

Las relaciones entre el sistema político iraní y la jerarquía jurídico-religiosa chii

*Ángel Horacio Molina**

Contrariamente a lo que piensa la mayoría de la gente, yo creo que (la revolución islámica) se trata de un fenómeno central [...], transversal a nuestra civilización, que escapa a todas las demás ideologías, y que es poderosamente desestabilizador. [...] Hay tal consenso inti-islámico, anti iraní, que el fenómeno deviene fascinante.

*Jean Baudrillard***

El presente trabajo tiene como finalidad aportar a la complejización del abordaje sobre las producciones político-religiosas generadas en el Mundo Islámico, tomando como objeto de análisis el sistema político iraní surgido tras las Revolución Islámica de 1979. Con este fin se rastreará el origen de las concepciones sobre el poder político y la autoridad religiosa que, en la escuela islámica *chii*, dieron lugar a la elaboración de un sistema político caracterizado por su originalidad.

The aim of this work is to go deeper on the political-religious productions that are generated in the islamic world, taking as an object of analysis the iranian political system that arised after the Islamic Revolution of 1979. To this end, we will track the origin of the conceptions of political power and religious authority in Shi'a Islamic school, that led to the development of a political system characterized by its originality.

SUMARIO: Introducción / I. El poder político y autoridad religiosa en el islam / II. El sistema político iraní / III. Comentarios finales / Fuentes de consulta

* Perito en Comunicación Social por la Universidad Nacional de Salta (Argentina), Diplomado en Teología, Doctrina y Jurisprudencia *Izna Ashariyya* en Al Mustafa International University (Irán), Maestría en Filosofía de la Ética en Al Mustafa International University (Irán).

** Declaraciones de Jean Baudrillard a José J. Esparza, *ABC*, Madrid, 17 de septiembre de 1987. Citado en Rafael Gómez Parra, *Jomeini. El profeta de la guerra*, p. 17.

Introducción

Lejos de toda representación eurocéntrica y reduccionista, la reflexión sobre las formas de organización social, la autoridad y la legitimidad del ejercicio del poder ha sido especialmente rica en el Mundo islámico. La República Islámica de Irán constituye un ejemplo interesante de la materialización de estos esfuerzos analíticos y militantes. La comprensión de su sistema político y del papel de los jurisconsultos en el mismo nos permitirá vislumbrar parte de la rica producción religiosa, política y jurídica que se genera en uno de los actores más destacados del Oriente Medio contemporáneo.

Las referencias permanentes de los líderes de la Revolución de 1979 a la religión y a las acciones del Muhammad¹ y sus sucesores,² nos exigirá volver, en un primer momento, sobre la relación entre poder político y autoridad religiosa en el Islam, señalando las particularidades que, al respecto, presenta la escuela *Chía*,³ manifestadas ya en los primeros años de la historia islámica.

En una segunda instancia, daremos cuenta del sistema político surgido de la Revolución encabezada por Ruhollah Al Musavi Al Jomeini, haciendo hincapié en su originalidad y dinamismo. La primera de estas características obliga a repensar las categorías con las que clasificamos los sistemas políticos, al tiempo que lo convierte en blanco predilecto de calificativos que poco aportan a la comprensión del mismo y que esconden una clara intencionalidad política.⁴ En tanto que la última característica es la que permite comprender los cambios que ha experimentado el sistema, desde su establecimiento en 1979 hasta la creciente influencia, observada en los últimos años, de las interpretaciones mesiánicas de la historia reciente de Irán en la legitimación del ordenamiento político.

I. Poder político y autoridad religiosa en el Islam

I.1. “Revelación” y autoridad profética

Los debates en torno al/los modelos de organización política que se pueden derivar del texto coránico han marcado la historia de la reflexión política islámica y lejos están de haberse agotado.

¹ Emplearemos el nombre Muhammad y no Mahoma que es, en realidad, una deformación del nombre árabe original.

² O *imames* (guías).

³ Aunque el sonido “ch” no existe en el árabe y no da cuenta del sonido de la letra *shin* a la cual reemplaza, hemos optado por seguir el criterio establecido por la Real Academia Española en su *Diccionario panhispánico de dudas*.

⁴ Por ejemplo: “medieval”, “teocrático”, “fundamentalista”, etcétera.

El propio Jomeini señaló que es tal la importancia que en el Corán ocupan las disposiciones referidas a la gestión de la sociedad que “la proporción de los versículos referidos a los asuntos sociales es de 100 a 1 con respecto a los concernientes al culto”.⁵ Sin embargo, no encontramos en el texto sagrado del Islam una teoría política sistematizada que nos permita establecer, sin lugar a dudas, un modelo de organización política determinado; en él están presentes, en cambio, algunas coordenadas que nos permiten pensar la forma en que se concibe la autoridad política, el ejercicio de la misma y su finalidad.

Manuel Ruiz Figueroa parte de un versículo coránico ampliamente utilizado por los pensadores musulmanes —“*Obedeced a Dios, al enviado y a los que tienen autoridad entre vosotros*” (Corán 4: 59)— para deducir del mismo el reconocimiento necesario de una autoridad entre los creyentes; “el que deba existir una autoridad, el Corán lo toma como un hecho indiscutible que forma parte de la realidad de cualquier comunidad humana”.⁶ Según este autor, el objetivo primordial de esta autoridad es actuar como ejecutor y garante de las leyes divinas reunidas en el texto sagrado,

[...] esto quiere decir que la autoridad no tiene una finalidad independiente, que no existe para sí y por sí misma, y que además, está sujeta a esa ley, es decir, que la autoridad debe obedecerla y rendir cuentas a Dios, ante quien es responsable en su comportamiento [...] Dios es, por lo tanto, el origen y el fin de toda autoridad humana.⁷

Reconocer estos elementos coránicos que orientaron la reflexión política del Islam no debe hacernos perder de vista que “no podemos esperar que encontraremos en el Corán una exposición sistemática de su pensamiento político”.⁸ Burhan Ghalioun afirma, incluso, que

[...] el islam, es decir el Corán y la *Sunna*,⁹ jamás utiliza el término Estado o un equivalente. La creación de un Estado islámico nunca ha sido una de sus preocupaciones [...]. En el Islam el papel del Estado —en tanto principio organizador, productor de derecho, de jurisprudencia, de acción colectiva y de orientación moral—, ha estado asumido por la propia religión. La entidad o la organización religiosa no dependía de un poder político, sino que se fraguó sobre el poder profético.¹⁰

⁵ Rafael Gómez Parra, *op. cit.*, p. 46.

⁶ Manuel Ruiz Figueroa, *Islam, religión y estado*, p. 32.

⁷ *Ibidem*, p. 33.

⁸ *Ibidem*, p. 21.

⁹ Es necesario mencionar que este término tiene dos sentidos: por un lado designa el conjunto de dichos y hechos de Muhammad que los musulmanes consideran como segunda fuente de jurisprudencia detrás del Corán; y, por el otro, hace referencia a una de las grandes ramas del islam.

¹⁰ Burhan Ghalioun, *Islam y política*, p. 33.

Ghalioun destaca un punto fundamental a la hora de pensar las primeras manifestaciones de una organización política propiamente islámica: el papel central de la autoridad de Muhammad en su condición de profeta, en tanto “irrupción extraordinaria de lo divino”.¹¹

Deberíamos, entonces, reconocer dos momentos y fuentes en la conformación de los lineamientos fundamentales del pensamiento político islámico: por un lado, la acción y el ejemplo indiscutido de Muhammad pensado como manifestación práctica de los ordenamientos coránicos; y por el otro, la interpretación realizada por la comunidad de los pasajes del texto sagrado y de las acciones del profeta luego de su muerte.



www.antorcha.net

El profeta del Islam supo comprender la complejidad que presentaba la comunidad de Medina en cuanto a sus múltiples identidades tribales y religiosas, por lo que estableció un modelo de organización que tuvo en cuenta esta complejidad.

1.2. Medina: modelo de Estado islámico

El primer modelo de Estado islámico fue instrumentado por el mismo Muhammad al organizar la vida política de la comunidad de Medina (la antigua Yatrib), donde los musulmanes se refugiaron, en el año 622 de la era cristiana, de la persecución de la que eran objeto en La Meca.

El profeta del Islam supo comprender la complejidad que presentaba la comunidad de Medina en cuanto a sus múltiples identidades tribales y religiosas, por lo que estableció un modelo de organización que tuvo en cuenta esta complejidad. Lo que se conoce como *La Constitución o el Estatuto de Medina* no estaba pensada para regir sólo la vida de los musulmanes sino que fue concebida para ordenar las relaciones entre los fieles de las diversas religiones presentes en el lugar. No nos encontramos, por tanto, con la mera repetición de las disposiciones legales emanadas del Corán,¹² sino que estamos frente a un conjunto legal que pretende ser igualmente válido para la comunidad en su totalidad más allá de su orientación religiosa y atendiendo a las particulares situaciones históricas de la misma.

