



Biblioteca Central "Vicerrector Ricardo A. Podestá"
Repositorio Institucional

La crisis política del régimen iraní

Año
2017

Autor
Moreno, Mabel

Este documento está disponible para su consulta y descarga en el portal on line de la Biblioteca Central "Vicerrector Ricardo Alberto Podestá", en el Repositorio Institucional de la **Universidad Nacional de Villa María**.

CITA SUGERIDA

Moreno, M. (2017). *La crisis política del régimen iraní*. Villa María: Universidad Nacional de Villa María



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional

LA CRISIS POLÍTICA DEL RÉGIMEN IRANÍ

Mabel Moreno (Universidad Siglo 21)

Resumen

El escenario actual iraní está atravesado por múltiples crisis (política, religiosa, ideológica, social y cultural). La crisis no sólo comprende este momento de inflexión sino también las propuestas de cambios y de resolución de los problemas. El cambio propuesto desde diversos grupos es la instauración de la democracia, una particular, la islámica.

El presente trabajo analizará la crisis del régimen iraní desde el punto de vista político.

La primacía de lo político respecto de lo religioso, también será abordada en la configuración del sistema instaurado en Irán.

El actual proceso de crisis en la República Islámica será examinado en los movimientos sociales, en el feminismo y en categorías sociales como la juventud.

Por último, en un año electoral serán indagadas las demandas presentadas por los diversos sectores y su impacto en la selección del presidente.

Palabras clave: Irán, político, crisis.

El abordaje de lo político

Lo político posee características y lógicas propias, diferente a otra instancia social, sea económica, social, etc. Por ello, debe analizarse y pensarse desde un enfoque propio.

Una de las peculiaridades del marco de la reflexión contemporánea es el retorno de lo político. A partir de la segunda mitad del siglo XX se desarrollaron estudios sobre la especificidad de lo político. Dichos autores presentaban la exclusión de lo político por parte de la filosofía política y a su vez en algunos momentos en los que lo político fue pensado por fuera de la filosofía.

De esta forma se presentan tres acuerdos teóricos en este retorno de lo político: la centralidad, la irreductibilidad y la especificidad de lo político.

En cuanto a la centralidad, implica el reconocimiento de la institución política de la sociedad. (Biset, 2012).

Esto se relaciona con el enfoque que debe otorgarse a la Revolución Islámica, acaecida en 1979 en Irán. Esta es presentada a veces desde la perspectiva religiosa, como un movimiento fundamentalista y clerical, lo que si bien es cierto, es sólo en parte. La verdadera lógica de este hito en la historia iraní es ante todo política. Esto queda evidenciado en el cuestionamiento hacia los principios elementales del fundamentalismo islámico (por ejemplo, la primacía de la sharia) y en la desarticulación de las bases de la institución clerical, lo que ha permitido la institucionalización de la revolución. Es un proceso que Olivier Roy y Farhad Khosrokhavar denominan instrumentalización del Islam político (Khosrokhavar y Roy, 2000).

El Islam chiita ocupa un lugar excepcional en la política y en la historia de los iraníes, no solamente porque el Estado iraní moderno fue creado por el primer soberano safávida imponiendo esta religión para lograr la unidad del nuevo Estado multiétnico. También,

porque la República de Irán fue fundada en 1979 por un religioso chiíta, el ayatolá Khomeini.

La fascinación por el Islam muchas veces condujo a colocar a esta religión en el centro de los análisis, como factor explicativo casi único. Y a sobre estimar la dimensión republicana, anti-imperialista y tercermundista de la historia política iraní contemporánea (Hourcade, 2013).

Asimismo, la irreductibilidad de lo político, exhibe que debe ser pensado desde un razonamiento propio, diferente de lo social, económico, religioso, etc. Por lo tanto, tampoco se reduce a otro orden de la realidad. Considerando esto, no se debe pensar desde otra disciplina lo político ni tampoco constituye una derivación de otro orden explicativo, p.e. lo político como derivado de lo social (Biset, 2012).

Debido a ello, en este trabajo el régimen instaurado por la Revolución Islámica será examinado desde un abordaje político. En concordancia con esto, es fundamental reflexionar en torno a las disposiciones de la Constitución de la República Islámica de Irán.

Olivier Roy sostiene que adoptando un modelo constitucionalista, afirmando la legitimidad del sufragio universal y transformando lo que se debiera ser una teocracia en un sistema presidencial (lo que el autor denomina teocracia constitucionalista) es que Irán ha podido, detrás de la retórica islamista y revolucionaria, encontrar un espacio de política que no busca la virtud imposible de sus miembros, sino que funciona sobre instituciones que sobreviven a la ausencia del mensaje divino.

