

EL PODER CATALIZADOR DE LOS INTELLECTUALES IRANÍES

THE POWER OF THE CATALYST FOR IRANIAN INTELLECTUALS

María Jesús Merinero
Universidad de Extremadura

Entregado el 24-7-2012 y aceptado el 14-12-2012.

Resumen: La crisis sociopolítica en la que está inmerso Irán brinda la oportunidad de conocer la capacidad emancipadora de la sociedad iraní, encarnada en movimientos socio-políticos de protesta y resistencia, que no se ha acantonado en el conformismo y la sumisión sino que reivindica un espacio social público, abierto y no ideologizado. Las iniciativas para su conquista parten de la convicción de que si el sistema no es una democracia es indiscutiblemente una república, y será esta dimensión republicana la que habrá que reforzar para remontar el mermado Estado de Derecho existente. Estas iniciativas, cimentadas por las aportaciones de los intelectuales, han creado una contracultura endógena que requiere fórmulas para consolidar una eficaz movilización pacífica que desemboque en un cambio gradual y sin violencia.

Palabras claves: Compromiso, autorreflexión, autorrealización, pacifismo, tolerancia y resiliencia.

Abstract: The socio-political crisis in which Iran is immersed opportunity emancipatory capacities of Iranian society, embodied in socio-political of protest and resistance movements, that has not quartered in conformity and submission, but it claimed a public social space, opened and not ideological. Initiatives to conquest are based on the conviction that if the system is not a

democracy is arguably a Republic, and this Republican dimension is which must be strengthened to overcome the depleted state of existing law. These initiatives, grounded by the contributions of intellectuals, have created an endogenous counterculture that requires formulas to consolidate an effective peaceful mobilization that lead in a gradual change and without violence.

Key words: Commitment, self-reflection, self-realization, pacifism, tolerance and resiliency.

Introducción

El artículo presenta una imprescindible reflexión sobre las aportaciones que, desde diferentes registros y variadas actitudes, llevan a cabo los intelectuales seleccionados en este estudio, no sólo a través de sus discursos sino de su prácticas, así como los efectos que producen tanto en la sociedad iraní como en su dimensión transnacional.

Se han seleccionado algunos temas de gran alcance en la situación socio-política iraní y en su doble dimensión interna e internacional. Así pues, se abordan asuntos tan candentes como el papel que debe jugar la religión en el espacio socio-político; los análisis y revisión del ejercicio del sistema político vigente; la capacidad de articular sincrética y armónicamente nacionalismo y cosmopolitismo, ya que los iraníes articulan bien islam, nacionalismo y mundialización o su férrea alineación en la defensa de los Derechos Humanos como derechos universales en sintonía con el islam.

Todo ello, sin perder de vista los métodos que estos intelectuales proponen para alcanzar estos objetivos: el compromiso político, la tolerancia y la no violencia, aún siendo conscientes de los riesgos que su compromiso comporta.

El apartado final servirá de indicador acerca de algunas consecuencias de esta actitud comprometida

«Degaran- bash» and «degaran-dishan»¹

Ante los efectos de la utilización ideológica del islam por parte de los políticos, una nueva generación de intelectuales confrontan sus ideas, replanteándose una nueva lectura del islam, que salve a la religión del desprestigio de los desmanes políticos y permita una regeneración de la vida política.

Portadores de nuevas perspectivas, llevan a cabo, a partir de sus propias referencias islámicas y no desde la crítica externa, nuevas aportaciones en torno al conocimiento religioso y su dimensión social y sobre los diferentes aspectos de la realidad iraní. La aspiración común de todos es la de sacar a Irán de la situación actual, y los temas claves de debate serán

¹ Los «que son diferentes» y «los que piensan de otra manera».

la libertad, la tolerancia, la igualdad, la diversidad y los derechos humanos, hasta reclamar abiertamente la democracia.

Desde perfiles diferentes, itinerarios intelectuales singulares, variados repertorios y sin afiliación a ningún grupo formalmente constituido, todos llegan a concluir que si el islam se ha convertido en una ideología de dominación política estatal es por razones históricas muy precisas y no por su estructura ideológica interna que lleva en su seno la posibilidad de disociar entre ámbito político y religioso².

La diferencia entre los intelectuales postislamistas³ respecto a los islamistas de fines de los 70 es metodológica, al alejarse de la lectura exegética de los textos para someterlos a una lectura más racional, histórica y social. Posición metodológica definida por dos actitudes: el rechazo al pensamiento cerrado, y el impulso hacia el diálogo con los valores modernos del mundo occidental basados en el individualismo y el pluralismo, incompatibles con las visiones monistas y autoritarias. Esta revalorización del individuo comporta el reconocimiento de dos facetas características, la autonomía y la autorreflexión, ejercitadas en la capacidad de elección entre pluralidad de alternativas. Libertad y pluralismo que harán necesario el debate y el diálogo que permitan alcanzar un acuerdo general democrático que incorpore los valores de la modernidad y los de la tradición, sometidos a una crítica permanente. También se alejan de ellos en dos cuestiones: el abandono de las referencias utópicas y las interpretaciones ideológicas y la sustitución de la idea de revolución por la de reforma. No sólo tienen preocupaciones religiosas⁴ sino que llevan a cabo una crítica sobre el funcionamiento de las instituciones desde la perspectiva de la modernidad a la que ellos se han incorporado. Esta incorporación de la modernidad, que implica el final de las certezas⁵, un sentimiento creciente de inseguridad y la aceptación de la incertidumbre, les irá distanciando del empecinamiento con el que muchos de los clérigos en el poder continúan exhibiendo su interpretación ideológica de las fuentes de ordenamiento jurídico y socio-político que no ha servido para reforzar su legitimidad, sino que ha favorecido la desafección de los nuevos intelectuales y el ascenso

² O. Carré, *Islam laïque au retour à la grande tradition*, Armand Colin, París, 1993.

