

KEVAN HARRIS

LA TIERRA DE LAS IDEAS DEL ISLAM*

Si en las pasadas décadas la hostilidad o la indiferencia hacia la cultura intelectual de altura ha sido una tendencia al alza dentro del mundo atlántico, en Irán, donde hace cuarenta años Jalal Al-e Ahmad escribió *On the Service and Treason of Intellectuals*, se podría decir que sucede lo contrario. Cuando Jürgen Habermas visitó Teherán en 2002, y dos años después lo hizo Richard Rorty, acudieron miles de personas para asistir a sus conferencias, desbordando las salas. El suplemento diario de *Etemaad*, cerrado el pasado febrero y hasta entonces disponible en prácticamente todos los kioscos, podía contener una entrevista sobre austromarxismo, una exégesis de Kant, o quince páginas dedicadas a novelistas y poetas iraníes contemporáneos. No en vano el teórico de la cultura Dariush Shayegan describe el país como la Alemania del mundo islámico; la tierra de la filosofía. Se podría decir que el malicioso retrato que hace Dariush Mehrjui del panorama intelectual iraní posrevolucionario en su película de 1990, *Hamoun*, conserva esa mordacidad: un filósofo fracasado torturándose en una confusión existencial, soltando sin convicción ocasionales eslóganes izquierdistas de sus tiempos de juventud, mientras su jefe ensalza el milagro capitalista en el este de Asia. Pero, no obstante, este es un campo en fluctuación: Irán es una sociedad que cambia con rapidez y en la que las ideologías recibidas –ya sea el nacionalismo teocrático de la república Islámica, o las variedades del liberalismo y de la «teoría de la modernización» occidentales– chocan inevitablemente con realidades sociales, políticas y económicas desiguales. El trabajo de Mehran Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, escrito antes de las elecciones presidenciales de 2009 y del ascenso y caída del Movimiento Verde, pero sin que apenas quede desfasado por esos acontecimientos, intenta presentar una actualizado panorama del resultado de ese choque.

Kamrava se une a un campo ya abarrotado. *Theology of Discontent* (1993), de Hamid Dabashi, sometía los escritos de los intelectuales religiosos iraníes anteriores a 1979, tanto laicos como clericales, a un examen

* Mehran Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 280 pp.

microscópico, reconstruyendo sus posiciones ideológicas a la luz de la crisis de legitimidad de la modernización, de la era Pahlavi, y dando un totalizador matiz furetiano al papel del pensamiento político islámico chií en los preludios de la Revolución. *Iranian Intellectuals and the West* (1996), de Mehrzad Boroujerdi, abarcaba un territorio más amplio. Inspirándose en Edward Said, ofrecía una sociología de los clérigos como los intelectuales orgánicos de las clases populares, radicalizados por su oposición a las reformas educativas y agrarias del Sah de la década de 1960 que erosionaron el estatus de los ulemas y las donaciones religiosas de tierras. Boroujerdi sostenía que el clero, provisto de oradores capaces, redes locales sólidas, una «contracultura» robusta, liderazgo centralizado y un proyecto de acción, era la única fuerza en 1979 en disposición de competir por el poder político. De manera más general, su libro trazaba el desarrollo de un discurso «nativista» dentro del pensamiento iraní, que dicotomizaba todas las cuestiones sociales en su relación con un Occidente esencializado. Una década más tarde, *Sociology of the Religious Intellectual Movement in Iran* (2004), de Abbas Kazemi, era uno de los muchos trabajos que presentaban a los «nuevos intelectuales religiosos» de la década de 1990 —el más conocido Abdolkarim Soroush— como agentes epistemológicos de la tardía aceptación iraní de la modernidad, capaces de adaptar a una perspectiva autóctona los «grandes conceptos» y de habilitar un sendero hacia la democracia religiosa personificada en la retórica inicial de la presidencia de Mohamed Jatamí. En la colección de ensayos de Behrooz Ghamari-Tabrizi, *Islam and Dissent in Post-Revolutionary Iran* (2008), Soroush aparece como un teólogo democrático que muestra cómo la politización del Islam de hecho ha secularizado lo sagrado en Irán, siendo el resultado no deliberado de una religión hecha pública en todos los sentidos de la palabra.

