. Poulantzas, P. Henry, Lucien Seve, etc.) Pero es precisamente la hipótesis central de Althusser en **Ideología y Aparatos ideológicos del Estado** la que éstos cuestionan, es decir, que la ideología debe ser explicada sólo a partir de la teoría de la reproducción del modo de producción capitalista. Para Althusser la ideología debe **explicar** la **reproducción** de las relaciones de producción.

Pero este tipo de definiciones de la función ideológica se revela insuficiente precisamente porque, en un desarrollo de tipo funcionalista, asumen una relación causal entre ideología y reproducción del sistema.

Por otra parte, la observación de realidades inmediatas, como ciertos procesos políticos que no se rigen por los patrones culturales "occidentales y cristianos", demuestra que el funcionamiento de la ideología es infinitamente más complejo que la descripción hecha por Althusser. Casi podría afirmarse, con investigadores como Maurice Godelier, estudioso de sociedades pre-capitalistas, que hay una participación de la ideología en todas las instancias sociales: "Una sociedad no tiene base y parte superior y no es un sistema de niveles superpuestos;<sup>5</sup> es un sistema de relaciones entre los hombres, relaciones jerarquizadas según la naturaleza de sus funciones, funciones que determinan el peso respectivo de cada una de sus actividades sobre la reproducción de la sociedad".<sup>6</sup>

En todo caso la observación de un proceso peculiar como el iraní nos conduce a suponer que las "regiones ideológicas" (Poulantzas) tienen funcionamiento considerablemente autónomo dentro de ciertas formaciones sociales. Así, la relación unívoca, tantas veces planteada entre clase dominante e ideología dominante parece tener, cuando menos en casos como el de Irán, un valor relativo.

Con gran firmeza Antonio Gramsci había concebido la posibilidad de una ruptura entre **hegemonía y dominación**. Según él una clase puede devenir en clase dirigente antes de ser clase políticamente dominante, y puede, por lo tanto, conquistar la hegemonía **antes** de conquistar el poder político. Esto supone que, dentro del concepto de hegemonía, una clase puede imponer su propia concepción del mundo y conquistar así el lugar de la ideología dominante con anticipación a la conquista del poder político.

Naturalmente este proceso no ocurre sin una lucha previa, sin un enfrentamiento en el que progresivamente la clase hegemónica impone su ideología. A nuestro modo de ver, y esta es la hipótesis central del presente trabajo, la hegemonía ideológica no estuvo en Irán en manos del gobierno de Reza Pahlevi y su control de

<sup>5</sup> Es una referencia a lo que Althusser llama la "tópica del marxismo", es el uso de la imagen de un edificio como metáfora para explicar que la infraestructura está en la base que sostiene la superestructura.

<sup>6</sup> Godelier, Maurice. "La part idéelle du réel. Essai sur l'idéologique" In: **L'Homme** julio-diciembre 1978. Pp. 155-188. París.

los aparatos de Estado se limitó a los aparatos represivos, los ideológicos fueron controlados solo parcialmente. Y sin duda una de las regiones ideológicas principales en los Estados mediorientales y del noroeste de Asia, la religión, escapó de su poder. Fue la región religiosa la que resultó dominante dentro del funcionamiento ideológico global en Irán.

Así, todo sentido posible de la realidad social debía, y debe, pasar en Irán todo el discurso religioso. Este asume un valor múltiple y es susceptible de diversas lecturas. Siendo el Islam un sistema religioso basado en revelaciones (en particular la rama shi'ita) y en interpretaciones (Haqiqat) el ejercicio hermenéutico ha marcado la historia política de la antigua Persia.

### ***En islam shi'ita***

En América Latina poco o nada se conoce sobre las características del desarrollo histórico de la religión musulmana. No obstante, ésta cuenta con aproximadamente 700 millones de seguidores en parte de África y Asia y casi todo el Medio Oriente. No resulta difícil, pues, basándose en lo que parece una constante en el Tercer Mundo, es decir, el desconocimiento interno, no resulta difícil repetimos organizar campañas internacionales fundadas en el adecuado funcionamiento de los Media, desacreditando una revolución que dice inspirarse en principios religiosos. Las "Transnacionales de Noticias" y los intereses de Estado que están detrás de ellas no ignoran que, en estos casos, por un casi inevitable y generalmente inconsciente etnocentrismo, la opinión pública no podrá aceptar, en países mayoritariamente cristianos, un Estado clerical.<sup>7</sup>

Un cristiano promedio tendría especiales dificultades para aceptar la idea de un Estado conducido por las escrituras bíblicas y presidido por la jerarquía eclesiástica. Para él sería volver al Medioevo; negar la ruptura entre Estado e Iglesia, marca esencial de la formación social capitalista. Por otra parte, a fenómenos culturales como el descrito se suman mecanismos de semantización ligados a la producción ideológica de los Media. La asociación entre **fanatismo** y **shi'ismo** ocurre inmediatamente.