³ Término utilizado por A. Bayat, «The Coming of a Post-Islamist Society», *Critique*, otoño 1996 y F. Khosrokhavar, «Les intellectuels pot-islamistes en Iran», *Awal*, n.º 11, 1994.

⁴ F. Khosrokhavar, «The New Intellectuals in Iran», *Social Compass*, 51(2), 2004.

⁵ Z. Bauman, *Modernidad y ambivalencia*, Anthropos, Barcelona, 2005.

de un heterogéneo movimiento sociopolítico, que se convertirá en su principal adversario.

La relación de estos intelectuales con la historia iraní les aboca a una autorreflexión crítica sobre la herencia intelectual recibida, transmitiendo sus reflexiones a la sociedad⁶.

Esta nueva generación vive en la realidad actual más interesada en desembrollar fanatismos ideológicos que en predicarlos, rehabilita el debate valorando la tolerancia y condenando toda exclusión e incomunicación. Frente al discurso tercermundista de los años setenta que identificaba el imperialismo y el capitalismo como los únicos responsables de los males del país, no se elude la propia responsabilidad al reconocer los propios errores y debilidades.

Será la influencia de los métodos de análisis occidentales, lo que contribuirá a moldear unos métodos racionales históricos y sociológicos. Así lo muestra el hoyatoleslam Kadivar⁷ al utilizar el «critical análisis» al campo jurídico islámico; así como otros muchos sociólogos o juristas recurren al Derecho y a la Historia. El filósofo Soroush, discípulo de Shariati, reconoce la influencia recibida a través de la lectura de las obras de Popper⁸ y, a partir de su principio de «falsabilidad», denuncia en todos los ámbitos la infalibilidad, considerando no sólo inevitable sino necesario cometer errores, reconocerlos y rectificarlos. Esta posición metodológica del racionalismo crítico, desemboca en una continua búsqueda racional que colabore al progreso de la sociedad, pues estimula la investigación y el desarrollo tecno-científico en beneficio de un futuro abierto, no definitivo ni absoluto. Todas estas aportaciones desembocan en la defensa de la libertad, imprescindible en el ejercicio del «racionalismo crítico», y en la responsabilidad para practicarla tanto en el orden de las ideas como en el de las reformas políticas que parezcan necesarias.

La dinámica entre religión y política recorre toda la historia de la República Islámica. Jomeini con su teoría del «velayat-e faqih» invirtió la

⁶ M.R. Jalaeipour, *Intellectual Trends in 20 th Century Iran*, conferencia at Princeton University on 21 October 2000.

⁷ M. Kadivar, *Nazariyaha-e dawlat dar fiqh-i shia* (Theses on the State in Shii Jurisprudence), Nashr-i Nay, Tehran, 1997.

⁸ M.^a J. Merinero, «Los post-islamistas iraníes: del sufismo a la Escuela de Francfort» en M.^a J. Merinero (coord.), *Diálogo de Civilizaciones. Oriente-Occidente. Aporte al entendimiento internacional*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

trascendencia tradicional de la sharía trasladándola al jurisperito⁹. En este contexto, no debe extrañar que sean los activos intelectuales religiosos (roshanfekran-e dini) quienes desde su legitimidad hayan llevado a cabo, aportaciones sustanciales y útiles basamentos, para el movimiento sociopolítico reformista que se ha ido gestando. El grupo de los intelectuales religiosos comprende a la vez a miembros del clero y no clérigos. Entre estos últimos, el iconoclasta filósofo Abdolkarim Soroush, referencia insoslayable para los interesados en comprender el pensamiento humanista, ético y democrático que atraviesa Irán.

Entre ellos aparecen dos tendencias principales acerca del lugar del islam en la sociedad. La primera, encarnada por Soroush y Mojtahed-Shabestari. La segunda, representada por los clérigos Alí Montazeri y Mohsen Kadivar. Ambas concepciones sacan a lo religioso del centro, rompen su íntima conexión con la política y liberan a la sociedad de cualquier sujeción en nombre de lo sagrado.

Los intelectuales de tradición laica están cada vez más presentes en el debate, preocupados, desde una perspectiva politológica, por las razones históricas que han llevado a la sociedad iraní a la situación actual¹⁰ o, desde la sociología, por las raíces históricas del pensamiento modernista¹¹ en Irán.

Lo nuevo y decisivo políticamente es que las discusiones teológicas han salido del círculo especializado del clero¹², para ser abordadas también por pensadores no clérigos, que toman prestadas algunas ideas de los grandes intelectuales y elaboran sus contribuciones en contacto con los asuntos políticos y sociales de Irán. Su capacidad de intermediación se ve favorecida porque muchos de ellos circulan entre la política y el periodismo. Su influencia se extiende mediante conferencias en Universidades, en asociaciones privadas o mediante los modernos medios de comunicación. Las aportaciones de los intelectuales no sólo critican la situación política sino que aportan ideas constructivas en busca de soluciones y alter-

⁹ H. Enayat, «Iran: Khomeini's Concept of the «Guardianship» of the Jurisconsult» en J.P. Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process*, Cambridge University Press, London, 1986.

¹⁰ S. Zibakalam, *Goftan yaa nagoftan* (colección de artículos y entrevistas), Rozaneh, Tehran, 2001.

¹¹ D. Behnam, *Berliniha*, Publiher Farzan, Tehran, 2000.

¹² M. Kazemzadeh, «The State, Civil Society and the Prospects of Islamic Fundamentalism», *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, XVI (1), 1996.

nativas. Su labor de concienciación y sensibilización social se reforzará con su activo compromiso político.