Kamrava, residente en la sede de la Georgetown University en Qatar, puede ser asimilado de manera general a este planteamiento. El título de su libro resulta algo inadecuado: más que una «revolución intelectual», la obra traza el esquema de una contienda intelectual triangular entre tres discursos «distintos aunque solapados» que expresan diferentes «identidades ideológicas»: el religioso-conservador, el religioso-reformista y el modernizador-laico. El primero es el discurso oficialmente sancionado del clero tradicionalista, gran parte del cual participó en la Revolución y cuyo mandato fue consolidado en la Constitución de 1979, que consagraba la posición del «Guía religioso supremo» —el *velayat-e faqih*, o Jurista Absoluto— en la cima del Estado. La segunda tendencia, que surge de la primera y en reacción contra ella, está «primordialmente articulada por intelectuales que una vez fueron figuras clave dentro del *establishment* posrevolucionario». Desde finales de la década de 1990, se encontró a sí mismo «inesperada pero felizmente», en opinión de Kamrava, «en un tándem político con el “movimiento de reforma”», y a partir de entonces ha compartido el mismo «camino a menudo accidentado». La tercera es un renovado discurso modernizador-laico, todavía «algo embrionario». Los sucesivos capítulos de *Iran's Intellectual Revolution* hablan de los pensa-

dores clave de cada tendencia. A diferencia de Boroujerdi, por ejemplo, Kamrava no ofrece ninguna contextualización sociológica de sus retratos intelectuales, ni alguna evaluación empíricamente basada del peso relativo de los tres discursos dentro de la sociedad iraní. Pero sus resúmenes de las diversas obras son sucintamente eficientes.

Un capítulo introductorio sitúa a los intelectuales actuales como la cuarta generación de los intelectuales iraníes modernos, siguiendo la influyente caracterización de Ramin Jahanbegloo de una «cuarta ola». La primera generación surgió alrededor del periodo de la Revolución constitucional de 1906; la segunda estaba asociada de manera general con el proyecto desarrollista de la dinastía Pahlavi; la tercera era la «generación revolucionaria» de las décadas de 1960 y 1970, contra la cual la cuarta ola ha intentado definirse a sí misma a partir de la década de 1990. Se puede pensar que los religiosos conservadores, por definición, permanecerían fuera de esta clasificación. Pero al examinarla, la «tradición» de los tradicionalistas resulta ser de una fecha más reciente. Kamrava distingue cuatro tendencias dentro del «discurso religioso conservador»: los radicales de Hezboallah, incluyendo a la mayoría de los miembros de la milicia *basij*, pasados y presentes; los consejos islámicos, activos en los campus universitarios y en las asociaciones profesionales; el clero tradicionalista, incluyendo a la mayoría de los imanes que dirigen los rezos del viernes y a los representantes del líder en los órganos del Estado; y los neoconservadores (un grupo más adaptable). Lamentablemente, Kamrava se centra solamente en los dos últimos como responsables de la «producción de ideología más seria», omitiendo cualquier discusión sobre los medios por los que las instituciones revolucionarias iraníes, tales como los apenas estudiados *basij*, se reproducen y se renuevan a sí mismas.

Existen diferencias clave entre el clero tradicionalista y el «neoconservador» que se centran alrededor del papel de la *ijtihad*, o la interpretación de las sagradas escrituras: quién puede practicarla y cómo debe hacerse. Lógicamente esta cuestión se reveló como algo fundamental para el gobierno posrevolucionario a medida que los clérigos chiíes luchaban por dirigir un Estado productor de petróleo y una sociedad de consumo de masas, sobre la base de una jurisprudencia esencialmente premoderna. Los tradicionalistas hacen hincapié en el valor de la experiencia y de la visión del mundo obtenidos por años de estudio religioso; solo aquellos con la formación adecuada —los ulemas, o los sabios— poseen el conocimiento necesario para producir nuevas interpretaciones. Para Kamrava, el representante por excelencia de esta tendencia es el ayatolá residente en Qom, Mohamed-Taqi Mesbah-Yazdi, que explica:

El islam en el que creemos es lo que ha sido interpretado por los Doce Imanes y, junto a ellos, por cuatrocientos años de trabajo jurídico de los ulemas. Esa es la interpretación que da forma a nuestro entendimiento del islam. Si hay nuevas interpretaciones que piden alteraciones en la enseñanza del islam y la creación de un nuevo islam, no tenemos nada que ver con ellas. Y no

creo que el musulmán medio quiera saber nada de este nuevo islam, de «*babs*» musulmanes [puertas a nuevas exégesis] o de «martín luteros».

Esta burkeana disquisición añade a continuación que las responsabilidades de un gobierno islámico incluyen «el desarrollo social y económico», idealmente conducido por un *velayat-e faqih*. Los conservadores sostienen que la transferencia de la jurisprudencia religiosa a la jurisprudencia política no es algo nuevo, sino que ha sido necesaria desde los días del Profeta por la concepción del islam como una religión «total». De hecho, la islamidad siempre ha mantenido una prudente indulgencia para amplias variaciones de costumbres y convenciones locales dondequiera que estuviera envuelto el gobierno político. En la formulación de Mesbah-Yazdi, sin embargo, la legitimidad no viene de un contrato social, de normas culturales o de instituciones políticas como constituciones y elecciones, sino de lo alto: «Nadie tiene derecho a mandar sobre otros a no ser que reciba de Dios la legitimidad para hacerlo». De acuerdo con ello, el *velayat-e faqih* es el líder del Estado porque los ulemas lo consideran así en consonancia con su *ijtihad*. Esta justificación del mandato –casi declaradamente circular– apuntala las más infames citas de Mesbah-Yazdi, a menudo utilizadas políticamente por los reformistas, sobre la falta de importancia de las elecciones o de la participación de las masas iraníes en la vida política. Otra cuestión es si la Asamblea de Expertos, el órgano de 86 clérigos que nombra y puede cesar al Guía Supremo, y cuyo miembro típico es un septuagenario, constituye la mejor representación de los ulemas.

En la misma manzana de la ciudad que alberga la oficina de Mesbah-Yazdi en Qom, se encuentra el despacho del fallecido Hossein-Ali Montazeri, el «padrino» espiritual del opositor Movimiento Verde y al que Kamrava califica de neoconservador. Uno de los Grandes ayatolás, Montazeri, había sido elegido sucesor de Jomeini hasta que cayó en desgracia cuando a finales de la década de 1980 protestó por la ejecución de miles de prisioneros políticos. De hecho, en un folleto de 2003, Montazeri recuerda a los lectores que él fue uno de los pocos clérigos que presionó activamente en los primeros momentos de la Revolución por el establecimiento del *velayat-e faqih*. La postura de ninguna manera estaba determinada de antemano. Aunque Jomeini utilizó el término en la década de 1960, no lo mencionó durante el debate inicial sobre la Constitución en 1979. El proyecto constitucional original estaba basado en la Constitución de la Quinta República Francesa –después de todo Jomeini estuvo exiliado en París– y posteriormente fue enmendado en una dirección más socialdemócrata por la presión del clero revolucionario y de la izquierda. En la Asamblea de Expertos que ratificó el proyecto final de la Constitución, incluyendo ahora el artículo sobre el *velayat-e faqih*, Montazeri y sus aliados argumentaron a favor de la guía ideológica de una «fuente de emulación» –*marj'a-e taqlid*– no con referencias a los Imanes chiitas, sino a fuentes más profanas: Rousseau y Mao.