¹¹ *Ibidem*, p. 34.

¹² Hablar del Corán en tiempos de Muhammad presenta algunas dificultades: en primer lugar, la revelación del “mensaje divino” no se había detenido y, en segundo lugar, no existía un texto escrito ordenado y reconocido por todos los miembros de la joven comunidad. La Chía afirma que fue el Imam ‘Ali quien reunió cronológicamente todos los pasajes coránicos a medida en que lo fue transmitiendo Muhammad. La Sunna, en cambio, le atribuye a ‘Uzman Ibn Affan (tercer gobernante tras la muerte de Muhammad, entre 644 y 656 d. C.) la recopilación y ordenamiento del mismo a partir de la copia encargada por Abu Bakr (gobernante entre los años 632-634 d. C.) a Zayd Ibn Tábit.

Como sostiene Mahmud Husain en su estudio sobre el Estatuto, él mismo “procuraba regular los aspectos internos y externos, la paz y la guerra, las relaciones con las otras creencias, materias económicas, sociales y penales, sancionando al respecto normas aplicables a la comunidad islámica inicial”.¹³ El texto contiene, además, una serie de ideas político-religiosas sobre las que se volverán constantemente en la discusión sobre las formas de organización política en el Mundo islámico.

El segundo punto del estatuto, por ejemplo, dice lo siguiente: “Los musulmanes son una sola comunidad aparte del resto de la gente”¹⁴ y en estas pocas palabras sintetiza uno de los aportes más importantes a las ideas políticas, con profundas consecuencias en la historia del islam. El concepto nodal de *Ummah*, en tanto comunidad de creyentes, se encuentra contenido en este punto, rompiendo con las tradicionales lealtades clánicas y tribales de la época. Panayotis Vatikiotis sostiene con acierto que

[...] el islam ha sido el único movimiento religioso monoteísta de valor supranacional, de valor humano universal. En este sentido el Islam rechaza las barreras territoriales y diferencias raciales o étnico-lingüísticas [...] El Estado no tiene valor en sí, ni viene fundado con valor temporal, como estado-nación, por un determinado pueblo excluyendo a los otros.¹⁵

Otro aspecto de suma importancia que nos ofrece el Estatuto de Medina, es el lugar que en él ocupan los no musulmanes. El punto decimonoveno establece con respecto a los judíos medinenses lo siguiente: “Los judíos de Banu Auf¹⁶ son una sola comunidad con los creyentes. A los judíos les incumbe su *din* (modo de vida y creencias, son libres para sostenerlos), sus protegidos y su hacienda, y los musulmanes tendrán el suyo, excepto quien obre iniquidad (de ambos grupos) y delinca, el que por cierto solamente se perjudica a sí mismo y a su familia”.¹⁷ El punto número veinticinco del Estatuto afirma que “La ciudad de Yazrib (o Medina) es en sí misma sagrada para los de este opúsculo” y es menester destacar que no menciona sólo a los musulmanes, sino que, al referirse a “los de este opúsculo”, incluye también a las otras comunidades religiosas de Medina. Este último no se trata de un aspecto menor, sobre todo porque se ha pretendido establecer, en especial desde los estudios referidos a la Ciencia Política, la incompatibilidad entre un Estado islámico y la pluralidad y el respeto religioso. Lo que establece el Estatuto son relaciones de respeto entre los musulmanes y los judíos manifestando con claridad que: “Entre ellos se auxiliarán contra todo quien ataque a los observantes de este opúsculo. Y entre ellos prevalecerá el bien y la consulta mutua (la sinceridad), y la mutua solidaridad (y respeto) fuera de todo daño y malevolencia”.¹⁸

¹³ Mahmud Husain, La Constitución o el estatuto de la ciudad de Medina. [Documento en línea].

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ Panayotis Vatikiotis, citado en Massimo Campanini, *Islam y política*, p. 35.

¹⁶ Una de las tribus judías de Medina.

¹⁷ Mahmud Husain, *op. cit.*

¹⁸ *Idem.*

Del Estatuto de Medina podemos extraer dos ideas fundamentales para pensar las formas de organización política en el Mundo islámico: por un lado la imposibilidad de establecer el Corán como Constitución (algo que ni siquiera Muhammad propuso) y, por el otro, el carácter dinámico de la jurisprudencia islámica (aspecto sobre el que la Chía¹⁹ hará especial hincapié). Sobre este último punto Mahmud Husain sostiene que “(el Estatuto) establece un precedente que autoriza a renovar las disposiciones de la *Shariah* (la Ley islámica) de acuerdo a las necesidades y circunstancias de cada época. Es decir, al dictar ciertas normas con base en principios de derecho claramente expuestos en el mensaje, nos permite, siguiendo esos mismos principios, la creación de futuras normas que regulen nuevas situaciones”.²⁰ El desconocimiento por buena parte de los musulmanes, de este aspecto vital de la jurisprudencia ha contribuido al fortalecimiento de la imagen de un islam monolítico, ampliamente utilizada en Occidente para denostarlo, que pretende responsabilizarlo del letargo intelectual en el que parece hallarse la *Ummah*. Nazih Ayubi sostiene que este “documento es muy interesante porque, aunque establece las bases de una comunidad transtribal y básicamente religiosa, no niega completamente las subdivisiones, ni tampoco excluye a los no musulmanes del dominio político imaginado. De hecho esta es la fuente de una tradición ‘corporativa’ basada en ‘unidad y diversidad’ que, con sus múltiples comunidades religiosas (*milal*) y variadas asociaciones funcionales (*asnaf*) caracterizaría el estado islámico durante los siglos siguientes”.²¹

I.3. Disputas políticas y religiosas tras la muerte de Muhammad

La muerte de Muhammad en el 632 de la era cristiana, abrió un período de enorme inestabilidad política en un Estado islámico cada vez más vasto y, ante la ausencia de la autoridad del profeta, los musulmanes volvieron al texto sagrado y a la Sunna para derivar de los mismos los lineamientos políticos a seguir.

Abdennur Prado reconoce una serie de elementos que emanan del Corán que pueden tomarse como directrices a seguir para la conformación del Estado islámico: el califato, la práctica de la *shura* (consulta), la soberanía perteneciente a Dios, el rechazo de la tiranía, el pluralismo religioso y la justicia social.

Precisamente sobre el primero de estos puntos enumerados, las características del “califa” en tanto gobernante, giró la primera gran disputa hacia el interior del Islam en ausencia de Muhammad. El fallecimiento del profeta del Islam señaló el comienzo de la lucha por la dirección política de la comunidad que, posteriormente, dio origen a las dos ramas más importantes del islam: la Sunna y la Chía.²² La

¹⁹ Palabra que significa “partidarios” y que designa a una de las dos principales ramas del islam.

²⁰ Mahmud Husain, *op.*, *cit.*

²¹ Nazih Ayubi, *El islam político*, p. 22.

²² Un tercer grupo, los *jariyíes*, se separó tempranamente de las otras ramas en disputa, afirmando que el Guía de la comunidad musulmana debería ser el miembro más apto elegido por la comunidad, más allá de su origen (no un miembro de la tribu de *quraish* como pretendían los sunnis, ni un miembro de su familia cercana como aspiraban los chiitas). Actualmente el *jariyismo*, en su vertiente *ibadí*, es la escuela mayoritaria en Omán.

discusión de fondo es, en realidad, mucho más compleja y tiene que ver con las atribuciones que cada una de estas ramas le otorgan al sucesor de Muhammad; si para la Sunna las funciones del líder de la comunidad son fundamentalmente políticas, para la Chía son también de carácter espiritual-cosmogónico. El *Califa* sunni se diferencia del *Imam* Chía en la medida en que este último posee las mismas cualidades espirituales que Muhammad con excepción de la condición de profeta, mientras que el primero sólo debe demostrar destreza en el manejo de los asuntos públicos relacionados con el Estado.

La Sunna, mayoritaria y en el poder,²³ derivó en un corto tiempo en modelos de sucesión dinásticos con los Omeyyas, primero, y los Abasidas, después; “eran ‘externamente’ sistemas imperiales, e ‘internamente’ sistemas dinásticos”.²⁴ En este sentido, y pensando siempre en el caso de la Sunna en el poder, Ayubi afirma que

[...] dada la naturaleza limitada de las estipulaciones políticas que se hallan en el Corán y los hadices (dichos del Profeta), los musulmanes han tenido desde el principio que imitar a otros o improvisar en el desarrollo de sus sistemas políticos, inspirados: *a*) por la *sharía* representada en el Corán y la Sunna; *b*) por las tradiciones tribales y *c*) por la herencia política de los países que conquistaban.²⁵

La Chía, por su parte, perseguida y marginada del manejo del Estado, fue elaborando un complejo sistema de relaciones para vincular a los sucesivos Imames (las únicas autoridades reales para los chiitas) con sus seguidores.