Estos intelectuales¹³, portadores del proyecto de modernidad, constituyen una nueva ortodoxia capaz de hacer compatibles la religión y las tendencias democráticas. Refuerzan el sentimiento de pertenencia a una sociedad civil y colaboran a cambiar las ideas y las actitudes, pues las situaciones de control político acentuado nunca llegan a eliminar por completo la intervención de los actores subalternos¹⁴. Desde los años noventa, intelectuales, periodistas, cineastas, artistas, tecnócratas, mujeres y jóvenes, han optado por el compromiso político, conformando un movimiento heterogéneo y heteróclito que conocemos como «movimiento reformista». Este movimiento se produce en un contexto de grandes cambios internacionales. Los efectos de la mundialización¹⁵, del final del apartheid, de las manifestaciones chinas en Tiananmen y, de manera significativa, del fracaso del comunismo soviético, trastocan el debate intelectual que sufre transformaciones espectaculares, se renueva y cambia de orientación.

Movimiento favorecido en el interior por la permisividad respecto a las expresiones públicas, siempre que no supusieran una amenaza importante para el régimen, propiciada por Mohamed Khatami, durante su cargo como Ministro de Cultura y Orientación Islámica. Desde su cargo ayudó a la industria cinematográfica, alentó las publicaciones de escritores y periodistas, y rehabilitó premios anuales para los mejores libros y películas. Simultáneamente se estableció una fértil simbiosis entre ellos y la actitud política reformista del presidente Khatami, favoreciendo su arrolladora victoria presidencial de 1997, continuada con la de las elecciones municipales de 1999. Fueron ellos también quienes llevaron el peso del Movimiento 2 de Jordad, organizado por Reza Khatamí, para acudir a las elecciones legislativas de 2000. Las actividades de la mayoría de los periódicos más influyentes¹⁶ se pusieron al servicio de estos intelectuales, que comenzaron a criticar al gobierno, haciéndose eco del descontento

¹³ M. Abedin, «The origins of Iran's Reformist Elite», *MEIB*, 5 (4), 2003.

¹⁴ J-F. Bayart, «L'énonciation du politique», *Revue Française de Science Politique*, 35 (3), 1985.

¹⁵ A. Appadurai, «Disjuncture and difference in the global cultural economy», *Public Culture*, 2, 1990.

¹⁶ Diarios como «Salam», Jame'eh, «Tous», «Khordad», «Sobh-e emrouz», «Neshat», «Mosharekat», «Asr-e Azadegan» y «Bahar» alcanzaron una tirada de más de un millón de ejemplares diarios.

público, exigiendo mayor libertad, rebosando de información sobre la incompetencia, la corrupción y la violencia. Defendieron y apoyaron las reuniones de estudiantes a favor de la democracia, especialmente cuando eran atacados por las fuerzas del orden. Cuando los conservadores comenzaron a cerrar la prensa independiente, y a detener a periodistas e intelectuales, Khatami exigió el respeto a la ley y emitió más licencias para periódicos.

A lo que se sumó la evolución e incorporación de nuevas generaciones en las organizaciones islámicas, convertidas en plataformas de contestación de los jóvenes. Esta evolución es evidente en la «Oficina para la Consolidación de la Unidad» que se convirtió no sólo en el grupo de apoyo a la política reformista de Khatamí, sino en la impulsora de actos culturales en los que participaron los pensadores más conocidos Soroush, Kadivar, etc. y en protagonista de las manifestaciones de protesta a favor de las libertades.

La complicidad de Khatami con los intelectuales modernistas se hizo evidente tanto en la introducción de un nuevo vocabulario político —democracia islámica, tolerancia, libertad, estado de derecho, etc.— como en su defensa de la legalidad, basada en la ausencia de violencia, respondiendo a través del razonamiento, dando muestras de tolerancia desde la firmeza —«*el estado de derecho no consiste en poner a los adversarios fuera de la escena política, sino en obligar a los adversarios a actuar dentro del marco de la ley*¹⁷»— e inaugurando un nuevo estilo.

Secularización y humanismo

Las controversias entre intelectuales iraníes sobre el destino de su historia juegan un papel tan importante en la vida iraní como el nacionalismo y la religión, y desempeñan un papel decisivo sobre el futuro político de Irán.

Los intelectuales religiosos centrarán su reflexión en una nueva lectura del Islam que permita una regeneración de la vida política. El resultado es una interpretación nueva de los textos sagrados, insistiendo en que no tiene por qué existir una única interpretación humana fiable, que desemboca en tomas de postura críticas respecto a la posición oficial.

¹⁷ M. Khatami, *Tradición, modernidad y desarrollo*, Centro de Documentación de la Junta Islámica, Madrid, 1999.

Su intención es ofrecer una visión del islam en la que la separación entre política y religión se realice al amparo de una reflexión individual sobre la religión y no mediante una crítica externa de lo religioso, como respuesta a la necesidad de una renovación ética y religiosa. Pues el postislamismo no es anti-religioso, anti-islámico, sino que reivindica la religión como una práctica íntima, como fe personal, férreamente unida a la defensa de la autonomía y libertad individual. La reclusión de la religión al espacio íntimo privado, propuesta por Soroush¹⁸, al diferenciar entre religión y conocimiento religioso, es el signo evidente de la secularización. De tal forma que se renuncia a situar las actividades humanas bajo la dirección de la religión, y se libera a la religión de la política, designando el espacio privado a la primera y el espacio público, regido por la gestión humana, a la segunda. Shabestari¹⁹ llega a la misma conclusión por otro camino. Al reclamar una dimensión individual y cada vez más ética de la religión, la convierte en una práctica religiosa de «autorrealización» en la que la articulación entre lo religioso y lo social queda modificada. Ambos vienen a confirmar la necesidad de instaurar la preeminencia de la teopraxis sobre la teología²⁰.

El periodista y editor Saeed Hajjarían, autor de «Poder desmitificado» busca en la propia historia de la República islámica, los argumentos para combatir el predominio del «velayat», y desenmascara cómo la secularización fue obra de Jomeini, al establecer la supremacía de la política sobre cualquier norma religiosa²¹.

