

Diversos registros de la República Islámica de Irán

María Jesús Merinero

Universidad de Extremadura

Resumen: El análisis del proceso sociopolítico que ha tenido lugar en la República Islámica de Irán desde el triunfo de la revolución permite desentrañar la complejidad de su situación actual, reconsiderar algunas falsas evidencias y esclarecer algunas claves de explicación.

Palabras claves: Irán, revolución de 1979.

Abstract: The analysis of the sociopolitical process that has taken place in the Islamic Republic of Iran since the triumph of the revolution, allows to reveal the complexity of its actual situation, to reconsider some of the false evidences and clarify some key points of the explanation.

Key words: Iran, revolution of 1979 (Iranian revolution or Islamic revolution).

Introducción

Comprender la República Islámica de Irán obliga a insertarla en los tiempos múltiples de su evolución, enraizada tanto en las premisas teóricas de la revolución como en las bases socioeconómicas generadas o transformadas por la propia revolución. La situación actual de Irán es fundamentalmente el reflejo de la evolución que se ha producido en la vida cotidiana, en la vida social e intelectual, todo lo cual propicia una reflexión nueva sobre el islam y sobre la política.

Originalidad de la revolución islámica

La revolución iraní sigue siendo única en su género. Se produjo en una sociedad mayoritariamente urbanizada en la que la renta per cápita superaba los 2.000 dólares, aunque muy desigualmente repartida, producto de la rápida y desequilibrada modernización¹ de los años setenta, puesta en marcha por el sha. El contraste con China, Vietnam y Cuba es evidente.

Su triunfo no se produjo por un golpe de Estado, con lo que los militares no accedieron al poder, como frecuentemente ocurrió en muchos países del mundo en desarrollo. Tampoco fue obra de un partido único, sino de un conjunto de fuerzas muy heterogéneas que no sólo derrocaron el régimen del sha, sino que produjeron una inversión de los valores sociales. La aportación política de la revolución ocultó el significado profundo de la ruptura que supuso.

Es un error ver la revolución como una revancha de la tradición contra la modernidad, pues se mueve de forma contradictoria entre tradición y modernidad, combinando la tradición de «resistencia» (revoluciones de 1906, 1953) y la modernidad adoptada y adaptada; de tal forma que los códigos y símbolos que emplea muestran su pertenencia a una tradición, pero a una tradición reinventada, y si se ha declarado contraria al modelo occidental, ha tendido también a apropiárselo de manera creativa.

La revolución no derrotó a una autocracia decadente, sino a un Estado que parecía ser poderoso y firme y que había disfrutado de considerables apoyos exteriores. Las importantes transformaciones que afectaron a Irán y trastocaron su estructura socioeconómica —crecimiento demográfico, urbanización, incipiente industrialización, rápido y desequilibrado desarrollo económico— fueron el germen para la aparición de actitudes opuestas a la expropiación exterior e interior mantenida por la dinastía Pahlevi.

La «revolución blanca» iniciada en los años sesenta, especialmente la reforma agraria y el inicio de la industrialización, generó desigualdades sociales, regionales y sectoriales. Si eliminó a los terratenientes como fuerza política rural, no los convirtió en industriales,

¹ ABRAHAMIAN, E.: *Iran Between Two Revolutions*, Princeton University Press, 1982.

pues la mayoría decidió invertir sus capitales en la especulación². El proceso industrializador se pondrá en marcha con las inversiones aportadas por el Estado, que era el único gestor de los beneficios del petróleo, y con la participación técnica y financiera de grandes empresas internacionales, como contrapartida a la alianza política y militar con Estados Unidos. La renta petrolera no se invirtió en sectores económicos competitivos y el funcionamiento de este sistema especulativo facilitaba la obtención de sustanciosos beneficios para quienes, situados en los círculos cercanos a la corte, tenían fácil acceso a las divisas y permisos para establecer negocios con las empresas internacionales, entre los que se extendía la corrupción. A la par emergía una clase de tecnócratas, una burguesía media y una clase obrera ligada a la industria urbana.

Cuando el *boom* del petróleo conoció su desaceleración, en 1977-1978, el PNB se estancó, creció la inflación y el malestar popular al agrandarse las diferencias sociales, minó la confianza de los empresarios y aumentó el malestar de los comerciantes al imponerles el gobierno el control de los precios cuando aún el bazar seguía manteniendo buena parte de la actividad financiera y mercantil.

La independencia intelectual y política del bazar respecto del Estado y el mantenimiento de tradiciones culturales que se extienden incluso a las prácticas socioeconómicas gremiales les convirtió en un grupo marginado por el gobierno del sha, temeroso de sus anhelos de independencia y de su capacidad de cohesión social. De ahí que no fueran exclusivamente las razones económicas las que llevaron a la movilización del bazar —ya que supieron adaptarse al desarrollo impulsado por las rentas del petróleo y beneficiarse de él—. Su posición política y cultural se vio amenazada con la modernización urbana del sha, así como su ubicación física, como centro de la ciudad moderna.

La falta de legitimidad de los Palhevi, sus métodos represivos y autoritarios y su total dependencia del apoyo exterior les granjearon la consideración de «usurpadores». El inexistente reparto de los beneficios del petróleo —que sólo contribuyó al surgimiento de la corrupción y la especulación, a la mejora del nivel de vida de las clases dominantes y al aumento del arsenal militar, gracias a cuyas adquisiciones Estados Unidos encuentra un generoso canal financiero para

² VIEILLE, P.: *La féodalité et l'État*, París, Anthropos, 1975.

equilibrar sus gastos en petróleo— agotó la capacidad de austeridad de su pueblo. Las crisis financiera y social debilitaron al régimen del sha, caracterizado por su cerrazón, con la eliminación de toda forma de representatividad, bloqueando el acceso de las nuevas clases a la escena política. Los cambios culturales y educativos que desestructuraron el marco de referencia de la sociedad tradicional formaron simultáneamente unas elites ilustradas capaces de utilizar el discurso político para denunciar su exclusión de la gestión pública y la impunidad y dependencia de los gobernantes.

La política de D-H y de neutralización del ejército del presidente Carter fue percibida por las clases medias como un debilitamiento del apoyo estadounidense al sha, al tiempo que la representación diplomática estadounidense mantuvo su presencia en Irán. La estructura del ejército, con un cuerpo de oficiales superiores corrupto y dividido y el gran contingente viviendo en condiciones semejantes a gran parte de la población, carecía de cualquier apoyo social. Si a ello se añaden los escrúpulos para enfrentarse a una muchedumbre desarmada, es fácil entender que no protagonizara un golpe militar .