Sin embargo, el Islamismo no tiene un funcionamiento equiparable al de la religión cristiana; y dentro de él ocupa una posición particular el shi'ismo duodecimano practicado en Irán y distinguible del rito Ismaelita practicado en Afganistán y en la India, y del Zeydismo, mayoritario en Yemén.

El libro sagrado del Islám, **Al-Qor'am** (Corán), recoge las revelaciones recibidas por el profeta Mahoma entre los años 612 y 632 de la era cristiana en las ciudades de La Meca y Medina (actual territorio de Arabia Saudita). El islamismo tiene en

<sup>7</sup> Vale la pena insistir en que este etnocentrismo es, a su vez, consecuencia de una educación, de un trabajo ideológico que ha hecho olvidar hasta hace muy poco que para el Tercer Mundo el eje fundamental de contradicción es un eje Norte-Sur.

el Corán un código religioso pero también **social** y por lo tanto político, con un fuerte carácter ético-jurídico. El texto coránico original, escrito en árabe clásico y con carácter esotérico, es el **Zahir**. Tiene como contraparte un sentido oculto, esotérico, el **Batin**, que puede ser interpretado de diversas maneras.

Es decir, al igual que otros textos religiosos permite una multiplicidad de lecturas. Pero el **Batin** significa también que el Islam es una religión pública y secreta al mismo tiempo. Tiene líderes visibles y líderes ocultos y utiliza, si las necesidades lo requieren, métodos del claudeslinaje. En el caso del shi'ismo, particularmente reprimido durante largos períodos de dominación árabe y amenazado en su existencia, esta doble función, este doble ejercicio de la religión adquirió, visos de Fronda y se dotó de un principio llamado **Taqiyé o Ketman**, que autoriza la simulación: dos versículos coránicos la justifican, "Que los creyentes no tomen como amigos a los incrédulos prefiriéndolos a los creyentes, quien así actuare no podrá esperar nada de Dios - **a menos que esa gente constituya un peligro para Usted**" - (Surata III, vers. 27)<sup>8</sup> y también: "Aquel que reniega de Dios después de haber creído - **pero no aquel que es obligado por la fuerza y cuyo corazón permanece en la fe** - recibirá la cólera de Dios sobre él" (Surata XVI, vers. 108 y 106. Los subrayados son nuestros).

Al estudiar su origen, los autores coinciden señalar que la aparición del islamismo en el siglo VII comporta un claro sentido de clase. Mahoma se opone a los comerciantes politeístas cultores de la usura y de la ganancia personal ilimitada, y agrupa tras de sí a los sectores más desfavorecidos del mundo árabe. Así, el Profeta no sólo funda una religión sino que organiza y gobierna una comunidad concreta en Medina. Estas leyes prácticas pertenecientes a la jurisprudencia coránica se remiten generalmente a una enseñanza moral, religiosa y casi mística. Sin embargo, un aspecto queda oscuro: dado que el Corán no posee una teoría sobre el gobierno de la comunidad islámica, no se prevé que debe hacerse una vez desaparecido Mahoma.

Este es el origen de posteriores cismas. Parte de los creyentes se remiten a las prácticas del Profeta (la **Sunna**). En efecto, Mahoma dirigía personalmente la lucha contra sus enemigos de La Meca, delegando a veces su autoridad en ciertos discípulos para operaciones militares menores, creando así una primera forma de autoridad profana. Igualmente, una vez organizado el ritual de la oración, Mahoma se reservaba el derecho de dirigirla siendo así el primer Imam (conductor)<sup>9</sup> de la comunidad.

Hacia el fin de su vida, sin embargo, cede este privilegio a uno de sus próximos, Abú Bakr, introduciendo una primera forma de autoridad religiosa. En este hecho se basan los seguidores de Abu Bakr para proclamarlo sucesor (**Khalifa**) del Pro-

<sup>8</sup> El Corán está dividido en 114 capítulos o Suratas que se refieren a temas específicos.