La polémica aportación de Soroush del concepto²² «sociedad civil religiosa» compatibiliza la dimensión espiritual religiosa mayoritaria de la sociedad iraní con su dimensión civil y política y permite diferenciar entre una sociedad religiosa y una sociedad ideológica. Una formulación

¹⁸ A. Soroush, «Azâdi chon ravesh» (La libertad como método), *Kiyân*, n.º 37, 1997. También A. Soroush, «Din-e aqalli va akthari» (La religión minimalista y maximalista), *Kiyân*, n.º 41, 1998.

¹⁹ M. Shabestari, *Naqdi bar qaraat e rasmi bar din* (A Critique of official Discourse on Religion), Tarh e Now, Tehran, 2000; y M. Shabestari, *Imân va Azâdi* (Fe y libertad), Tarh-e Now, Téhran, 1997.

²⁰ M.ª J. Merinero, *Ibid*, 2007.

²¹ S. Ajarían, «Jamee ye madani va iran e emrooz» (Sociedad civil en el Irán de hoy), *Ettelaat* 9-10, 1997.

²² A. Soroush, «Dine va jamee ye madani» (Religion and Civil Society) en *Jamee ye madani va iran e emrooz* (Civil Society and Iran Today), Tehran 1998.

paralela es la del laico Ramin Jahanbegloo²³ con su crítica a la laicidad francesa y su defensa del paradigma indio de armonía con la diversidad religiosa. Su reflejo en el ámbito político lo encontramos en la idea de «democracia religiosa» formulada por el presidente Khatami.

El periodista Akbar Ganji, que agradece la transcendencia que han tenido para él las aportaciones de Soroush o Montazeri, defiende la supremacía de la autonomía individual frente al grupo, la sociedad y el gobierno. Y comparte con pensadores modernos, la convicción de que cada hombre tiene que crear su propia historia de vida en ausencia de certezas y la aparición de nuevos modos de vida sometidos a continuo cambio y evolución. Esta autonomía personal es la que le ha impulsado e inspirado sus comportamientos personales, convirtiéndola en tesis principal de sus escritos políticos.

En nombre de la religión se está llevando a cabo un proceso no sólo de secularización sino de exaltación de la individualidad, cuya manifestación desbordará la exigencia de una individualidad religiosa para manifestarse en el ámbito político como la exigencia de las más variadas formas de expresión de la libertad.

Democracia y consenso

Al interrogarse sobre el Estado, tres temas centran la polémica en Irán. El primero focaliza la atención sobre el propio principio teórico en el que se basa la institución del «Velayat é-faqih», y arrastra consigo la discusión sobre la vinculación entre religión y política. El segundo parte de la aceptación del «velayat é-faqih» pero pone en tela de juicio la forma en que se ha ejercido, y en este caso el centro de la polémica se desplaza sobre la función que debe cumplir —vigilancia o supervisión— pero despojado de los poderes con los que se ha investido. El último, e íntimamente ligado con la crisis institucional iraní, está en relación con la persona que debe ejercer el cargo y cómo debe acceder a él, llegando así a la discusión sobre la función del clero en la vida política.

²³ R. Jahanbegloo, «Hacia un nuevo secularismo» en *FP*, 20 junio, 2008; R. Jahanbegloo, «Secularismo musulmán» en *El País*, 28 mayo 2010.

R. Jahanbegloo, *Modernite, Democracy va Roshanfekran*, Nashr-e markaz, Tehran, 1994.

Tanto Kadivar como Montazeri se apoyan en el derecho islámico para limitar la legitimidad jurídica del «velayat-é faqih». El hoyatoleslam Mohsen Kadivar, pone en entredicho el concepto de «velayat é-faqih», por el puesto minoritario²⁴ que tiene en el corpus conceptual del derecho shíi y reintroduce la distinción entre «gobernar» y «vigilar o supervisar». El ayatollah Montazeri²⁵, arquitecto de una reconstrucción revolucionaria de la filosofía política shii, parte de un doble razonamiento; el primero se deriva de que las prerrogativas que se adjudicó el Jurisconsulto, no son ni lógicas ni plausibles porque abre la vía al poder arbitrario y autocrático; actitud contraria a la inspiración de su génesis que intentaba poner fin al despotismo del sha. Y su razonamiento parte de que aunque el Profeta fue nombrado por Dios, esta designación no se transmite al Guía que es un doctor de la Ley, porque en ese caso, todos los doctores de la Ley deberían proceder de esta nominación divina. Además, sólo Dios tiene poder absoluto, por lo que quien ejerce el «vélayat-é faqih», no puede arrogarse ningún poder absoluto, so pena de caer en la herejía.

Por otra parte, aboga porque el jurisconsulto sea elegido por sufragio universal y no nominado. Este razonamiento parte del precedente histórico marcado por el Parlamento establecido durante el periodo constitucional de 1906. A través de esta misma revisión, aboga por la separación entre religión y política, y por la libertad de los partidos políticos. La actitud de Montazeri consiste en reconocer al «velayat» un papel de supervisión general de las leyes en conformidad con el islam. En consecuencia defiende que la gestión de la sociedad musulmana, no tiene porqué pertenecer al orden divino, sino que concierne a las propias sociedades, que deben elegir a personas capaces de gestionar sus asuntos. En sus conclusiones coincide con Soroush²⁶ en la defensa de la autonomía de lo social, al dotar de responsabilidad propia a la sociedad para que se gobierne a sí misma, dentro del respeto a los principios islámicos. El segundo se hace a partir de la persona que encarna la figura del «al-faqih» en el momento actual, a quien no reconoce facultado para asumir el cargo. Utilizando la

²⁴ M. Kadivar, *Theocratic Government*, Nashr-i Nay, Tehran, 1998.

²⁵ H-A. Montazeri, «Bab-e maftuh-e ijtihad» (La puerta abierta del ijtihad), *Kiyân*, n.º 47, 1999; H-A. Montazeri, *Dérâsât fi Vélayat al faqih va feqh ol dowlat al eslâmiya* (Lecciones sobre el Velayat-é faqih y el derecho del Estado islámico), Publ Qom, Irán, 1999.

