



Escuela de
Política y Gobierno
EPyG_UNSAM

Tesis de Maestría en Relaciones Internacionales

EL MARTIRIO Y SU SIMBOLOGÍA DURANTE LA GUERRA ENTRE IRÁN E IRAK

Lic. María Soledad Pino

Tutora: Dra. Mariela Cuadro

Universidad Nacional de San Martín

Índice

Introducción

Capítulo 1

- I- Exilio y retorno de la cuestión religiosa en las Relaciones Internacionales
- II- Religión e Identidad en las Relaciones Internacionales

Capítulo 2

- I- La institución del Imamato como entramado teológico e histórico
- II- La Jihad en el shiísmo: un deber del oprimido contra su opresor
- III- La Shahadat y la lucha contra el mal

Capítulo 3

- I- Revolución y restauración religiosa
- II- La Guerra contra Irak y la fusión entre la nación y el Islam

Capítulo 4

- I- “Todos los días es Ashura, toda tierra es Karbala”
 - I.1: Karbalá y la Revolución Islámica
 - I.2: Jihad Defensiva. La fusión entre Islam e Irán
 - I.3: Martirio y Trascendencia

Conclusiones

Bibliografía

Introducción

El análisis de la cuestión religiosa en las Relaciones Internacionales ha sido un tema complejo en el desarrollo teórico de la disciplina. A partir de la Segunda Guerra Mundial, la hegemonía política mundial de Estados Unidos conllevó un fuerte predominio de las corrientes realista y liberal, ambas de una predilección por la epistemología positivista. En este marco, la disciplina se desarrolló bajo la convicción de que las cuestiones identitarias eran irrelevantes para la explicación de las relaciones internacionales. (Keohane, 1988)

Los cambios en el sistema internacional a fines de los años ochenta como el fin de la Guerra Fría, la desaparición del comunismo y el derrumbe de la Unión Soviética alentaron cierto escepticismo en relación con las perspectivas teóricas predominantes y permitieron cuestionar la capacidad explicativa y predictiva del racionalismo, en la medida en que hechos tan decisivos como la desaparición de la bipolaridad o la ruptura del equilibrio de poder no estuvieron acompañados por el uso de la fuerza y no pudieron ser predichos.

En este contexto, cobraron visibilidad otros presupuestos teóricos, hasta entonces marginados. El constructivismo, la teoría crítica, el feminismo, el postestructuralismo, cada uno desde su especificidad, comparten una epistemología pospositivista permitiendo la incorporación de temáticas hasta entonces excluidas de los estudios de la disciplina. Los sucesos acaecidos a partir de los atentados del 11 de septiembre de 2001 (11S), además, obligaron a poner en escena el factor religioso generando una nueva serie de estudios que incluyen a la religión en general y al Islam en particular como elementos de análisis a la hora de estudiar el orden internacional actual.

Desde su surgimiento, el Islam contempla una dimensión política en tanto forma de organización de la vida comunitaria. El Profeta Muhammad fue la primera autoridad

política de la *umma*¹ y la expansión del Islam en los primeros veinte años de su existencia conllevan un fuerte entrelazamiento entre la dimensión religiosa y la organización política. (Amstrong, 2000)

El surgimiento del shiísmo como rama del Islam tiene su origen en la muerte de Muhammad y las diferentes posturas con respecto a su sucesión. Como tal, se fue desarrollando a nivel político y religioso como un movimiento de resistencia frente a los sucesivos gobiernos sunníes de la *umma*. En el territorio de la antigua Persia, actual Irán, además, la adscripción al shiísmo facilitó la autonomía política de las distintas dinastías que se fueron sucediendo luego del debilitamiento del califato abbasí (750-1259) y el posterior dominio del imperio otomano (1299-1922) hasta llegar a convertirse actualmente en el país con mayor predominancia de seguidores shiíes en toda la región de Medio Oriente y en el mundo.

Tal importancia cobró este en la vida política de Irán que la revolución de 1979 se sustentó en bases teológicas del shiísmo (Richard, 1996). Por esta razón, resulta fundamental analizar la dimensión religiosa en la configuración de la identidad colectiva de la República Islámica y la consecuente influencia en su relación con respecto a otras naciones.

El objetivo general de esta investigación será analizar el rol que juegan los conceptos religiosos en el proceso de construcción de identidades políticas revolucionarias en Irán en el período que se abre inmediatamente después de la Revolución del '79, analizando específicamente en los testamentos escritos por los combatientes en la guerra con Irak (1980-1988) el empleo de un concepto central para la cosmovisión shií: la *Shahadat* (martirio).

En este macro, pondré en relación el concepto de martirio con los aspectos centrales de la dimensión política del islam shií junto con los tópicos distintivos de la cultura persa preislámica que atraviesan la historia iraní y permiten articular una identidad política y religiosa en clave nacional.

Desde la metodología de análisis del discurso buscaré describir y comprender la producción social de sentido mediante un cuerpo de prácticas textuales que colocan al

¹ La *Umma* refiere a la comunidad de Creyentes depositaria del mensaje revelado por el Corán y marca el rasgo esencialmente comunitario de la fe islámica. (Barckhamh, I. 2014)

concepto del martirio en un lugar central dentro de la identidad religiosa, dando cuenta de la relación dialéctica entre el discurso oficial y la identidad comunitaria mediante el uso de elementos significativos que presuponen nociones y códigos compartidos por una sociedad desde un sentido de pertenencia y una historia común.

Consecuentemente, sostendré que la religión es uno de los factores constitutivos y explicativos de las relaciones internacionales dado que resulta central a la hora de comprender el modo en que se configura en las personas su sentido de pertenencia y de adscripción a una serie de atributos y valores morales, social e intersubjetivamente construidos. (Turner, 1990)

Asimismo, trabajaré sobre cómo este análisis nos permite repensar el modo en que las cuestiones religiosas pueden abordarse desde la disciplina ampliando los marcos de referencia e incorporando perspectivas que se sustentan en otras experiencias históricas.

A tal fin, en el capítulo 1 desarrollaré el modo en que la cuestión religiosa ha sido abordada en la disciplina de las Relaciones Internacionales de acuerdo con las distintas corrientes teóricas y exploraré la relación entre religión e identidad. En el capítulo 2 describiré los conceptos teológicos principales que estructuran al shiísmo contextualizando su desarrollo en las distintas etapas de su historia. Asimismo, analizaré el modo en que se entrelazan el concepto de martirio con el de *jihad* y el Imamato permitiendo entender la dimensión religiosa mediante la cual se interpretará la guerra con Irak. En el capítulo 3 realizaré un breve recorrido histórico que permita comprender las causas que llevaron a la Revolución Islámica de Irán y a la guerra con Irak al tiempo que analizaré la raigambre religiosa en los discursos políticos que inciden en la política exterior iraní. En el capítulo 4 analizaré los testamentos de los mártires en función de los principales tópicos desarrollados en el capítulo 2, desde la perspectiva del análisis del discurso. Finalmente, en las conclusiones trabajaré sobre los significados desplegados en los testamentos en relación con los debates analizados en el capítulo 1 con respecto a la cuestión religiosa y su inclusión en los estudios de la disciplina.

Capítulo 1

Exilio y retorno de la cuestión religiosa en las Relaciones Internacionales

Para las teorías hegemónicas de las Relaciones Internacionales (RI), la sociedad internacional es el producto de la expansión de la organización internacional europea basada en el sistema de Estados resultante de la firma de la Paz de Westfalia (1648). Así, con el fin de las guerras de religión y la firma de los Tratados de Münster y Osnabruck (1643-1648), la religión habría quedado relegada a los asuntos internos de los Estados emergentes siendo paulatinamente considerada como un conjunto de doctrinas y creencias privadas.

El presupuesto westfaliano es parte de la mitología política del liberalismo sobre las “guerras de religión” (1550-1650). De acuerdo con este mito político, lo que las guerras de religión indicaban, sin duda, es que cuando se da cabida a la religión en la vida pública internacional, ésta provoca intolerancia, guerra, devastación, agitación política e, incluso, el colapso del orden internacional. En consecuencia, dice la historia, el liberalismo y la tolerancia religiosa nacieron al margen de la crueldad y la devastación de las guerras de religión. De forma más precisa, el estado moderno, la privatización de la religión y la secularización de la política surgieron para limitar la influencia doméstica de la religión, reducir los efectos de las discrepancias religiosas y terminar con el papel sangriento y destructivo de la religión en las relaciones internacionales. (Thomas, 2007,5)

Relegar la cuestión religiosa a un conjunto de creencias y doctrinas privadas fue una condición necesaria tanto para el nacimiento del Estado moderno como para el desarrollo de la sociedad internacional. Sin embargo, este proceso de secularización es un desarrollo propio de la modernidad occidental que no es extrapolable al resto del mundo aun cuando en el siglo XX, a partir de la desintegración del Imperio Otomano, haya quedado configurado un sistema internacional basado en la organización política de Estados modernos. En amplias regiones del mundo las identidades religiosas siguen siendo fundamentales a la hora de comprender, entre otros temas, la cohesión interna de los

Estados, las disputas interestatales y los conflictos fronterizos o la consolidación de grupos transnacionales.

En ese sentido, el marco teórico de las RI reproduce el mismo sesgo eurocéntrico que caracteriza al paradigma positivista en las Ciencias Sociales, pretendiendo dar carácter universal a la experiencia europea que se consolida en el siglo XIX mediante la expansión colonial.

Si se entiende que la “modernidad” de Europa será el despliegue de las posibilidades que se abren desde su “centralidad” en la Historia Mundial, y la constitución de todas las otras culturas como su “periferia”, podrá comprenderse el que, aunque toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la “universalidad-mundialidad”. El “eurocentrismo” de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como “centro”. (Dussel, 2000, 8)

En este marco, el factor religioso ha estado relativamente ausente de los estudios internacionales dado que se analiza el sistema internacional desde una perspectiva que proyecta en el mismo el proceso de secularización acontecido en Europa.