De hecho, en Irán, es la Constitución que fija el lugar de la sharia (ley islámica) y no a la inversa; más exactamente las instancias encargadas de expresar el derecho islámico ejerciendo sus funciones en la misma forma que el Consejo de Estado y el Consejo constitucional, es decir en el marco institucional definido por la Constitución. El modelo iraní es de hecho un modelo "laico", en el sentido en que el Estado es el que define el lugar de la religión y no la religión la que define la política. Las instituciones establecidas para vigilar la conformidad con el Islam en las leyes votadas por el Parlamento muestran implícitamente que hay un reconocimiento de un espacio jurídico que no está atravesado por la sharia: el Consejo de los Guardianes de la Constitución está integrado por seis ulemas nombrados por el guía y seis por juristas (laicos) elegidos por el Parlamento sobre una lista presentado por el jefe del poder judicial. El consejo debe verificar la conformidad de las leyes votadas por el Parlamento con el Islam y la Constitución. Por lo tanto, hay un reconocimiento de una lógica constitucional no reducible a la sharia (Roy, 2015).

En este sentido, retomando y adaptando las ideas de Emmanuel Biset, lo político tampoco puede ser derivado de lo religioso. A partir de las opiniones de Roy queda demostrado la irreductibilidad de lo político.

La tercera característica en este retorno político es la especificidad. Esto surge como consecuencia de lo anterior, de la imposibilidad de derivar o reducir lo político a otras

instancias. Esto requiere de un pensamiento de lo político, con un discurso autónomo que identifique sus características singulares.

En el retorno de lo político, ocasionado en la segunda mitad del siglo XX, se busca revertir su subordinación respecto de lo social. Un abordaje que se define por la politización de lo social. En este marco surgen producciones teóricas recientes: los nuevos movimientos sociales y las teorías feministas (Biset, 2012). Por mencionar solo algunas que se relacionan con las temáticas exploradas en este trabajo.

La primacía de lo político

El Islam surgió en una sociedad en la que no existía ningún tipo de Estado, un contexto completamente diferente de lo que aconteció con el cristianismo. El profeta Mahoma estableció no sólo una religión sino una organización socio-política, estableciendo una ley que comprende los deberes del hombre hacia Dios, hacia sí mismo y hacia los demás: es una ley única que abarca la vida del hombre en todos sus aspectos, en su vida individual y comunitaria. Como consecuencia, en el Islam religión y política han estado unidas y combinadas mutuamente desde su inicio (Guerrero, 2004).

Esta importancia, preocupación y dedicación en torno a la política evidencian la naturaleza propia del hombre, sostenida desde los clásicos. Principio que se entrelaza con el bien común. Este destino supremamente político del hombre se evidencia a través de la palabra, que es la que manifiesta. Lo manifestado se refiere a lo útil y nocivo, a lo justo e injusto, estos términos valorados en cuanto afecten o no a la comunidad. Esta politicidad, propia del hombre, se desenvuelve en los ámbitos de la familia y la ciudad (Rancière, 1996).

Desde mi perspectiva, esto se relaciona con la primera etapa del Islam. Una de las particularidades del contexto en que surge esta religión es que Mahoma no sabía leer ni escribir, debido a lo cual al momento de su revelación por parte del arcángel Gabriel no había leído escritos judíos ni cristianos. Asimismo, la divulgación de sus creencias e ideas fueron recopiladas varios años después por sus seguidores y en vida del profeta, fueron transmitidas por vía oral. Esto manifiesta la importancia de la palabra para la difusión no sólo de la religión sino de los principios políticos en los que se basa la Umma o comunidad musulmana.

Uno de los primeros autores que sostuvo la primacía de lo político en el ámbito islámico fue Al- Farabi. Quien fue uno de los principales promotores de la filosofía árabe y de los más ilustres representantes de la filosofía en el Islam. Para él, la política es la ciencia arquitectónica, ya que es la única que proporciona al hombre el camino de un ascenso gradual desde la percepción del mundo físico hasta la del mundo superior. (Guerrero, 2004).

El régimen político instaurado a partir de la Revolución Islámica se basa en una doble legitimidad, que definen como se desarrollan las relaciones entre religión y política. El primer principio de la Constitución establece que la nación iraní ha optado por la

República Islámica como forma de gobierno. Esta legitimidad política se apoya también en el principio 6 de la Constitución, que declara que: “los asuntos del país deben ser administrados tomando como base la opinión pública expresada en las elecciones”. Sin embargo, el segundo principio confirma que la soberanía absoluta de Dios, la del imamato y su dirección permanente son los pilares de la República Islámica, según lo cual pareciera colocar la legitimidad religiosa en primer plano. Esta doble legitimidad debe ser explicada a partir de los orígenes históricos de la revolución iraní, producto de una doble herencia: el fundamentalismo islámico y una tradición revolucionaria, con tendencias marxistas y tercermundistas (Khosrokhavar y Roy, 2000).

La revolución islámica, politizó a la población extendiendo el sistema educativo (y por lo tanto el uso de la lengua oficial) y poniendo fin a la dicotomía entre poder político y clero. Esta homogeneización del escenario político no conduce al proceso de ideologización de la sociedad (Roy, 2003).