De hecho, la vaga jerarquía clerical del chiismo de los doce imanes, con la *marj'a-e taqlid* en su cima, no fue institucionalizada en su forma actual hasta el siglo XIX bajo la dinastía Qajar. Sin embargo, solamente en su primera década la República islámica tuvo realmente por líder político a uno de sus más altos dirigentes religiosos: Jomeini. Como se sabe, el actual Guía Supremo, Alí Jamenei solamente fue nombrado ayatolá en la vísperas de su ascensión a la posición de *velayat-e faqih*. Durante la década de 1980 no ocupaba una posición muy relevante dentro del clero y nunca se convirtió en *marj'a-e taqlid* dentro de la jerarquía chiita. Las revisiones de 1989 de la Constitución eliminaron el requisito de la *marj'a* para acceder a la posición de líder; la conveniencia política de la decisión apenas se mantuvo en secreto. El arte de gobernar de Teherán, donde el oportunismo de la supervivencia del régimen estaba consagrado por una *fatwa* de Jomeini, siempre ha generado discordias en los múltiples seminarios de Qom. Para Montazeri, la legitimidad reside en la soberanía popular no en el decreto del clero, ni, para el caso, en el poder capitalista. Montazeri había criticado a las democracias occidentales en las que, en ausencia de un líder espiritual, «el sistema político se convierte en una herramienta para la dominación de clase» y «los medios de comunicación de propiedad empresarial y los inversores acaudalados controlan a menudo las elecciones y sus resultados». La posición de Montazeri podría describirse como un paternalismo religioso con inclinaciones de izquierda. Defendió la elección de un *marj'a* para el cargo de *velayat-e faqih* que sería un líder espiritual más que un autócrata, con sus poderes restringidos por la Constitución y su permanencia en el cargo limitada. Sin embargo, la adhesión de Montazeri a la necesidad de un *marj'a-e taqlid*, incluso con esas limitaciones, define su *ijtihad* como esencialmente conservadora.

La aparición del segundo discurso «religioso-reformista» de Kamrava estuvo estrechamente unida a los acontecimientos políticos. Su condición previa fue la notable transformación de los radicales jomeinistas, que empezó a finales de la década de 1980. La historia definitiva de cómo un grupo de clérigos revolucionarios, muchos de los cuales tenían posiciones dirigentes en los primeros años de la República islámica, se convirtieron en la recatada vanguardia del reformismo liberal a mediados de la década de 1990, está todavía por escribir. Sin embargo, en líneas generales, incluiría la profesionalización entre 1981-1988 de los cuadros revolucionarios en las esferas del poder con Mir Housain Mousavi como primer ministro; la brutal eliminación de los rivales de la izquierda en la coalición gobernante durante el mismo periodo; la derrota política de la facción jomeinista de izquierda a principios de la década de 1990, con Hashemi Rafsanjani como primer ministro; y con el debate, después de la guerra Irán-Iraq, sobre la adecuada dirección y estructura de la sociedad iraní. Como Kamrava detalla, una consecuencia fue la aparición de un estrato de autoproclamados «nuevos intelectuales religiosos» que pretendieron reformar el Estado clerical rompiendo su monopolio sobre la práctica del *ijtihad*. Podría decirse que la elección de Jatamí como presidente de la República islámica en 1997 representó la reunión de los linajes de Montazeri y de

Mehdi Bazargan, el liberal religioso laico que encabezó el primer gobierno provisional de Irán después de 1979. Su radicalismo se había templado, conocidos intelectuales como Soroush, Said Hajjarian, Abdulá Nouri, Hasan Yusufi Eshkevari y el propio Jatamí recalcaron la necesidad de aumentar el progreso mediante la reforma, la identidad islámica y la democracia parlamentaria.