²⁶ M. Kadivar and A. Soroush, «Iran. Religious Pluralism: Kadivar, Soroush Debate», *Document Number: FBIS NES 98 099, Daily Report*, Near East/South Asia, 9 April 1998.

sátira y el humor vitriólico, el escritor Ebrahim Nabavi interroga «¿cuántos países encuentra usted en los que el presidente (en referencia al presidente reformista Khatami) sea a la vez líder de la oposición?²⁷».

Desde un registro y una actitud muy diferente escribe uno de los representantes más activo, castigado e insobornable, Akbar Ganji²⁸. A él se debe el lanzamiento de muchos de los debates más duros contra el régimen así como aportaciones sustanciosas al nuevo vocabulario político. En uno de sus artículos²⁹ reivindica tres cosas: que es imprescindible la separación entre religión y política, por lo que es necesario «privatizar» el islam; que el régimen iraní actual no puede ser reformado, y que la única salida ante la crisis actual está en organizar un referéndum sobre la naturaleza del futuro régimen iraní. El debate sobre la articulación entre religión y política impregna la escena política, especialmente desde la llegada de Khatamí a la presidencia, al hacer de la tolerancia —tasâhol— un valor central de su proyecto político.

Nacionalismo en el Cosmopolitismo

Entre los intelectuales se ha abierto un nuevo proceso de intrinspección y análisis sobre sus propios fundamentos culturales, para liberarse del obsoleto lastre y extraer de ellos una nueva fuerza que les permita, sin tener que renunciar a ellos, mantener la identidad en la homogeneidad que acompaña a la globalización. Su aspiración se centra en la búsqueda de una vía de modernización endógena, personalizada y satisfactoria espiritual y materialmente. No abandonan en sus debates la interrelación con el mundo exterior, lo que les conducirá a elaborar sus propuestas desde su propio patrimonio cultural y desde su propia experiencia histórica, sin por eso renunciar a tomar préstamos provechosos de otras culturas³⁰. Por lo que las relaciones con Occidente serán de reelaboración de sus préstamos culturales, reafirmando su especificidad en el marco de la mundialización, con el fin de alcanzar la consideración de una cultura en igualdad de con-

²⁷ E. Nabavi, *Couloir* n.º 6, Actes Sud, Arlés, 2005.

²⁸ A. Ganji, *Talaqqi-yi fashisti az din va hukumat. Asibshinasi-yi guzar bi-dawlat-i dimokratik- i tawsi_ih-gira* (Interpretación fascista de la religión y el gobierno), Tarh-i Naw, Tehran, 2000.

²⁹ A. Ganji, «Islam and democracy», *The Political Quarterly*, janvier- mars 2002.

³⁰ M.^a J. Merinero, *Ibid.*, 2002.

diciones. Se trata de una apropiación crítica de la modernidad y de una participación en su construcción.

Se abre un nuevo debate sobre la Occidentofobia o la Occidentofilia, cuyo resultado ha sido la elaboración de un nuevo concepto³¹, «*Occidentología*». Soroush³² no se sitúa en la crítica militante de Occidente sino que acepta unas relaciones provechosas y racionales preservando su alteridad. Desde el análisis científico, abandona la consideración de Occidente como un todo monolítico y homogéneo, para concebirle como un sistema complejo en el que ciertos elementos pueden estar en armonía con los de otros sistemas; por tanto, tomar las partes o el producto del sistema no significa aceptar a Occidente en su totalidad, lo que hace necesaria una elección racional para que la relación resulte armoniosa para digerir las aportaciones de Occidente. Para lo que propone un esfuerzo de introspección que permita la apertura al otro sin temor y sin complejos. Lo simboliza así: «*Los musulmanes han mostrado que tienen una buena digestión, ojos perspicaces y manos para elegir*». Esta nueva forma de conocimiento servirá como catarsis para superar la fascinación por ese Occidente, más que real, imaginario.

El filósofo Jahanbegloo contrapone a la extendida propuesta de «choque de civilizaciones», su teoría³³ del «*choque de intolerancias*», en su defensa de la diversidad cultural. Esta predisposición exigirá un sincretismo dinámico entre tradición y modernidad, considerando que tradición y modernidad son dos grandes falacias de nuestro tiempo pues ninguna de las dos tiene una esencia inmutable³⁴, sino que las dos son múltiples y varían con el tiempo. Esta actitud proporcionará un mestizaje cultural, como recomendara Shayegan³⁵ que se formulará por el presidente Khatamí en su propuesta³⁶ de «*Diálogo de las civilizaciones*». De ahí que Soroush, en su atractiva oratoria, recurra a poetas sufíes y al vigor científico de los

³¹ M.ª J. Merinero, «Occidentofilia, Occidentofobia, Occidentología», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, n.º extraordinario, Madrid, 2003.

³² A. Soroush, «Diyânât, modârâ va madaniyat» (Religión, tolerancia y civilización), *Kiyân*, n.º 45, 1999.

³³ R. Jahanbegloo, *Tavafot va Tasahol* (Diferencia y tolerancia), Nash-e Marzak, Tehran, 2001. R. Jahanbegloo, *Elogio de la diversidad*, Arcadia, Barcelona, 2007.

³⁴ A. Soroush, «Religión y modernidad» en *Aftab- e Yazd*, n.º 12, enero-febrero, 2002.

³⁵ D. Shayegan, *El horizonte de las mezclas. Carta a las generaciones futuras*, UNESCO, París, 1999.

³⁶ Propuesta aceptada y patrocinada por Naciones Unidas en su programa del año 2001.

métodos occidentales. Él representa la posibilidad de ser religioso, moderno y nacionalista, a la vez que como otros, y Khatami en el campo político, revitalicen las dimensiones de la cultura iraní: lo persa, lo islámico, lo occidental.