La revolución reformuló la relación entre religión y política, reforzando el aspecto político, en primer lugar en el Estado iraní. Ciertos ámbitos comenzaron a integrarse, como algunas categorías sociales, el caso de los jóvenes enrolados en el Pasdaran (Cuerpos de la Guardia de la Revolución Islámica), o el clero, influido por el Estado más que a la inversa (pérdida de autonomía del alto clero, funcionarización de muchos religiosos), por mencionar algunos ejemplos (Khosrokhavar y Roy, 2000).

El sistema surgido a partir de la Revolución Islámica debe ser abordado desde una perspectiva propia y considerando la primacía de lo político. No debe ser desestimada la influencia de la religión en este espacio pero siempre recordando que es un proceso principalmente político.

Este es el análisis apropiado y se adapta al abordaje de los autores que al repensar lo político, lo sitúan como dimensión central del pensamiento. En este marco, el término retorno denota un sentido negativo, que comprende el lugar secundario de lo político en la modernidad (Biset, 2012).

El sistema político iraní

Las ideas en torno a la relación entre política y religión están presentes en la Constitución de la República Islámica cuando intenta definir el término vélâyat-é faqih o “preeminencia del jurisconsulto”. Este es un concepto fundamental del sistema político iraní, que comprende dos ideas: la una es común al islamismo moderno, para el que la soberanía sólo pertenece a Dios y el gobierno terrestre es una forma de “regencia” y la otra, propia del chiismo (rama del Islam imperante en Irán), que sitúa la regencia en la tradición del imamato (Khosrokhavar y Roy, 2000).

Desde nuestra perspectiva esta implementación del sistema de vélâyat-é faqih puede ser relacionada con los postulados de Averroes. Este apellido es la extraña deformación que los latinos realizaron de este filósofo árabe, profundo conocedor de Aristóteles, cuyo verdadero nombre era Abu I-Walid Muhammad b. Ahmad b. Muhammad b. Rusd. Para

dicho autor, la política es el arte que tiene como fin guiar a los ciudadanos hacia su propia perfección. Por ello, el gobernante, como perfecto hombre de Estado, es el Imán, el que guía y que debe ser seguido (Guerrero, 2004).

La segunda versión de la Constitución de la República Islámica (1989) establece que el Guía Supremo debe ser un religioso, pero no obligatoriamente el más eminente, sí debe encarnar los principios políticos e ideológicos de la revolución. De esta forma, a partir de la reforma constitucional se acentúa la primacía de lo político sobre lo religioso (Khosrokhavar y Roy, 2000).

Al-Farabi señala que el filósofo-gobernante ha de poseer de manera perfecta la Ciencia Política. Este conocimiento le permite adquirir la felicidad, que es el fin de la vida humana según él, lo que se logra a través de la asociación política. Tanto esta, como la vida en sociedad, son necesarias al hombre para realizar su fin. El individuo necesita juntarse con otros para afrontar los desafíos de la vida y por lo tanto forma comunidades. El conocimiento es necesario para el filósofo-gobernante para poder aplicar su saber político, a través del cual se logra la felicidad (Guerrero, 2004).

En cuanto al régimen iraní ¿Qué lugar ocupa el presidente en el sistema? es un eslabón más en el sistema. Hay cuatro instituciones que determinan el sistema político surgido en la revolución: la residencia de la República, el Parlamento, el Consejo de Guardianes y el Guía de la Revolución. Cada uno subsiste en tensión con los otros (Khosrokhavar y Roy, 2000).

La crisis

El actual escenario iraní puede ser caracterizado como una crisis política, religiosa, cultural y social. Este trabajo abordará fundamentalmente las dos primeras.

Al hablar de crisis de lo político en el siglo pasado se debe considerar dos aspectos: la crisis originada a principios del siglo XX, al cuestionarse conceptos y formas políticas modernas y además, la crisis radicalizada en la que se emplaza lo político a finales del siglo pasado. Pero antes se debe comprender que se entiende por crisis. Bisset señala que de acuerdo a la etimología proviene de la ciencia médica, indicando la mutación grave que continúa a la enfermedad, se trate de mejora o deterioro. Por analogía, la noción de crisis se emplea para un momento determinante en una cuestión de importancia. En tanto, la tradición jurídica ha utilizado el término para expresar el momento en que se dicta una sentencia. Al considerar las dos tradiciones se pueden combinar dos elementos: el momento de la mutación y el de la decisión.

Teniendo en cuenta lo anteriormente señalado, el término crisis designa el entrelazamiento del momento de inflexión y su posible resolución, por lo tanto, conlleva la solución (Bisset, 2012).