Autores como Shakman Hurd (2004) investigan sobre las causas que han contribuido a hacer de la religión uno de los silencios de la disciplina. La autora considera que el paradigma westfaliano y la secularización europea explican la marcada predilección de la disciplina por una ontología materialista y una epistemología positivista que ha tenido un notable impacto en la exclusión del componente religioso como un factor explicativo de las relaciones en el plano internacional.

Thomas (2003) también ha reflexionado en torno a esta pregunta, postulando que el racionalismo positivista subyacente en las corrientes del neorrealismo y del neoliberalismo, impide contextualizar históricamente los fenómenos sociales generando categorías que se pretenden, *a priori*, de aplicación universal. Por ello, las prácticas y tradiciones que no se inscriben dentro del paradigma westfaliano y que contradicen el proceso de secularización de los Estados son excluidas o incorporadas desde un enfoque meramente instrumental.

Por su parte, Hatzopoulos y Petit (2003) afirman que el rechazo a la religión se inscribe en la génesis de la disciplina. De acuerdo con los autores, para garantizar el orden

surgido luego de las guerras de religión y la Paz de Westfalia fue necesario exiliar a la religión al orden de la práctica individual. La religión fue erigida como amenaza para el orden, la seguridad y la civilidad, y no podía habitar las prácticas de las relaciones internacionales y, posteriormente, de la disciplina de las RI.

Sin embargo, como se mencionó, a partir de los atentados del 11-S y la consecuente irrupción de movimientos islámicos en la arena internacional, la cuestión religiosa se impuso como fenómeno necesario de ser investigado y emergieron explicaciones acerca de su “retorno”. Autores como Haynes (2006) y Thomas (2003) plantean que las dinámicas instauradas por la globalización, el fracaso del modelo de Estado modernizador secular y la llamada crisis de sentido de la modernidad son algunas de las causas del llamado “resurgimiento de la religión” en el mundo y consideran el renacimiento mundial de la religión como parte de la búsqueda de autenticidad y desarrollo en el Tercer Mundo.

En ese marco, el estudio de los fenómenos políticos que suceden en otras partes del mundo se ve limitado dado que las dos principales teorías tradicionales de las RI (realismo y liberalismo) parten de supuestos que no pueden ser aplicados a culturas políticas cuyas experiencias históricas no han estado atravesadas significativamente por el proceso de secularización descripto. Desde entonces, han surgido distintas líneas analíticas determinadas por el rol que los distintos investigadores han dado a los procesos religiosos en el desarrollo de conflictos o en la construcción de escenarios de confrontación y cooperación a nivel internacional.

En primer lugar, tenemos la posición instrumentalista que considera que la emergencia de lo religioso en las dinámicas de las relaciones internacionales responde simplemente a una instrumentalización llevada a cabo por diversos actores estatales y no estatales (generalmente elites dirigentes) para movilizar a múltiples actores con el fin de justificar la búsqueda de intereses materiales a partir de discursos religiosos.

En segundo lugar, se encuentran las posiciones culturalistas, que consideran a las religiones como focos de conflicto, en donde el núcleo operativo de las decisiones de los distintos actores al interior del sistema internacional se encuentra en las identidades construidas en función de parámetros religiosos. (Cuadro, 2019)

Desde una lectura esencialista, consideran que estos actores radicalizados y opuestos a la expansión de los valores occidentales habrán de confrontar de manera directa y a través de múltiples medios, no solo a los Estados occidentales, sino también a sus sociedades, en una dinámica que el politólogo norteamericano Samuel Huntington (1996) denomina como “choque de civilizaciones” y que el politólogo francés Gilles Kepel (1992) asocia con la expansión del “terror” musulmán sobre las sociedades europeas.

En este marco se insertan, por ejemplo, las lecturas sectarias que hegemonizan las explicaciones sobre los conflictos en Medio Oriente. El sectarianismo es una posición de gran difusión que opera sustancializando lo cultural y enfatizando que las antiguas diferencias subyacen a las relaciones regionales. (Cuadro, 2019)

Acharya y Buzán (2010) consideran que esta línea de pensamiento proyecta el pasado de las civilizaciones hacia el futuro y emana, fundamentalmente, de la academia norteamericana en consonancia con los intereses geopolíticos de ese país.

Ambas lecturas tienen en común que ubican al factor religioso como causa de dicha conflictividad. En síntesis, ambas posiciones naturalizan las culturas como realidades esencializadas y cerradas sobre sí mismas y no como productos históricos que se configuran de manera relacional a nivel local, regional e internacional. (Cuadro, 2019)

Por otro lado, en las últimas décadas se han incorporado nuevos enfoques que buscan integrar visiones del mundo provenientes de las escuelas de pensamiento no-occidental para comprender las relaciones entre Occidente y el resto del mundo, cuya importancia en el nuevo orden mundial es innegable. Amitav Acharya y Barry Buzan han denominado a la producción de estos autores como Teorías No Occidentales de las RI (TNORI). (Acharya y Buzan, 2010)

Estos aportes están mayormente realizados por autores que provienen de países no occidentales y buscan resaltar diferentes significados de categorías clave como "soberanía", así como diferencias filosóficas más profundas relacionadas con los conceptos de orden y justicia (Acharya y Buzán, 2010). Estos nuevos enfoques se incluyen dentro de la perspectiva reflectivista que ha habilitado una renovación teórica y filosófica, abriendo espacio en las Relaciones Internacionales a los debates generados en el campo de la teoría social.

El origen del término “reflectivista” se remonta a 1988 cuando Robert Keohane planteó la contraposición entre los nuevos enfoques disidentes y los viejos enfoques hegemónicos o tradicionales (Keohane, 1988). Entre estos últimos situó a las teorías racionalistas cuya finalidad es explicar objetivamente los comportamientos. Dentro de estas teorías se encuentran ubicadas perspectivas como el realismo/neorrealismo y liberalismo/neoliberalismo. Del otro lado situó a las teorías que llamó reflectivistas. Estas tienen en común su desconfianza hacia los modelos positivistas para el estudio de la política mundial, una metodología basada en la interpretación histórica y textual y la insistencia en la importancia de la reflexión humana sobre la naturaleza de las instituciones y sobre el carácter de la política mundial. Estos enfoques pondrán en relevancia las ideas y los significados intersubjetivos en la configuración de la realidad social. (Keohane, 1988)

En este sentido, comprender a la religión en el campo de las RI requiere desprenderse de la privatización a la que fue sometida por el paradigma moderno y devolverla a su dimensión social, entendiéndola como constitutiva de una comunidad de creyentes más que como un cuerpo de doctrinas (Thomas, 2003).

Religión e Identidad en las Relaciones Internacionales

El realismo y el liberalismo coinciden en asumir que el mundo vive bajo un estado de anarquía internacional dada la ausencia de un gobierno global que pueda controlar el comportamiento de los actores estatales y no estatales. En consecuencia, sostienen que los Estados actúan siempre en función de sus intereses según el principio conocido como autoayuda. En este marco, predomina una concepción de los Estados como entes que se relacionan en función de la elección racional basada en intereses.

El surgimiento del constructivismo en la disciplina permitió la inclusión del aspecto identitario dentro de la descripción del sistema internacional. Alexander Wendt utilizó esta categoría para hacer una crítica de la idea de anarquía como sinónimo de autoayuda (1992). Para el autor los Estados derivan sus identidades de los individuos, las culturas y las normas y, por tanto, considera que la anarquía internacional puede ser interpretada de forma diferente por cada Estado. Al sostener que los Estados ven el mundo en función de sus creencias, identidades y normas sociales asume que la seguridad, y los intereses

nacionales no tienen un único significado objetivo que pueda aplicarse a todos los Estados. Por ello, dentro de la idea de anarquía pueden existir distintas lógicas, que generen resultados profundamente diferentes para la interacción entre estados.

Esto permite re-conceptualizar la estructura internacional, ya que, si el carácter de la vida internacional es determinado por las creencias y expectativas que los Estados tienen sobre los demás, esa interacción depende principalmente de estructuras sociales antes que materiales.

Un mundo en el que las identidades y los intereses se aprenden y se sustentan en una práctica fundamentada intersubjetivamente, en lo que los Estados piensan y hacen, es un mundo en el que la anarquía es lo que los Estados hacen de ella.
(Wendt, 1992,183)

El tipo de anarquía, entonces, prevalece en función de qué concepción de seguridad tienen los actores y cómo construyen su identidad en relación con los otros. En ese sentido, existe la posibilidad de que los Estados se identifiquen positivamente con otros Estados y sean proclives a actitudes solidarias o altruistas.

Desde una posición crítica, Zehfus (2001) analiza el concepto de identidad que maneja Wendt y sostiene que su enfoque necesita una concepción unitaria de la identidad, que excluye deliberadamente los aspectos que pueden amenazar sus argumentos.

La autora argumenta que la identidad es un concepto central en la teoría de Wendt dado que habilita la posibilidad de construir diferentes anarquismos pero que la circunscribe a identidad estatal y la toma como algo dado. En ese sentido, considera que su desarrollo se incluye dentro de las teorías esencialistas en tanto que reduce la identidad a algo cerrado y negociable entre Estados.

Para la autora, en cambio, la identidad no puede ser definida fuera de su contexto: las identidades son inherentemente contradictorias y necesitan de articulaciones concretas para su existencia. La identidad es articulada, revisada y contestada. No es un todo coherente ni existe fuera de su contextualización.

En ese mismo sentido, según Cuadro (2010), la corriente mayoritaria dentro del constructivismo problematiza la formación de los intereses nacionales, pero comprende a las identidades formadas a partir de representaciones primarias previas a la interacción entre los Estados. La explicación sobre cómo se conforman las representaciones que los Estados tienen de sí mismos está ausente. Esta exclusión tiene dos consecuencias: el

silencio sobre el rol que juegan las relaciones de poder en la política internacional y el modo en que se concibe la identidad junto con el rol que ésta juega en la delimitación y posterior definición de los intereses nacionales.