Humanismo y Derechos Humanos

Esta nueva interpretación humanista del islam, lo libera de lo accidental y superfluo para revitalizar sus preceptos esenciales basados en la justicia³⁷ y la igualdad. En esta nueva interpretación, democracia, islam y derechos humanos son compatibles, están en armonía, pues los derechos humanos son los mandamientos de la razón humana que no infringen³⁸ los derechos religiosos, por lo que no pueden estar en conflicto. Soroush argumenta: *Los seres humanos tienen derechos no religiosos simplemente por ser humanos. Por el contrario, la lectura antiliberal del texto sagrado que supedita a los hombres a la comunidad, permite la violación de los derechos humanos, mediante la aplicación de una serie de castigos (amputación de manos por robar, lapidación, ahorcamiento, etc), invocando beneficios para la umma, que siempre tiene prioridad. Toda esa serie de castigos deben dejar de aplicarse y cumplir los preceptos esenciales de la religión. El hecho de que los derechos humanos se establecieran en un contexto no religioso no significa que tengan que estar en conflicto con la religión islámica*. Trata así de adaptar la religión para satisfacer el concepto moderno de derechos humanos.

Serán las activas y pragmáticas mujeres iraníes, más vulnerables al incumplimiento de estos derechos, quienes lleven a cabo sus reflexiones y actividades a favor de su respeto, conscientes de que el régimen para preservar los fundamentos de su poder ha sacralizado costumbres tradicionales de las clases más atrasadas mediante el vínculo establecido entre islam e identidad comunitaria cultural. Pero las mujeres también han accedido a las escuelas teológicas y, desde su autonomía intelectual han sido capaces de responder a la interpretación clerical de los textos, porque el Corán también pertenece a las mujeres que están en disposición de incorporarlo de manera activa en la construcción de su identidad.

³⁷ A. Soroush, «Zâti va ‘arâhi» (Sustancial y accidental), *Kiyân*, n.º 42. 1998.

³⁸ A. Soroush, »Derechos Humanos en el pensamiento islámico», conferencia pronunciada en el *Encuentro Mediterráneo sobre los derechos humanos*. Madrid 25 enero 2006

Morineh Ghorji, única mujer nombrada por Jomeini para participar en la redacción de la Constitución iraní, miembro de la Asamblea de Expertos³⁹ hasta 1990, profesora y una de las responsables de la escuela religiosa de mujeres de Qom, afirma: «*Dios habló en el Corán a todos los seres humanos, no a un género en particular, lo que ha ocurrido, es que los hombres han secuestrado el mensaje coránico en los últimos catorce siglos*». Y es que las mujeres leen los textos en perspectiva femenina y llevan a cabo una reconstrucción no patriarcal de los preceptos religiosos. La teología feminista, se caracteriza por su lucidez y por su certera hermenéutica de la sospecha, sobre la interpretación que se hace de los textos.

Los debates que ellas proponen responden a la necesidad de hacer una lectura de las normas que se acomode a las mujeres del siglo XXI, muy alejadas de las mujeres de la época del profeta, y se formulan desde su conocimiento de la historia del islam, a lo largo de la cual, ilustres pensadores musulmanes, en su exégesis, fueron acomodando la interpretación a las necesidades de los tiempos y del lugar en que se aplicaba. Y en este ámbito, las mujeres reelaboran las fronteras movilizadas del debate público, convirtiéndose en productoras de discursos y de valores. Mujeres no islamistas como las abogadas Shirin Ebâdi, Mehrangiz Kâri y otras profesionales, en paralelo con el impulso renovado del movimiento de las mujeres, se implicaron en los debates jurídicos para lograr la revisión de las leyes actuales y proponer una nueva interpretación del fiqh.

Sus argumentaciones, ante la incoherencia del estatuto jurídico de las mujeres, abordan diferentes aspectos. El primero, reside en aclarar la contradicción que reside entre el islam unitario y coherente y las leyes que no se deben al islam, sino a los hombres que pretenden mantener sus privilegios patriarcales en nombre del islam. En segundo lugar, la argumentación se refiere a las tradiciones jurídicas islámicas, que jamás han estado ausentes de casuística, de interpretación y de acomodación a las realidades del momento, a pesar de la tan insistente intangibilidad de los principios básicos. De igual manera, la capacidad jurídica del faqih hace que, según los lugares y los tiempos, pueda modificar una ley para que sea coherente con las condiciones que prevalecen en ese momento⁴⁰, lo que se expresa

³⁹ Student Movement Coordination Committee for Democracy in Iran. Londres, 2000.

⁴⁰ S. Ebadí y M. Zymaran, *Sonnat va tajaddod dar hoquq-e iran* (Tradición y modernidad de las leyes en Irán), Ganjeh Danesh, Tehran, 1996.

aludiendo al *iytihâd*. En su relectura del Corán privilegian el «espíritu humanista del Corán» fundado sobre la igualdad de los humanos. Todo el discurso intelectual destila la convicción de que estando de acuerdo con la libertad, la democracia y los derechos humanos, pueden limitarse la corrupción y la injusticia.

Política, pacifismo y compromiso

La relación de muchos intelectuales iraníes con el poder, ha pasado, desde los años revolucionarios hasta hoy, por dos momentos acordes con la evolución histórica iraní. Una primera etapa caracterizada por la adhesión de un numeroso grupo de intelectuales a la revolución. La segunda, marcada por el desprestigio del régimen islámico, les ha llevado a convertirse en disidentes, al llevar a cabo una labor de deslegitimación del régimen, desde presupuestos diferentes a la labor de deslegitimación utilizada contra el sha. Pero nunca han dejado de comprometerse con el destino de su país. Soroush⁴¹ habla del *derecho y el deber de mantener la esperanza que es compromiso y seguir defendiéndola aunque desde el carro de los perdedores*.