La crisis que atraviesa la sociedad iraní incide en la sociedad y en el ámbito político. En este están implicados actores políticos que pertenecen a diferentes sectores: los conservadores, moderados y los reformistas. Los dos últimos no sólo señalan los

problemas, desafíos que transita la sociedad iraní sino que proponen cambios y por lo tanto, soluciones. En este sentido, al abordar la crisis se debe considerar las ideas de estos sectores.

La crisis de lo político comprende una referida a su forma política y una de tipo conceptual (Biset, 2012).

La República Islámica de Irán está atravesando una crisis que traspasa el ámbito de lo político porque se configura como la crisis de un concepto: el del Estado islámico. La crisis del islamismo en Irán no es sólo una crisis política sino también social, cultural e ideológica. La revolución se hizo sobre todo por una utopía, el ansia de justicia social. Sin embargo, hoy en día, el empobrecimiento de las clases media y la aparición de nuevos ricos, han demostrado el fracaso de esa utopía social (Khosrokhavar y Roy, 2000).

Los movimientos sociales

Iris Young señala que en las décadas de los ochenta y noventa han proliferado diferentes movimientos cuyos estilos y demandas van más allá de las peticiones de derechos o de bienestar: feminismo, pacifismo, movimientos resistencia nacional, de liberación homosexual. Significativamente, el propósito de muchos de estos movimientos es politizar lo social, transformar hábitos de interacción en la sociedad y la cultura en temas de reflexión y debate.

La autora se pregunta por qué se denominan nuevos y esto se debe a dos razones. En primer lugar, los asuntos planteados no están comprendidas en la nómina de derechos básicos de los ciudadanos, ni en una ampliación de los económicos. Son cuestiones particularmente sociales: pluralismo en el estilo de la vida cotidiana, reflexión sobre el poder en la interacción social, participación en las decisiones de las instituciones políticas. En segundo lugar, porque la forma de articulación es diferente del modelo del movimiento de masas, que es propio de los partidos políticos o de los sindicatos, más de tipo centralizado, en el que una burocracia unificada busca el poder mediante la movilización de recursos. En cambio, los nuevos movimientos sociales se desarrollan como redes de grupos más locales. Cada uno posee su propio estilos y principios, e igualmente actúan concertadamente, en masa, en algunas acciones de protesta (Young, 2001).

En este trabajo se analizará particularmente el feminismo y la juventud, como nueva categoría incorporada a los debates de la sociedad iraní según diversos autores especialistas en Irán.

El feminismo

La teoría política feminista incorpora una de las novedades más originales y de mayor alcance del último cuarto del siglo XX. Se caracterizan por politizar lo social, al cuestionar la dicotomía entre lo público y lo privado. Asimismo, consideran que son

propriadamente políticas las relaciones familiares y todas las que se vean afectadas al estar presentes los dos géneros, sea en el ámbito de la calle, en la escuela, universidad o lugares de trabajo (Young, 2001).

Golbarg Bashi es una profesora irano sueca que trabaja en Estudios Iraníes en la Universidad Rutgers en Estados Unidos. La especialista se pregunta dónde se ubican y cuáles son las posiciones de las feministas iraníes dentro del país. Estos grupos han estado exigiendo sus libertades civiles por mucho tiempo.

Un dato a considerar es que por encima del 63 por ciento de los universitarios graduados son mujeres en Irán y a diferencia de muchos otros países de la región, las mujeres iraníes son visibles en todos los ámbitos de la vida pública. Hay abogadas, doctoras, artistas, publicistas, periodistas, blogueras, políticas, estudiantes y profesoras. Sin embargo, sólo el 12.3 por ciento forman parte de la fuerza de trabajo pública y para muchas el matrimonio significa la única puerta de salida de su hogar familiar.

A pesar de esto, las mujeres iraníes han estado a menudo en la vanguardia de las aspiraciones democráticas de su país y las sublevaciones sociales (Golbarg Bashi, 2010).

A partir de los años noventa surge un movimiento que expresa una voluntad de defensa específica de los derechos de la mujer. Los que están considerablemente limitados en el nuevo sistema jurídico que se basa en las normas del derecho islámico (Fiqh). Este movimiento, realista y pragmático, contrasta con la visión utópica de comienzos de la revolución, cuando se creía en el establecimiento de un orden ideal (islamismo o comunismo) que instauraría la armonía entre los sexos. En el nuevo feminismo está presente el desencanto frente al islamismo político, ya que consideran que significa un retroceso en los derechos de las mujeres, sobre todo en materia de divorcio, herencia, de acceso a ciertos puestos (como el de juez), sanciones penales, además de las coacciones en cuanto a la vestimenta, mucho más duras para la mujer (Khosrokhavar y Roy, 2000).

Las mujeres también participaron en las protestas electorales presidenciales en 2009, en apoyo al candidato reformista Mir Hosein Musaví. Se hizo conocida como Revolución Verde, debido al color usado durante la campaña electoral de dicho candidato.