Por otro lado, para analizar las relaciones de poder que operan en la configuración de las identidades es necesario incorporar el análisis del discurso en tanto dispositivo que permite la producción y circulación de los saberes que constituyen los elementos que articulan a una comunidad en torno a una identidad común. En este marco, no nos referimos a un dominio exclusivamente discursivo que está divorciado del 'mundo real', de lo no-discursivo, sino que se considera al discurso como algo más que el lenguaje oral o escrito. (Campbell, 1998)

En este sentido, consideraremos los Testamentos a analizar como discursos de acción social y política donde los textos no se presentan solamente como un vehículo para expresar y reflejar las ideas, sino como un factor que participa y tiene injerencia en la constitución de la realidad social. Este paradigma le reconoce al lenguaje una función no sólo referencial (informativa) y epistémica (interpretativa), sino también creativa y generativa. (Santander, 2011).

Desde esta posición, consideramos que las identidades no son entidades fijas ni esenciales, sino que se constituyen mediante discursos que articulan a una comunidad configurando un sentido de pertenencia y una historia común.

El discurso constituye el terreno primario de la constitución de la objetividad como tal. En esta propuesta, el lenguaje es comprendido como condición de posibilidad que configura y predetermina todo pensamiento y práctica. El discurso se construye históricamente y trasciende la mera voluntad de los sujetos hablantes. El discurso es, en definitiva, el conjunto de fenómenos que interactúan en la producción social de sentido que configuran a una sociedad. (Laclau, 2009)

En este marco, es necesario distinguir las características especiales que diferencian al discurso religioso de otros discursos que circulan y producen identificaciones sociales. Esto implica desprenderse del enfoque sociológico a la hora de analizar el concepto de religión como sinónimo de las “religiones” ya que este último análisis reduce la religión a instituciones que pueden analizarse como cualquier otra institución socio política no estatal, siendo tratadas por muchos académicos como comunidades no gubernamentales u organizaciones transnacionales e incluyendo el análisis de sus acciones dentro de la teoría de la acción racional. Esta simplificación es la que impide comprender la fuerza pasional que envuelve a las organizaciones religiosas y

que suele compensar las carencias materiales que las mismas poseen en relación con los Estados.

La diferencia entre el pensamiento secular y el religioso incluye una dimensión ontológica y filosófica. Todas las religiones, occidentales y orientales, comprenden una diferenciación entre el mundo ordinario y el mundo trascendental, lo que deriva en diferencias epistemológicas y metodológicas necesarias a la hora de analizar ambas dimensiones. Desde una perspectiva religiosa, la historia individual del hombre se inscribe dentro de una realidad que supera su vida biológica y que lo inserta dentro de un orden cosmológico superior. Estas creencias organizan y dan sentido a la comunidad de creyentes configurando una identidad propia que orienta sus acciones en función de la ontología que la sustenta.

Esto no implica caer en un irracionalismo, sino que es necesario comprender que no hay racionalidad que sea independiente de la tradición. Desde este enfoque, los valores y concepciones éticas sobre la naturaleza de lo bueno, lo que es justo, lo que está bien y las nociones de obligación y de racionalidad sobre las que se sostienen, están socialmente encarnadas en unas tradicionales sociales y comunidades particulares. (Thomas, 2003)

El mundo completamente desacralizado es una experiencia reciente de la cultura moderna y occidental. Para poder comprender los modos de insertarse políticamente en el mundo que tienen naciones como Irán, cuyas tradiciones se remontan a orígenes milenarios, es necesario comprender la imposibilidad de realizar una separación tajante entre política y religión, entre historia y cosmovisión.

Para realizar un análisis profundo de un discurso religioso es necesario incorporar una dimensión de análisis que considere el lenguaje simbólico como elemento central en la configuración de dicho discurso. Según la definición de Gilbert Durand (1964), el símbolo es un sistema que se distingue del signo. Éste último cumple la función de economizar operaciones mentales adjuntando una serie de significados que quedan asociados a una imagen. En cambio, el símbolo se define como un signo concreto que evoca algo ausente o imposible de percibir. El símbolo siempre anuncia una realidad trascendente que compromete la existencia humana y se reviste de un aura sagrada. (Durand, 1995). El símbolo, al mostrar lo otro, lo ajeno a lo profano, permite tomar conciencia de la situación existencial. De este modo, el símbolo se configura como un lenguaje capaz de revelar al hombre valores transpersonales que no suprimen la realidad

objetiva, sino que le imprimen una nueva dimensión estableciendo un puente entre lo sagrado y lo profano. (Elíade, 1981)

En este trabajo tomaremos al martirio como símbolo principal que configura la identificación como tales de los combatientes en la guerra Irán-Irak, y analizaremos cómo este símbolo participa de un discurso religioso que lo hace posible en el marco de la institución del Imamato y de una concepción defensiva sobre la *Jihad*. Dicho análisis tiene como interés fundamental describir y comprender la recurrente referencia del martirio de Huseyn en Karbala y el modo en el que el mismo se empleó generando una línea de continuidad histórica y espiritual con respecto al surgimiento del Islam shíí, el período de persecución y ocultamiento, la Revolución del '79 y la Guerra con Irak así como también la recuperación de tópicos distintivos de la cultura persa que permiten unificar en una misma causa la defensa del Islam con la defensa de la nación iraní.

Capítulo 2

La institución del Imamato como entramado teológico e histórico

Los shiíes comparten las mismas bases de fe que los sunníes con respecto a la creencia central de la unicidad de Dios, del Corán como texto sagrado, de Muhammad como profeta y de la resurrección seguida por el Juicio Final. Además, comparten las mismas obligaciones: oración, ayuno, peregrinación, limosnas y *jihad*². Sin embargo, se diferencian en un aspecto fundamental: la institución del Imamato (Richard, 1996).

A la muerte de Muhammad en el año 632, una parte de la comunidad plantea que la elección del sucesor debe elegirse en asamblea de jefes tribales mientras que los partidarios de Alí, sobrino y yerno del Profeta, creen que debe recaer en miembros de la familia. Sin embargo, la mayoría de los creyentes reconoce sucesivamente a Abu Bakr, Omar y Osman como califas, título que significa “Sucesor del Mensajero de Dios” (*Jalifat rasul Allah*). Recién con la muerte de Osman, Alí es proclamado Califa e inicia un período que los shiíes consideran como modelo de justicia divina en la tierra.

El Califato de Alí enfrentó varias rebeliones, siendo finalmente asesinado en el año 661 en la puerta de la mezquita de Kufa. A partir de su muerte, se instauró un período de gobiernos dominado por el linaje de los Omeyas. Desde entonces, los shiíes rompieron con la mayoría sunní y se erigieron en una minoría contrahegemónica y perseguida frente al poder de los califas omeyas, percibidos por ellos como ilegítimos y corruptos.

Alí tuvo dos hijos con Fátima, hija de Muhammad: Hassan y Huseyn. El primero pactó con los omeyas y desistió de reclamar su derecho al trono para evitar un derramamiento de sangre al interior de la comunidad. Murió envenenado en el año 670. Su hermano, Huseyn, por el contrario, se negó a jurar fidelidad al gobierno omeya e inició una sublevación que culminó con su asesinato y el de la mayoría de sus partidarios en la ciudad de Karbala del actual Irak. Si bien en sus inicios los partidarios de Alí eran árabes,

² Principio del islam que describe la voluntad ética y religiosa de los musulmanes para buscar el bien y alejarse del mal, pero se ha interpretado erróneamente como “guerra santa”. En castellano, la palabra “jihad” se traduce del árabe como ‘esfuerzo’ o ‘lucha’.

posteriormente el movimiento se nutrió de no árabes, especialmente persas, descontentos con el trato desigual que recibían de la dinastía de los omeyas, acentuando la identificación del shiíismo con la lucha contra la opresión y la injusticia de los gobernantes poderosos.

Según Vittor (2014), por graves que sean los acontecimientos políticos que acompañaron a la shiía en sus comienzos, no pueden considerarse como razón suficiente para justificar su aparición:

Es cierto que estos acontecimientos obligaron a los musulmanes a tomar partido ante los problemas planteados. Pero el motivo por el que en verdad se luchaba sobrepasa con mucho a lo que hoy día solemos calificar como “político” ya que comprende también, una visión teológica divergente (Vittor, 1994, 34)

A este nivel, los shiítas sostienen que no es posible que Dios deje a la comunidad librada a su suerte, sino que envía a un Imam, un guía espiritual que se destaca por ser la personalidad más perfecta dentro de la comunidad. Por ello, el Imam posee una autoridad que le viene desde arriba y es el garante de la comunicación entre la comunidad humana y la divinidad (Richard, 1996). Así, el Imamato asevera que la cabeza y gobierno de los musulmanes deben recaer en una persona cuya vida individual y social pueda ser el mejor modelo del modo de vida islámico, su conocimiento debe ser un hecho innegable y evidente para todos ya que emana de un don divino, su liderazgo no puede ser otorgado ni retirado por nadie. (Beheshti y Bahonar, 1988).

El shiísmo se nutre de una mirada esotérica, de características similares al sufismo. En este sentido, es preciso remarcar que el Imam no es sólo un sucesor del profeta en el sentido de autoridad gobernante, sino que también implica la posesión de un nivel de sabiduría capaz de adentrarse en los contenidos profundos de la revelación lo que lo convierte en el mejor guía de la comunidad. Esto se evidencia en “la importancia que le da la devoción shií a la visita de la tumba de los santos (ziyara) especialmente de la tumba de los Imames, que son los intermediarios entre los hombres y Dios. También rinden culto a los descendientes de los Imames que por su conocimiento espiritual habrían sido un signo divino en la tierra. Estos centros de peregrinación se llaman ‘atabat, “umbrales sagrados”. (Richard, 1996, 46)

Según la tradición shií, la sucesión de imames se realiza automáticamente de padres a hijos a partir del cuarto Imam, Alí, el hijo de Huseyn, sobreviviente de la matanza de Karbala. Todos tienen un final trágico siendo asesinados por órdenes de los califas de turno a excepción del duodécimo, *Mahdi*, quien, según la tradición, logra evadirse de sus

enemigos de forma sobrenatural. A partir de entonces, se inicia el periodo de la ocultación que da por finalizada la presencia terrenal del Imamato hasta el fin de los tiempos donde, según la creencia, el *Mahdi* volverá a reinar en un mundo renovado de paz y prosperidad. Una de las consecuencias políticas de la doctrina de la ocultación se relaciona con la legitimidad del poder. Dado que el Imam está vivo, pero oculto, cualquier pretensión absoluta de autoridad resulta ilegítima.