Como señalamos, para la Chía el sucesor del Muhammad debía reunir una serie de cualidades espirituales que hicieran de él un ser infalible, como el Profeta mismo, sin poseer el don de la profecía pero posicionándolo como el garante de una comprensión profunda y total del Corán (hasta el punto de ser definido como “el Corán parlante”) y, por tanto, único nexo vivo entre la comunidad de creyentes y el completo mensaje de la divinidad.

²³ Recordemos que, tras la muerte de Muhammad, un sector encabezado por algunos aristócratas mequíes se adjudicaron la dirección de la joven comunidad islámica marginando de la dirección política a los partidarios de ‘Alí’ (primer imam para la Chía). Este grupo, posteriormente identificado como sunnis, legitimó su posición a la cabeza del Estado islámico en los preceptos coránicos referidos a la autoridad y el mandato (4:59), la obediencia, y la consulta (3:159). Desde la perspectiva sunni, el poder emana de la Divinidad (la autoridad absoluta sólo pertenece a él) y es ejercido por las autoridades “legítimas” frente a las cuales los musulmanes no tienen derecho a rebelarse. Precisamente uno de los puntos de mayor enfrentamiento entre la Sunna y la Chía gira en torno a cómo se obtiene esta legitimidad; aunque los primeros afirman que la misma es producto del resultado de la consulta de los miembros de la comunidad, lo cierto es que esta forma de elección del gobernante no se utilizó entre los sunnis sino en una oportunidad (inmediatamente después de la muerte de Muhammad) derivando rápidamente en un sistema de sucesión dinástico. Los juristas islámicos próximos a la corte establecieron, posteriormente, la obligación de obediencia del pueblo al gobernante (siempre que éste afirme ser musulmán) más allá de las virtudes o defectos del mismo.

²⁴ Nazih Ayubi, *op. cit.*, p. 23.

²⁵ *Ibidem*, p. 22.

La doctrina de la “ocultación” y su relación con la figura mesiánica del Mahdi son fundamentales para comprender la relación de la Chía con el derecho, por un lado, y el poder político, por el otro.

En una cadena ininterrumpida de doce sucesores reconocida por la mayoría de la Chía, la comunidad chií pudo encontrar los modelos y referentes a los que recurrir ante las más diversas inquietudes y dificultades. ‘Ali Ibn Abi Talib, primo y yerno de Muhammad, fue el primero de los doce Imames, once de los cuales fueron asesinados por el poder de turno, ya fuera mediante la espada o por envenenamiento. Para la Chía el duodécimo *Imam* no ha muerto sino que, bajo la protección divina, se ha “ocultado”. La doctrina de la

“ocultación” y su relación con la figura mesiánica del *Mahdi* son fundamentales para comprender la relación de la Chía con el derecho, por un lado, y el poder político, por el otro.

I.4. La “ocultación” del *Imam Mahdi* y los jurisconsultos²⁶

Tanto sunnis como chiitas reconocen las tradiciones referidas al advenimiento del *Mahdi*, un descendiente de Muhammad que habrá de instaurar la justicia y la paz a nivel mundial; la diferencia radica en que para la Sunna esta persona aún no ha nacido, mientras que la Chía considera que el *Mahdi* es el último de los doce Imames reconocidos, Muhammad Ibn Hasan, y que, desde el año 874 de la era cristiana, permanece “oculto” a la espera del momento señalado para su reaparición.

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

Si, como sostienen René David y Camille Jauffret-Spinosi, la relación entre el derecho islámico y las prácticas rituales diarias del creyente es de tal magnitud que se podría afirmar que “ahí donde el derecho musulmán no se aplica no hay más Islam”,²⁷ en el Islam Chía este vínculo es aún más fuerte ya que el derecho no sólo rige los aspectos culturales sino que se constituye en verdadero mediador entre el *Imam* y sus seguidores.

²⁶ En tanto sabios religiosos dedicados a la extracción de normas de conducta tomando como referencia el Corán y a los dichos y hechos de Muhammad y sus sucesores, el jurisconsulto chií se asemeja al jurista romano de la época antigua (754 a. C.-s. III) que era, como sostiene Fermín Torres Zárata, un sacerdote que tenía a su cargo la aplicación y el desarrollo del derecho sagrado. El conocimiento del Derecho, en ambos casos, está relacionado y depende del conocimiento de la religión. “La jurisprudencia (su evolución)”.

²⁷ René David y Camille Jauffret-Spinosi, *Los grandes sistemas jurídicos contemporáneos*, p. 331.

La ausencia del *Imam* durante el extenso período de la “ocultación mayor” deja a los chiitas sin un referente religioso-político indiscutido y con autoridad en todos los campos del acontecer humano. La interpretación chií del versículo coránico que insta a los creyentes a obedecer a los dotados de autoridad (“*Obedeced a Dios, obedeced al Mensajero y a los dotados de autoridad entre vosotros*”) hace caer a la misma primero en los Imames y, luego, en los sabios del derecho islámico, en los jurisconsultos. Un conocido dicho atribuido a Muhammad establece que: “Los sabios religiosos son los herederos de los profetas”²⁸ y el primer *Imam* chiíta sostiene que “los sabios son gobernantes de la gente”.²⁹

Durante la historia de la Chía se fueron estableciendo diferentes niveles de conocimiento jurisprudencial³⁰ y de manejo de las fuentes generando una jerarquía hiper especializada con enorme influencia en las poblaciones chiítas. En la actualidad esta jerarquía chií está compuesta por aquellas personas formadas en las *Hawzas ‘Ilmiyya* (Seminarios o Centros Teológicos tradicionales) que, de acuerdo a su formación, pueden ser desde *talabe* (estudiantes) hasta *Ayatullah ul ‘Uzma* (Gran Ayatullah); siendo estos susceptibles de ser calificados como *muytahid* desde el momento en que cuentan con el conocimiento suficiente como para emitir, siguiendo el procedimiento tradicional de sus antecesores, juicios personales sobre cuestiones legales. Cuando un *muytahid* elabora su *Risalat* (texto que reúne una serie de disposiciones legales para ser seguidas por el creyente común) puede ser considerado un *Marya e Taqlid* (Fuente de Imitación).

En este sentido, José Fernando García Cruz afirma que:

La institución del jurista referente o *marya* será inherente a la doctrina duodecimana, que toma a los Infalibles como referentes integrales —en el orden político, social, legal, etcétera— y por extensión, y en ausencia de ellos, a los ‘sabios’ conocedores del pensamiento y las tradiciones de aquellos; lo cual apoya la escuela en un importante y relevante bloque de *hadices*³¹ que presentan y consagran a los *ulama*³² albaceas del Profeta y los Imames, como legítimos gestores del orden jurídico islámico, con la extensión que esto implica.³³

²⁸ Muhammad Rida Hakimi, Muhammad Hakimi y ‘Ali Hakimi, *Al Haiat (La Vida)*, vol. I, p. 24.

²⁹ *Ibidem*, p. 26.

³⁰ Por jurisprudencia entendemos, tanto la ciencia del derecho islámico como las sentencias emitidas por los jurisconsultos. En el caso de la Chía, dichas sentencias son orientaciones para los seguidores de los respectivos sabios ante circunstancias particulares y no suponen la acción del Estado en la ejecución de las mismas. Dependiendo del grado de articulación entre el orden político y el religioso estas sentencias pueden actuar como una herramienta de presión al servicio de los jurisconsultos frente a ciertas medidas gubernamentales.

³¹ Los *hadices* son los dichos registrados de Muhammad; la Chía incluye además los dichos de los sucesores del Profeta.

³² Erudito islámico.

³³ José Fernando García Cruz, *Un análisis del derecho islámico: la Escuela Duodecimana o Ya’fari*, p. 53.

Durante siglos, los jurisconsultos chiitas se consagraron a la tarea de fortalecerse como un poder paralelo al del gobierno en turno, actuando como un cuerpo de control sobre las acciones del mismo, conscientes de su influencia sobre las poblaciones que se adherían a esta escuela del Islam. En este lugar de “contralor” del poder estatal se ubicó la jerarquía chií hasta la segunda mitad del siglo XX.

II. El sistema político iraní

II.1. Las experiencias políticas poscoloniales en el Mundo islámico

Antes de abocarnos a analizar las particularidades del modelo político del Irán post revolucionario, y para comprender la originalidad del mismo, conviene hacer un breve repaso sobre las formas de gobierno que ocurrieron en el Mundo islámico luego de los procesos descolonizadores en Asia y África.

Como señala María de Lourdes Sierra Kobeh, no podemos entender el mapa político del Mundo islámico sin tener en cuenta la acción de las potencias coloniales en la organización de esos espacios en diversas áreas.

Fueron por lo general las potencias europeas, principalmente Inglaterra y Francia, las que establecieron por primera vez las características esenciales de los nuevos Estados [...] al dotarlos de un sistema administrativo centralizado, un sistema legal, una bandera y fronteras internacionalmente reconocidas [...]; surgieron igualmente nuevas burocracias y un centro de autoridad único en cada uno de los nuevos Estados.³⁴ En alianza con los jefes tribales y los terratenientes locales.