Kamrava afirma que si Jatamí simboliza la política del discurso reformista-religioso, «no hay ningún otro intelectual más fácilmente identificable con ese discurso que Abdolkarim Soroush». Nacido en Teherán en 1945, Soroush recibió primero una educación teológica en Qom, pero después se doctoró en Farmacia en la Universidad de Teherán y en la década de 1970 prosiguió sus estudios de posgrado en Londres. Regresó a Irán durante la Revolución y fue miembro del Consejo de la Revolución Cultural; sobre su paso por el Consejo ha dicho que sus esfuerzos fueron fundamentales para «rescatar las ciencias sociales y las humanidades de manos de los extremistas». Soroush es un escritor prolífico, ha realizado innumerables trabajos sobre temas que van desde la naturaleza de la profecía, de la ética y de la oración a las ciencias naturales, la ley, la Administración del Estado y la poesía de Rumi. Una declaración central sobre reformismo religioso está resumida en su trabajo de 1995, *The Expansion and Contraction of the Theory of Shari'a*:

El conocimiento religioso –entendido por tal nuestro conocimiento del Corán y de la *sunna*– es conocimiento humano y, de la misma manera que otras ciencias, está en constante flujo, evolución, contracción y expansión. Por ello, igual que la filosofía y las ciencias naturales son imperfectas y continúan evolucionando, las ciencias de la jurisprudencia, la interpretación, la ética y el debate también son imperfectas y también continúan evolucionando.

Soroush ha distinguido entre un «gobierno jurisprudencial», que pretende imponer normas religiosas sobre su población, y un «gobierno religioso», que surge de las creencias voluntarias y de las elecciones democráticas de sus ciudadanos. Este último es posible porque la *ijtihad* descansa en las facultades de la razón humana que poseen todos los individuos. Para los clérigos conservadores, incluyendo a Montazeri, la razón debe ser complementada por la confianza y la emulación de los ulemas. A la inversa, el punto final del argumento de los intelectuales religiosos-reformistas, un punto que golpea en el centro de la República islámica en su forma actual, es el siguiente: si la razón es el fundamento de la guía religiosa, y todas las personas poseen la capacidad de razonar, entonces ¿son necesarios los ulemas?

Más recientemente, Soroush ha escrito sobre la necesidad de «una *ijtihad de ijtihad*», una crítica reflexiva que pudiera servir como fundamento de una sociedad religiosa abierta. Mohamed Mojtahed Shabestari –nacido en 1936 y educado en Qom y Hamburgo; una figura central del departamento de Teología de la Universidad de Teherán desde mediados de la década-

da de 1980— la hace explícita: «Entender el Corán y la tradición islámica no es exclusivo de ningún grupo o clase», añadiendo que «cualquiera que posea las herramientas científicas y metodológicas necesarias para interpretarlos lo puede hacer, y no debe ser criticado por otros». Esto, desde luego, es una herejía a los ojos del *establishment*. De una generación posterior es Mohsen Kadivar, quien nació en 1959 en la ciudad sureña de Safa y se educó en Qom, donde se graduó en *ijtihad*; desde entonces ha enseñado Filosofía y Ciencias Políticas islámicas en la Universidad Tarbiat Modarres de Teherán y pasado esporádicamente estancias en prisión sobre todo por su crítica sociológica de la institución del Guía Supremo. Kadivar afirma que el *velayat-e faqih* es «un reflejo y un producto de la tradición dinástica de Irán y el legado de la autocracia religiosa que ha caracterizado el pensamiento de los juristas chiitas del país».

Kamrava se centra en los esfuerzos de los intelectuales religiosos-reformistas para utilizar los conceptos de pluralismo, sociedad civil y modernidad, a través de una «nueva hermenéutica de la jurisprudencia» que, realmente, se convirtieron en las palabras de moda del movimiento de reforma bajo el primer gobierno de Jatami a finales de la década de 1990. Una alianza social estratégica entre la facción política liberal y la creciente y educada fuerza de trabajo de los trabajadores de cuello blanco, ella misma producto de la Revolución, parecía ser el resultado natural: «presión desde abajo, negociación por arriba», era el eslogan de Said Hajjarian, un antiguo funcionario del Ministerio del Interior que se convirtió en un miembro destacado del movimiento de reforma. Sin embargo, en una anotación al margen extrañamente gramsciana, Kamrava menciona brevemente que estos intelectuales fracasaron porque «la negociación política» sustituyó al «establecimiento de lazos orgánicos sólidos con la clase media». Si se le pregunta a cualquier estudiante de la Universidad de Teherán cómo definen ellos la democracia religiosa, la respuesta probablemente sea: «Un oxímoron». Esperando lograr una versión refinadamente piadosa de la democracia liberal capitalista como la nueva etapa de la evolución de la República islámica, los reformistas religiosos fracasaron en crear un proyecto hegemónico dotado de la fuerza organizativa y los cuadros necesarios para sacar adelante su visión. El resultado fue una apatía casi brezneviana entre las clases medias y el auge de la camarilla de Ahmadineyad entre el anquilosamiento de las facciones de la primera generación.