En la *Sharia*³, existe un precepto importante denominado *Bay'a* que hace referencia a la obligación de honrar los pactos. Tenía en su origen el objetivo de reconocer la autoridad del poder político existente y confiarle el gobierno de la comunidad. Con el acceso al poder de la dinastía de los Omeyas, el juramento de la *Bay'a* fue tornándose en una obligación vinculada al sometimiento, especialmente porque no era posible renegar de la *Bay'a* una vez pactada. (Boutarbouch, 2012)

En cambio, la experiencia política y el desarrollo teológico que condujo al establecimiento de Imamato en el shiísmo introdujeron una visión distinta abriendo la posibilidad a la remoción del gobierno. Mientras el Imam permanece oculto, la autoridad legítima sobre la comunidad shií debe recaer en una persona sabia con la formación y los conocimientos adecuados y una conducta moral intachable. Si bien el *Faqih* es considerado el representante del Imam oculto en la tierra y su sabiduría garantiza la administración ecuánime de la justicia, puede ser removido si no gobierna correctamente a la comunidad.

Esta perspectiva permitió resignificar el concepto de *Jihad* en el shiísmo, lo que nos permite comprender el componente religioso que acompañó la acción de los combatientes iraníes durante el conflicto con Irak, teniendo en cuenta que, según la *Sharia*, la *Jihad* está prohibida entre musulmanes.

La *Jihad* en el shiísmo: un deber del oprimido contra su opresor

El pensamiento islámico considera que el conflicto es un aspecto inherente a la sociedad humana, pero distingue el conflicto en orgánico y estructural. El conflicto orgánico es un fenómeno efímero y propio del ser humano que encuentra sus raíces en su

³ Es el sistema legal islámico. En su conjunto, es un código de conducta que determina todos los aspectos de la vida de los musulmanes.

propia ignorancia. Las leyes e instituciones islámicas tienden a minimizarlo y reducirlo mediante la cooperación. Gracias a las enseñanzas espirituales, el ser humano puede tomar conciencia frente a sus impulsos primitivos y controlarlos para garantizar la convivencia social. En este sentido, es un conflicto involuntario. En cambio, el conflicto estructural implica una distorsión intencional de la verdad. En estos casos, la institución que debe proteger a la comunidad es la *Jihad* (Mafi, 1998)

El principal propósito de la Jihad es la extensión de la ley islámica. De aquí pueden darse interpretaciones distintas del término. De un lado, una Jihad exterior con fines expansivos, que pueden convertirse, desde planteamientos políticos, en un instrumento revolucionario. De otro lado, la Jihad interior, denominado “Jihad akbar” que se refiere a una conversión personal en la búsqueda de una respuesta a la llamada divina mediante la aplicación personal de la ley. La Jihad en la doctrina islámica es una guerra justa, es una guerra defensiva. (Abu Warda, 1999, 21)

Según el Ayatollah Taleqani, la *Jihad* es el modo correcto de regular la ira que surge del instinto defensivo natural en el hombre:

Antes de ser subsumida bajo preocupaciones religiosas o sociales, la defensa se ubica entre las características intrínsecas y naturales de los seres vivos. Dios ha creado un poder en el instinto del hombre que se llama 'ira'. La ira también existe, más o menos y en formas variadas, en los animales. Su función es salvaguardar el derecho a vivir. Todo ser vivo, de una forma u otra, posee un poder defensivo que, en el momento oportuno, pasa del instinto a los órganos de defensa. (...) Si la ira no es dirigida y utilizada en la causa que Dios ha determinado, según la ley de la creación, se desvía. Luego resulta en guerras de conquista emprendidas para la expansión material y la destrucción de la humanidad. En primer lugar, la ira es un hecho natural. En segundo lugar, debe guiarse por la legislación divina.

Si no hubiera religiones, ¿de qué otra forma encontrarían una solución los sabios y reformadores del mundo? ¿Podemos decir que la guerra debe desaparecer de la faz de la tierra? (...) Bajo tierra hay fábricas que están frenéticas por crear armas destructivas y asesinas. Justo debajo de las personas que se jactan de la paz y el desarme, se fabrican las armas nucleares. Entonces, ¿qué hay que hacer? La verdadera solución es que el instinto natural de la ira sea guiado por el camino recto. Esto es lo que dice el Islam. En lugar de guerra y matanza, el Islam ha ofrecido el concepto de Jihad (Taleqani, 1981, 4-5)

Así, el concepto de *Jihad* se enmarca en la concepción islámica que comprende al

conjunto de normas sobre derechos y obligaciones del estado en sus relaciones exteriores. El conjunto de estas normas se conoce en la doctrina islámica como *syar* y se sustenta en la división del mundo en dos planos: *dar al islam* (tierra del islam) y *dar al harb* (tierra de la guerra u hostil al islam) (Abu Warda, 1999).

Existe un consenso general que *dar al Islam* es cualquier territorio donde vivan los musulmanes bajo el gobierno de la ley islámica. Algunos autores modernos incorporan también aquellos territorios donde los musulmanes pueden practicar libremente su fe, aunque el control del gobierno esté en manos de no musulmanes. (Bsoul, 2020; Mafi, 1988). La *syar* tiene como finalidad la coordinación de las relaciones entre *dar al-Islam* y otras comunidades y territorios.

La causa islámica fundamental consiste en la promoción de la fe y la unidad de los seres humanos por lo que se considera perfectamente legítimo el uso de la fuerza para propagar el islam y promover sus ideales. Sin embargo, no se concibe la extensión del dominio islámico bajo cualquier circunstancia (Mafi, 1988).

En el shiísmo, la *Jihad* exterior está prohibida durante el período de ocultación, ya que será instaurada con carácter obligatorio cuando suceda la venida del *Mahdi*. Sólo está permitida en caso de invasión o de la necesidad de derrocamiento de un gobierno ilegítimo. En estos casos es concebida como una acción defensiva y como un deber de todo creyente (Mafi, 1988): “Este es el significado de ‘Jihad’. ‘Jihad’ significa ‘luchar por la verdad’; no es similar a la guerra y el asesinato” (Taleqani, 1981, 9).

Esta concepción de *Jihad* se encuentra íntimamente relacionada con la *Shahadat*, en tanto el mártir alcanza el más alto grado de valoración moral como combatiente dado que entrega su propia vida en defensa de la causa islámica amenazada.

La *Shahadat*⁴ y la lucha del bien contra el mal

Para Richard, “El martirio de Huseyn se convirtió en el prototipo de las luchas contra la injusticia, del sufrimiento. El corazón del shiísmo está ahí, en ese suplicio que es al mismo tiempo rebelión y signo de esperanza” (1996,46)

⁴ Deriva de la palabra *shahid* que en árabe significa "testigo" y se emplea como título honorífico para designar a quiénes mueren cumpliendo un mandamiento religioso.

El martirio del tercer Imam, Huseyn, hijo de Alí, y la opresión del gobierno de Omeya cambió la conceptualización del poder. Si hasta entonces, para los partidarios de Alí, la prioridad era preservarse y sobrevivir, con el califa de Bagdad, Moawyya, se puso en evidencia que ningún trato podía garantizar la supervivencia de la shíia. Entonces, Huseyn creó una nueva realidad social, tomando un concepto islámico que había perdido significado: *Shahadat*. (Richard, 1996)

En este sentido, consideramos al concepto de martirio como símbolo que permite dotar de un significado trascendental la participación en un conflicto armado. Si bien conceptualmente lo sagrado es cualitativamente distinto de lo profano, para el creyente lo sagrado puede manifestarse en cualquier forma y en cualquier sitio dentro del mundo profano por medio del símbolo que le revela la unidad fundamental de diversos sucesos de lo real: “El símbolo identifica, asimila, unifica planos heterogéneos y realidades aparentemente irreductibles. Más aún: la experiencia mágico-religiosa permite al hombre mismo transformarse en símbolo”. (Eliade, 1981, 453)

La muerte ordinaria se convierte, por medio del martirio, en una muerte sagrada que se puede vivir como vocación en el sentido de hacer aquello “para lo que uno ha nacido” (Eliade, 1981). En síntesis, permite dotar de sentido sagrado la propia existencia y legitima la entrega honorable de la propia vida en momentos en que la supervivencia de la comunidad se encuentra amenazada. El martirio es considerado un hecho religioso, político, individual y colectivo.

Con su martirio Huseyn realizó el mismo milagro que Moisés cuando confundió a los sacerdotes del faraón, con la sangre de los mártires hizo como el aliento de Jesús, que devolvía la vista a los ciegos y resucitaba a los muertos (...) y esto no se limitaba únicamente a su tiempo y su país, porque el martirio no es la guerra, es una misión, no es un arma sino un mensaje, es una palabra que se pronuncia con sangre. (Shariati, 1981, 125)

Además, a nivel social, el martirio configura una institución religiosa en tanto es el eje alrededor del cual se organiza el culto, los centros de peregrinación, las grandes manifestaciones religiosas y la ayuda social.

Los musulmanes suníes rigoristas, como la secta wahabí que domina Arabia Saudí, desprecian ostensiblemente el culto a los muertos, condenado de forma explícita por el Profeta. No colocan lápidas sepulcrales ni construyen mausoleos.

En esto se diferencian de los shíes, que no solo honran a sus muertos, elevan a sus santos los monumentos más suntuosos, organizan peregrinaciones a las tumbas de los imames y sus descendientes (los emamzada), sino que hacen de la muerte y el martirio el centro de sus devociones. La memoria viva de los difuntos y la intercesión de los imames se considera una protección eficaz en esta comunidad que guarda el recuerdo de las persecuciones seculares por parte de los suníes. (Richard, 1996, 22)

Quienes participan de los mismos, conciben la existencia de un poder intermediario de los mártires que emana de los cadáveres difuntos como fuerza conectora entre mártires y suplicantes vivos. (Chavoshian, 2020). En este sentido, el vínculo con el martirio se vivencia como una hierofanía (Elíade, 1981). Los cuerpos de los mártires, sin dejar de ser lo que son se convierten en una manifestación de lo sagrado. Es el hecho de haber muerto martirizados lo que convierte a esas personas, cuyas vidas no se diferencian de las de otros, en una expresión de la divinidad.