<sup>9</sup> Según el orientalista francés Henry Corbin, el término **Imam** que designa a los conductores, a los guías islámicos, no debe confundirse con Imán que debe traducirse como "la fe". (Cf. **Histoire de la Philosophie Islamique**. Ed. Gallimard. París 1974.

feta a su muerte. Para los shi'itas el cargo debió haber recaído en Alí, sobrino y yerno del Profeta. Cuando, luego de la muerte del tercer Khalifa, puede al fin Alí tomar el califato e iniciar una serie de reformas sociales, muere asesinado. Los shi'itas (derivado de **Shia**, "fracción") seguirán entonces a los descendientes de Alí, los doce Imames; esto explica la denominación de duodecimano que se da al shi'ismo iraní.

La oposición a los sunitas deriva del hecho que estos aceptan, además del Corán, la llamada Sunna, o sea su interpretación de la práctica del profeta. El shi'ismo se remite en cambio al **Hadith** (tradiciones santas) y a la enseñanza de los Imames que forman un solo ser con el Profeta y son sus representantes en la tierra. Así, el carisma del jefe espiritual posee en el shi'ismo una especial importancia no sólo espiritual sino también política pues debe conducir la comunidad como entidad social. Es evidente en este punto la influencia de la filosofía griega, introducida al Medio Oriente por Averroes y el persa Aviceno, en lo concerniente al ideal platónico de los príncipes filósofos.

Por otra parte, la originalidad doctrinal del shi'ismo consiste en haber agregado a los tres fundamentos de la fe islámica (unicidad divina, profecías de Mahoma y resurrección) los dos principios de la **justicia de Dios** y del Imamato. En efecto, contrariamente a ciertas ramas del sunismo que insisten en la voluntad arbitraria de Dios, el shi'ismo proclama que Alá sólo puede actuar en la justicia. Principio especialmente interesante, no sólo porque implica una racionalidad de la creación, sino porque dado el carácter temporal y divino del Islám esta Justicia es una necesaria justicia social. El principio del Imamato es, de alguna manera, la consecuencia y la aplicación del principio de justicia en la conducción de lo humano. Siendo Dios justo no podía dejar a los humanos sin un guía, el Imam, que debe reunir para ejercer este cargo lo que Corbin llama (Op. cit.) la "plenitud inmaculada", es decir, una serie de virtudes entre las cuales destaca la de ser perfectamente justo (Adel) y equitativo. Después de la desaparición del duodécimo Imam este permanece escondido entre los hombres. Esto se conoce como la Ocultación. El último Imam deberá reaparecer un día en la figura del **Mahdi** para instaurar un gobierno justo en la comunidad. Así pues, se entiende que un gobierno no religioso no puede ser sino injusto puesto que la fuente de toda justicia es Dios y los Imames.

Mientras los **Ulemas** sunitas o doctores en Ciencias legales islámicas, temerosos de provocar conflictos civiles, siempre dieron su apoyo a los gobiernos establecidos, los shi'itas perseguidos y reprimidos se basaron en la función del Imamato y del gobierno ideal y rechazaron inmiscuirse en política salvo para oponerse a gobiernos y medidas políticas que sobrepasaran los límites de lo tolerable.

El shi'ismo devino tempranamente en la religión de las regiones y de los pueblos hostiles a la centralización califal propia del sunismo<sup>10</sup> y todo poder temporal que

<sup>10</sup> Así se explica la conversión masiva de los persas a esta rama del Islam. La conversión tuvo lugar en el año 1501, durante el reino de los Safávidas.

se opusiera al Imam fue considerado ilegítimo y usurpador. Así, por ejemplo, para los iraníes el Shá, a pesar de ser de religión shi'ita, era identificado al mal en la representación de Yazid, asesino de uno de los doce Imames (el Imam Hussein) porque su gobierno era un gobierno injusto e ilegal. En efecto fueron los ingleses quienes impusieron a Reza Pahlevi en la segunda década de este siglo. Hasta el nombre Pahlevi fue tomado, por el fundador de la dinastía, de la lengua hablada en el imperio de los Sasánidas, es decir, antes de la conversión de Persia al Islám.