El compromiso de Montazeri, que se ha mantenido durante toda su vida, se remonta a los asesinatos de 1981, en los que un familiar también fue víctima, lo que colaboró no sólo a su descabezamiento como delfín de Khomeini sino a vivir desde 1998 y casi hasta su muerte, apartado de la docencia, sin libertad y en arresto domiciliario, por denunciar los asesinatos en cadena de intelectuales llevados a cabo en esa fecha y finalizando en 2009 con la fatwa a favor del movimiento verde. Ante las fraudulentas elecciones presidenciales de 2009, Montazeri, con 87 años y tras una trayectoria de compromiso crítico, poco antes de morir, en diciembre de ese año, pronunció una fatwa públicamente a favor del movimiento de deslegitimación de las elecciones de 2009. «*Cualquier sistema político basado en la fuerza, la opresión, el cambio de los votos del pueblo, el asesinato, los cierres, los arrestos y el uso de torturas medievales y estalinistas, la represión, la censura de periódicos, la interrupción de los medios de comunicación de masas, el encarcelamiento de los intelectuales y la élite de*

⁴¹ A. Soroush, «The Responsibilities of the Muslim Intellectual in the 21st Century», *The World's Most Popular Muslim Magazines*, December 08, 2003.

la sociedad por falsas razones forzándoles a realizar falsas confesiones en prisión es ilegítimo y está condenado», afirmó⁴².

Shirin Ebadi, la única mujer musulmana ganadora del Premio Nobel de la Paz, se dirigió al ayatollah Montazeri, al entregarle en diciembre de 2009, el premio de Defensor de los Derechos Humanos, en estos términos: «En 1998, cuando un gran número de presos políticos en Irán caminaban hacia el cadalso, sin poder contar con una defensa y un juicio justo, sus protestas eran la única voz clara y rotunda que devolvía al corazón y al alma de las personas inocentes la esperanza en una justicia y les mantenía vivos». Ganji, en una carta dirigida al ayatollah Montazeri, recuerda «el coraje y la resistencia que mostró ante las ejecuciones de intelectuales en 1998 pues fue el único que se levantó contra ellos y, aunque fue arrestado domiciliariamente, siguió defendiendo a todos, independientemente de sus diferentes creencias o puntos de vista, e incluso defendiendo a sus familias Y estas son las virtudes imprescindibles para el compromiso político».

Ganji no se ha limitado a escribir sobre cuestiones teóricas, sino que ha dado un paso más y aborda la metodología a poner en práctica para alcanzar la democracia en Irán En el segundo volumen de su «Manifiesto republicano» propone fórmulas de oposición al sistema: *la movilización de masas formando un frente de defensa de la democracia y los derechos humanos que lleve su acción mediante la resistencia pasiva, la no cooperación, y la no violencia*. Tácticas en las que coincide con Hajjarian, que acuñó el término «presión desde abajo», porque «*la necesidad de participar en política es nuestro inevitable destino*».

Lo que caracterizará al «Frente Democrático» propuesto por Ganji, es que «*debe ser inclusivo que acoja a todos los grupos partidarios de la democracia y de la defensa de los derechos humanos, que se comprometa a poner en práctica estos principios y no se limite a declaraciones o resoluciones. El “movimiento de resistencia” no significa la adopción de posturas radicales, pues sólo hemos hablado con nuestras mentes, ¿es esto un acto radical? Son los sectores más conservadores que se oponen al movimiento de reforma que ni siquiera pueden tolerar que estemos vivos, los que se hacen preguntas sobre nuestra misma supervivencia y existencia*»⁴³.

⁴² P. Clawson, «Much traction from measured steps. The Iranian opposition, the nuclear issue and the West», *Policy Focus n.º 100*, enero. The Washington Institute for Near East Politic, 2010. Disponible en PDF en: www.washingtoninstitute.org

⁴³ A. Ganji, *Rooz*, 5 de junio 2005.

Entre las características de estos intelectuales comprometidos destaca su tolerancia y su resiliencia para soportar las injustas acusaciones, enjuiciamientos y encarcelamientos a los que se les ha sometido, en un deseo de no desestabilizar la República islámica. «*Se trata de apoyar la democracia sin violencia, lo que no significa que no esté dispuesto a pagar el precio correspondiente, pues ninguna de las naciones que ha logrado la democracia lo ha hecho sin pagar un precio. La democracia exige progreso social e intelectual, pero también resolución y resistencia*»⁴⁴.

Así lo pone de manifiesto Soroush, mostrando su coherencia y compromiso social en la carta abierta⁴⁵ que dirige al presidente Khatamí en julio de 2003, donde muestra su optimismo a la vez que le recuerda sus propósitos sobre el establecimiento de un Estado de derecho, y la defensa de la libertad: «*Aunque haya gente que piense que el movimiento de reforma ha fracasado, estoy convencido de que no es así porque la parte más importante, la del cambio de actitudes a través de la educación, es irreversible, y además porque el movimiento de reforma, incluso en la teoría, es muy avanzado y mucho más rico que su rival*». Conseguir alcanzar sus aspiraciones, no incluye un extrañamiento de su país, sino alcanzarlo progresivamente consolidando la «*usurpación silenciosa de lo cotidiano*», una movilización social donde la ética y la no violencia sean los ejes de la protesta y la resistencia. Semejantes principios y actitudes son compartidas por mujeres como Shirin Ebadi⁴⁶ o la periodista Shala Sherkat, entre otras, que mantienen su caro compromiso. El desinterés y el compromiso inflexible a la verdad socialmente relevante forman parte de sus características.

El permanente compromiso político llega hasta fechas y acontecimientos recientes. El 3 de enero de 2010, un grupo de cinco intelectuales, comprometidos y castigados al exilio, Abdolkarim Soroush, Mohsen Kadivar, Ataollah Mohajerani, Akbar Ganji y Abdolali Bazargan, hacen público un manifiesto en apoyo a las reivindicaciones del movimiento opositor conocido como «Movimiento Verde». Redactado en un contexto específico —coincidiendo con el séptimo día de duelo por la muerte de Montazeri y la conmemoración de la Ashura`el 27 de diciembre—, proporcionó nuevos bríos a los manifestantes.