No hay nada que ilustre mejor las creencias y la concepción de lo sagrado de los shíes que su devoción por las grandes figuras simbólicas del pasado que son espejo de su comunidad, honradas por haber padecido el martirio, por haber dado el ejemplo. El agradecimiento hacia ellos pasa por un viaje iniciático. El mérito de esta visita de peregrinación consiste en el hecho de que se ha salido de lo cotidiano y se ha recorrido un largo camino para participar en sus duelos, llorar con ellos, librar con ellos una lucha simbólica contra las fuerzas del mal. (Richard, 1996, 26)

Para los shíes, el día más sagrado del año es el día de *Ashura*, en que se conmemora el martirio de Huseyn en Karbala donde se congregan millones de creyentes. Algunos autores, además, conectan este fenómeno con tradiciones persas preislámicas (Amstrong, 2000. Farzaneh, 2007. Wehbe, 2008)

En ese sentido, Farzaneh (2007) identifica como rasgo constitutivo de la identidad religiosa y política iraní, la lectura de la historia como lucha entre el bien contra las fuerzas del mal. Esta concepción se encuentra en el origen del pueblo iranio como tal dado el establecimiento del mazdeísmo como primer elemento cultural aglutinador de los diversos pueblos iranos de la región durante el imperio persa-aqueménida (550- 331 a.C) hasta convertirse en religión oficial y mayoritaria desde el imperio sasánida hasta la invasión musulmana (224-651): “El marcado dualismo de la

religión irania hace aparecer el devenir del mundo como un drama lleno de tensión, que manifiesta la lucha entre el bien y el mal” (Conh, 1998, 49).

El mazdeísmo postula el libre albedrío, el hombre debe elegir su bando en una batalla se establece entre los partidarios de *Asha* (Orden, verdad) y *Druj* (Mentira, engaño). La oposición entre *Asha* y *Druj* se simboliza con la claridad de la luz del día frente al mundo amenazante de la noche. Es una batalla individual que se libra en el alma de cada persona, pero de esa elección depende el destino de salvación de toda la comunidad. (Widengrend, 1976).

Es en ese sentido que puede hablarse de una continuidad de ideas religiosas que persisten en la conversión del mazdeísmo al Islam y dotan a la concepción shií de sus rasgos distintivos con respecto a la *Jihad* como defensa y a la concepción de cada creyente como combatiente y mártir.

Capítulo 3

Revolución y restauración religiosa

Si bien en los primeros siglos, luego de la invasión musulmana, el territorio de la antigua Persia quedó bajo dominio de los califatos omeya y abbasí, paulatinamente se conformaron poderes locales que mantuvieron la adhesión formal al califa, pero con un funcionamiento autónomo conservando el idioma e incorporando elementos propios a la fe islámica.

A partir del siglo XVI se construyó una dinastía autónoma e independiente de origen turco-azerí: los safávidas. Estos gobernaron desde el año 1501 hasta 1722 y establecieron el Islam shíí como religión oficial.

Desde 1785 hasta 1925 otra familia de origen turco gobernó Irán al deponer al último shah safávida: la dinastía Qajar, que mudó la capital a Teherán. Su gobierno estuvo marcado por un período de guerras con el Imperio ruso y la injerencia del imperio británico. En estas guerras se perdió el Cáucaso y ambas potencias por medio de sus compañías monopolizaron los productos de exportación.

El dominio extranjero despertó los primeros movimientos modernos de resistencia que derivaron en la Revolución Constitucional entre los años 1905 y 1911. Esta alcanzó la unidad de ulemas, bazaríes (mercaderes) y clases medias intelectuales y liberales, logrando la conformación de un parlamento y la sanción de una Constitución. Sin embargo, las diferencias ideológicas internas del movimiento, sumadas a la presión de los sectores monárquicos generaron una situación de caos interno que posibilitó la concreción de un golpe militar encabezado por Reza Pahlavi en 1925.

El nuevo *shah* estrechó las relaciones con Occidente formando parte del Pacto de Bagdad que vinculó a los aliados regionales de Estados Unidos en su política de contención del comunismo y que tuvo como contrapartida un incremento considerable de la ayuda militar y económica a los países firmantes. De esta manera, durante su gobierno, el dominio extranjero en los planos político y económico fue absoluto. Esto derivó en la

formación del Movimiento del Frente Nacional y en la elección, en 1951, de Mohammad Mossadeq como primer ministro. Mossadeq era un militar de ideas socialistas que forzó al parlamento a nacionalizar el petróleo y a formar la Compañía Nacional Iraní de Petróleo. El movimiento tuvo una duración breve ya que en 1953 la Agencia Central de Inteligencia (CIA, por sus siglas en inglés), en acuerdo con el gobierno británico, organizó un golpe de estado para derrocarlo. Sin embargo, este período funcionó como puntapié para el inicio del movimiento por la liberación del dominio extranjero.

A partir de 1963, el *Shah* promovió la “Revolución Blanca” con el objetivo de transformar el sistema agrícola de tipo feudal en uno de tipo capitalista que pudiera competir en el mercado internacional (Pahleví, 1980). Para ello, se llevó a cabo una reforma agraria que empeoró la situación económica del campesinado, obligando a muchas familias a vender sus tierras y emigrar a la ciudad en busca de trabajo.

Además, se llevaron a cabo reformas sociales con la pretensión de occidentalizar las costumbres y la cultura del país. Para ello, se secularizó la educación, se restó poder a los ulemas en las áreas sociales y se prohibió el uso del velo a las mujeres.

La Revolución pretendida por el *Sha* no obtuvo los resultados esperados por varios motivos, entre ellos, por no poseer una burocracia con capacidad técnica para llevar adelante las reformas, porque el crecimiento de ganancias por petróleo no fue reinvertido adecuadamente, sino que se destinó a solventar la suntuosidad de la clase gobernante y a fomentar la corrupción. Pero, fundamentalmente, el error del *Shah* fue pretender imponer desde arriba una reforma de ideología secular y materialista en una población mayormente religiosa. (Kamrava, 2005)

El descontento de los sectores populares se expresó en manifestaciones y huelgas que fueron brutalmente reprimidas. En este marco, las mezquitas se volvieron los únicos espacios de reuniones sociales y políticas y los ulemas se involucraron cada vez más en la resistencia al régimen.

Hasta los años ´60, los ulemas se preocuparon principalmente por el avance de la cultura occidental, percibida como una invasión cultural, contradictoria con el modo de vida islámico. Desde una perspectiva islámica, consideraban que Occidente creaba un sentimiento de dependencia e inferioridad en los no-occidentales, promoviendo consumos no esenciales e intimidando a las sociedades mediante la tecnología, imponiendo sus valores culturales incluso mediante intervenciones militares. (Mafi, 1988)

A partir de la década del '60, emergió una nueva generación de ulemas que dominaban tanto las ciencias islámicas como las occidentales. Esto les permitió discutir con los jóvenes y responder a todas las inquietudes planteadas por estos. Entre ellos, es menester destacar a Ruhollah Jomeini, quien en 1963 encabezó una masiva manifestación religiosa en la cual promovió la vía revolucionaria inspirada en el Islam shíi. La SAVAK (policía secreta del *Shah*) lo persiguió, lo apresó y posteriormente lo obligó a exiliarse primero en Irak, luego en Turquía y, finalmente, en Francia.

La movilización política previa a la revolución del '79 no fue llevada a cabo por un movimiento homogéneo. En ella competían distintas miradas, elaboradas por distintos tipos de intelectuales: los ulemas eruditos tradicionales, los intelectuales occidentalizados y los jóvenes ulemas que reivindicaban un planteamiento político de la religión (Richard 1996). Éstos últimos, liderados por Jomeini, recuperaron el planteo con respecto a la doctrina de la ocultación proclamando ilegítima cualquier pretensión absoluta de autoridad sobre los hombres y llamaron a derrocar a la monarquía y a las fuerzas opresoras en el marco de una *Jihad* defensiva. En ese plano sostuvieron que, si bien durante el período de la ocultación, la restauración del Islam original no era posible, debía buscarse una aproximación posible por medio de una promoción activa de la justicia social. Desde este enfoque, el poder era definido como una posesión solo de Dios y delegada al hombre con ciertas limitaciones, lo que legitimaba teológicamente el accionar revolucionario. (Mafi, 1988). Así, la nueva generación de ulemas se erigió como síntesis entre la tradición religiosa y el fervor revolucionario de los jóvenes que no lograban identificarse con el marxismo al que endilgaban un sesgo occidental y antirreligioso.

Frente al modelo estereotipado del hombre occidental despolitizado, arrogante, materialista, portador de una cultura mediocre internacionalizada, la revolución islámica recurre a elementos del patrimonio cultural más profundos que el sentimiento nacional y el ideal humanista. Esto no quiere decir que la adhesión al islam sólo tenga un significado de identidad, pero el sentimiento religioso tiene más eficacia como medio de movilización social en la situación revolucionaria que el llamamiento a la razón. (Richard, 1996, 257)

En febrero de 1979 Jomeini retornó al país en el marco de protestas y huelgas masivas que forzaron la dimisión del *Shah*. Se conformó un primer gobierno cuyo primer ministro fue Mehdi Barzagán, un nacionalista moderado. Este convocó un plebiscito para que la población decidiera la forma de gobierno que debía darse el país. Una abrumadora mayoría (el 98,2 %, según *El País*) votó por la República Islámica propuesta por el

Ayatollah Jomeini, confirmando la legitimidad que operaba en la gran mayoría de la población la concepción shíí y, especialmente, del Imamato.