En muchos momentos de la historia iraní el shi'ismo pasó a la acción y marcó su oposición frente al poder establecido. En el siglo XIX los jefes religiosos shi'itas se opusieron a la penetración extranjera en Irán y a aquellos que actuaban como cómplices de tal penetración. Fueron los religiosos quienes iniciaron la **Djihad** (guerra santa) contra la Rusia zarista en plena expansión contra la Inglaterra imperial para quien Irán tenía un lugar estratégico en la ruta hacia la India. Ellos también provocaron la guerra del tabaco contra la concesión a una sociedad inglesa del monopolio de este producto (1891). Entonces, el Ayatolah Chirazi prohibió a los fieles fumar y, organizando un movimiento sin precedentes, obligó al Shá a denunciar el acuerdo.

A principios de este siglo la lucha contra el poder establecido se agudiza: después de 1905 se desatan levantamientos y revueltas contra los soberanos de la dinastía Quadjar (que precede a la ficticia dinastía Pahlevi) ejerciendo presiones sociales decisivas para que la Corona restituyera a la Nación los bienes y joyas adquiridos indebidamente y para que los asistentes y asesores extranjeros dejaran el palacio imperial.

En 1906 tiene lugar una verdadera revolución democrático-burguesa que permite a la nación iraní obtener una Constitución (Macruteh). En este proceso se enfrentan shi'itas progresistas y conservadores. Como toda producción religiosa, el Islám fue objeto de lecturas progresistas, anticolonialistas y antidespóticas pero también de lecturas conservadoras y aristocráticas que proponían el uso del **Machrué** (derivado de **Sharia**, ley religiosa) es decir, de la observancia de las leyes islámicas que hacían innecesaria una constitución. Este fenómeno de alianza - que agrupó en 1906 a laicos y religiosos shi'itas progresistas, a los bazari (burguesía comercial) y al movimiento popular es una constante de este siglo: se repite durante el gobierno nacionalista y progresista de Mossadegh en su apoyo y, recientemente, en la lucha popular que culmina con el derrocamiento de Reza Pahlevi.

### ***Los discursos del shi'ismo***

La posibilidad de una diversidad de aproximaciones al shi'ismo obliga a plantear un problema esencial; a saber, que toda producción ideológica, todo discurso,<sup>11</sup> funciona como un filtro que permite el paso de determinadas formas de sentido socialmente producido. Un mismo discurso será clasificable y comprensible de diversas maneras en función de la práctica del lector, de su inserción dentro de una formación social determinada y del funcionamiento interno - y siempre particular - del aparato ideológico. En el caso de Irán, la religión - sector dominante dentro de la ideología hegemónica - tiene múltiples interpretaciones. Cada lectura se basa en el principio de la **Haqiqat**, la búsqueda del sentido verdadero, efectiva profesión de fe del shi'ismo y su característica racionalista esencial que acepta como integrante fundamental del aparato religioso el "Esfuerzo de interpretación".

En un excelente libro de reciente edición el iranólogo Yann Richard<sup>12</sup> plantea la existencia de tres formas de aproximación, de tres soluciones en la relación religión-Estado que marcan claros límites políticos explicando así, no sólo los enfrentamientos entre laicos y religiosos, progresistas y reaccionarios, sino también el funcionamiento de más de una concepción de la realidad inmediata y del rol de los fieles dentro de ella.

a) La primera lectura es la de la pasividad frente al Poder político. Se basa en la experiencia de buena parte de los doce Imames que, rechazando la tentación en la que cayeron los zeyditas, prefirieron mantenerse alejados de las luchas por el control político de la comunidad. Una importante excepción fue la de Imam Hossein que se levantó contra la dinastía de los Omáyades respondiendo al llamado del oprimido pueblo de Kerbela. Esta fecha, en la que el Imam Hossein encontró la muerte, se conmemora todos los años en Irán con un gran duelo nacional (el **Moharram**) y marca la importancia excepcional del martirologio en la consciencia popular. El Moharram adquirió valor simbólico en la lucha contra el Shá: los creyentes se identificaban con Hossein, héroe de la justicia, y su muerte con la eventualidad de la propia muerte. Esto explica su temeraria exposición a las sofisticadas armas del Ejército imperial. Lógicamente el asesino Yazid era asimilado al Shá. En todo caso, volviendo a la Historia, después de la muerte de Hossein durante largo tiempo el clero shi'ita se mantuvo al margen del Poder, considerándolo impuro e imperfecto por no emanar del Imam. Esta actitud tiene mucho que ver con el realismo político de una sociedad perseguida y minoritaria frente a los pueblos árabes donde los fieles se vieron obligados incluso a desarrollar el ya mencionado principio de la simulación (el **Ketman**) para asegurar su existencia.