Además, ni el movimiento de oposición ni el sha dispusieron de apoyo extranjero activo en los meses finales del enfrentamiento. La ausencia de respaldo financiero o material para la oposición y el hecho de que Estados Unidos se abstuviera de intervenir más activamente a favor del sha figuran entre las características más sorprendentes³ de todo el proceso. Es en ese contexto en el que se produjo la revolución de 1979.

Pluralidad social e ideológica de las fuerzas revolucionarias

Frente a la opinión que adscribe a las clases marginadas el protagonismo revolucionario, un examen más atento de sus protagonistas confirmará el protagonismo de grupos sociales diversos, desbaratando la teoría de la «revolución de los desarraigados».

En Irán, la aristocracia terrateniente quedó diezmada con la reforma agraria; la burguesía industrial era un fenómeno reciente, iniciado a mediados de siglo, y el reducido proletariado de la nueva industria participaba de los beneficios que ofrecían las empresas. La clase

³ HALLIDAY, F.: *Islam and the myth of confrontation*, Londres, I. B. Tauris, 1996.

media, muy extendida y sin lugar definido en la racionalidad del sistema capitalista, constituía un conjunto muy heterogéneo⁴ formado por los comerciantes del bazar, los funcionarios, las profesiones liberales, los pequeños propietarios agrícolas y el estamento medio de la jerarquía clerical. En su seno se encontraban tendencias modernistas y tradicionalistas. La reagrupación de personas en torno al ideal revolucionario se hizo de forma individual, de manera que fue la convicción política, y no otro tipo de vínculos de solidaridad tradicional, la que les aglutinó.

A la heterogeneidad social se añade la dimensión ideológica heteróclita del movimiento revolucionario. En el ámbito de las ideas políticas, tres ideologías coexisten en la sociedad iraní. El nacionalismo, presente en diversos grupos de intelectuales cuya experiencia abortada fue la revolución de Mossadeq, que invocan una versión moderada del islam y que está representado por el Movimiento para la Libertad de Irán. El marxismo, en sus variadas concreciones organizativas, cuya influencia sobre los jóvenes iraníes salidos de la modernización ha sido muy importante —por la presencia soviética en su territorio y por el atractivo que supuso para muchos países como alternativa política a los regímenes liberales occidentalizados—, y que intentan ligar islam y modernidad mediante una interpretación marxista de la sociedad. Y, por último, las corrientes islámicas, formadas por facciones radicalizadas del clero, bien como un chiísmo renovado, convertido en una ideología de participación, activa y crítica. De ahí que en el proceso inicial concurren en el Frente Nacional Democrático diversas fuerzas y actores políticos: los comunistas prosoviéticos del Tudeh, la izquierda marxista de los *Muyahidines* del Pueblo, los socialistas islámicos, los liberales nacionalistas, la burguesía del bazar y algunos clérigos chiíes. Lo que no significa que todos compartan la misma concepción sobre la sociedad posrevolucionaria, ni los mismos objetivos y métodos. Lo esencial es la difícil alianza de las capas tradicionales del bazar, de la facción del clero radicalizado bajo Jomeini, los intelectuales de izquierda y extrema izquierda, y de todas las nuevas capas urbanas en vías de modernización que se sentían expoliadas.

Para que el movimiento de protesta se generalice y llegue a tener éxito se hace imprescindible conseguir el apoyo de las masas y encon-

⁴ HAGHIGHAT, C.: *Iran, la Révolution islamique*, Bruselas, Complexe, 1985.

trar un elemento que las cohesione. Ese elemento de cohesión de fuerzas sociales e ideológicas tan heterogéneas fue la referencia al islam. Esta referencia es polisémica y, por tanto, con un amplio repertorio de registros, tanto en las elaboraciones teóricas como en las actitudes prácticas. El islam era la única fuerza dentro de la sociedad que el sha no había podido someter, y era capaz de proporcionar la organización y la ideología que necesitaban las revoluciones.

En principio, se trataba de recurrir al lenguaje del islam, el único en el que las fuerzas de contestación podían expresarse en momentos en que la dictadura ahogaba cualquier oposición. A la vez, confería a la mayoría de la sociedad una conciencia de identidad y un modelo de conducta personal que podían constituir un elemento dinámico en la búsqueda de su propia reestructuración.

Ese lenguaje religioso, convertido en arma de combate, había variado cualitativamente. Ya no era el lenguaje del chiísmo tradicional, y a la vez que burlaba la represión creaba nuevos conceptos y contenidos que impulsaban nuevas prácticas. El chiísmo sufrió un proceso de ideologización política mediante las diversas acomodaciones y rectificaciones efectuadas con la intención de revitalizarlo ante el mal uso o desuso que el Estado había hecho de la religión. Si este proceso de desacralización comenzó en el siglo XIX, su radicalización se produjo en la década de 1970, cuando personas como Tâlégani, Jomeini, Bani-Sadr y especialmente Shariati —ideólogo de la revolución mediante la reconciliación entre islam y marxismo— incorporen nuevas valoraciones a viejas expresiones o fórmulas religiosas⁵.

La utilización de un *lenguaje islámico*, alegórico y polisémico, va a añadir dificultades para su comprensión en el mundo occidental. El lenguaje islámico representa un amplio sistema alternativo de proyectos y se convierte en un contrapoder ante el sistema hegemónico representado por el poder existente que margina o aliena a ciertos grupos sociales, pues se puede utilizar el mismo lenguaje religioso pero con diferentes contenidos políticos. Su comprensión exige, como diría Shariati, tener en cuenta «la geografía de los conceptos», basada en el principio de que los conceptos tienen su significado en el lugar donde se generan y no en otros contextos culturales. La lectura occidental de las dinámicas políticas del mundo musulmán se ha caracterizado por una excesiva ideologización que ha servido, durante mucho tiempo,

⁵ AYUBI, N.: *El islam político*, Barcelona, Bellaterra, 1996.

para sobredeterminar el peso del «léxico» de los actores islamistas en detrimento de la sustancia de sus comportamientos⁶.

El movimiento islamista que aparecerá en torno a esta renovación reclama el islam para afirmar, de una parte, la indisociabilidad de lo político y lo religioso y, de otra, la subordinación de la política al islam, que debe así convertirse en el principio de gestión política de la sociedad. El movimiento islamista, que florecerá en el Irán posrevolucionario —pero que existía de forma minoritaria antes—, no es homogéneo. Se pueden encontrar grupos intelectuales que reivindicaban un islamismo de izquierdas, como Bani Sadr, o de extrema izquierda, como Shariati, o clérigos que querían renovar el islam sin romper frontalmente⁷ con la tradición chiíta, como el ayatolá Tálég-han o como Motahhari, que intentaba limpiar el islam de todo tipo de «supersticiones». El movimiento estará bajo el impulso intelectual de Shariati y luego bajo dirección de Jomeini.