La artificialidad de las fronteras trazadas por las potencias coloniales, la imposición de una administración burocrática al estilo europeo en convivencia con las élites locales tradicionales y la omnipresencia del discurso religioso como elemento, tanto de legitimación como de movilización, dieron lugar a una variedad de sistemas políticos en los que se pueden reconocer aspectos heredados del período colonial y otros propios de patrones tradicionales de dominación.

El politólogo sirio Bassam Tibi estableció una clasificación de las formas de gobiernos poscoloniales en la región que, “pese a ciertas insuficiencias, ofrece puntos de arranque útiles para comprender estos sistemas políticos”.³⁵ Consciente de que la distinción entre monarquías y repúblicas resulta insuficiente para dar cuenta de las complejidades políticas de la región, este autor reconoce: *a)* monarquías tradicionales de legitimación religioso-tribal o sólo tribal; *b)* sistemas monopartidistas de legitimación secular, sostenidos por un partido civil o por un pacto entre un partido

³⁴ María de Lourdes Sierra Kobeh, *La influencia del factor externo en la conformación del Medio Oriente moderno y sobre sus relaciones internacionales*, p. 20.

³⁵ Bassam Tibi, *La conspiración, el trauma de la política árabe*, p. 104.

civil y oficiales; c) regímenes militares bajo un liderazgo carismático que, luego de la subida al poder, logra construir su propia organización de masas bajo la forma de un partido único; y d) sistemas multipartidistas democráticos.

En esta clasificación se observa la tensión entre los modelos europeos de organización política construidos alrededor de la idea de Estado-Nación, las estructuras heredadas de la administración colonial y la administración del poder derivada de la lógica religiosa y/o tribal tradicional. Estas tensiones, lejos de haberse resuelto, desde mediados del siglo XX a esta parte no han hecho más que agudizarse, constituyéndose en aspectos clave a la hora de comprender los conflictos políticos en el Mundo islámico.

II.2. La relación entre Estado y jerarquía religiosa

Ni la básica distinción entre monarquías y repúblicas, ni la más completa clasificación de Tibi nos permiten dar cuenta de la forma de gobierno que actualmente impera en Irán. La comprensión de la evolución de su sistema político y de la relación del mismo con la jerarquía religiosa nos exige volver sobre el acontecimiento político-religioso más importante y decisivo de la historia de Irán: la instauración de la escuela Chía como religión oficial del Imperio Safaví en el siglo XVI. Hasta entonces, el territorio del actual Irán había sido mayoritariamente sunni. Esta medida tomada por los nuevos gobernantes apuntaba a fortalecer y distinguir identitariamente al Estado persa enfrentado a otros poderes igualmente imperiales de la zona de orientación sunni.

La “*chiización*” del Imperio supuso, por un lado, un período de gran esplendor para las distintas manifestaciones de la Chía (en la filosofía, las artes y la jurisprudencia), y, por el otro, el establecimiento de una relación particular entre la jerarquía chií y el gobernante en turno.

Como señalamos, una vez marginada del poder tras la muerte de Muhammad y la “ocultación” del duodécimo *Imam*, la escuela Chía adoptó una actitud crítica con respecto al gobierno, señalando la legitimidad o no de sus medidas y advirtiendo a la población sobre cómo actuar frente a las mismas. La llegada al poder de los safavíes y la adopción de la Chía como escuela oficial, institucionalizó este lugar de contralor que había asumido la jerarquía chií, manteniendo ambas esferas (la política y la religiosa) separadas pero, al mismo tiempo, garantizando una estrecha relación entre ellas. No asistimos a un cambio de actitud de la jerarquía chií sino hasta finales del siglo XIX.

II.3. Los religiosos frente a los movimientos constitucionalistas y nacionalistas

Como señala María Jesús Merinero Martín, Irán transitó el siglo XX “de revolución en revolución”,³⁶ donde el posicionamiento de los referentes religiosos en cada una de estas instancias demostró la variedad de concepciones en este sector.

³⁶ María Jesús Merinero Martín, *Irán, hacia un desorden prometedor*, p. 45.

En marzo de 1890, el *Shah*³⁷ había concedido en secreto el monopolio de la producción, venta y exportación del tabaco iraní a una empresa británica, lo que generó un año más tarde (cuando la noticia fue difundida por un periódico persa de Estambul) una serie de importantes y masivas protestas que colocaron a las autoridades religiosas en un lugar protagónico. La primera protesta en Shiraz³⁸ estuvo encabezada por un líder religioso posteriormente exiliado en Iraq y el movimiento fue adquiriendo una proyección tal que el *Ayatullah* 'Uzma Hayy Mirza Hasan Shirazi se hizo eco de las protestas y orquestó un boicot a la venta y consumo de tabaco en todo el país. El éxito de estas acciones fue rotundo.

El gobierno se vio obligado a cancelar la concesión al completo a principios de 1892 [...]. El movimiento fue la primera protesta masiva con éxito en la historia del Irán moderno, y había combinado a *ulama* (líderes religiosos), modernistas, comerciantes y ciudadanos de a pie en una acción coordinada contra la política gubernamental.³⁹

Esta victoria frente al gobierno y las políticas impuestas por las potencias sobre los recursos iraníes potenció a los movimientos que aspiraban a reducir el poder del *Shah* y establecer, al mismo tiempo, nuevas formas de participación política. Aunque el boicot había señalado las limitaciones del poder gubernamental, los abusos de los gobernadores y la represión sobre los disidentes no se detuvieron.

En 1905 las medidas autoritarias del gobernador de Teherán fueron la chispa que encendió un movimiento de enorme repercusión en la historia moderna de Irán: el constitucionalista. Nuevamente los líderes religiosos, bajo la autoridad del *Ayatullah* Seyyed Muhammad Tabataba'i, ocuparon un papel central fortaleciendo las demandas constitucionalistas y deslegitimando las pretensiones de la dinastía en el poder.

Para comprender la paulatina incorporación de los referentes religiosos en la esfera política basta con observar el elevado número de *ulama* que fueron elegidos como representantes populares en las primeras asambleas encargadas de allanar el camino hacia la elaboración de una Constitución.

Aunque las maniobras del *Shah* y las diferencias en el seno del movimiento constitucionalista hicieron que la Carta Magna fuese sistemáticamente desconocida por el gobierno, el proceso que condujo a la formación de las asambleas y las discusiones surgidas en el mismo fueron generando en la jerarquía chií una percepción distinta con respecto a las posibilidades reales de asumir un rol cada vez más importante en la dirección de la sociedad. La Constitución de 1906 institucionalizaba la función de control que los religiosos debían tener frente al poder del *Shah* y para muchos *Ayatullahs*⁴⁰ la Revolución de 1979 debió haber seguido el modelo surgido del movimiento constitucionalista de principios de siglo.

³⁷ Palabra persa que significa "Rey".

³⁸ Ciudad ubicada al suroeste de Irán.

³⁹ Nikki Keddie, *Las raíces del Irán moderno*, p. 103.

⁴⁰ Entre ellos el *Ayatullah* ul 'Uzma Husain 'Ali Montazeri.

Las ambiciones rusas y británicas sobre el territorio iraní sumadas al estallido de la Primera Guerra Mundial precipitaron la caída de la Dinastía Qayar. Para 1925, el hasta entonces primer ministro, Reza Khan, se hizo nombrar *Shah* luego de obligar al Parlamento (*Majlis*) a deponer a los Qayar. Es interesante señalar que entre los cuatro únicos diputados que se opusieron a acatar las disposiciones de Reza Khan se encontraban el *Ayatullah* Seyyed Hassan Modarres⁴¹ (inquebrantable defensor del movimiento constitucionalista y maestro de Jomeini) y Mohammad Mossadegh (actor clave de la revolución nacionalista de la década de 1950).

La Constitución de 1906 institucionalizaba la función de control que los religiosos debían tener frente al poder del Shah y para muchos Ayatullahs⁴⁰ la Revolución de 1979 debió haber seguido el modelo surgido del movimiento constitucionalista de principios de siglo.

Como indica Merinero Martín, “el aislamiento del *Shah*, su sometimiento a los intereses foráneos, y su permanente expolio, no deja indiferentes a los iraníes, sino que activa su sentimiento nacional”.⁴² Mohammad Mossadegh y el *Ayatullah* Seyyed Abolqasem Kashaní fueron los más claros representantes del malestar popular, desde coordinadas nacionalistas y religiosas, respectivamente. Las tensiones iniciales entre Kashaní y *Ayatullah ul ‘Uzma* Seyyed Husein Burujerdi⁴³ reflejaron las persistentes diferencias entre los religiosos que consideraban oportuno acceder a las máximas instancias de decisión política y quienes preferían mantener la actitud tradicional frente al poder estatal.