Actualmente esta interpretación de la historia religiosa shi'ita ha tomado la forma de una propuesta de separación entre Religión y Estado, separación que no corresponde a la visión islámica. El desinterés por la política se explica sólo cuando ésta es **lo menos injusta posible**. Por otra parte, dado que el gobierno más perfec-

<sup>11</sup> Tomado en el sentido amplio de Foucault, el discurso sería un conjunto enunciativo con unidad de sentido, opuesto a la frase. (Cf. **Archeologie du Savoir**).

<sup>12</sup> **Imam et révolution**. Ed. Hachette. París. 1980.

to es el que se realiza según los principios del Islám (premisa esencial) frente a la posibilidad de gobernar el rechazo solo puede deberse a otro tipo de intereses. En el Irán de la revolución algunos sectores del clero integrista - dirigido por el Ayatolah Shariat Madari - recuerdan a los militantes de la República Islámica que ellos prefieren no confundir política y religión, jugando así a favor de la instauración de una democracia a la occidental. Sin embargo, Shariat Madari, en nombre de la no-política intervino políticamente en su zona de influencia, el Azerbaidjan, levantando sentimientos nacionalistas contra la República Iraní. El fue, por otra parte, simpatizante de una solución conversada con el Shá y mantuvo durante largo tiempo un diálogo sostenido con éste.

b) La segunda solución shi'ita al problema de la dirección de la comunidad de los creyentes durante el ocultamiento del Imam consiste en rechazar el vacío político y religioso en relación a lo inmediato, a lo no previsto por el Corán o por **la Hadith** (tradicción). Se remiten entonces a los sabios teólogos o Ulemas quienes enfrentan los problemas cotidianos y temporales interpretando la ley religiosa (Sharia). Así, en nombre del Iman, se aseguran dos funciones: la teología y la política. Los orientalistas sostienen con razón que el shi'ismo tiene un dinamismo mayor que el sunismo, pues es por el **Ejtehad**, el esfuerzo racional de los sabios teólogos que deben encontrarse las soluciones prácticas a los problemas presentes. Al respecto Henry Corbin (Op. cit.) dice: "(el shi'ismo) es una filosofía profética que postula un pensamiento que no se deja sumergir ni por el pasado histórico, ni por la escritura religiosa que fija las enseñanzas en forma de dogma".

Esta lectura difiere, pues, considerablemente de la espera pasiva del Mahdi propuesta por Shariat Madari y sus seguidores.

c) La tercera solución aportada por los shi'itas a la ausencia del último Imam resulta de especial interés por el desarrollo que ha conocido en la década presente. Es, en el plano teórico, el instrumento que hizo posible la cohesión interna alrededor del objetivo político alcanzado en febrero de 1979 con el derrocamiento de la dinastía Pahlevi.

Esta tercera lectura minimiza el problema tradicionalmente doctrinario de los doce Imames para poner el acento más bien en el carácter de líder político y espiritual del representante presente del Imam (los Ayatolah) y sobre su razón de ser fundamental, es decir, la actualización del principio de justicia. Para esta línea, la función de guía y legislador del Imam no desaparece con la ocultación pues la comunidad debe defenderse contra el error y la tiranía. Esto explica cómo y porqué el Ayatolah Khomeiny no sólo cumplía con determinada concepción islámica al intervenir en política de manera directa, sino que estaba obligado moralmente a hacerlo. Este líder singular y carismático es uno de los representantes de la posición clásica del compromiso religioso-político shi'ita. Su posición se apoya en un versículo coránico, el único sobre el tema, que prevé de manera general qué hacer después de la muerte del Profeta: "¡Oh vosotros que creéis en Alá! obedeced al Apóstol y a aquellos que entre vosotros detengan la autoridad" (Surata IV, vers.

59) El Apóstol es interpretado, en este caso, como el representante - aceptado por consenso - del último Imam oculto.

El propio Khomeiny hizo referencia, en una conferencia en Najaf (Irak) a una de las tradiciones del sexto Imam insistiendo en que los sabios (Ulemas) son la prueba de Dios (Hojja) y los herederos del Profeta, son ellos, por lo tanto, los únicos susceptibles de establecer un gobierno justo en la ley de Dios.<sup>13</sup> La originalidad de "guía de la revolución iraní" es haber sistematizado la cuestión del gobierno islámico al punto de hacer de él un régimen nuevo tomando de la teoría marxista el concepto de la lucha de clases que se expresa en la oposición entre *mosta'zafin* (los desposeídos) y los *mostakbarin* (los ricos y orgullosos).