La diversidad de registros en torno al islam generará, a lo largo del proceso revolucionario, conflictos entre las diferentes ideologías de los grupos dirigentes, puesto que cada uno interpretaba a su manera lo que debía ser la «República islámica» que se pretendía establecer. Para unos⁸, el islam suponía únicamente una referencia cultural que identificaba al pueblo iraní; para otros, una moralización de la actuación del sistema político, menos corrupto y dilapidador que el existente; para los más, representaba sobre todo la esperanza en un sistema político más igualitario. Para los grupos más tradicionalistas —el bazar y parte del clero— significaba la instauración de la *sharia*, sin alterar la estructura socioeconómica del país; para la fracción del clero jomeinista, convertido en clase social hegemónica, el establecimiento de un sistema político en que el jurisperito islámico se convertía en depositario de la autoridad y de la legitimidad suprema del Estado. Por último, el islam tenía el atractivo de ser una fórmula nueva, no ensayada anteriormente. Ante el fracaso de las fórmulas seculares, ¿por qué no dar una oportunidad al islam?

De otra parte, la institución clerical chií contaba con una organización fuerte y una clara independencia ideológica. Su red de mez-

⁶ MERINERO, M.^a J.: *Irán. Hacia un desorden prometedor*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2001.

⁷ RICHARD, Y.: *El islam chií*, Barcelona, Bellaterra, 1996.

⁸ VIEILLE, P., y KHOSROKHAVAR, F.: *Le Discours populaire de la révolution iranienne*, vol. 2, París, Contemporanéité, 1990.

quitas cumplía un destacado papel en la propaganda ideológica, la distribución de víveres en momentos de escasez y como centro de movilización social. La intervención a partir de la década de 1960 de parte del clero en las protestas, temeroso de que la reforma agraria afectase a los bienes inalienables del clero (*vaqf*), le proporcionó cierto renombre⁹ como oposición.

Institucionalización del poder revolucionario

El primer desafío que se presentó ante los revolucionarios fue el diseño de la nueva arquitectura del poder, con la creación de nuevas estructuras, e institucionalizar una revolución islámica triunfante que debía ser pionera en plasmar políticamente la ideología islámica. En la elaboración de la Constitución prevalecieron dos ideas esenciales: preservar las conquistas de la revolución como fenómeno político, realizada para invertir la forma de regir y administrar los asuntos sociales, y preservar el islam, en cuyo nombre aquélla se había realizado. La dinámica entre religión y política recorre toda la historia de la República islámica.

A pesar de la existencia de una gran variedad de concepciones políticas insertas en el frente revolucionario, la elección en agosto de 1979 de la primera Asamblea de expertos para la redacción de la Constitución hizo aparecer los primeros síntomas de la ruptura del unanimismo revolucionario porque la mayoría de los candidatos pertenecían al Partido de la República Islámica, creado por Jomeini en febrero de ese mismo año.

La Constitución se elaboró a partir de elementos dispersos del derecho chiíta, el derecho constitucional occidental —ya aceptado en la Constitución iraní de 1906— y algunos principios del discurso revolucionario de los años setenta. Esta variada inspiración dio lugar a diversas contradicciones, a la vez que dotó al sistema político de una originalidad que estimuló a la sociedad iraní en la profundización de la práctica democrática.

A ella se incorporó la teoría política del *velayat-e faqih*. La contribución más atrevida de Jomeini al debate moderno¹⁰ sobre el Estado

⁹ KEDDIE, N. R. (ed.): *Religion and Politics in Iran*, Londres, University Press, 1983.

¹⁰ FISCHER, M. J.: «Imam Khomeini: Four Levels of Understanding», en ESPOSI-

islámico fue insistir en el hecho de que su esencia no reside tanto en la obligación de acomodar la legislación a la *sharia* como en la especial calidad de su liderazgo, que sólo puede ser proporcionada por los *faqih*¹¹, de manera que los jurisconsultos debían convertirse en los guardianes del gobierno. Con esta interpretación¹² invirtió la trascendencia tradicional de la *sharia* trasladándola al juriscunsulto, de tal forma que cualquier acto de gobierno que este último considerase apropiado podía ser definido como islámico. El resultado final de tal cambio de énfasis de la *sharia* al juriscunsulto ha sido, en la práctica, una preeminencia de lo político, mezclando conceptos religiosos y prácticas seculares en una forma que puede todavía reclamar una legitimidad islámica. De esta manera, es el gobierno el que es supremo, no la *sharia*.

Entre los pocos «grandes ayatolás», la mayoría era contraria al concepto de *velayat-é faqih*. Fue criticado explícita y públicamente, por lo que se vieron sometidos a diversas formas de represión y algunos tuvieron que huir a Irak y otros fueron condenados a vivir bajo vigilancia. En consecuencia, la concepción de la tutela del juriscunsulto fue muy controvertida dentro del propio Irán.

El proceso de consolidación del nuevo poder, tras la etapa «thermidoriana», se presentó paradójico, pues si la dimensión religiosa se fue secularizando como consecuencia de la politización de lo sagrado, la función pública se fue clericalizando de manera acelerada.

En la Constitución de 1979 se establece un sistema político original aunque paradójico: la República islámica es portadora de una doble legitimidad. Por una parte, la legitimidad islámica, basada en la soberanía de la *sharia*, cuya aplicación será vigilada por el guía supremo, encarnado por una persona cuya autoridad deriva del conocimiento de los fundamentos islámicos y de la capacidad para interpretarlos correctamente, por lo que deberá ser el más sabio en el conocimiento de la religión. Por otra parte, la legitimidad democrática, confirmada en la Constitución (artículo 6), en que se declara que los asuntos del país deben ser administrados tomando como base la

TO, J. L. (ed.): *Voices of Resurgent Islam*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1983, pp. 166-167.

¹¹ Juriscunsulto: especialista en jurisprudencia islámica, es decir, en el *fiqh*.

¹² ENAYAT, H.: «Iran: Khomeini's Concept of the "Guardianship" of the Jurisconsult», en PISCATORI, J. P. (ed.): *Islam in the Political Process*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

opinión pública, expresada en las elecciones, y en un marco de división de poderes —legislativo, ejecutivo y judicial—. El sistema político está formado por instituciones democráticas —Parlamento y Presidencia de la República— y toda una serie de mecanismos de control autoritario de dichas instituciones, representados por el Guía Supremo, la Asamblea de Expertos, el Consejo de Guardianes de la Constitución y el Consejo de Discernimiento.

La necesidad de conciliar los dos registros que definen la estructura estatal —el gobierno del juriconsulto y la soberanía popular— lleva a preservar estratégicamente un consenso inestable¹³ entre las dos instancias, que evite la quiebra del sistema. Este peculiar sistema obliga tanto al guía supremo como al presidente a una función de arbitraje. El presidente tiene que practicarla no sólo entre las diferentes facciones que le apoyan, sino entre las demandas sociales y las posibilidades reales, en el marco de una actuación consecuente con respeto a la Constitución, lo que le obliga a contemporizar con las prerrogativas del guía y a no enajenarse las del Consejo de Discernimiento. Todo este entramado institucional y el funcionamiento de los Consejos vienen a confirmar las ambigüedades del islam político.