Lo que se presencia hoy en día en Irán es una consecuencia natural de años de presencia feminista y la participación activa de mujeres poderosas en la esfera pública, que ha enseñado a las niñas que ser mujer no significa ser madre o esposa y que las mujeres deben estar presente y lugar para lograr sus derechos y demandas. La mayoría de ellas han insistido en la resistencia no violenta (Golbarg Bashi, 2010).

La juventud

La juventud emerge en los análisis de la sociedad iraní como un nuevo actor social con impacto en los debates sociales y políticos. En la misma se evidencian el cruce de posicionamientos en torno a la Revolución Islámica, en contraposición con la visión de

sus padres.

La referencia a la religión permite una lectura unánime del hito revolucionario por los mismos autores, sin embargo comprende una pluralidad de significados para la generación de los padres y para la juventud. Para los primeros, implica una vuelta a los hábitos comunitarios, arrinconados tras la modernización en el período del Sha, en cambio para los segundos es la revancha de los opresores.

La frustración de los jóvenes surge frente a las prohibiciones, lo que se ve reforzada por las dificultades económicas. En este contexto se presentan dos tipos de revolución: la de la mayoría silenciosa, apolítica pero descontenta y la de una minoría politizada, en el marco del régimen islámico.

El descontento y la frustración de la juventud se manifestaban, en la mayoría de los casos, a un nivel individual y sin referencia a nuevos valores políticos o éticos (Khosrokhavar y Roy, 2000). Aunque esto se fue revirtiendo, lo que quedó evidenciado en las protestas en las calles en las elecciones presidenciales de 2009, donde resultó reelecto Mahmoud Ahmadinejad en un clima de múltiples sospechas de fraude electoral. Dichas protestas, el rápido despliegue de fuerzas de seguridad, posterior represión y arrestos, generaron repercusión internacional y condenas por parte de otros mandatarios.

Los desafíos

Lo público y lo privado

El desafío de los reformistas es reconciliar dos demandas. Por un lado, están los partidarios del Islam, con sus pretensiones holísticas, encargándose de la sociedad y de las vidas individuales como deberían ser gobernadas (Takeyh, 2006)

Cabe mencionar que existe un debate filosófico muy activo en ciertos círculos islámicos que desarrollan sus investigaciones en torno al Islam iraní. Caracterizado por el filósofo francés Henri Corbin y sus alumnos iraníes, por la influencia lejana, pero real, del zoroastrismo y sobre todo de la reflexión filosófica heredada de los griegos, la teosofía, asociando en Islam con la filosofía (Hourcade, 2013).

En el otro lado, están los movimientos por la modernidad política con sus reivindicaciones democráticas. Los reformistas, en esencia, afirmaron que estos dos grupos no son incompatibles, en principio o en la práctica.

La base esencial de la ideología de los reformistas es que la interpretación del Corán no puede permanecer inmutable y debe adaptarse a la condición humana cambiante (Takeyh, 2006)

La instauración de una sociedad postislamita se relaciona con la promoción e instauración del pluralismo como eje en la organización de la sociedad iraní, más allá de la cuestión política. Además, con la redefinición de los espacios públicos y privados.

Tanto la reconfiguración de ambas esferas y el pluralismo forman parte de la teoría política contemporánea y de la modernidad política. El pluralismo, adaptado a cada

contexto político, es uno de los consensos al que se arribó en la teoría política contemporánea y constituye una de las muestras de la modernidad política. De esta forma, las formulaciones teóricas no sólo se reconfigura la perspectiva de posibilidades a las que accede el pensamiento político al señalar la pluralidad de intereses de los individuos sino que produce una reconfiguración de las esferas referidas a lo público y lo privado (Biset, 2016).

Desde mi enfoque, las demandas de la sociedad actual iraní atraviesan estos temas, tanto el pluralismo como la articulación de lo público con lo privado. Estas preocupaciones son abordadas por los estudiosos, quienes no sólo los exploran en el contexto de crisis sino que consideran cambios y posibles escenarios futuros.

En consonancia con la reconfiguración de las esferas, Olivier Roy señala que el postislamismo es la privatización de la reislamización. Muchos conservadores sostienen que el Islam debe abarcar todos los ámbitos, entre los que se encuentra el de la legislación. Por ello, llegan a cuestionar esta prerrogativa esencial del Estado, la de dictar el derecho y proponen que se base únicamente en la sharia (Roy, 2003). De esta forma, la sociedad postislamista considera la separación de los espacios públicos y privados. En cuando al primero, el Estado posee los atributos para legislar, el derecho privado entre otras ramas y en la esfera de lo privado, el Islam debe establecer las reglas religiosas.

Roy y Khosrokhavar señalan que la separación de la religión y política, la secularización, no trae aparejada la desislamización de la sociedad iraní, sino una forma novedosa de vivir la religión, ya sea individual o colectivamente. Es una especie de privatización de la religión.