Una tendencia menos teologista en lo que concierne al aparato de Poder es la que defienden figuras como el desaparecido Ayatolah Bani Sadr (padre del actual presidente iraní y que éste ha recogido en gran medida) quien sostenía que el poder no debe estar en manos de una "clase" de teólogos porque el Islam se opone a este tipo de divisiones dentro de los creyentes. Su ideal sería la "no coerción, la espontaneidad dirigida".

Sin embargo, la línea más interesante dentro de la letura que asocia religión y política, es la que defienden los Mudjahidir Khalk (Organización de Musulmanes de Pueblo) y su dirigente Massud Radjavi<sup>14</sup> apoyándose en la obra del Ayatolah Taleghani (muerto en septiembre de 1979). Este último buscaba, a partir del islám, una fusión con el marxismo en un objetivo de liberación del Hombre. La justicia social y económica asumen en el pensamiento del Ayatolah Taleghani un valor particular que hace posible la construcción de la sociedad de la unicidad (la **Towhid**). El problema de la Justicia, presente en todo el pensamiento shi'ita, adquiere aquí una dimensión analítica distinta y un desarrollo teórico marcado por el tema de la sociedad sin clases. Massud Radjavi dicta conferencias semanales en el Estadio de Teherán a las cuales asisten miles de personas: religiosos en busca de una teoría revolucionaria que incluya el Islam y laicos deseosos de conocer una lectura progresista de la religión.

### ***El aparato religioso en Irán***

Históricamente el Islam determinó la progresiva integración del aparato estatal y religioso dentro de la tradición sunita. Podría decirse que el Islamismo surge como alternativa política frente a los dispersos gobiernos politeistas donde las minorías comerciantes se apoyaban en una extensa base social formada por pueblos

<sup>13</sup> Esta conferencia y otras fueron recogidas por sus seguidores y editadas en persa y en francés. *Cl. Pour un Gouvernement Islamique*. Ed. Fayole, París. 1979.

<sup>14</sup> Radjavi (31 años) es el único sobreviviente del Comité Central de la Organización Mudjahidin Khalk en la gran represión de 1972. Estuvo preso y fue torturado durante años. Su organización luchó heroicamente contra el Shá. Actualmente gozan de una influencia creciente y, en la etapa actual, priorizan la lucha política sobre la lucha armada.

nómades o sedentarios pero igualmente miserables. La fusión fue clara en el caso del sunismo: los califas asumieron una jefatura espiritual y temporal simultáneamente. Pronto aparecieron escuelas de jurisprudencia coránica y el pensamiento islámico sunita se diversificó al punto de permitir observaciones tan heterodoxas como las de Ibn Qayim Al-Jawziya: "El arte del buen gobierno, decía, procede de la sagacidad, de la intuición, de la inteligencia del príncipe, y no sabría plegarse a la rigidez de una codificación"<sup>15</sup>. Este Maquiavelo oriental no aceptaba el Corán como fuente de inspiración política. Sin embargo, a pesar de figuras como Al-Jawziya, nunca se llegó a la laicidad y aún hoy muchos Estados del Medio Oriente o Africa funcionan de un modo u otro, rigiéndose por las leyes islámicas<sup>16</sup>. La vida en esta zona geográfica conflictiva y capital para occidente (eje, por ello, de las relaciones internacionales de las potencias) funciona dentro del marco de lo religioso y la lucha de clases reviste también formas religiosas.