¿ Un *fiqh* islámico o patriarcal?

El sistema jurídico se revela también paradójico. En su proceso de institucionalización se produce una asunción o eliminación del derecho positivo moderno, vigente en las leyes anteriores, y la yuxtaposición de normas procedentes de la *sharia*. En la Constitución se afirman principios universales de igualdad sin discriminación de sexo, raza o religión, en pro de una visión de los individuos como ciudadanos, inspirada en el derecho positivo. Frente a esto, la dimensión islámica de la sociedad regida por la *sharia*, fuente legal que determina la identidad comunitaria cultural-religiosa, regula el estatuto personal y los códigos de familia de los musulmanes y codificada en el *fiqh*, pues en este nivel la «comunidad» prevalece sobre el individuo, y la sociedad se organiza en función de esta pertenencia cultural-religiosa.

¹³ MERINERO, M.^a J.: *La república islámica de Irán. Dinámicas sociopolíticas y relevo de las élites*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2003.

Se trata de una consideración de la población con un doble criterio, el de ciudadano y el de creyente. Para el primero, la norma está regida por la Constitución y el derecho positivo. Para su consideración como creyente, se destinan las leyes basadas en la ley islámica. Se mantiene así la dicotomía político-religiosa que hemos visto en otros espacios, una dicotomía basada en la sociedad política, regida por unas normas, y la sociedad de los creyentes, regulada por otras. Esta ambivalencia en la consideración de la sociedad se hace más patente en relación con la consideración jurídica de la mujer. La incorporación a la «autenticidad islámica» del sistema patriarcal dominante permite y explica, en parte, no sólo la situación jurídica de las mujeres, sino la lógica patriarcal del ejercicio del poder.

La ley de protección de la familia, emanada del régimen del sha, fue derogada por Jomeini a los pocos meses del triunfo de la revolución. Se produjeron cambios que revelaron la situación de inferioridad jurídica de la mujer. En una ley referente al matrimonio se establece que la edad mínima legal para una mujer es de nueve años y para los chicos de quince. La misma diferencia se puede encontrar en el ámbito penal, en el que la responsabilidad de la mujer se sitúa a los nueve años y la del hombre a los trece. Si el derecho civil concede igualdad de derechos políticos a hombres y mujeres y establece para ambos la edad de dieciséis años para tener derecho al voto, en contraposición reconoce a la mujer unos derechos menores que al hombre en cuestiones referidas a la herencia, el testimonio, el precio de la sangre, etcétera; al tiempo que se concibe a la mujer como una eterna menor de edad para otras actividades —matrimonio, derecho a viajar...—.

La revolución incorporó a las mujeres a la participación política, y en los años posteriores no aceptaron pasivamente los impactos discriminatorios que el ámbito jurídico estableció sobre ellas. Desde perspectivas diferentes, han argumentado que la jurisdicción islámica pueden modernizarse mediante la aplicación del *iytihad*. Sus argumentos ponen el acento en la cuestión central del *fiqh*. Como razonablemente defienden, las tradiciones jurídicas islámicas, distintas a las tradiciones patriarcales, siempre han estado sujetas a la interpretación de los juristas y a su acomodación a las realidades del momento. El hecho de que los hombres, a quienes se ha reservado el derecho a la interpretación, no hayan favorecido a las mujeres es debido a que actúan en defensa de sus privilegios. De esta forma, a partir de razo-

namientos islámicos, denuncian el patriarcado de los jueces. La dominación del hombre sobre la mujer se articula a través de mitos, costumbres y tradiciones que en momentos históricos se sacralizan mediante el uso conservador de las religiones, reduciendo a las mujeres a su dimensión reproductora y depositando en ellas la garantía del honor familiar.

La nueva generación posislamista, hombres o mujeres, cuestionará los criterios exegéticos de los clérigos en el poder, basándose en que la comprensión del *fiqh* no consiste únicamente en repetir y exponer los textos, sino en asimilar los significados profundos para extraer la racionalidad. Criticarán a quienes utilizan así los textos, encerrándose en su literalidad y no teniendo en cuenta el fin provechoso de la religión, de manera que puede convertirse en un mecanismo asfixiante, incapaz de acomodarse a la evolución de las sociedades. En efecto, el gran freno para el avance democratizador de la República islámica de Irán es el *fiqh*, así de incoherente y contradictorio, porque es muy errática la definición de lo que es islámicamente legal.

Cambios socioeconómicos, retos políticos

Si la concepción de Jomeini ganó terreno en la institucionalización política, la vida agitada de la República islámica hizo más complicado establecer un modelo económico propio. Los ideólogos de la República islámica pretendían alejarse de los modelos de la economía capitalista y de la socialista; la aparición de una alternativa que intentaba definir una economía islámica específica desconcertaba a un mundo hasta entonces acostumbrado a las adscripciones bipolares¹⁴.

La originalidad de esta tercera vía siempre ha sido problemática. Las relaciones entre el islam y la economía son más complejas y fragmentarias de lo que frecuentemente se cree. Más aún, el islam no tiene el monopolio ni del pensamiento ni de los comportamientos económicos en el Irán contemporáneo. En el seno del grupo que se hizo con el control del Estado se conjugan dos concepciones de la economía: una dirigista, estatista y socializante, defendida por las facciones

¹⁴ MERINERO, M.ª J.: «Inventar una “economía de la convivencia”. Un desafío para los historiadores», en *Diálogo de Civilizações. Viagens ao fundo da História, em busca do tempo perdido*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2004.

políticas de izquierda, dominantes en el gobierno durante el primer decenio; y otra representada por los defensores de la propiedad privada. Incluso la Constitución (artículo 44) refleja esta contradicción entre la voluntad de estatizar la economía, con la preocupación por la justicia social y la moral política conforme a los ideales socialistas de los comienzos de la revolución islámica, y la defensa de la propiedad privada conforme a la tradición islámica. Estas cuestiones de la nacionalización/privatización no han cesado jamás de alimentar el debate y los alineamientos políticos. Y es que los comportamientos económicos no sólo tienen una dimensión cuantitativa, sino que abarcan también prácticas sociales, actitudes morales y diferencias políticas.

La orientación económica de Irán en los primeros años estuvo marcada por la revolución y la guerra. La crisis política y económica que atravesó el país después de 1979 no impidió el mantenimiento, incluso la creación, de considerables fortunas y la emergencia de una «nueva burguesía» posrevolucionaria.