El triunfo electoral de las fuerzas nacionalistas, religiosas y de izquierda puso a Mossadegh en el cargo de primer ministro en 1951, y a dos días de su asunción anunció la nacionalización del recurso más valioso del país: el petróleo. La reacción de Gran Bretaña y Estados Unidos no se hizo esperar; las rápidas sanciones contra Irán devinieron en el golpe de Estado que desplazó a Mossadegh y restituyó al *Shah* en el poder en 1953. Las acciones británico-estadounidenses contra el líder nacionalista contaron con el apoyo local, tanto del Ejército como de ciertos sectores religiosos encabezados por Kashaní, antiguo aliado de Mossadegh. Se pueden encontrar las primeras diferencias entre Mossadegh y Kashaní en la solicitud de ampliación de poderes realizada por el primer ministro al Parlamento, en 1952, que fue aprobada a pesar de la fuerte oposición del *Ayatullah*. A partir de ese momento Kashaní no solamente emprendió una lucha por espacios de poder en detrimento de Mossadegh,

⁴¹ Modarres fue asesinado en prisión en 1937.

⁴² María Jesús Merinero Martín, *op. cit.*, p. 52.

⁴³ El *Ayatullah ul ‘Uzma* Seyyed Husein Burujerdi fue una figura central en la jerarquía chiita. Fue uno de los artífices del resurgimiento de Qom como centro religioso y, desde 1945 hasta su muerte en 1961, fue reconocido como máximo referente de la Chía iraní por la mayoría de los religiosos del país.

sino que acabó por unirse a los sectores religiosos pro monárquicos encarnados en el *Ayatullah* Behbehani. Con el golpe de Estado de 1953, la restauración monárquica y el desmantelamiento de las políticas nacionalistas fue total. Kashaní, además de sufrir la detención por parte del gobierno del *Shah*, terminó perdiendo todo el apoyo de los chiitas antimonárquicos y antiimperialistas que jamás le perdonaron su defeción al proyecto nacionalista.

La enorme figura del *Ayatullah ul 'Uzma* Seyyed Husein Burujerdi y su posicionamiento claramente “quietista”, inhibió o minó las bases de legitimidad religiosa de las acciones más virulentas contra el *Shah*, como sucedió con el grupo *Fadayan-e Islam* dirigido por el joven Seyyed Navvab Safavi.⁴⁴ La muerte de Burujerdi en 1961, permitió la emergencia de un conjunto de religiosos chiitas comprometidos con la idea de una participación más activa de los mismos en las luchas políticas del pueblo iraní contra la monarquía. Ruhollah Al Musavi Al Jomeini, Mohammad Yavar Bahonar, Mohammad Beheshti y Morteza Motahari, que habrían de convertirse en referentes de la Revolución islámica de 1979, se encontraban en este grupo.

Aunque, por la temática abordada en el presente artículo, hemos hecho hincapié en el comportamiento de la jerarquía religiosa chiita, no podemos desconocer el gran abanico de actores políticos y sociales que engrosó las filas del sector antimonárquico.⁴⁵ Sin embargo, fueron los dirigentes chiitas, quienes se pusieron a la cabeza del movimiento y capitalizaron el apoyo popular tras la caída del *Shah* para diseñar el nuevo sistema político que habría de organizar el Estado iraní.

II.4. La Revolución islámica

El triunfo de la Revolución islámica en 1979 es el corolario, como vimos, de un largo proceso en el cual la jerarquía chií fue asumiendo un papel cada vez más activo en cuanto a la participación política de la misma. No podríamos entender el paso de la función de *contralor* a la de *gobernante* si no tenemos en cuenta los movimientos políticos y sociales que desde fines del siglo XIX marcaron la historia iraní.

Antes de analizar la institución más original y característica del sistema político iraní post revolucionario, la *Wilayat ul Faqih*, es preciso describir brevemente los órganos que lo componen y sus funciones.

Autodefinida como República Islámica, la organización política iraní contiene una complejidad mucho mayor que la que se deriva de la clásica división entre los tres poderes del Estado. Además del *Wali ul Faqih* (el Líder Supremo), sobre el que volveremos más adelante, “en la estructura formal del Estado existen instituciones electivas: Presidencia, Parlamento y Asamblea de Expertos; y no electivas: Consejo de Guardianes, Consejo de Discernimiento y Consejo de Seguridad Nacional. El

⁴⁴ Safavi fue detenido, enjuiciado y sentenciado a muerte en 1955 sin que Burujerdi interviniera de manera alguna a su favor (como sí lo hizo cuando Kashaní fue arrestado tras el golpe de Estado de 1955).

⁴⁵ Para una aproximación a las instancias prerevolucionarias en Irán, v. Fred Halliday, *Irán: Dictadura y desarrollo*.

Sección Doctrina

otorga el cargo religioso de *Wilayat ul Faqih*, fruto de su posición en la jerarquía religiosa chií, y por el otro lado la legitimidad democrática indirecta que le otorga ser elegido por un cuerpo colegiado votado por la población iraní”.⁴⁷ Esta doble legitimidad (religiosa y popular) hace que, de acuerdo con Luciano Zaccara, sea imposible calificar al sistema político iraní como una mera teocracia.

Órgano del Estado	Funciones y composición	Designación y mandato
<i>Wali ul Faqih</i>	Controla y designa al Jefe del Consejo Supremo Judicial, al Consejo Nacional Supremo de Seguridad, al Consejo de Discernimiento, a parte del Consejo de Guardianes de la Revolución, confirma al Presidente y ejerce la autoridad directa sobre las Fuerzas Armadas (Ejército regular y Guardia Revolucionaria). Tiene la responsabilidad de declarar la guerra o la paz. Cargo ejercido por una sola persona.	Es elegido por la Asamblea de Expertos. En los hechos, vitalicio.
Asamblea de Expertos	Decide la sucesión del <i>Wali ul Faqih</i> . Está conformado por ochenta y seis expertos en Derecho islámico.	Son elegidos por sufragio universal cada ocho años.
Consejo de Guardianes de la Revolución	Ratifica o no las leyes surgidas del Parlamento, supervisa las elecciones presidenciales, parlamentarias, consultas populares y referéndums; a este organismo le corresponde también la interpretación y el control constitucional. Vela por que las leyes emanadas del Parlamento estén acordes a la Ley islámica. Está compuesto por seis religiosos y seis juristas.	Los seis religiosos son designados por el <i>Wali ul Faqih</i> y los seis juristas son propuestos por el Jefe del Consejo Supremo Judicial. Cada seis años se renuevan la mitad de sus miembros.
Consejo de Discernimiento	Media entre el Parlamento y el Consejo de Guardianes. Está compuesto por treinta y seis miembros, algunos de ellos permanentes (como los jefes de los tres poderes y seis miembros del Consejo de Guardianes de la Revolución) y otros ocasionales atendiendo al tema a considerar.	Son designados por el <i>Wali ul Faqih</i> por un período de cinco años.
Consejo Nacional Supremo de Seguridad	Discute las políticas de seguridad y defensa. Su actividad debe ser aprobada por el <i>Wali ul Faqih</i> . Sus miembros son: los jefes de los tres poderes, el jefe del Comando de las Fuerzas Armadas, dos representantes designados por el <i>Wali ul Faqih</i> , el Ministro del Interior, el Ministro de Asuntos Exteriores, el Ministro de Inteligencia, el jefe del Ejército y el jefe de la Guardia de la Revolución.	
Presidencia	Designa a los ministros (que deben ser ratificados posteriormente), propone, aplica y gestiona políticas públicas, siendo especialmente relevantes las referidas a la economía del país. Cargo ejercido por una sola persona.	Elegido por sufragio universal. Su mandato dura cuatro años.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 32.

Parlamento	Las leyes aprobadas por el Parlamento son posteriormente sometidas al aval del Consejo de Guardianes de la Revolución. Doscientos noventa miembros.	Sus miembros son elegidos por sufragio universal cada cuatro años. Existe un número reservado a las minorías (zoroastrianos, judíos, cristianos, etcétera).
Poder Judicial	Entre sus funciones se encuentran: investigar, examinar, dirigir los procesos, y dictar sentencias en relación con las demandas, tratar casos de injusticia, solución de controversias, la administración de justicia para todas las gentes, y garantizar el desarrollo de la justicia y las libertades consagradas a texto expreso, detectar crímenes, acusar, y penalizar a los criminales, ejecutar las penas, y hacer cumplir las regulaciones Islámicas escritas. Como Jefe del Poder Judicial se encuentra un <i>mu-ytahid</i> , seguido por un Ministro de Justicia.	El Jefe del Poder Judicial es designado por el <i>Wali ul Faqih</i> y su mandato es de cinco años. El Ministro de Justicia es designado por el Presidente de la República Islámica de Irán quien lo elige de entre un grupo de personas, postuladas para dicho cargo por el Jefe del Poder Judicial, y lo presenta ante el Parlamento para ser sometido al voto de confianza de la misma. Su mandato es de cinco años.