La tendencia a dar prioridad a las cuestiones filosóficas sobre las empíricas está aún más acusada en el tercer grupo definido por Kamrava, los modernistas-laicos, que incluyen al filósofo habermasiano Ramin Jahanbegloo (nacido en 1956), al sociólogo Majid Mohamedi (nacido en 1960), al politólogo Sadeq Zibakalam (nacido en 1948), al economista Musa Ghaninezhad (nacido en 1951) y al escritor, activista y periodista de investigación Akbar Ganji (nacido en 1959), autor del «Manifiesto Republicano» de 2002, escrito en prisión, que apela a la separación del Estado y la religión. Procedentes de una variedad de orígenes y de disciplinas,

Kamrava encuentra que todos ellos están de acuerdo sobre la problemática central de la «modernidad». En este discurso, como en la formulación de Marshall Berman en *All That Is Solid Melts Into Air* –uno de los miles de textos filosóficos traducidos al persa en los últimos quince años– en la era moderna el cambio social se convierte en permanente, barriendo los modos de existencia y de pensamiento tradicionales; aunque el capitalismo como concepto tiende a desaparecer. Las diferencias se centran alrededor de la posibilidad de una específica «modernidad iraní», opuesta a la importación del modelo occidental, y en los «obstáculos» para la implantación exitosa de la modernidad en Irán. Escritores como Ganji, Zibakalam, y el residente en Stanford, Abbas Milani, cuyos libros son muy populares en el interior del país, recurren a semejantes tropos para afirmar que Irán sufre la «atrofiada introducción a la modernidad», o está esquizofrénicamente dividido «entre abandonar la tradición y abrazar la modernidad». El lector se ve en apuros para distinguir entre esta clase de introspección y una teoría de la modernización pasada de moda, especialmente cuando Kamrava presenta al politólogo Mahmud Sariolghalam (nacido en 1959), sosteniendo que las «plagas culturales» del Tercer Mundo, superstición, irracionalismo y falta de orientación hacia un objetivo, son los obstáculos para el progreso de Irán.

El propio Jahanbegloo describe esta cuarta ola de «intelectuales del discurso», como «rigurosamente no ideológica», «pluralista» y «que considera los temas a un nivel mucho más profundo» que sus predecesores; «literalmente, todos los miembros de la cuarta generación están comprometidos con alguna forma de diálogo con Occidente». Esta admirable posición se contrasta con el punto de vista de Shariati y Al-e Ahmad, que a menudo están retratados como atrapados por su sobrepolitización de la ideología a la vez que contribuyen a los excesos y distorsiones de la Revolución. Como Soroush, Jahanbegloo insiste en que la «desideologización de la sociedad» es el camino correcto y natural para Irán, abrumado durante mucho tiempo por el yugo ideológico. Mejor reemplazarlo por el juego de herramientas habermasiano que el propio Kamrava aplica fielmente al reproducir los «discursos» de sus tres grupos. En ninguna parte de la discusión se hace sugerencia alguna sobre el hecho de que las aspiraciones «no-ideológicas» de la cuarta ola constituyen en sí mismas una posición ideológica, acorde con el «fin de la historia» posterior a la Guerra Fría. Kamrava identifica cinco «pilares de la modernidad» en el consenso modernista-laico, o más acertadamente cinco lugares comunes: «Laicismo, racionalidad, sociedad civil, desarrollo y globalización». De hecho, leyendo la prensa reformista de Irán, uno pensaría que Occidente está dirigido por las ONG y por el principio de la diferencia. Ghaninezhad, el economista, es contundentemente más directo: el «ingrediente primario de una sociedad civil es una economía de mercado competitiva». En este punto, el lector puede empezar a sentir que el propio enfoque de Kamrava sobre el sujeto de su estudio pide un poco de *ijtihad*, a pesar de que desde el principio el autor afirma que su misión es simplemente la fiel reproducción de las perspectivas de los autores. Bastante sorprendentemente, un artículo