La salida de un buen número de capitales y capitalistas se acompañó con el exilio de amplios sectores profesionales, produciendo una diáspora humana y económica que continuó durante los años de la guerra con Irak, acompañada por el consiguiente descenso de las inversiones extranjeras, que se recluyeron ante el desorden y la incertidumbre; lo que repercutió tanto en las condiciones de vida de la población como en la caída de nuevas industrias o en su renovación. La crisis de los rehenes en la Embajada norteamericana desembocó en la ruptura de relaciones diplomáticas y económicas entre los dos países y la aplicación del embargo por parte de Estados Unidos. Los ocho años de guerra con Irak, que obligaron a desviar fondos, hicieron indispensable establecer un sistema de racionamiento de productos básicos, lo que acentuó el control del Estado sobre la economía mediante el establecimiento de precios fijados y controlados para los productos alimenticios e industriales básicos. Estas circunstancias favorecieron el triunfo de las tesis socializantes, poniéndose en práctica medidas estatistas, con el doble objetivo de conseguir la autosuficiencia y no caer en la dependencia. De esta forma, una parte considerable de la distribución fue nacionalizada, aunque no desapareció el comercio privado¹⁵. La situación de crisis, guerra e incer-

¹⁵ RAHNEMA, S., y BEHDAD, S. (dirs.): *Iran after the Revolution. Crisis of an Islamic State*, Londres, I. B. Tauris, 1995.

tidumbre facilitó la posibilidad de utilizar diversos cauces y métodos que favorecieron la emergencia de nuevas elites socioeconómicas y políticas.

La guerra con Irak requirió iniciativas excepcionales para garantizar el suministro de alimentos y un nivel de vida mínimo para la población, que condujo al establecimiento de un sistema de subvenciones que se extendió desde la protección a la producción a la del consumo interno de productos básicos, energéticos e incluso a la vivienda. Los problemas derivados de las subvenciones no sólo afectaron a los presupuestos estatales, sino que su repercusión fue importante en el ámbito social, relacionados con la equidad, y devinieron en un mal endémico al final de la guerra con Irak, convirtiéndose en mecanismos que permitían el enriquecimiento a través del mercado negro y la especulación.

También durante los años de guerra y embargo, el gobierno, para alentar las exportaciones no petrolíferas, autorizó a los exportadores a no repatriar más que una parte de las divisas ganadas por la venta al extranjero y concedió permisos restringidos que permitían a determinados grupos de comerciantes tener sus cuentas en divisas, confirmando así la existencia de una economía con dos velocidades y favoreciendo la aparición de dos tipos de cambio de divisas, el gubernamental y el libre. Esta política, destinada a limitar las penurias de los bienes de consumo importados, provocó escasez y un alza enorme de los precios de algunos productos iraníes, posteriormente exportados masivamente. El control estatal sobre la organización económica favoreció el desarrollo de una economía rentista y especulativa, beneficiosa para grupos ligados por fidelidades clientelares; y cada grupo social utilizó los recursos a su alcance para beneficiarse de esta economía paralela¹⁶.

Las crisis del sector productivo, el dirigismo incierto del Estado, incrementado por la guerra, las crisis políticas y la aparición de una nueva clase de *apparatchiks* ligados a las nuevas estrategias del sistema económico acentuaron el caos en el interior del país y consideraron la renta petrolera como único camino de divisas para financiar la guerra, el aprovisionamiento de productos de primera necesidad y el funcionamiento del Estado. Esta situación pone en evidencia que la econo-

¹⁶ COVILLE, T.: *L'Économie de l'Iran islamique entre l'État et le marché*, París-Teheran, Institut Français de Recherche en Iran, 1994.

mía y la burguesía iraníes siguen siendo tan dependientes del petróleo y de los Estados industrializados como antes de 1979.

La política estatista condujo a que gran parte de los puestos de trabajo retribuido dependiera del Estado. La selección de los aspirantes a un puesto está regida más por criterios de lealtad política que por la competencia para el trabajo requerido; en consecuencia, la estatización de los puestos de trabajo ha servido para ejercer un control social y económico de los disconformes con el régimen.

Con el triunfo de la revolución islámica se introdujo una nueva legislación¹⁷ que afectó, de manera especial, al ámbito de la fiscalidad. Las prácticas benéficas tradicionales en la cultura islámica —*vaqf*, obras pías, fundaciones, cajas de préstamo sin interés, etc.— dan derecho a derogaciones o exenciones tributarias, al ser reconocidas como bienes jurídicos islámicos, y cuyas repercusiones socioeconómicas son importantes. Las Fundaciones de los Desheredados y los Mártires funcionan como *holdings* que gestionan cientos de fábricas y empresas de actividades muy variadas tanto industriales como comerciales, relacionadas con la hostelería, las compañías de aviación, los transportes, etcétera, controlando el 40 por 100 del PNB. Sirven al mismo tiempo para cobijar a una amplia población, ya que en ellas trabajan millares de asalariados en todo el país, un buen número de profesionales y quienes gozan de sus beneficios en forma de licencias para el comercio, subvenciones, acceso a diferentes bienes de consumo o puestos de trabajo, en el marco de unas relaciones clientelares que abarcan desde los altos cargos hasta las familias que cuentan con algún mártir de guerra o proceden de clases humildes. La vinculación de tan variados y extensos intereses en su seno, con un funcionamiento caracterizado por la falta de transparencia en su contabilidad y la opacidad de sus beneficios, favorece el que nadie se atreva a obligarlas a corregir tales rasgos por miedo a que ello lleve aparejada una gran movilización social.

Las Fundaciones se han convertido en canales de promoción social y económica de la elite revolucionaria, trastocando así lo que nacía como una institución benéfica del Estado islámico. La dirección no procede de una elite experta en economía, sino que se recluta entre quienes hicieron la revolución y la guerra en los «*pasdarán*» o

¹⁷ AMUZEGAR, J.: *Iran's Economy under the Islamic Republic*, Londres, I. B. Tauris, 1997.

entre organismos afines; y forma parte del grupo que se cohesiona en torno al guía. Su autonomía económica y financiera convierte las Fundaciones en uno de los grandes monopolios económicos de las élites estatales. Por tanto, no sólo los vicios de la economía planificada y socializante, sino también las instituciones benéficas, que facilitan a sus redes clientelares abundantes beneficios y alientan la especulación inmobiliaria y comercial, introducen distorsión en las prácticas económicas y velan la transparencia del mercado.