II.5. La *Wilayat ul Faqih* y su instrumentación

Como dijimos el concepto de la *Wilayat ul Faqih* (Autoridad del Jurisconsulto) es el aporte más original del sistema político iraní. Consagrada su figura en la Constitución promulgada en 1979, se constituyó a partir de entonces en un elemento clave para entender el ordenamiento político iraní y la forma de pensar las relaciones de poder en la jerarquía de esta escuela del islam.

La palabra *wilayat*, que puede ser traducida como “tutela”, hace referencia, en este caso particular, a la idea de “gobierno”,⁴⁸ la administración de los asuntos sociales y la gestión global de la sociedad. La noción chií de *Wilayat ul Faqih* servirá entonces para designar el conjunto de atribuciones que se depositan sobre cierto/s individuo/s de entre los jurisconsultos chiitas, poseedores de determinadas cualificaciones para dirigir a la comunidad en las cuestiones políticas y religiosas más relevantes.

Lejos de ser un concepto nuevo surgido de las reflexiones del *Ayatullah* Jomeini con respecto al gobierno islámico, la formulación de la *Wilayat ul Faqih* es el resultado del largo proceso de formación del derecho *ya’afari*⁴⁹ y de la permanente teorización sobre la relación que establecen los jurisconsultos de esta escuela con el

⁴⁸ Para otras interpretaciones de la palabra árabe *wilayat* véase Abd Ar Rahman al Jami, *Los hábitos de la Intimidación*.

⁴⁹ *Ya’afari* es la escuela de jurisprudencia propia de la Chiah duodecimana y debe su nombre al sexto de los Imames reconocidos, Ya’afar as Sadiq.

poder político, desde la desaparición del *Imam Mahdi* (quien, como ya vimos, es el único poseedor, según la Chía, de la autoridad absoluta tanto en lo espiritual como en lo político). José Fernando García Cruz logra identificar con detalle los diversos elementos jurisprudenciales referidos a la función tutelar de los *muytahid*, que fueron retomados posteriormente en la elaboración de este concepto, reconociendo en la figura de Ahmad An Naraqí (1771-1831), ya durante el período qayarí,⁵⁰ el antecedente más claro y preciso del *Wilayat ul Faqih*.

Comienza la exposición de la tesis con un preámbulo en el cual Naraqí asume que, más allá del Profeta y los Imames nadie está dotado de la autoridad —*wilayat*— que a ellos se atribuye; sin embargo, recuerda que la situación de la Comunidad, tal como los duodecimanos la entienden en la Ausencia del Imam, altera esta opinión y hace necesario pensar que no puede aceptarse que la ley doctrinal tenga una falla; por lo cual se detiene a enumerar aquellas figuras legales que gozan de algún grado de autoridad, e inmediatamente da con los juristas como aquellos que retienen con su actividad el mayor grado de legitimidad para hablar de esa *wilayat* en relación con ellos.⁵¹

Naraqí no se detuvo en la reivindicación de la autoridad jurídica de los sabios del derecho sobre la comunidad de creyentes, sino que, luego de atacar las formas políticas existentes en el Mundo islámico, reclamó además, para estos la autoridad política. Siguiendo esta línea de razonamiento, Muhammad Baqr As Sadr y Jomeini señalaron también la necesidad de un gobierno capaz de ejecutar las disposiciones divinas:

Creemos en el gobierno (*Wilayat ul-Faqih*) y creemos que al Profeta (Las Bendiciones y la Paz sean sobre él y su Familia) se le indicó designar un sucesor, tal y como hizo [...] Era necesario, lógicamente, designarles un sucesor para que ejerciera las tareas de gobierno. Las leyes precisan de una persona que las ejecute [...] En tiempos del Profeta, las leyes no eran simplemente expuestas y promulgadas, también eran aplicadas. El Mensajero de Al-lah era un ejecutor de la ley [...] Por esa razón es necesaria la formación de un gobierno y el establecimiento de órganos ejecutivos. Creer en esa necesidad es parte de la creencia general en el Imamato, y también tan valioso como el esfuerzo y la lucha por establecerlo.⁵²

Para evitar las críticas que señalaban el peligro de embestir a un hombre con las atribuciones reservadas al *Imam Mahdi*, Jomeini señaló:

Cuando decimos que, tras la Ocultación, el *faqih*⁵³ justo tiene la misma autoridad que el Más Noble Mensajero y la que los Imames tenían, no

⁵⁰ Qayar: dinastía persa que gobernó desde 1794 hasta 1925.

⁵¹ José Fernando García Cruz, *op. cit.*, p. 151.

⁵² Ruhollah al Musawi al Jomeini. El Gobierno Islámico. [Documento en línea].

⁵³ Jurisconsulto.

suponemos que el *faqih* posea idéntico rango espiritual que ellos. Aquí no estamos hablando de rango espiritual, sino de funciones. Por “autoridad” entendemos gobierno, la administración del país y la aplicación de las sagradas leyes de la *Sharía*.^{54,55}

Para comprender qué entendía Jomeini por “*faqih* justo” es necesario precisar a quiénes, de entre los jurisconsultos *ya’afaries*, se estaba refiriendo. Tanto Baqr as Sadr como Jomeini pensaban que la dirección del Estado islámico debía recaer sobre el más sabio de entre los *Maryai e Taqlid*.

Siguiendo las tesis jomeinistas que aspiraban a un gobierno dirigido por el más preparado de los jurisconsultos, la Constitución de 1979 estipulaba con claridad que quien ocupara el cargo de *wali ul faqih* debería ser necesariamente un *marya e taqlid* (fuente de imitación jurisprudencial) reconocido por sus pares. Desde la muerte del *Ayatullah ul ‘Uzma* Burujerdi en 1961, Jomeini se había convertido en uno de los *marya* más activos, convocantes y respetados de Irán, y nadie dudó, con el triunfo de la Revolución, que la figura del *wali ul faqih* establecida constitucionalmente lo tenía como modelo.

Si bien en 1982 se creó un órgano, la Asamblea de Expertos, con la facultad de designar y remover al *wali ul faqih* lo cierto es que Jomeini permaneció en ese cargo hasta su muerte, concentrando, durante ese tiempo, cada vez más poder en su persona y dotando al jurisconsulto gobernante de nuevas atribuciones.

Si bien en 1982 se creó un órgano, la Asamblea de Expertos, con la facultad de designar y remover al wali ul faqih lo cierto es que Jomeini permaneció en ese cargo hasta su muerte, concentrando, durante ese tiempo, cada vez más poder en su persona y dotando al jurisconsulto gobernante de nuevas atribuciones.

El Gobierno, que es una rama de la autoridad absoluta del Profeta de Dios —dijo Jomeini en un famoso decreto de 1988— procede de una de las instituciones fundamentales del Islam y está por encima de todas las otras instituciones que se pueden considerar secundarias, incluso la oración, el ayuno y la peregrinación.⁵⁶

La Asamblea de Expertos, elegida por sufragio universal cada ocho años, se abocó a la tarea de asegurar la designación de un sucesor según los requisitos establecidos constitucionalmente, respetando al mismo tiempo la voluntad de Jomeini. Ya para

⁵⁴ Ley islámica.

⁵⁵ Ruhollah al Musawi al Jomeini, *op. cit.*

⁵⁶ Yann Richard, *El islam Chii*, p. 112.

1985, esta Asamblea había proclamado como sucesor, atendiendo a la expresa recomendación de Jomeini, al *Ayatullah* Husain ‘Ali Montazeri, quien reunía claramente todos los requerimientos constitucionales necesarios y había demostrado en sobradas ocasiones su fidelidad a la causa revolucionaria. Pero las diferencias entre el líder en funciones y el designado para remplazarlo fueron en aumento en los años posteriores y para 1988, con la renuncia de Montazeri, el problema de la sucesión seguía sin resolverse.⁵⁷

II.6. Degradación de los atributos del *Wali*

La elección por parte de Jomeini recayó en quien ocupaba la presidencia de la República islámica, ‘Ali Jamenei quien, como *Huyyatulislam*, lejos estaba de ser considerado un *marya*. Dos importantes obstáculos debían ser resueltos si se pretendía allanar el camino para la designación oficial de Jamenei como sucesor en el cargo de *wali ul faqih*. Por un lado, se encontraba la reticencia de buena parte de los *Ayatullahs* en seguir la dirección de quien tenía un nivel de formación religiosa menor; y por el otro, la Constitución no permitía a un jurisconsulto inferior a *marya* acceder al cargo. Rápidamente los sectores de la jerarquía chii más próximos a Jomeini elevaron la categoría de Jamenei a la de *Ayatullah* y llevaron a cabo una reforma constitucional que eliminó el requisito de ser *marya* para poder ser designado *wali ul faqih*, señalando que a partir de entonces sólo sería necesario ser un *muytahid*. Con la reforma realizada en 1989 “[...] la Constitución suprime la condición de *marya*. El Guía debe ser un religioso, pero no necesariamente el más eminente; en cambio debe encarnar los principios políticos e ideológicos de la revolución”.⁵⁸ Asistimos a una degradación del concepto que se desdibuja al relegar a un segundo plano los requerimientos sapienciales del *wali ul faqih*.