suyo de 2001 publicado en el *British Journal of Middle East Studies*, adopta un tono más escéptico: «Leyendo sus escritos a veces es difícil no tener la sensación de que muchos intelectuales iraníes consideran la sociedad civil como la panacea universal, una cura para todo lo que ha estado mal en la historia política, en la cultura y en la sociedad de su país hasta la fecha [...] En esencia, el islam político que “lo cura todo” de la década de 1970 parece haber sido sustituido por la sociedad civil en la de 1990».

Llamativamente ausente de la tricótoma perspectiva general de Kamrava, está el arco del pensamiento iraní de izquierda; lo que Afshin Matin-Asgari llamó la odisea desde la democracia social a la socialdemocracia, con tránsitos por el marxismo y el islam político. Sin embargo, ya que los intelectuales de la cuarta ola «se definen a sí mismos como polos opuestos a sus padres intelectuales», la izquierda retiene una presencia fantasmal como la tradición contra la que los escritores estudiados en la obra se han empleado con denuedo: algunos mediante la reformulación, pero la mayoría con el repudio. Además, resulta curioso que una discusión sobre una «revolución de las ideas» pase por alto el trabajo intelectual contemporáneo sobre temas como el feminismo, el trabajo, la cultura y la sociedad, o sobre la urbanización y los problemas sociales. Este retrato de la intelectualidad no tiene nada que decir sobre la literatura contemporánea iraní, con su considerable cohorte de autoras, o sobre discusiones acerca del cine y las artes visuales dentro de la República islámica. En vez de ello, Kamrava se centra en una corriente muy estrecha del pensamiento religioso-político y sobre su sucesor laico, al que los entendidos occidentales, siempre a la busca de un islam «reformado», son proclives a abrazar.

El estudio de Kamrava carece de un mapa al estilo de Bourdieu del campo intelectual iraní, que proporcione un sentido de las reglas *a priori* del juego. El sacrificio de la sociología en el altar de la metafísica hace más fácil tragarse los arabescos de los intelectuales iraníes, una posición habitual en los periodistas occidentales. Sin embargo, si el conjuro de la «modernidad» es una historia que diversas facciones políticas han utilizado para situarse a sí mismas como las auténticas herederas de un nacionalismo iraní cada vez más robusto, entonces la revolución de Kamrava necesita ser repensada. El autor concluye prediciendo que todavía es probable que los intelectuales religiosos-reformistas surjan como la tendencia predominante, dada la necesaria reconciliación de la «religión y la modernidad»; pero el único público cuyas opiniones piensa que merecen consideración es el de los «iraníes educados de clase media»: la frase se repite cuatro veces en los párrafos finales. Como el protagonista de *Hamun* en la película de Mehrjui, a menudo los intelectuales asumen que el objetivo de la burguesía es la plena realización y la autenticidad, no la autoprotección económica y la distinción de estatus. Poco se dice sobre las opiniones y necesidades de otros sectores de la población iraní, ni por parte de los intelectuales de Kamrava ni, más recientemente, por parte de los semilíderes del Movimiento Verde. Las protestas fervientemente nacionalistas en Irán tras los acontecimientos de junio de 2009 fueron reduci-

das de sus considerables cifras iniciales no solo por la severa represión del Estado, sino también por una extendida convicción de que el suyo era un movimiento sin ideología, cuadros o jerarquías. Mientras el malestar laboral, debido al cierre de fábricas y a meses de atrasos salariales, ha estado en las páginas de los periódicos, incluso estatales, durante el pasado año, pasaron meses antes de que Musavi pronunciara un comentario importante sobre las condiciones económicas de los trabajadores, bastante después de que los conservadores pidieran desde los vestíbulos de las *majles* la cabeza de Ahmadineyad por los problemas de la economía. Después de todo, con una razón comunicativa, ¿quién necesita la organización?