El Manifiesto es un apoyo pleno a los dirigentes del movimiento reformista de oposición y se dibujan las líneas maestras de la reforma del

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Tehran News* julio 2003.

⁴⁶ S. Ebadi, *El despertar de Irán*, Aguilar, Madrid, 2007.

actual sistema. Su más significativa visión es la que concierne al papel que en el futuro deberá ejercer el guía supremo, el puesto que ocupa Jamenei, «el guardián despótico», como se le califica en el manifiesto. Según sugieren, Irán retendrá la figura del líder de la revolución, pero será sujeta a elecciones por un tiempo prefijado y perderá su derecho a bloquear las legislaciones votadas en el Parlamento a través del Consejo de Guardianes, así como el privilegio de nombrar al fiscal general del Estado. Su función se parecería más a la «versión del monarca constitucional» que los demócratas iraníes pintaron cuando el país ganó su primer Parlamento, en 1906⁴⁷.

Además se hacen eco de las demandas del pueblo iraní:

1. Dimisión Ahmadineyad y celebración de nuevas elecciones presidenciales, aboliendo la selección de los candidatos por el Consejo de Guardianes. 2. Liberación presos políticos e investigación de los casos de tortura. 3. Libertad de los medios de comunicación. 4. Reconocimiento de los derechos de todos los grupos políticos. 5. Independencia de las Universidades que deben gestionarse democráticamente por los académicos. 6. Enjuiciamiento a todos los torturadores que ordenaron crímenes pasados. 7. Independencia del poder judicial. 8. Prohibición de intervenir en política, economía y cultura, a la policía militar y las fuerzas de seguridad, y exigencia de que actúen profesionalmente. 9. Independencia política y económica de los seminarios y prohibición de usar la oración del viernes para expedir órdenes ilegales y antirreligiosas. 10. Elección de todos los funcionarios.

No cumplir estas demandas agudizará la crisis con consecuencias dolorosas de las que sólo el Líder Supremo será responsable. El 2 de enero de 2010, Soroush redacta una brillante carta abierta a Khamenei, con el título «El fin de la tiranía religiosa»⁴⁸.

Balance

La inquebrantable actitud comprometida de estos intelectuales se extiende desde su expresión crítica en una situación de ausencia de libertad de expresión, hasta sus manifestaciones en las más diversas oca-

⁴⁷ *The Economist*, 2010.

⁴⁸ www.dr.soroush.com

siones, de las que citaremos momentos puntuales —ante la violencia de los años 80, o los asesinatos de intelectuales en serie de 1998, frente a los frecuentes y numerosos desmanes y quebrantamiento de los derechos humanos, o el respaldo a las manifestaciones de estudiantes en 1999— han servido de fermento para las manifestaciones de 2009 ante el fraude electoral, anatematizado por muchos de ellos. Las formas de llevarla a la práctica, sin violencia e intentando ser pragmáticos, son una dimensión añadida para explicar las razones por las que el movimiento de 2009 no ha tenido mayor continuidad y contundencia. La represión del régimen con él, hacía presagiar la existencia de demasiadas muertes, encarcelamientos y castigos inútiles. La propia experiencia histórica les anima a llevar a cabo cambios graduales y sin violencia. Pero el germen sigue vivo.

Estos intelectuales, al no aceptar el exilio interior, han pagado un alto precio por su compromiso político. La mayoría han sido encarcelados (Montazeri, Ganji, Kadivar, Ebadi etc), otros han sufrido ataques violentos (Hajjarían, etc), la mayoría, a su pesar, han tenido que exiliarse. Pero también muchos de ellos han sido reconocidos con premios internacionales (Soroush, Premio Erasmus en 2004; Akbar Ganji Premio Milton Friedman por la Libertad 2010 en Washington, además de Premio Internacional de Prensa por la Libertad de expresión, concedido por los periodistas canadienses (2000); Premio Académico de la Libertad MESA, de la Asociación de Norteamérica para los Estudios en Oriente Medio (2005). Premio Libertad de Prensa, Italia (2005). Ciudadano de honor de Florencia, Italia (2006). Premio Martín Ennals para los Defensores de los Derechos Humanos (2006). Nabavi, Premio Hammett Helman a la libertad de expresión y el Premio Príncipe Claus 2005. Shalah Sherkat, premio al Coraje en el Periodismo que otorga la Fundación de Medios de Comunicación Internacionales sobre la Mujer, en 2005. Shirin Ebadi, galardonada en diferentes ocasiones por su defensa de los acusados y de las víctimas de asesinatos y su defensa de los derechos de los niños, en 1996 por Human Rights Watch, en 2001, el Premio Rafto de Derechos Humanos y el premio Nobel de la Paz en 2003. O el premio Sajarov a la abogada Nusrin Sotoudeh y al director de cine Yafar Panahi, en 2012. El impulso de estos intelectuales y sus efectos socio-políticos deben converger en formularnos una pregunta esencial, ¿de qué Irán hablamos? Porque con excesiva frecuencia focalizamos la atención únicamente en su programa nuclear, cuando la fuerza de Irán es su sociedad, de la que escasamente nos ocupamos.

Las aportaciones y compromiso de los intelectuales han perforado el régimen y erosionado el sistema patriarcal dominante. Y el *stablishment* se ha visto muy marcado aunque sólo sea para refutarles, perseguirles, condenarles o exiliarles. Estos debates intelectuales tienen gran resonancia dentro y fuera de Irán y pueden trastocar y perturbar a todo el mundo musulmán. Catalizadores para el futuro de Irán, representan la voz lúcida y crítica de la desilusión, que contribuye a formar el hábitat de Irán.