Después de diez años de aislamiento internacional dominados por la guerra, los efectos de la revolución, el embargo de los países occidentales sobre diversos productos y la depreciación del rial, el país necesitaba para su desarrollo acceder a las ventajas del mercado internacional y conseguir atraer al capital extranjero, bien mediante inversiones directas en el país, bien mediante la exportación de productos o mediante el turismo. Para favorecer los intercambios se pusieron en marcha las «zonas francas» y las «zonas económicas especiales», en las que los intercambios, no limitados a la venta de petróleo, abarcan los más variados productos agroalimentarios, artesanales y textiles. Las zonas francas se han convertido en otro espacio privilegiado para el mercado negro, consecuencia del monopolio estatal y de las concesiones y subvenciones a las actividades económicas allí desplegadas. Estas medidas liberalizadoras se completaron¹⁸ con las adoptadas en otros ámbitos: establecimiento de un sistema de cambio único o medidas que favoreciesen el ahorro y la racionalización de los intereses bancarios mediante la emisión de Bonos del Tesoro, así como el fomento de la participación del sector privado y de la inversión extranjera, la supresión de las subvenciones, la creación de redes de seguridad y mecanismos de ayuda para los grupos vulnerables, para reducir la tasa de paro, y la reforma del sistema impositivo con la introducción de impuestos sobre el valor añadido. Las consecuencias de todo ello serían el fin de los privilegios que disfrutaban los *apparatchiks* del régimen, la limitación de las subvenciones a una población empobrecida y la privatización de las industrias nacionalizadas y de las Fundaciones. De ahí las reticencias expresadas por los sectores más conservadores. Es posible que las dificultades para acabar con las prácticas corruptas, cada vez más extendidas a través de las redes

¹⁸ Declaraciones de Jatami a *Iran News*, mayo de 1998. Medidas que se contemplan en el Tercer Plan Quinquenal de Desarrollo, aprobado en abril de 2000.

clientelares relacionadas con la nomenclatura del régimen, minen su legitimidad y alimenten la tensión social y el debate político.

Todo ello permite comprender que si la lucha faccional se lleva a cabo bajo consideraciones ideológico-religiosas, su principal objetivo es el control de los recursos económicos y de las redes clientelares, con su plasticidad ante los procesos electorales.

Debates posislamistas

Después de veinticinco años de República islámica, con algunos momentos de esperanza, especialmente con la llegada de Jatami a la presidencia de la República, la desilusión y el desencanto se han extendido entre la sociedad, fatigada de ideologización. Irán atraviesa hoy su propia crisis interna, una crisis múltiple que se ha agudizado a partir de las elecciones legislativas de 2004 y de las presidenciales de 2005, con el giro involucionista de sus dirigentes.

Es en esta situación de crisis política, económica, social y cultural, iniciada en los años noventa, en la que se abre el movimiento posislamista¹⁹. Los protagonistas de este movimiento, mujeres y hombres, constituyen un grupo heterogéneo cuya procedencia ideológica y profesional es muy variada —intelectuales, clérigos, cineastas, juristas, universitarios, etc.—, que confrontan sus ideas desde diferentes especialidades —la economía, la sociología, las ciencias religiosas islámicas, la filosofía occidental...—. Tratan no tanto de islamizar la modernidad como de modernizar el islam para acomodarlo a las realidades del siglo XXI, volviendo a plantear debates en torno a la compatibilidad entre islam y democracia, el papel del islam en la política, el papel de las mujeres o la interrelación con el mundo exterior. Portadores de nuevas perspectivas, llevan a cabo, a partir de sus propias referencias islámicas y no desde la crítica externa, nuevas aportaciones al conocimiento religioso y su dimensión social y a diferentes aspectos de la realidad iraní.

Su aspiración se centra en la búsqueda de una vía de modernización endógena, personalizada y satisfactoria espiritual y materialmente. El debate intelectual tiene como centro de reflexión el papel del

¹⁹ Término utilizado por BAYAT, A.: «The Coming of a Post-Islamist Society», en *Critique*, 1996.

islam en la sociedad contemporánea. Se trata de salvar la religión del desprestigio a la que puede conducirla los excesos y desmanes de la política; reacción que proviene de teólogos liberales como Mhosen Kadivar o Mojtahed- Shabestari y de intelectuales no religiosos. Desde diferentes inquietudes e interrogantes, concluyen 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 admite la posibilidad de disociar el ámbito político y el religioso²⁰.

Desde la radicalización del régimen en 1981, que eliminó movimientos y partidos rivales —desde las organizaciones universitarias laicizantes o las uniones profesionales democráticas hasta la Liga de Derechos Humanos—, la tentativa de esquilmar el campo político-ideológico se extendió incluso al ámbito clerical, en particular sobre el clero chiíta que no se adhirió a la teoría del *Velayat* y que constituía un número importante entre la alta jerarquía²¹. A partir de 1981, el clero se incorporó a la función pública, formó parte destacada de la clase dirigente y de los funcionarios de la extensa máquina burocrática que el Estado creó e integró la nueva burguesía que basaba su poder en la gestión del Estado. La incorporación del clero, especialmente del clero medio, a estas funciones, su designación en cargos políticos y administrativos, incluso la conversión de los encargados de la plegaria del viernes en asalariados estatales, han tenido consecuencias²² de amplio alcance: la desacralización de su función tradicional corre en paralelo con la pérdida de su característica autonomía financiera y con ella de la independencia política al convertirse en funcionarios del Estado. El ascenso de los jóvenes *hoyatoleslam* y la relativa marginación, en muchos casos voluntaria, de los grandes ayatolás de las estructuras estatales han introducido una dimensión juvenil en la jerarquía, que choca con sus principios tradicionales de promoción basados en la identificación de edad, saber y respeto. Ello pone al descubierto la permanencia y el giro de un debate abierto desde el inicio del nuevo régimen fundado sobre las controvertidas relaciones entre una parte del clero y la República islámica.

²⁰ MERINERO, M.ª J.: *La República islámica...*, *op. cit.*, p. 115.

²¹ KAZEMZADEH, M.: «L'emprise religieuse», en DJALILI, M.-R. (ed.): *L'Iran en transition. Entre espoir et incertitude*, París, La Documentation Française, 1988.

²² KHOSROKHAVAR, F., y ROY, O.: *Irán. De la revolución a la reforma*, Barcelona, Bellaterra, 2000.

La muerte de Jomeini y la crisis institucional que provocó el nombramiento de Alí Jamenei, en 1989, como guía supremo hizo resurgir la crisis del consenso sobre el *Velayato*, que pervive muy activa, constituyendo otro de los permanentes debates.

La política de reconstrucción y desarrollo que demandaba el país al finalizar la guerra con Irak llevó aparejada una renovación de las elites políticas, que se inició a través de la recuperación de la labor y cooperación de los tecnócratas. La importancia social de estos cuadros, beneficiados por el acceso a la tecnología prestada por Occidente, muestra, de nuevo, un rasgo importante de la cultura islámica —en la que los desbordamientos ideológicos recientes podrían dar una imagen engañosa—: la fascinación por todo lo que es «científico», ya que la perfecta conciliación entre ciencias religiosas y ciencias modernas y tecnológicas será un rasgo presente en todas las propuestas reformistas.