Tras la muerte de Jomeini, Jamenei asumió como Guía de la Revolución en una posición muy debilitada, blanco de las críticas, tanto de los opositores políticos como de buena parte de los jurisconsultos (iraníes y extranjeros) que no vieron en él las cualidades de su antecesor.⁵⁹ Las primeras acciones del nuevo *wali al faqih* se concentraron en “[...] crear una red de apoyos en el gobierno y en las instituciones revolucionarias, algo en lo que en términos generales tuvo éxito”.⁶⁰ Algunas medidas en apariencia contradictorias del *Rahbar*⁶¹ desde que asumiera la dirección del país⁶² pueden entenderse a partir de la necesidad de consolidar su posición ante sectores que, dentro del Estado, pugnan por imponer proyectos no siempre concilia-

⁵⁷ V. Luis Mesa Delmonte, *El Ayatollah al-Ozma Hussein-Ali Montazeri y el movimiento reformista en Irán*.

⁵⁸ Farhad Khosrokhavar, *Irán, de la revolución a la reforma*, p. 43.

⁵⁹ Sin embargo, no debemos desconocer el apoyo de la Guardia Revolucionaria a Jamenei, resultado de las relaciones establecidas durante la Guerra Irak-Irán (1980-1988).

⁶⁰ Nikki Keddie, *op. cit.*, p. 341.

⁶¹ Líder.

⁶² Como su relación con Hashemi Rafsanjani, antiguo aliado y hombre clave en su designación como sucesor de Jomeini, actualmente uno de sus principales adversarios políticos.

bles. Lo cierto es que las instituciones de control sobre la jerarquía chií en Irán se fortalecieron, dando preminencia a los sectores afines establecidos en los centros de formación de la ciudad de Qom.⁶³ Desde las *Hawzas* y Universidades más importantes de esta ciudad, referentes religiosos como el *Ayatullah ul 'Uzma* Abdullah Javadí Amolí, el *Ayatullah* Muhammad Taqi Misbah Yazdi o el *Ayatullah* 'Ali Akbar Feyz Meshkini (fallecido en 2007) lograron consolidar su poder y dotar al concepto de *Wilayat ul Faqih* de atribuciones que exceden ampliamente el ámbito de lo político. Lejos de ser personajes marginales dentro del aparato del Estado y de la jerarquía chií, estos *ayatullah* operan desde puestos clave: la Asamblea de Expertos, la Asociación de Profesores Religiosos de Qom⁶⁴ y el Instituto de Educación e Investigación Imam Jomeini, por mencionar sólo los más importantes.

II.7. Reinterpretación *mahdista*

Si Jomeini delimitó, como vimos, las funciones del *wali* a las tareas de gobierno ante el drama que vive la comunidad chií en ausencia del *Imam Mahdi*, sin pretender avanzar sobre las atribuciones que le son absolutamente propias, el sector de la jerarquía encabezado por Taqi Misbah, en el afán de fortalecer la debilitada figura del *wali*, equipara la autoridad de ambos y reclama la obediencia incondicional al Guía. El *Ayatullah* Meshkini afirmó claramente que “[...] los poderes del *faqih* no se hallan limitados por la Constitución: dispone de los mismos poderes que el Profeta y que los imames inmaculados”,⁶⁵ y el *Ayatullah ul 'Uzma* Javadí Amolí no dudó en calificar como “peores que los animales”⁶⁶ a quienes se oponen al Guía portador de esta autoridad. Pero el *Ayatullah* Taqi Misbah va mucho más allá en su argumentación y recurre a una justificación sobrenatural que supone una completa inversión de la lógica jomeinista con enormes repercusiones para la organización de la comunidad chií dentro y fuera de Irán.

Jomeini justificaba la necesidad de la conformación de un gobierno, encabezado por el mejor de entre los juriconsultos, en la situación de abandono en la que se encontraría la comunidad de creyentes si, en ausencia del *Imam Mahdi*, no se procurara para ella una organización social y política lo más acorde posible a lo establecido por el Profeta y los Santos Imames chiitas. Es decir, era la ausencia del *Imam* lo que obligaba a los más preparados en materia religiosa a hacerse cargo del establecimiento de un gobierno justo.

Han pasado cientos de años desde su ocultamiento (del *Imam Mahdi*), y tal vez pasarán otros cientos de miles antes de que reaparezca. ¿Qué será

⁶³ La muerte de respetados *Ayatullahs* que se adhirieron a la Revolución sin perder una mirada crítica del proceso, como Fazel Lankarani, facilitó la instrumentación de estas medidas.

⁶⁴ El intento de esta Asociación por degradar al *Ayatullah ul 'Uzma* Youssef Saanei es el más claro ejemplo del espíritu inquisitorial que la guía actualmente.

⁶⁵ Farhad Khosrokhavar, *op. cit.*, p. 73.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 74.

de las leyes islámicas durante todo ese tiempo? La sabiduría de Dios no puede limitarse a un tiempo y lugar determinados. Por lo tanto, hasta el fin de los tiempos se requiere de un *imam* (Guía) que mantenga el orden y la observancia de la Ley islámica.⁶⁷

Taqi Misbah parte del presupuesto contrario: es la proximidad de la aparición del *Imam* lo que señala la necesidad del *wali ul faqih* y determina las funciones y competencia de este. Para la Chía duodecimana, la ocultación del *Imam Mahdi* reconoce dos instancias: una ocultación menor, donde el Imam se comunicaba con sus seguidores por medio de mensajeros; y una ocultación mayor, que se inicia con la muerte del cuarto y último de estos, en la que aún nos encontramos. Sin embargo Taqi Misbah sostiene que estamos viviendo un período al que llama “la aparición menor”, preludio de la manifestación total del *Imam Mahdi*. En un artículo de reciente publicación, uno de los discípulos latinoamericanos de Taqi Misbah sostiene:

Los sabios dicen que estamos en el período de la aparición menor que precede a la aparición mayor. La revolución que encabezó el Imam Jomeini, que Dios lo tenga en Su Gloria, puede considerarse como el principio de este momento de aparición menor. La aparición menor, supone condiciones introductorias a las de la aparición mayor y por lo tanto, marca una semejanza, aunque en menor grado con el momento de la aparición efectiva del *Imam* o guía de la humanidad. La aparición menor es la preparación del gobierno universal del *Imam* y sus seguidores y finalmente de toda la humanidad. [...] Sin duda, los signos de su aparición están teniendo lugar, uno tras otro.⁶⁸

Según la lógica de este sector, en este período comenzarán a manifestarse las características del gobierno que instaurará el *Imam Mahdi*, la unificación de la autoridad chía en una sola figura empezará a vislumbrarse, al tiempo que la intervención de éste en los acontecimientos mundiales será cada vez más frecuente. El *wali ul faqih* ya no será un jurisconsulto, sino la voz misma del Imam. Taqi Misbah “[...] exhorta a apoyar al Líder, al *Ayatullah* Jamenei, atribuyéndole la habilidad de escuchar mensajes Divinos”.⁶⁹ Su autoridad, por tanto, ya no puede estar limitada por órgano estatal alguno como si se tratara de un gobernante cualquiera, Taqi Misbah no duda en afirmar que a él le corresponde la autoridad absoluta del *Imam* (*Wilayat e mutlaq*).

Las leyes del Islam, constantes e inalterables, que han sido promulgadas para todas las sociedades hasta el día de la resurrección, tienen una estructura general. En contraste también se promulgan leyes secundarias y alterables dirigidas a tiempos y espacios particulares. Entre estas leyes

⁶⁷ León Rodríguez Sahar, *La revolución islámica-clerical de Irán. 1978-1989*, p. 86.

⁶⁸ Abdul Karim Paz, *La venida del Imam Al Mahdi, que Dios apresure su aparición*. [Documento en línea].

⁶⁹ Taqi Misbah Yazdi, *Islamic political theory*, p. 85.

alterables están las leyes administrativas que son emitidas o aprobadas por el *wali ul faqih*. Obedecer y seguir estas leyes en su forma es obligatorio.⁷⁰

Esta obligatoriedad recae también sobre los demás *marya e taqlid*, cuyas discrepancias con el Líder no deben superar el ámbito doméstico de los creyentes, limitándose así a cuestiones menores de jurisprudencia sin impacto social o político alguno. No sorprende, entonces, que la línea encabezada por Taqi Misbah⁷¹ confiera, gradualmente, las cualidades y prerrogativas del Imam al *wali ul faqih*, al punto de sostener que el Líder no puede ser elegido sino que simplemente se lo reconoce, exactamente como sucede con el Imam, que no se encuentra sujeto a sistema de elección alguno pues, se supone, Dios ya lo ha escogido.