En efecto, la principal característica del sistema de gobierno establecido por la Revolución Islámica ha sido la fusión entre el sistema republicano liberal heredado de la influencia occidental con la asunción del Islam como principio rector y marco normativo de la organización social. Enmarcado en la doctrina del Imamato y la doctrina de la ocultación, el *velayat-e-faqih* es la institución característica del gobierno de Irán. Esta concibe el poder desde un origen divino que emana en la personalidad del *faqih*, (en la primera etapa ocupado por el Ayatollah Jomeini) representante del Imam Oculto hasta su futura manifestación.

En este marco, la Revolución Islámica del 1979 no puede ser entendida como ruptura total con un orden establecido, en el sentido en que se interpretan las revoluciones modernas occidentales. La misma apela a un sentido de restauración de una tradición histórica, religiosa y cultural que tiene sus raíces en la configuración misma de la identidad iraní donde la etapa de dominación de las potencias extranjeras y de avance de la occidentalización de las costumbres es percibida como una etapa de ruptura con respecto a esa línea de continuidad. (Richard, 1996)

Esto permite que la mayoría de la población se identifique con los sectores religiosos que lideran el movimiento revolucionario resignificando los principales conceptos del shíismo que hemos abordado.

La Guerra contra Irak y la fusión entre la nación y el islam

Luego de la caída del Imperio Otomano, la división del territorio de Medio Oriente en Estados-nación introdujo una ideología nacionalista, un orden político y una autoridad soberana con sistemas rígidos y fronteras cerradas, extrañas a la tradición islámica de comunidad internacional con fronteras abiertas. De ahí que el resurgir islámico del siglo XX sea planteado no solo como medio para restaurar la *umma*, sino también para retornar a un sistema político excluido del actual sistema de organización internacional. (Abu Warda, 1999)

En el caso iraní, la política exterior durante el período de la revolución comenzó con un fuerte predicamento islámico por sobre la identidad nacional en el marco de la

intención de exportar la revolución a los países cercanos. Sin embargo, como veremos a continuación, la guerra con Irak (1980-1988) implicó el paulatino abandono de esta política y la configuración de un discurso que permite aunar la causa del islam con la defensa de la nación iraní.

En los albores de la Revolución se fundó el Partido de la Revolución Islámica (PRI) agrupando a ulemas que habían sido alumnos del Ayatollah Jomeini en Qom: Mohammad Beheshti, Abdol Karim Musavi Ardabili, Ali Janenei, Ali Akbar Hashemi Rafsanyani y Mohammad Yavad Ba Honar. Beheshti⁵ elaboró la doctrina que predominó en el programa político del gobierno que por entonces se estaba gestando. En materia exterior, planteaba que las nacionalidades distintas y las culturas alógenas debían ser respetadas, pero que el vínculo islámico debía prevalecer sobre todos los demás, neutralizando cualquier movimiento de carácter secular - nacionalista, dado que en la comunidad islámica todos los pueblos eran considerados iguales. (Beheshti, 1988)

En ese sentido, Beheshti concebía a la revolución islámica como una revolución cultural cuya finalidad era la de borrar las huellas de la dominación de una cultura occidental antirreligiosa que había arrebatado a los musulmanes la conciencia de su identidad. En el contexto de la Guerra Fría, el lema oficial era “Ni Este ni Oeste, República Islámica” y definía a Irán como una porción liberada dentro del gran país del Islam. La idea de estado nación y de nacionalismo era vista como el “divide y reinarás” occidental. (Mafi, 1988). Esta negación de Irán como Estado-nación entró en tensión con el nacionalismo iraní y fue abandonada durante la guerra con Irak. (Richard, 1996)

La guerra de 1980-88 iniciada con la invasión de Irán por parte de los ejércitos iraquíes, marcó los primeros años de la República Islámica. Saddam Hussein, presidente de Irak entre 1979 y 2003, inició las hostilidades en un marco de crisis interna desatada en Irán en el período inmediatamente posterior a la Revolución signada por los intentos separatistas de algunas minorías, los permanentes atentados de grupos fundamentalistas como el MKO y la crisis económica por el bloqueo impuesto por Estados Unidos en el marco de la crisis de los rehenes.

Sin embargo, lo que Saddam Hussein consideraba que iba a ser una guerra relámpago se convirtió en una prolongada guerra de desgaste que duró diez años. Irak recibió ayuda de Europa, Estados Unidos, la Unión Soviética y las monarquías del Golfo,

⁵ Principal fundador del partido, que murió en un atentado en la sede del mismo en 1981.

preocupadas por la posibilidad de levantamientos revolucionarios en sus propios reinos. Estados Unidos también vendió en secreto armas a Irán para financiar la contra nicaragüense y para negociar la liberación de los rehenes tal como se descubrió en el llamado “Irangate”.

Por otro lado, el factor religioso jugó un papel importante en la decisión de Saddam Hussein dado que temía el apoyo de la mayoritaria población iraquí shií a la revolución iraní que tenía su propia política de exportación. En efecto, el concepto de *sudur-e enqilab* implicaba la consideración de la revolución islámica como modelo para otros pueblos y habilitaba a estimular el proceso en otros lugares mediante propaganda, apoyo económico, adiestramiento, etc. Además, el pasado imperial y el peso cultural de Irán en la región lo convertían en un actor regional con capacidad de influir en la política interna de sus países vecinos, especialmente en los que contaban con poblaciones shiíes.

En ese sentido, luego de la muerte del líder egipcio Gamal Abdel Nasser, Hussein intentó erigirse como protagonista a nivel regional asociando su rol en el Golfo con el período fundacional durante el cual los árabes lucharon contra los persas para imponer el Islam. Su ofensiva recibió el apoyo de la mayoría de los países árabes que veían en la Revolución iraní un peligro para la estabilidad de sus propios gobiernos monárquicos.

Además, las fuerzas armadas iraníes carecían de personal suficientemente experimentado dado las purgas llevadas a cabo durante la revolución. A esto se sumaba el aislamiento internacional encabezado por Estados Unidos luego de la crisis de los rehenes y la falta de acceso a armamento. (Cleveland, 2016)

Para poder reducir la desigualdad de fuerzas con respecto al ejército iraquí, el gobierno promovió la incorporación masiva de civiles iraníes a las milicias logrando que más de quinientos mil hombres, en su mayoría adolescentes, se encuadraran dentro de una organización llamada *Basj*, dependiente de la Guardia de la Revolución Islámica. La *Basij Mostazafan* (Movilización de los Oprimidos) consistía esencialmente en una milicia integrada por voluntarios cuya táctica de combate más importante era el ataque en formación de ola humana, por medio de la cual los combatientes escasamente armados acudían de continuo, avanzando en filas hacia el enemigo. Cuando el camino hacia las fuerzas iraquíes quedaba así despejado, los jefes iraníes desplegaban entonces sus tropas más capaces y equipadas: la Guardia Revolucionaria. (Zabih, 1988)

Tal como veíamos en el apartado anterior, la revolución es concebida como una restauración de los valores propios enraizados en el shiísmo frente a la opresión cultural y política ejercida por los gobiernos aliados a las potencias occidentales. En ese sentido, la convicción de los combatientes para acudir al llamado de una milicia cuya misión es explícitamente suicida solo puede comprenderse en el marco de la interpretación de la guerra como *Jihad* interior de carácter defensivo.

En la *syar*, el concepto *nafye sebil*, que se traduce como rechazo a la dominación, implica que los musulmanes no pueden aceptar la dominación de los no musulmanes. (Mafi, 1988). Solidaria con esta concepción, el mundo se divide en dos categorías: *mostazafines*, los oprimidos, y *mostakbarines*, los opresores. En los discursos de Jomeini, se produce una actualización de estos conceptos, asociándolo a las potencias extranjeras que durante largo tiempo habían oprimido Irán y al gobierno de Saddam Hussein como aliado de las mismas. En este sentido, se produce una fusión entre la oposición islámica de *dar al harb/dar al islam* y la ideología contemporánea con respecto a los nacionalismos del Tercer Mundo y las luchas de liberación nacional. En ese marco, el gobierno iraní incorpora una perspectiva nacionalista dentro de su discurso sosteniendo que defender la nación es sinónimo de defender al islam. (Halliday, 1989)

Capítulo 4

“Todos los días es Asura y toda tierra es Karbala”⁶

En 1982, al cumplirse dos años del inicio de la guerra con Irak, el gobierno publica el libro *In Memory of our Martyrs*, el cual contiene una compilación de testamentos escritos por combatientes cuyos destinatarios eran sus familiares y seres queridos.

La intención manifiesta del mismo es de carácter político buscando influir en el ánimo social en pleno contexto de guerra. Se debe destacar que, en Irán, el culto a los mártires está organizado desde el Estado y forma parte fundamental de los discursos oficiales de la revolución. Una de las primeras acciones que realizó el Imám Joimeini luego de su llegada del exilio, fue visitar Behesht-e Zahra, la sección del cementerio de Tehrán dedicada a los mártires y pronunciar desde allí un discurso masivo. En la posguerra, se formaron instituciones y organizaciones estatales para organizar conmemoraciones y proporcionar servicios sociales a las familias de mártires.

En la introducción del libro analizado, la autoridad gubernamental da un marco político que incorpora a la cuestión del martirio como una figura constante en la historia del Islam y que se articula con el curso de la Revolución Islámica de Irán:

Los mártires de la Revolución Islámica son los descendientes de los mártires del inicio de la era del Islam, los pioneros que fueron martirizados por causa del Islam y aquellos que fueron asesinados y sacrificados por el establecimiento del Sistema Islámico.

La revolución iraní, desde su inicio, se ha enfrentado a muchos complotos y conspiraciones, pero los ha superado a todos. Un vistazo a la breve historia de la Revolución Islámica mostrará cómo las grandes potencias han intentado, sin éxito, derrotar a la Revolución Islámica. Las fuerzas satánicas, en un principio, comenzaron a asesinar a las personalidades y figuras de la Revolución, pero el pueblo revolucionario de Irán, que siempre está presente en el escenario, al realizar los grandes funerales, demostró el apoyo a la Revolución y pronto otros sustituyeron a las personalidades que fueron martirizadas. Los

⁶ Todos los Testamentos analizados pertenecen a esta colección. Para facilitar la lectura omitiremos la cita y los identificaremos con el nombre del escritor tal cómo se encuentra identificado cada texto dentro del libro.

contrarrevolucionarios que se dieron cuenta de que no pueden destruir nuestra Revolución con asesinatos, recurrieron a otras conspiraciones, pero todas las conspiraciones también fueron neutralizadas.