Entre los intelectuales postislamistas aparecen dos tendencias principales acerca del lugar del Islam en la sociedad. La primera, encarnada en Soroush (clérigo) y en Molytaded- Shabestari (un ayatolá), que identifican lo religioso con la interioridad y la espiritualidad. Asimismo, deja el campo social a la responsabilidad de los hombres, que deben administrarlo de forma democrática. Lo religioso es distinto a lo político y pertenece a la conciencia del hombre. La segunda tendencia, representada por dos exponentes, principalmente, Montazeri y por Kadivar, limita lo religioso a un principio negativo y externo, es decir, al control de la islamicidad de las leyes, lo que confiere una gran autonomía a la sociedad en la medida en que no es el clero en nombre de Vélâyat-é-fâqih, sino el pueblo soberano (Khosrokhavar y Roy, 2000).

¿Democracia?

La socióloga e historiadora, especialista en Irán Clément Therme se pregunta si el proyecto de apertura económica del actual presidente Hasán Rouhaní significa el fin de la Revolución Islámica y el retorno al nacionalismo secular iraní. La autora contesta que es muy pronto para decirlo. Lo que es seguro. Es que la mayoría de la población desea que la mejora en la situación económica del país sea la prioridad de los dirigentes

(Therme, 2016).

La búsqueda por parte de algunos sectores de la instauración de la democracia en Irán genera varias reflexiones, una de las cuales está referida a su factibilidad. ¿Es posible de instaurar este tipo de régimen en este país? Uno de los desafíos que se plantean actualmente en el ámbito de la filosofía política se relaciona con esta cuestión. Este reto está vincula con los problemas que surgen de la diversidad cultural de la sociedad moderna. En el pasado, el filósofo político usualmente partía de la hipótesis, en gran parte correcta entonces, de una sociedad cultural homogénea. Debido a ello se podía confiar en que los principios explicativos y normativos que se formulaban eran aplicables a todos los ciudadanos o al menos a la gran mayoría. La tradición occidental de la filosofía política se apoya en gran medida sobre este supuesto de homogeneidad cultural. Al extrapolarlo, de requiere por parte de la filosofía política el de tender puente entre culturas, traducir las categorías de una a otra y desarrollar interpretaciones, que culturalmente sean receptivas e internamente diferenciadas de las categorías y principios universales (Parekh, 2001).

Actualmente en Irán hay toda una corriente surgida de la revolución que aboga por una sociedad civil, para lo cual se basa en la filosofía occidental como en la lectura de forma individualizante de la religión. Esto se apoya en los postulados de Abdolkarim Soroush, uno de los intelectuales iraníes más renombrados en Occidente. Roy y Khosrokhavar sostienen que no hay democracia posible si no hay antes un debate sobre lo político. Es la politización promovida por la Revolución Islámica lo que hace que sea pertinente el debate sobre la democracia, ya que muy pocos de los movimientos opuestos al Sha (período prerrevolucionario) tenían un verdadero programa democrático.

Este discurso sobre la democracia se sustenta explícitamente en la individualización de la práctica religiosa. En una versión "minimalista" de religión, basada en la fe y en la ética, ya que de acuerdo a este discurso la norma es, ante todo, ética. En este sentido, el establecimiento de la democracia conlleva la necesidad de la individualización de la práctica religiosa, como única condición posible para su reaparición como norma social (Khosrokhavar y Roy, 2000).

En las décadas de los ochenta y noventa ha surgido, inspirada en el movimiento social de los sesenta y setenta a favor de la democracia participativa, una teorización normativa enfocada en el discurso y la participación ciudadana. Las reflexiones en torno a la democracia señalaban que la participación democrática posibilita desarrollar y preservar la igualdad social (Young, 2001).

La reivindicación actual de democracia se sitúa en un espacio político determinado por la revolución. Si bien el establecimiento del Estado se puede considerar ya arraigado, sin embargo se rechaza el monopolio del poder y particularmente su ideologización. La oposición no se configura en nombre de otro modelo ideológico- político, sino, ante todo partiendo de un discurso de libertad intelectual y de construcción de una espacio público abierto, no político ni ideológico. Lo que demuestra la importancia del debate social y la

aparición de una nueva categoría, en la escena política, que es la juventud (Khosrokhavar y Roy, 2000).

Al final, ningún movimiento de reforma puede tener éxito y ninguna tendencia liberal puede predominar sin otra ronda de revisiones constitucionales, que circunscriban las funciones del guía Supremo y que rindan a la ciudadanía. Para que la República Islámica cambie, tiene que subordinar su dogma religioso a su pilar republicano. La clase intelectual innovadora de Irán no carece de ideas sobre cómo proceder y forjar nuevos arreglos constitucionales diseñados para fomentar un régimen más inclusivo (Takeyh, 2006).

La cuestión fundamental del actual debate es el papel Guía y por lo tanto, el concepto de vélâyat-é faqih. Si el puesto de Guía desaparece o bien si es detentado por alguien que se conforme con ser un “teócrata constitucional” (Khosrokhavar y Roy, 2000).