El caso de Irán es especial: el clero shi'ita - si se puede emplear este término con un cuerpo que difiere en mucho del clero cristiano - está inmerso de manera total en la sociedad. En la base de la estructura religiosa se encuentran los **Molahs** (término de origen árabe deformado por el uso persa. Originalmente era **Mawla**, que significa "Señor", "Maestro"). Como los Shiks sunitas que presiden la vida religiosa de la mezquita, los molahs constituyen parte del clero. A diferencia de los sacerdotes cristianos, tienen derecho a casarse y a procrear y su familia está integrada a la zona en que vive. Su función es hacer conocer el Corán y sus leyes y viven de los óbolos de los creyentes, fijado en un quinto de los ingresos de los mismos (el **Khoms**). Así, no dependen del Estado ni de la Administración religiosa y comparten la riqueza o miseria de sus fieles. Su influencia en la comunidad es muy grande: ellos jugaron un papel fundamental de agitación y propaganda en la lucha contra el Shá. Los Molahs pueden alcanzar, por sus conocimientos teológicos, el grado de sabiduría necesario para ser **Mujtahid**, es decir, el nivel en el cual gracias a su reflexión personal y a sus condiciones morales que lo vinculan - en un "contacto interior" - con el Imam oculto, puede aplicar la ley coránica a las condiciones concretas que enfrenta su generación. Los Molahs y Mujtahids mantienen un diálogo ininterrumpido con los creyentes, no sólo en la mezquita que jugó un rol privilegiado durante las grandes represiones, sino también en las casas de los creyentes donde tienen lugar reuniones semanales (las **rozahkzani**) para estudiar y recordar el martirologio shi'ita. Los Mujtahid son llamados más frecuentemente Ayatolahs<sup>17</sup> o Imams pero no en el sentido en el que lo llevan los doce Imames, sino en el de guía religioso relacionado con el último Imam y estableciendo el vínculo entre éste y los hombres. Es pues por el conocimiento y por la reflexión que se alcanza el más alto nivel en la relación humano-divino. No existe, sin embargo, relación de jerarquía religiosa explícita dentro del shi'ismo. Así por ejemplo, cualquier miembro de la comunidad religiosa puede presidir la oración diaria, salvo

<sup>15</sup> Citado por Yadi Ben Achour en *Pensée politique islamique classique*. Ed. PUF. París 1980.

<sup>16</sup> Por Ejemplo: Libia, Arabia Saudita, los Emiratos del Golfo y desde hace poco Egipto, donde Sadat ha hecho aflorar el problema del Islam que estuvo latente durante el nasserismo, para buscar apoyo en los sectores integristas más conservadores.

<sup>17</sup> Ayatolah es un término árabe que significa "signo de Dios".

aquella de los viernes. Todos los creyentes ejercen pues el "sacerdocio" y cada miembro tiene la responsabilidad de velar por la integridad del Islam.

Es en esta inserción directa en la sociedad que radica la fuerza y el poder de los religiosos shi'itas. Fuerza y poder que pueden revestir un signo u otro, según el carácter de la relación conciencia de clase/religión. Por otra parte, existen también los Ulemas, doctores en Ciencias Legales que conocen todas las prescripciones coránicas, todos los hechos y gestos del Profeta en los cuales es preciso inspirarse para resolver los conflictos presentes. Los ulemas iraníes sostienen que la religión ha funcionado en la mayoría de países islámicos, no sólo como expresión espiritual de una identidad cultural y nacional, sino también como arma de lucha contra las diversas formas que asumió la dominación para el pueblo persa.

### ***Islam y socialismo***

Resulta claro que la ideología religiosa jugó en Irán una función que Gramsci definiría - refiriéndose a la ideología en general, es cierto - como semejante al "cemento" de una formación social. Más precisamente dice: "En otros términos, el problema de la ideología que se plantea es el de conservar la unidad ideológica en el bloque social que es cimentado y unificado precisamente por esta ideología" (Cf. *El Materialismo histórico y la Filosofía de Benedetto Croce*). Aquí, se plantea además un problema clave: aquel de la relación entre la ideología dominante y la unidad de una formación social. En todo caso, si bien la frase de Gramsci se aplica bien al caso de Irán en el período que precede a la toma del Poder, no ocurre lo mismo cuando se trata de construir un nuevo gobierno, y a largo plazo de una nueva sociedad. Entonces los factores religiosos parecen desmoronarse, por lo menos en su función aglutinadora, y se hacen más evidentes las contradicciones de clase que en un momento este sector ideológico contribuyó a soldar.

Así, Khomeiny logró reunir bajo banderas antiimperialistas el nacionalismo islámico de diversas clases y fracciones de clase para las cuales la "revolución blanca" de Reza Pahlevi era la negación cultural de los valores persas. Esta hipoteca a Occidente preocupaba a los comerciantes del Bazar, estrangulados por el avance progresivo y tentacular de las transnacionales. Obreros y campesinos se sumaron al apoyo a Khomeiny, pero este apoyo se debe más a factores morales y religiosos que a una conciencia social de su condición de miseria y explotación. Los intelectuales y hasta parte de la administración vieron en el Imam la posibilidad de reorganizar un Estado decadente, de terminar con la intolerable corrupción de la familia real<sup>18</sup> y de reivindicar una cultura nacional.