El protagonismo de este nuevo grupo social va acompañado por un nuevo debate acerca de la preeminencia en política de la ideología o de la especialización. Pugna semejante a la que tuvo lugar en China, tras la crisis de 1971, entre la preeminencia del «rojo» o el «experto», que invirtió la tesis maoísta de «la ideología en el puesto de mando».

No abandonan en los debates la interrelación con el mundo exterior, lo que les conduce a elaborar las propuestas desde su propio patrimonio cultural y desde su propia experiencia histórica, sin por eso renunciar a tomar préstamos provechosos de otras culturas²³. Las relaciones con Occidente serán de imitación y reelaboración de los préstamos culturales, reafirmando su diferenciación en el marco de la mundialización con el fin de alcanzar la consideración de una cultura en igualdad de condiciones. Se trata de una apropiación crítica de la modernidad y de una participación en su construcción. Así lo expresa Soroush. Su razonamiento no se sitúa en la crítica militante de Occidente, sino que, desde el análisis científico, deja de lado la consideración de Occidente como un todo monolítico y homogéneo, lo que le permite concebirlo como un sistema complejo en el que ciertos elementos pueden estar en armonía con los de otros sistemas. Tomar

²³ MERINERO, M.^a J.: «Les post-islamistes iraniens: du sufisme à l'École de Francfort», *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 34 (2002), y MERINERO, M.^a J. (coord.): *Diálogo de Civilizaciones. Oriente-Occidente. Aporte al entendimiento internacional*, Madrid, Ciencia Nueva, 2002.

algunas de las partes o el producto del sistema no significa aceptar a Occidente en su totalidad; y esto implica la elección, que exige una actitud intelectual crítica con los préstamos seleccionados para que la relación resulte armoniosa —se defiende una relación positiva entre civilizaciones—. No abandona, sin embargo, la confianza en los propios recursos de la cultura islámica para, desde su alteridad, digerir las aportaciones de Occidente. Propone para ello un esfuerzo de introspección que permita la apertura al «otro» sin temor y sin complejos. Esta actitud proporcionará un mestizaje cultural²⁴ que se formulará, en palabras de Mohamed Jatamí, como «Diálogo de las civilizaciones»²⁵. De este modo se abre un nuevo debate interno y externo sobre la occidentofobia o la occidentofilia.

El papel significativo jugado por las mujeres en el proceso de cambio y su contribución a la formulación de nuevas reivindicaciones forman parte de las dimensiones estructurales de la dinámica posislamista en Irán. La contestación masiva de las mujeres adopta unas estrategias concretas, situando las leyes discriminatorias en el marco de las relaciones sociales, argumentando a través de los preceptos religiosos, de tal forma que tanto sus discursos como su praxis son abordados a través del filtro del islam.

Es el inicio de un reto que acarreará una movilización y una estrategia complejas en dos frentes, al menos: uno corresponde a las normas establecidas por el nuevo poder islámico; el otro, relativo a la génesis y conformación de una conciencia de sus propios intereses distintos e incluso opuestos a los de los hombres, desemboca en reivindicaciones específicas de género²⁶. La inicial movilización «islámica» de las mujeres será el germen de su emancipación.

Una de las grandes novedades de los años noventa es la implicación de las mujeres en los debates jurídicos para lograr la revisión de las leyes y para proponer otra interpretación del *fiqh*. En la misma línea de los debates de los intelectuales, el discurso sobre el *fiqh* representa un conflicto de poder entre generaciones, un conflicto estratégico fundado sobre el sentido de las palabras y las tradiciones.

²⁴ SHAYEGAN, D.: *El horizonte de las mezclas. Carta a las generaciones futuras*, París, Publicaciones de la Unesco, 1999.

²⁵ Propuesta aceptada como proyecto patrocinado por Naciones Unidas en su programa del año 2001.

²⁶ YAVARI-D'HELLEN COURT, N. (dir.): *Les Femmes en Iran, pressions sociales et stratégies identitaires*, París, L'Harmattan, 1998.

De este modo, los debates posislamistas sirven también para reiniciar el debate sobre la interpretación del derecho islámico.

Los nuevos intelectuales religiosos posislamistas, a la vez que delimitan el lugar del derecho islámico en el conjunto del edificio religioso, lo sitúan históricamente y lo desacralizan para insertarlo en el devenir histórico de las sociedades musulmanas, estableciendo las bases de una sociedad liberada de la influencia del sistema jurídico tradicional. Lo más importante en el movimiento reformista actual es la puesta en entredicho de la hegemonía del derecho tradicional islámico (el *fiqh*) como emanación sagrada e intocable del islam.

Pluralidad y ambivalencia de la República islámica

Tradicición y modernidad, pluralidad y ambivalencia, recorren la República islámica. Para Roy²⁷, los debates posislamistas y los de los teólogos liberales «propugnan abiertamente la separación de la religión de la política, lo que se traduce en una demanda de secularización», de ahí que plantee el «fracaso del islam político»²⁸. Pero las interpretaciones son complejas. Kadivar, desde argumentos tomados del análisis del *fiqh*, propugna un cambio en el ejercicio del *velayat* y, remitiéndose a Rousseau, aboga por «un contrato social» que reglamente las relaciones entre el Estado y los ciudadanos.

La ambivalencia revela la de los principios islámicos de la revolución y del islam mismo y remite a la reactualización de dos tradiciones: el comportamiento del *javânmard* y la pluralidad en el seno de la institución religiosa. Uno de los elementos centrales en el repertorio del *javânmard* es la práctica del «evergetismo» como medio de purificación²⁹ mediante el que se establece una relación entre esta ética existencial y las actividades económicas y sociales que componen un estilo de vida. Lo destacable es que esta práctica es ante todo una relación entre donador y receptor, lo que permite contemplarla como símbolo de una red de intercambios y relaciones sociales que expresan la solidaridad de un grupo y la interdependencia de los papeles y de los intereses en su interior.

²⁷ ROY, O.: *El islam mundializado*, Barcelona, Bellaterra, 2003, p. 48.

²⁸ ÍD.: *L'échec de l'islam politique*, París, Seuil, 1992.

²⁹ ADELKHAH, F.: «Un evergétisme islamique: les réseaux bancaires et financiers en Iran», *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 85-86 (1998).

La República islámica de Irán ha institucionalizado y modernizado las prácticas benéficas de donación y purificación, reactualizándolas en el contexto contemporáneo. Su análisis permite despejar la idea tan asentada que considera las lógicas sociales y culturales como adversarias de la expansión del capitalismo y descubrir³⁰ en ellas uno de los vehículos paradójicos para tal expansión. El «evergetismo» ha quedado como práctica fundamental en la vida cotidiana, en las actividades económicas y en la esfera religiosa, convirtiéndose en un «hecho social total» de orden político, económico, religioso e incluso estético.