Fundamentalmente, las ideas profundamente sostenidas por gran parte de la elite intelectual y profesional iraní de que un impedimento interno, social o cultural, está «bloqueando» la consecución de la democracia y la riqueza, y que por ello Irán está «atrapado» entre la tradición y la modernidad, suenan evidentemente iguales que las quejas indias, mexicanas, nigerianas o chinas sobre cómo su especial «atraso» está bloqueando el ascenso al que están destinados. En otras palabras, Irán no es para nada excepcional dentro de su excepcionalidad intelectual y popular. En vez de un análisis, tenemos ideología nacionalista semiperiférica. Aunque el nacionalismo funciona muy bien en la política, no promete mucho para la crítica de esa política. Sin embargo, si damos al tema un marco histórico-mundial, las «revoluciones intelectuales» de Irán son muy similares a otras «revoluciones» que se han producido en el Tercer Mundo. El pensamiento iraní de finales del siglo XIX, que culminó en la Revolución Constitucional, tenía paralelismos con corrientes intelectuales en México, Turquía, Rusia y China; todos ellos grandes imperios agrarios formalmente independientes del mandato colonial, que experimentaron sus propias revoluciones nacionalistas. Las justificaciones intelectuales de Irán para sus impulsos modernizadores con el sah Reza en la década de 1930 se corresponden con la retórica homogeneizadora nacionalista de los fundadores de los Estados poscoloniales de Turquía, India, Brasil y Egipto. Como demostró Boroujerdi en su trabajo, la obra de Shariati y Al-Ahmad durante la década de 1960 era explícitamente parte de la ideología tercermundista que tenía formas análogas en América Latina (la Teología de la Liberación y el guevarismo), en el África negra y en el Caribe (negritud y panafricanismo), por no mencionar al nacionalismo árabe y sus competidores islámicos.

La reforma liberal en Irán de la década de 1990 coincidió en el tiempo con el giro de las elites intelectuales del Segundo y Tercer Mundo, ya fuera en Rusia, México, Sudáfrica o China, hacia la aceptación del capitalismo y de la democracia liberal como las dos caras de la misma moneda, al tiempo que los modelos estatistas anteriores fueron culpados de crear los grandes problemas económicos y sociales afrontados por el Sur a finales del siglo XX. Todos los países comenzaron a ser analizados, y a analizarse a sí mismos, en términos de una «transicionalidad» sumamente ideológica, ayudados e instigados por escalas de uno a diez de los *think-tanks*

sobre «libertad», «transparencia», etcétera. Sin embargo, el resultado de la «tercera ola» de democratización en las décadas de 1980 y 1990, en vez de institucionalizar la participación popular en el Sur, acabó o bien en un mandato débil y hueco de nuevos conjuntos de elites cambiantes (Ucrania) o en el autoritarismo nacionalista revigorizado (Rusia). De nuevo, Irán no ha sido la excepción: sus semidemocráticas instituciones, que alcanzaron su apogeo a finales de la década de 1990, lo sitúan directamente en el centro de una gran «área gris» de Estados ni completamente responsables ni completamente autoritarios: una de esas «democracias gestionadas» u «oligarquías elegidas» que gobiernan a la mayoría de la humanidad. Una vez más, el país estaba a la vanguardia de la historia, no atrapado en la tradición oriental. La senda propia de Irán tiene muchos contornos interesantes, pero la trayectoria es la habitual. Tomando prestada la descripción de Perry Anderson sobre los intelectuales de la escuela de la *posthistoire* en *Zone of Engagement*¹, el *pathos* de los intelectuales liberales en Irán es «el inteligible producto de una coyuntura política, interpretada en las categorías de una tradición filosófica».

¹ Perry Anderson, *Campos de batalla*, Barcelona, Anagrama, 1998.