Finalmente, las superpotencias decidieron atacar nuestro país, utilizando a su títere, Saddam Takrity. Saddam es el resultado del acuerdo ilegal entre las dos superpotencias. Tomó el poder para suprimir a la nación de Irak y preservar el interés de los imperialistas.

Sin embargo, Saddam no solo no comprende la profundidad de la Revolución Islámica, sino que tampoco sus maestros. No entienden este hecho claro de que la ideología predominante en la revolución iraní es el Islam. El Islam determina los objetivos, las tácticas y, en general, todas las políticas de la Revolución, así como todos los aspectos de la vida. (Ministerio de Guía Islámica, 1982, 4)

La descripción del martirio en el mismo incluye una valoración en términos de efectividad militar en tanto que logra infundir temor en el ejército enemigo:

En el frente de guerra, ocurrió un evento milagroso: un evento que debe llamarse leyenda y un evento que es increíble. Durante los primeros días de la agresión, un niño de trece años, mientras sostenía una munición explosiva, se deslizó debajo del tanque del enemigo y cuando el tanque pasó por encima de él, explotó. Aunque el niño mismo fue martirizado, causó tanto miedo en el corazón del enemigo que todos los tanques enemigos se retiraron a su propio territorio.

En este libro se presentan las biografías y testamentos de algunos de estos grandes hombres, estos pioneros del martirio. Algunos de ellos fueron martirizados durante la Revolución y otros fueron asesinados por Saddam, el traidor. Sin embargo, todos ellos tenían un gran objetivo, el objetivo de hacer que el bien triunfara sobre el mal, la verdad sobre la falsedad. (Ministerio de Guía Islámica, 1982, 6)

Sin embargo, como vimos, el culto a los mártires es una tradición distintiva en el pueblo iraní y trasciende la iniciativa oficial. Forma parte, hasta la actualidad, de una cultura arraigada a nivel popular que implica la visita a las tumbas y la realización de ceremonias y ritos religiosos.

Analizar los testamentos compilados desde una perspectiva exclusivamente instrumental impide dimensionar las convicciones personales y colectivas que efectivamente movilizan los sentimientos y las decisiones de los hombres que deciden

inmolarse por la causa que los convoca. Ningún discurso oficial podría movilizar voluntariamente a miles de jóvenes al frente de guerra si no contactara con convicciones, ideas y expectativas arraigadas en la comunidad en la cual ese discurso se produce y circula. En ese sentido, se puede dar cuenta de la relación dialéctica entre el discurso oficial y la identidad comunitaria con la que puede entrar en diálogo en la medida en que interpele a las nociones y códigos compartidos por una sociedad desde un sentido de pertenencia y una historia común. (Zotzmann, K & O'Regan. 2016)

A continuación, analizaremos los testamentos desde la metodología de análisis del discurso cuyo interés fundamental radica en analizar el discurso, no por el discurso mismo, sino con el objetivo de describir y comprender los efectos y modos en la producción social del sentido. Dicha producción depende de un cuerpo de prácticas textuales, de las relaciones con los procesos de producción-distribución y de la posibilidad de interpretación de los sujetos involucrados. (Karam, 2007)

El concepto del martirio dentro de la identidad religiosa iraní nos permite leer los testamentos en tanto discursos producidos por individuos que buscan afiliar su biografía individual dentro del destino de la comunidad a la que pertenecen construyendo una praxis social que inscribe la propia muerte dentro del martirio, en tanto institución social que le confiere sentido.

Al analizar los testamentos, se destaca una serie reducida y repetitiva de elementos que se interrelacionan en torno a una concepción que identifica al martirio como la categoría más alta a la que puede aspirar un combatiente y a un valor de distinción y orgullo para los familiares de los mismos. Tal como se planteó previamente, los testamentos tienen un carácter performativo en tanto no solo buscan plasmar las ideas y sentimientos que tienen los futuros mártires ante la inminencia de su muerte, sino que los mismos también expresan el deseo de incentivar a otros a realizar el mismo camino. Es decir, se presentan como discursos que construyen un modelo ejemplar del creyente shíí y de su deber en el contexto de guerra en que le toca vivir.

Estos elementos configuran el discurso de cada testamento en tanto recursos que se utilizan para crear significados socialmente significativos y operativos, dado que pertenecen al acervo religioso del Islam shíí, tal como se describió en el capítulo dos, y se destacan por aparecer de manera reiterada en todos los testamentos analizados. Los mismos responden a la particular concepción shíí con respecto al Imamato, la *jihad* y el martirio como acción sagrada inspirada principalmente en la figura de Huseyn.

En cada testamento identificamos las figuras simbólicas mediante las cuales se hace alusión a estos tres conceptos y el modo en que las mismas se erigen como fundamentos de la decisión de entregarse al martirio. Para analizarlas, se utilizará el enfoque dialéctico-relacional de análisis discursivo ya que permite establecer las relaciones intrínsecas entre los elementos sociales que operan sobre el discurso sin confundirse con él, como el contexto geopolítico en el cual se libra la guerra de Irán con Irak, las condiciones históricas que llevaron al enfrentamiento y las tradiciones religiosas cristalizadas en la Revolución Islámica. Estos aspectos se plasman en los discursos de los individuos en tanto estructura social y no pueden modificarse mediante una acción individual voluntaria. Por el contrario, el discurso individual se relaciona dialécticamente con la estructura social en que es producido generando un proceso de retroalimentación entre ambos. (Zotzmann, K & O'Regan. 2016)

Leer los testamentos desde este enfoque nos permite considerarlos dentro de una estructura social religiosa que organiza y da un sentido racional a las decisiones individuales en función de la identidad colectiva que las sustenta.

Karbala y la Revolución Islámica

La figura del Imamato permite la configuración de una línea de continuidad histórica entre los sucesos de Karbala y la Revolución Islámica. En los testamentos se menciona continuamente al Imam Jomeini como continuador de la tarea iniciada por el Imam Huseyn configurando una lectura histórica y religiosa que permitió actualizar los sucesos de Karbala al contexto de la Revolución Islámica:

Tengo que hacerles entender que el Islam, y es decir, el Islam genuino, sólo consiste en seguir la línea del Imam Jomeini. (Mártir Morteza Talakaboub)

La oposición original del shiísmo a la monarquía omeya se va a extrapolar durante la Revolución a la oposición a la dinastía pahlavi y durante la guerra, al gobierno de Saddam, lo que va a permitir legitimar nuevamente la idea del Imamato y el *velayat-e-faquihi* frente al poder mundano de los gobernantes derivado de la riqueza o la fuerza militar.

Saludos al Imam Mahdi (la paz sea con él), saludos a su representante, el Imam Jomeini, el líder de las masas oprimidas del mundo. Saludos a todos los martirizados en el camino de la justicia y la libertad. (Mártir Jalal Enayati)

Escribo mi testamento para todos los musulmanes y las masas oprimidas del mundo. El hombre es el representante de Dios en la tierra y tiene un gran valor. Él olvidó lo que era y perdió su identidad. Gracias a Dios por el honor que nos dio de tener a un descendiente del Profeta Muhammad (la paz sea con él y su descendencia) como nuestro líder. El Imam Jomeini le mostró al mundo que una vez que las masas oprimidas del mundo deciden defender sus derechos, pueden destruir todos los poderes con su fe. (Mártir Muhhamad Ismail Muhammadi)

Por otro lado, la mención a Huseyn, su familia y su muerte en Karbala en la mayoría de los testamentos analizados nos permite hablar de Karbala como símbolo cuyo significado sigue operando en las elecciones de vida (y de muerte) de los combatientes en la guerra con Irak. El slogan más popular usado por los combatientes durante la guerra es “Todos los días es Asura y toda tierra es Karbala”.

Y tú, hermana mía, deberías ser como Zainab, presente en todos los escenarios de la historia, transmitiendo el mensaje de los mártires. (Mártir Seyyed Mostafa Mahmoodi)

Espero que me perdones y recuerdes que tú también eres una de las miles hijas de Zainab que deben continuar el camino valiente de la mujer de Karbala. (Mártir Irfan Mortazavi)

Todo el mundo sabe que los enemigos de nuestra Revolución son los seguidores de Yazid y Mu'awiyah. Nuestros enemigos ni siquiera quieren darse la oportunidad de pensar para poder distinguir la verdad de la falsedad. (Mártir Capitán Valiullah Hamzeloui)

Me voy a los frentes de la verdad contra la falsedad, de Huseyn contra Yazid, del Islam contra el ateísmo, para proteger mi patria y regar el árbol del Islam con sangre junto a mis abnegados hermanos. (Mártir Muhammad Hayat Bakhsh)

***Jihad* Defensiva. La fusión entre Islam e Irán**

La guerra fue concebida desde un plano defensivo, dado que es Irak quien invade Irán. Esta conceptualización permite llevar a cabo la guerra dado que, de lo contrario, la *Jihad* no estaría permitida. Asimismo, permite insertar esta guerra dentro de la historia de lucha contra la opresión que caracteriza al desarrollo del shiísimismo desde su propio surgimiento. La lucha contra el invasor es vista como una nueva prueba en la eterna lucha del bien contra el mal. En este proceso, nación e Islam quedan fundidas en una misma causa.