Pero los comportamientos de los *javânmardan* son ambivalentes; su acción puede ser a la vez de generosidad o de chantaje. El *jâvanmard* parece tener grandes afinidades con el principio de organización de la sociedad iraní, pues como referencia histórica y como repertorio de vocabulario parece suministrar el esquema de esta realidad organizativa. Se caracteriza por dos aspectos en apariencia parcialmente contradictorios. De una parte, la permanencia de relaciones de reciprocidad asimétrica³¹ con predominio de un principio jerárquico particularmente fuerte en el interior del grupo social que genera, expresado mediante una relación de mandato y de obediencia. Por otra, la naturaleza débil y flexible de las fronteras del grupo, que se explica por el carácter individual y moral de la acción del *javânmard*.

Es esta doble característica la que se encuentra en el corazón de las instituciones de la República islámica, alimentando las *asabiyyas*. Las redes clientelares se han convertido en la forma de organización real de la actividad política y económica del sistema, de tal forma que ninguna de las facciones ideológicamente distintas y teóricamente enfrentadas aportan respuestas específicas y coherentes a las diferentes demandas sociales, sino bajo forma de una distribución de prebendas y de servicios en el cuadro del clientelismo neo-corporativista. En este sentido, la República islámica se ha revelado profundamente modernizante, en la medida en que ha institucionalizado las relaciones tradicionales de clientela, constitutivas de la sociedad iraní, que se recomponen sobre nuevos registros, dando lugar a un neoclientelis-

³⁰ BAYART, J.-F. (dir.): *La réinvention du capitalisme*, París, Karthala, 1994.

³¹ MERINERO, M.^a J.: «El repertorio del “Javânmard”. Reactualización de una ética histórica», en *Iranología*, Madrid, 2004.

mo político, producto de las recomposiciones de una relación de solidaridad tradicional en un espacio moderno.

Por otra parte, la pluralidad es una dimensión constitutiva del chiísmo iraní. Los intelectuales iraníes han sido precursores de la reforma para el mundo musulmán. Se advierte en el chiísmo una manifiesta opción, por parte de los hombres de religión, por la razón contra la estricta adhesión a las tradiciones, incluso cuando la inspiración mística, el sufismo, es considerado una referencia esencial del sistema chií.

Irán, contrariamente al resto del mundo islámico, ha conocido una continuidad real en el desarrollo intelectual y religioso. Conoció, ya antes de la revolución, una tradición intelectual marcada por la diversidad, la multiplicidad, el pluralismo y la práctica de la confrontación. La supervivencia de esta tradición reside en que la institución clerical siempre se ha resistido a la homogeneización del dogma, como prueba la ausencia, desde la revolución, de cualquier doctrina religiosa de referencia, codificada por un «corpus» de textos, y el florecimiento de una abundante literatura teológica publicada por diferentes centros de enseñanza, revistas o editoriales. Esta diversidad se hace patente en la variedad de propuestas y actitudes ante los avatares de la vida política y social.

La muestra más evidente de esta ausencia de codificación dogmática religiosa, como se ha visto en el trabajo, es la diversidad de argumentaciones de los diferentes protagonistas. Esta esencial dimensión confiere al chiísmo su atractivo, como lo pone de manifiesto la parlamentaria islamista Marziéh Sadiji al afirmar: «cuando decimos que el derecho chií es el que constituye la mejor de las religiones, lo decimos por su dinamismo».

Incluso en el ámbito del *fiqh*, los especialistas religiosos mantienen posturas divergentes respecto a la consideración de las mujeres en relación con los hombres.

Said-Zádéh, un *boyatoleslam* que ha cursado el ciclo tradicional de los estudios de teología del *howzéh*, demuestra, remitiéndose a las fuentes del *fiqh* y a la tradición jurídica chií, que no existe un punto de vista único³² ni absoluto, lo que hace que sean muy válidas las reivindicaciones de los posislamistas porque, a falta de unanimidad, es la necesidad la que entra en juego. En definitiva, si existe el «fracaso del

³² Zanan, 8 de 1376-1997.

islam político» éste estriba en su incapacidad para suprimir el pluralismo religioso en el seno de la institución clerical chií.

Sin embargo, no se puede hablar de un fracaso del sistema político islámico en Irán. En primer lugar, porque la República islámica ha mantenido la estabilidad institucional desde hace más de veinticinco años y la clase política dirigente es la misma que hizo la revolución. En segundo lugar, porque la idea de fracaso supone que existía un proyecto original. Pero, como hemos visto, esta circunstancia no se dio. No existía un modelo preciso previo, y como experiencia única y nueva se trataba más de un proyecto por explorar; proyecto aún en construcción y evolución cuyas potencialidades están por descubrir. Todos los grandes debates ideológicos o políticos que hemos reseñado que aún atraviesan la República islámica, por ejemplo, los relativos a la economía islámica, al *velayat-e faqih* o a las relaciones entre el clero y el Estado, son posteriores a la revolución.

Desde este punto de vista, no hay que equivocarse sobre la significación de la reivindicación islámica transmitida por la revolución. Ésta no se planteaba la instauración de un nuevo modo de producción, salvo quizás para una parte de la izquierda islámica. En todo caso, el fracaso hegemónico del islam político sería, en principio, económico, por la incapacidad del régimen para conseguir un desarrollo ajustado y eficaz.

El planteamiento central se basaba en garantizar la regulación de las normas, para salvaguardar el equilibrio de la sociedad. Desde esta perspectiva, Estado islámico es sinónimo de supervivencia de las normas tradicionales de regulación social y de flexibilidad de los principios islámicos respecto a las prácticas sociales concretas, con las disparidades que eso comporta en el tiempo y en el espacio.

En este aspecto, como hemos señalado, no existe contradicción teológica y filosófica entre el islam y el laicismo³³. Otra cosa es que la institución clerical no pueda o no quiera aportar respuestas a los interrogantes del mundo moderno y responder al desafío de adaptar sus instituciones a las transformaciones de la sociedad, que redefinen un nuevo estilo de vida derivado de una progresiva autonomía personal. Tal es, en el fondo, la principal aporía que obstaculiza la formación de una «democracia islámica» y que dificulta el ajuste entre

³³ CARRÉ, O.: *Islam laïque au le retour à la grande tradition*, París, Armand Colin, 1993.

la legitimidad democrática y la legitimidad islámica previsto por la Constitución de 1979. De hecho, la interpretación de la agitación social interna debe contemplarse no como la negación de la revolución como hecho fundacional, sino como continuación del protagonismo activo de la sociedad, de forma que los debates políticos e intelectuales o las manifestaciones sociales deben registrarse como síntomas de una sociedad viva empeñada en que la vida democrática siga avanzando.