A pesar de la fuerte crítica de un grupo de clérigos chiitas relativamente heterodoxos contra la propagación de la superstición y la cerrazón mental, un pequeño núcleo de clérigos poderosos, políticamente alineados con el Ayatullah Jamenei, fueron instrumentales diseminando y transmitiendo estas ideas supersticiosas.⁷²

Asistimos a un proceso dirigido por un poderoso sector de la jerarquía chií que pretende instalar fuera y dentro de Irán una autoridad político-religiosa única, valiéndose para ello de una serie de instituciones y aparatos del Estado iraní a partir de los cuales difundir una visión *mahdista* de la realidad mundial. Esta lectura no hace más que aumentar las diferencias, ya existentes, entre la jerarquía chií de Irán y algunos *marya* no iraníes poco dispuestos a aceptar la autoridad absoluta de un *Rahbar* al que, aun hoy, no todos reconocen como *Ayatullah ul 'Uzma*.

III. Comentarios finales

Como hemos visto a lo largo de este artículo, la particular forma de organización política del Irán post revolucionario puede entenderse a partir de la historia islámica y de los procesos de resistencia que se sucedieron en el país desde fines del siglo XIX.

La reflexión teológico-política de la Chía, relacionada íntimamente con la historia iraní desde el siglo XVI, ha dado lugar a una forma de organización política que se distingue de las surgidas en la región tras los procesos de descolonización de Asia y África. Lejos de repetir modelos nacidos de la historia política occidental, las fuerzas que se encolumnaron tras el liderazgo de Jomeini en 1979 supieron dotar a Irán de un sistema cuya originalidad radica en una institución surgida de la reflexión teológica chiita: la *Wilayat ul Faqih*.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 83.

⁷¹ Tal vez podamos entender las interpretaciones de Taqi Misbah a la luz de sus aspiraciones en la sucesión de Jamenei.

⁷² Ali Rahnama, *Superstition as ideology in iranian politics. From Majlesi to Ahmadinejad*, p. 75.

Esta idea, lejos de haber permanecido inmóvil desde su institucionalización, ha sufrido una serie de modificaciones en cuanto a su contenido, algunas de ellas realizadas bajo la dirección del propio Jomeini y otras, más recientes, que apuntan a resignificar el rol de *Wali ul Faqih* en virtud de las aspiraciones de un sector de la jerarquía chií. El debate en torno a las atribuciones del Líder Supremo nos permite comprender el carácter dinámico de la reflexión política en el mundo chií, al tiempo que da cuenta de las líneas ideológicas que, en el interior de la jerarquía religiosa, pugnan por hacerse con la dirección de la República Islámica de Irán.

Originalidad y dinamismo son las características fundamentales de un sistema político que sigue interpelando nuestras ideas sobre la relación entre religión y política.

Anexo

Cronología

- 570: Nacimiento de Muhammad.
- 610: Comienzo de la “Revelación”.
- 622: Gobierno islámico en Medina.
- 632: Muerte de Muhammad. Finalización de la “Revelación”.
- 632 - 634: Gobierno de Abu Bakr.
- 634 - 644: Gobierno de ‘Umar. Expansión del Islam hacia el actual Irán.
- 644 - 656: Gobierno de ‘Uzman.
- 656 - 661: Gobierno de ‘Ali.
- 941: Inicio de la “Ocultación Mayor” del *Imam Mahdi*.
- 1501: Dinastía Safaví. Instauración de la Chía como escuela oficial del Imperio.
- 1794: Dinastía Qayar.
- 1906: Movimiento constitucionalista.
- 1925: Dinastía Pahleví.
- 1951 - 1953: Presidencia de Mohammad Mossadegh.
- 1979: Triunfo de la Revolución Islámica.
- 1980 - 1988: Guerra Irak – Irán.
- 1989: Muerte de Jomeini.
- 1989: Designación de Jamenei.

Fuentes de consulta

Bibliográficas

- Al Jami, Abd Ar Rahman. *Los hábitos de la intimidación*. España, Olañeta, 1987.
- Ayubi, Nazih. *El islam político*. España, Edicions Bellaterra, 1996.
- Campanini, Massimo. *Islam y política*. España, Biblioteca Nueva, 2003.
- David, René y Camille Jauffret-Spinozi. *Los grandes sistemas jurídicos contemporáneos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2010.
- El Corán. Trad. al español Julio Cortés. Irán, Ansariyan Publicaciones, 2001.
- _____. Trad. al español Raúl González Bórnez. *Irán, Fundación Cultural Oriente*, 2010.
- García Cruz, José Fernando. *Un análisis del derecho islámico: la Escuela Duodecimana o Ya'farí*. España, Universidad de Extremadura, 2004.
- Ghalioun, Burhan. *Islam y política*. España, Edicions Bellaterra, 1999.
- Gómez Parra, Rafael. *Jomeini. El profeta de la guerra*. España, Ediciones B, 1989.
- Hakimi, Muhammad Rida, Muhammad Hakimi y 'Ali Hakimi. *Al Haiat (La Vida)*. Vols. I, II, III y IV. Irán, Organización de Propagación Islámica, 1994.
- Halliday, Fred. *Irán: Dictadura y desarrollo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Keddie, Nikki. *Las raíces del Irán moderno*. España, Belacqva, 2006.
- Khosrokhavar, Farhad. *Irán, de la revolución a la reforma*. España, Ediciones Bellaterra, 2000.
- Merinero Martín, María Jesús. *Irán, hacia un desorden prometedor*. España, Los Libros de la Catarata, 2001.
- _____. *Resistencia creadora en Irán*. España, Biblioteca Nueva, 2007.
- Misbah Yazdi, Taqi. *Islamic political theory*. Vols. I y II. Irán, The Ahlul Bayt World Assembly, 2011.
- Prado, Abdennur. *El lenguaje político del Corán*. España Popular, 2010.
- Rahnema, Ali. *Superstition as ideology in iranian politics. From Majlesi to Ahmadinejad*. Estados Unidos, Cambridge University Press, 2011.
- Richard, Yann. *El islam Chií*. España, Edicions Bellaterra, 2004.
- Rodríguez Sahar, León. *La revolución islámica-clerical de Irán. 1978-1989*. México, El Colegio de México, 1991.
- Ruiz Figueroa, Manuel. *Islam, religión y estado*. México, El Colegio de México, 2005.
- Sierra Kobeh, María de Lourdes. *La influencia del factor externo en la conformación del Medio Oriente moderno y sobre sus relaciones internacionales*. México, UNAM, 2007.
- Subhani, Ya'afar. *Liderazgo de la comunidad islámica*. Irán, Asamblea Mundial Ahlul Bayt (a.s.), 2007.

Sección Doctrina

- Tibi, Bassam. *La conspiración, el trauma de la política árabe*. España, Herder, 1996.
- Vittor, Luis Alberto. *El Islam shiíta: ¿ortodoxia o heterodoxia?* Irán, Ansariyan Publicaciones, 2010.
- Zaccara, Luciano. *Los enigmas de Irán*. Argentina, Capital Intelectual, 2006.

Hemerográficas

- Mesa Delmonte, Luis. “El Ayatollah al-Ozma Hussein-Alí Montazerí y el Movimiento Reformista en Irán”. Colmex. *Estudios de Asia y Africa*. Vol. XLV, núm. 2, (142). México, agosto 2010, pp. 451-470.
- Torres Zárata, Fermín. “La jurisprudencia (su evolución)”. *Alegatos*. Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, núm. 72, México, 2009.

Electrónicas

- Gavin, Francis. Politics, power, and U.S. policy in Iran, 1950-1953. [Documento en línea]. Disponible desde Internet en: <<http://www.fas.harvard.edu/~hpcws/gavin.pdf>> [con acceso el 18 de agosto de 2014].
- Husain, Mahmud. *La Constitución o el estatuto de la ciudad de Medina*. [Documento en línea]. Disponible desde Internet en: <<http://www.senderislam.net/articulo016.html>> [con acceso el 16 de julio de 2013].
- Jomeini, Ruhollah al Musawi. El Gobierno Islámico. [Documento en línea]. Disponible desde Internet en: <<http://www.biab.org/pdf/1050.pdf>> [con acceso el 16 de julio de 2013].
- Paz, Abdul Karim. La venida del Imam Al Mahdi, que Dios apresure su aparición. [Documento en línea]. Disponible desde Internet en: <<http://prensaislamica.com/?p=27625>> [con acceso el 16 de julio de 2013].
- Real Academia Española. Diccionario panhispánico de dudas. [Web en línea]. Disponible desde Internet en: <<http://www.rae.es/recursos/diccionarios/dpd>> [con acceso el 27 de noviembre de 2014].
- Rizvi, Seyyed Muhammad. The issue of Wilayat e faqih and marja’iyya. [Documento en línea]. Disponible desde Internet en: <<http://www.al-islam.org/organizations/Aalim-Network/msg00464.html>> [con acceso el 16 de julio de 2013].
- Zadeh, Akbar Asad Ali. The supreme leader: Elected or appointed? [Documento en línea]. Disponible desde Internet en: <<http://www.imamreza.net/eng/imamreza.php?id=9452>> [con acceso el 16 de julio de 2013].