Como los iraníes han vivido las reglas políticas, sociales y culturales de una República Islámica que no tolera oposición estructurada, pero que supo preservar la unidad y estabilidad de un país es un interrogante que forma parte de los debates actuales en torno a ese Estado. Es todo lo contrario de lo que pasa en los países árabes confrontados en guerras civiles y conflictos violentos. Las causas son múltiples, principalmente porque Irán ciertamente tiene a la fuerza del nacionalismo iraní y a la determinación de una nueva clase media abierta al mundo moderno. Sin eludir el rol determinante del Islam y del clero chiíta que ha hecho, según algunos análisis, la demostración de su competencia en la gestión de esta experiencia republicana que contrasta con lo que sucede en el mundo sunita y/o árabe (Hourcade, 2013).

Como se puede observar existen tensiones entre religión y política en la sociedad iraní. Todas las demandas están atravesadas por una tensión política. Esto se debe a que la misma está constituida por una ambigüedad esencial, una tensión que forma parte del término mismo, que surge de su ambivalencia como dimensión institucional. Esta tensión está presente porque existen diferentes interpretaciones de cómo debe realizarse la tarea política (Biset, 2010)

La elección presidencial de 2017

Las elecciones desarrolladas el 19 de mayo de 2017 en Irán resultó el escenario clave en el que se debatían diferentes temas que forman parte de la agenda de dicho país. Desde mediados del año pasado algunos analistas vislumbraban la presentación de Hassan Rouhani a la reelección. Ello resultaba previsible, ya que todos los presidentes anteriores que lo hicieron lograron una victoria (Khomenei, Rafsanjani, Khatamí y Ahmadinejad), todos transitaron dos mandatos consecutivos. Todos a su vez sortearon el filtro del Consejo de Guardianes, órgano encargado de indicar quiénes pueden acceder a las candidaturas.

Los desafíos que afrontaba Rouhani eran otros. Por un lado, el antecedente en la elección previa, que contó con un escueto margen del 51 % de los votos, sus pocos

logros económicos (la baja en la inflación, la estabilización del dólar), los que resultaban insuficientes. Debido a que las cifras del desempleo no se reducían y las inversiones extranjeras tardaban en llegar, lo que se relacionaba directamente con el Acuerdo Nuclear de 2015 (Zaccara, 2016).

A esta coyuntura debe sumarse el rol de los reformistas en la elección. Cabe recordar que dos de sus principales líderes Mir-Hosein Musaví, su esposa Zahra Rahnavard, se encuentran bajo arresto domiciliario desde febrero de 2011 al igual que Mehdi Kaburri. Estos representantes del sector reformista supieron congregarse grandes masas, las que se volcaron a las calles luego de las elecciones en que resultó electo Ahmadinejad, bajo cuestionamientos de fraude. En respuesta a dichas protestas, se realizaron fuertes represiones y arrestos, lo que trajo aparejado el repudio y crítica de la comunidad internacional. (Espinosa a, 2017). Transcurrido el proceso electoral presidencial los simpatizantes reformistas salieron a festejar el triunfo de Rouhani sobre el ultra conservador Ebrahim Raisi y aprovecharon el escenario propicio para reclamar la liberación de los líderes del Movimiento Verde (Espinosa b, 2017).

En la elección el moderado Rouhani tenía como principal rival al conservador Ebrahim Raisi. En la contienda electoral estaba en juego el Acuerdo Nuclear de 2015, al que había recurrido para hacer campaña el presidente Rouhani haciendo mención del mismo. En tanto Raisi, había centrado su campaña en los temas económicos y en la lucha contra la corrupción, al tiempo que realizó fuertes críticas hacia el pacto nuclear.

¿Por qué esta elección tenía impacto a nivel internacional? Para esta pregunta surgen varias respuestas. En primer lugar, Irán es uno de los actores clave en la región. Además, porque si bien es catalogado como una teocracia islámica, es una mezcla de sistemas políticos, ya que incluye elementos de la democracia parlamentaria. En cuanto a la conformación del parlamento, hay dos bloques aunque el poder realmente descansa sobre los conservadores, que no son electos.

Otro desafío es poder sortear el filtro del Consejo de Guardianes, ya que ningún candidato puede presentarse si no cuenta con su aprobación oficial. Un órgano que no es elegido democráticamente y bastante conservador.

Asimismo, Irán capta la atención de la comunidad internacional por el rol que ejercen las mujeres. Hasta el momento ninguna tuvo acceso a la presidencia, si lograron ocupar otros puestos: vicepresidentas, ministras, parlamentarias y miembros del consejo (Ardalan, 2017)

El día de la elección Rouhani resultó reelecto con el 57 % de los votos, en contraposición a su rival, el ultra Raisi. La participación fue del 73% (41.2 millones de votos emitidos). Rouhani logró el apoyo de 23.54 millones de electores frente a los 15.77 millones que votaron por su rival.