En el proyecto de formar un verdadero bloque popular, Khomeiny debió construir un doble discurso, que no niegan ni siquiera quienes fueron sus colaborado-

<sup>18</sup> Como se sabe, los Pahlevi estaban estrechamente vinculados al tráfico internacional del opio y derivados por intermedio de la princesa Ashram, hermana del Shá. (Cf. Timossi, Jorge y Escobar, Andrés. **Irán no alineado**. Editorial de Ciencias Sociales, Cuba. 1979).

res próximos durante su exilio en París. Bani Sadr, en una entrevista realizada a fines de 1978 dijo al respecto: "Khomeiny es la expresión del pueblo. Expresa el consenso de nuestro pueblo. Inclusive puede llegar a expresar, en el marco de esta voluntad, ideas con las cuales él quizá no esté de acuerdo. Si no lo hiciera así, el pueblo no lo seguiría como lo sigue" (Op. cit. p. 49). Esto explica su ambigüedad en muchos casos y también las limitaciones que necesariamente modelan sus procedimientos.

Es en la heterogeneidad de su base de sustentación y en las considerables dificultades internas y externas que es posible explicarse los actuales problemas que enfrenta en la hora presente el gobierno iraní. A este nivel dos elementos parecen fundamentales: el ejército y las minorías nacionales. No es nuestro objetivo desarrollar estos puntos que escapan a las posibilidades de espacio y de pertinencia del presente trabajo, pero es interesante recordar que irán es un país mosaico: Al Oeste, 5 millones de kurdos, en el noroeste, y en el sudoeste, cerca de un millón de árabes y finalmente en el centro 15 millones de persas rodeados de culturas diferentes. No resulta difícil, pues, desestabilizar un régimen político que ofrece tantos flancos al enemigo. Muchas de las reivindicaciones de las minorías nacionales de Irán son justas e inimpugnables pero su agitación excesiva y la violencia generada tiene un doble efecto negativo sobre el gobierno iraní: crear un clima de inestabilidad y fortalecer las posiciones más duras dentro de un ejército que sólo en junio de 1980 y como consecuencia de sus vinculaciones con la operación Delta, ha empezado a ser depurado. Por lo demás, la toma de la Embajada Americana por los estudiantes islámicos permitió encontrar documentos (concretamente una carta firmada por Brzeszynky) donde se aconseja el trabajo de exacerbación de las contradicciones con las minorías nacionales.

De aquí en adelante la religión deja pasar demasiados discursos en la antigua Persia como para garantizar la unidad interna. Pero si alguna lección deja este proceso es la de la necesidad de tomar en cuenta el funcionamiento de este tipo de mecanismos en determinadas sociedades. Las organizaciones de izquierda, por lo menos de cierta izquierda, a lo largo y ancho del Tercer Mundo, olvidan con demasiada facilidad las lecciones de la Historia. Resulta más sencillo ser esquemático y repetir que "la religión es el opio del pueblo". Con la elaboración de discursos maniqueístas (construidos sobre ejes dicotómicos de bien y mal, ejes que son - por lo demás - morales y no sociológicos o económicos) sólo se contribuye a malinterpretar la teoría marxista y, lo que es más grave, a equivocar las soluciones políticas.

Comprender el funcionamiento del aparato religioso en sociedades culturalmente marcadas por éste es un ejercicio necesario para actuar sobre ellas y para hacer posible e inteligible todo proyecto político. Marx dijo también: "Todos los misterios que desvían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y **en la comprensión de esa práctica**". (Tesis sobre Feuerbach).

**Referencias**

- Anónimo, HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ISLAMIQUE. - París, Francia, Ed. Gallimard. 1974;  
Anónimo, IMAM ET REVOLUTION. - París, Francia, Ed. Hachette. 1980;  
Anónimo, POUR UN GOUVERNEMENT ISLAMIQUE. - París, Francia, Ed. Fayole. 1979;  
Croce, Benedetto, EL MATERIALISMO HISTORICO Y LA FILOSOFIA. - La Habana, Cuba, Instituto Cubano del Libro. 1970; La part idéelle du réel. Essai sur l'idéologique.  
Godelier, Maurice, L'HOMME. julio-diciembre. p155-188 - París, Francia. 1978;  
Timossi, Jorge; Escobar, Andrés, IRAN NO ALINEADO. - Cuba, Editorial de Ciencias Sociales. 1979;  
Yadl Ben Achour, PENSEE POLITIQUE ISLAMIQUE CLASSIQUE. - París, Francia, Ed. PUF. 1980;