Por otro lado, el equipo de Raisi denunció irregularidades y pedía la revisión de tres millones de votos. Esto formó parte de las campañas de desprestigio en la que participaron los más recalcitrantes de los conservadores. Rouhani forma parte de una

coalición formada por reformistas, centristas y conservadores moderados.

La alta participación del electorado le brindó un importante apoyo a Rouhani, para continuar con las reformas implementadas por este clérigo de 68 años calificado de moderado. Esto significa que una mayoría significativa apoya la apertura al exterior iniciada a partir del pacto nuclear y desean que dichos cambios se concreten en reformas internas. Parte de estas demandas fueron plasmadas a través de twitter bajo la etiqueta si yo fuera Rouhani, en donde podían proponerle ideas. (Espinosa c, 2017)

Conclusiones

El escenario actual iraní está atravesado por múltiples crisis (política, religiosa, ideológica, social y cultural).

La crisis no sólo comprende este momento de inflexión sino también las propuestas de cambios y de resolución de los problemas.

Las principales demandas engloban libertades en diferentes ámbitos, desde lo político hasta las prácticas religiosas, desde lo público hasta lo privado. Promoviendo una implementación minimalista de lo religioso, circunscripto al espacio privado. Esto implicaría un giro de tipo secular en el régimen político instaurado.

Esto trae aparejado un cúmulo de peticiones surgidas de diversos sectores, desde lo político representado por los reformistas principalmente, pero también los moderados. Desde lo social, a través de movimientos (feminista, por ejemplo) y de los jóvenes. Quienes no participaron en la revolución y que son la principal franja etaria de la sociedad.

El cambio propuesto desde diversos grupos es la instauración de la democracia, una particular, la islámica.

Estas demandas cobran mayor significado en un año electoral presidencial. Donde las peticiones pueden llegar a verse plasmadas en la selección de los candidatos.

Bibliografía

- Bashi, Golbarg (2010), "Feminist waves in the iranian green tsunami?", en The people reloaded. The Green movement and the struggle for Iran's future, Nader Hashemi y Danny Postel (eds), Nueva York.
- Biset, Emmanuel (2010), "Glosas políticas", Nombres Revista de Filosofía, Córdoba.
_____ (2012), "Retorno y crisis de lo político, Revista Estudios Sociales
_____ (2016), "Teoría Política. Un estado de la cuestión" Mimeo.
- _____ (2017, a) "¿Qué fue de los líderes del Movimiento Verde iraní?", diario El País de España, 22 de mayo de 2017, disponible en https://elpais.com/internacional/2017/05/22/actualidad/1495440785_948017.html, recuperado el 30 de julio de 2017.
- _____ (2017, b) "Los reformistas aprovechan para reclamar la libertad de sus líderes", diario El País de España, 20 de mayo de 2017, disponible

en https://elpais.com/internacional/2017/05/20/actualidad/1495304940_875094.html, recuperado el 30 de julio de 2017.

- _____(2017 c) “ Rohaní, reelegido presidente de Irán con el 57 % de los votos”, diario El País de España, 20 de mayo de 2017, disponible en https://elpais.com/internacional/2017/05/20/actualidad/1495259913_382358.html, recuperado el 30 de julio de 2017.
- Guerrero, Rafael r. (2004) *Filosofías árabe y judía*, Síntesis, España.
- Hourcade, B (2013), *Geopolitique de l'Iran. Les défis d'une renaissance*, Armand Colin, París.
- Khosrokhavar, Farhard y Roy, Olivier (2000), *Irán de la revolución a la reforma*, Barcelona, Biblioteca del islam contemporáneo, Bellaterra.
- Parekh, Bhikhu (2001), “Teoría política: tradiciones en filosofía política”, en Goodin, Robert E. Y Klingemann, Hans- Dieter (eds), *Nuevo Manual de Ciencia Política. Tomo II*, Madrid, Istmo.
- Rancière, Jacques (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Roy, Olivier (2002), *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*, Biblioteca del Islam contemporáneo, Bellaterra, España.
- _____(2015), *L'échec de l'islam politique*, París, Éditions du Seuil.
- Takeyh, Ray (2006), *Hidden Iran. Paradox and power in the Islamic Republic*, Holt, Nueva York.
- Therme, Clément (2016), “L'ambivalence de l'ouverture”, en *L'Histoire du Proche-Orient, La Vie, Le Monde, France Info*, París
- Young, Iris (2001), “Teoría política: una visión general” en Goodin, Robert E. Y Klingemann, Hans- Dieter (eds), *Nuevo Manual de Ciencia Política. Tomo II*, Madrid, Istmo.
- _____(2016) “El próximo presidente iraní, Rohani o...Ahmadineyad?”, *Observatorio Político y electoral del Mundo Árabe y Musulmán*, 11 de agosto de 2016, disponible en <http://www.opemam.org/node/8594>, recuperado el 30 de julio de 2017.