Lucho, primero por el bien de mi religión y segundo por el bien de mi país. Lucharé hasta la última gota de mi sangre y no dejaré solo al Imam Jomeini. Estoy seguro de que derrocaremos a Saddam, que es el títere del imperialismo occidental y el socialimperialismo oriental. (Mártir Parviz Baharmast)

Madre, sería tan maravilloso ser mártires por una Causa divina, y espero que, si esto sucede, no te importe. No estás presente para ver que esta tierra es verdaderamente Karbala y se ha demostrado que siempre son los mejores entre nosotros los que son martirizados. (Mártir Said Falalah Arjai)

Es deber de la nación musulmana de Irán erosionar todos los complots contra el Islam. Todo el mundo tiene un deseo, y mi deseo es ser martirizado por la causa del Islam. (Mártir Yaqub Abdullah Zadeh)

Pero las lágrimas de las madres que han ofrecido a sus hijos como mártires se convertirán en una inundación y destruirán las raíces de los palacios tiránicos y opresores y los enterrarán en el cementerio de la historia. (Mártir Majid Moradzadeh)

Martirio y Trascendencia

Todos los testamentos analizados mencionan que la motivación principal para elegir el martirio es la lucha del bien contra el mal siendo recurrente la mención a la figura de “luz contra las tinieblas” y de “verdad contra la mentira”. Como vimos, ambas son figuras centrales de la teología mazdeísta y funcionan como tópicos permanentes que conforman la identidad del pueblo iraní y dan cohesión a su desarrollo histórico más allá de los contextos particulares.

Me arrepentí mucho y suspiré, pero después pensé que la guerra que ahora ha estallado entre la verdad y la mentira es parte del día de la prueba. (Mártir Ibrahim Abedi)

Juro que la victoria final es nuestra. Luchamos por la justicia y morimos defendiendo nuestro país, pero nuestro enemigo lucha para tomar nuestra tierra. Nos acercamos a la luz y nuestra creencia en el Islam nos guía, mientras que nuestro enemigo se acerca a la oscuridad. Estamos buscando el martirio mientras que nuestro enemigo tiene miedo del martirio. (Mártir Freydoun Ahmadi)

En este sentido, podemos ver en los testamentos que el martirio es entendido como símbolo, que permite a los combatientes enfrentarse a la muerte con valor y dotar de sentido su propia existencia.

Después de un largo conflicto interno, finalmente entendí la belleza de la muerte. Cuando sentí con todo mi ser que algún día moriré, entonces la muerte ya no me pareció horrible, sino hermosa. Parecía una noche de descanso completo después de un duro día de trabajo. Entonces decidí escribir mi testamento con la esperanza de que algún día sea útil para los demás. (Mártir Nurullah Mirzaie Pour)

Y este mundo es el lugar de la prueba, dichosos los resistentes, los que en las diversas circunstancias de la vida eligen ser siervos de Dios y soportando mucho dolor prueban que son únicamente siervos de Dios... (Mártir Hamid Reza Hani)

Si bien el Islam provee una rica escatología y en el Corán existen una gran cantidad de pasajes que describen el Paraíso como morada futura del hombre justo donde proliferan los jardines, las frutas, los deleites, etc., la mención a la vida que les espera luego del martirio es un aspecto que está prácticamente ausente en la mayoría de los testamentos analizados.

La motivación principal para elegir el martirio parece estar dada por la posibilidad de trascender la existencia dentro de la historia ordinaria para pasar a formar parte de la historia sagrada de Irán y el Islam. Es en la memoria colectiva donde el mártir encuentra la inmortalidad.

Un mártir ilumina las noches oscuras de la opresión y despeja el camino para que otros lleven una vida divina. (Mártir Ahmad Ali Ozgoh)

Morimos para decirles a las masas oprimidas del mañana que la vida encuentra su sentido en irse, y no quedarse y circular en un pequeño círculo. La muerte es el final de la vida, todos mueren, pero no todos viven la misma vida. Uno debe vivir una vida victoriosa. (Mártir Muhhamad Reza Akbar Nejad)

Cada instante anhelo el día en que una bala del arma de mi enemigo golpee mi pecho abierto. Tengo miedo de una muerte infructuosa y quiero morir por una causa positiva. (Mártir Javad Ghanbari)

Nací en una familia muy pobre. Hice mi camino a través de la escuela secundaria con muchas dificultades. Desde que nací, estuve en guerra con el mundo entero. Sabía que el mundo no era digno de confianza y no lo respeto. El mundo entero para mí siempre me pareció una gran prisión de la que siempre quise escapar. He probado la pobreza y aún siento su mal gusto. Por eso renuncié a todo lo que es de este mundo y comencé a luchar contra la pobreza. Decidí luchar por abolir la diferencia de clases, las injusticias y todo tipo de discriminaciones. Es por eso que me uní a la Guardia Revolucionaria y comencé a servir a Islam y Jomeini, el destructor de ídolos. Creo que esta revolución continuará, allanará el camino para la Revolución del Mahdi y todas las fuerzas antirrevolucionarias serán derrotadas y eliminadas de la faz de la tierra por la nación revolucionaria de Irán. Ya que todo en la vida termina en la muerte, ¿no es una vergüenza morir en la cama? Un hombre debe permanecer en la escena y luchar por sus derechos”. (Mártir Ahmad Musaie)

Conclusiones

No existe ningún término en árabe o en persa clásico que sea sinónimo de la palabra “secularismo” y no existe en el Islam la distinción entre religioso y secular como se da en el mundo cristiano. Según la perspectiva unitaria del Islam, todos los aspectos de la vida están gobernados por un principio único y están unificados por un centro común. Por ello, no existe división tajante entre el individuo y su comunidad ni entre el plano religioso con respecto a la organización política, la administración de la justicia y la ética. Este aspecto se acentúa en el shiísmo debido a su origen en tanto cuestionador del orden social establecido en ese periodo. (Nasr, 1985)

Al analizar los testamentos de los combatientes iraníes durante el inicio de la guerra con Irak se observa la mención recurrente a la idea de martirio como símbolo que permite articular la biografía individual con una realidad que supera la vida biológica y que la inserta dentro de una continuidad histórica comunitaria que integra una visión común en el plano político y religioso.

En este sentido, el discurso religioso de la Revolución Islámica configura una identidad propia de los combatientes que se alistan para ir al frente de guerra donde las figuras de los mártires del shiísmo se convierten en los modelos ejemplares a seguir. La concepción del martirio como la acción más alta y honorable a nivel moral y como acceso a la trascendencia a nivel religioso, orienta las acciones y da sentido a la decisión de entregar la vida por la causa que se busca defender. En ese marco, el sentido político de la defensa nacional se integra con una visión ético- religiosa que asocia a la Revolución Islámica con el bien y la verdad en contraposición con el gobierno iraquí y sus aliados, asociados al mal y la mentira.

Estas categorías son constitutivas de la identidad iraní desde sus orígenes y se plasman en el modo particular de comprender y resignificar el Islam incorporando doctrinas distintivas como el Imamato y la *Jihad* defensiva durante el período de la ocultación.

Por ello, analizar los principales conceptos del discurso religioso que se plasman en los testamentos de los combatientes permite comprender la racionalidad de las acciones y decisiones de los mismos enmarcadas en la tradición que le dan sentido.

Los textos escritos por los propios protagonistas nos permiten indagar en la concepción religiosa de los mismos con respecto a sus acciones. Esta concepción configuró una identidad propia de los combatientes al concebirse como mártires y alistarse voluntariamente para ir al frente con la decisión clara de morir. La superioridad militar de Irak en términos de provisión de armamentos se vio reducida por la masividad de jóvenes iraníes alistados y la superioridad moral de los mismos a la hora del combate.

Aquí se evidencia la importancia para la disciplina de la incorporación del análisis del discurso en tanto dispositivo que permite analizar la producción y circulación de concepciones que constituyen los elementos que articulan a una comunidad en torno a una identidad común. Así como también la inclusión de la cuestión identitaria como elemento central a la hora de entender los vínculos entre los Estados concibiendo la identidad no como una entidad fija como se define en el desarrollo del constructivismo de Wendt sino como producto de construcciones históricas y dinámicas que se pueden analizar en un contexto particular a partir de los discursos que circulan socialmente y que expresan el sentido de pertenencia al interior de una comunidad.

En el mismo sentido, con respecto a la cuestión religiosa, el análisis del discurso religioso nos permite comprender la racionalidad que configuró el apoyo masivo de la sociedad a la revolución islámica y la defensa de la misma en la guerra con Irak.

En ese marco, también hemos desarrollado la centralidad de la cuestión religiosa para entender la relación de la nación iraní con respecto al sistema internacional y, en particular, para analizar el rol del concepto de martirio en la guerra con Irak. De este modo, se ha concebido a la religión no desde una perspectiva instrumental o culturalista, sino como el producto de una relación dialéctica entre el discurso religioso institucional y la experiencia histórica de la comunidad articulada en torno a ideas arraigadas en la tradición que le dan continuidad pero que se reactualiza y reinterpreta en función del contexto histórico.

En síntesis, la incorporación del estudio de la cuestión religiosa dentro de la disciplina permite analizar con mayor complejidad las condiciones sociales que constituyen y dan sentido al desarrollo de los conflictos de naturaleza internacional.

Bibliografía

Abu Warda, N. *Las Relaciones Internacionales en la concepción islámica*. ESTUDIOS INTERNACIONALES de la COMPLUTENSE Sección Departamental de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales Facultad de Ciencias de la Información Universidad Complutense de Madrid Volumen 1 Año: 1999

Acharya, A y Buzán B. (Comps). *Non-Western International Relations Theory Perspectives on and beyond Asia*. Routledge. New York. 2010.

Amstrong, K. *El Islam*, 2000, Modern Library. Londres.

Beheshtí M, y Bahonar M, *Introducción a la Filosofía del Islam*, Ed, Alborada, Buenos Aires, 1988.

Bergua, J.B. *El Avesta: Mazdeísmo y Zoroastrismo*, Ediciones Ibéricas, Madrid, 2011.

Bilgin, P. *Security in the Arab world and Turkey: differently different*. – En Tickner, A y Blaney, D. *Introduction: thinking difference*. Routledge. New York. 2012.

Blanco, C. *El pensamiento de la Apocalíptica Judía*, Ed. Trotta, Madrid, 2013

Boutarbouch, R. *Jurar fidelidad a los políticos (La Bay'a): Un estudio histórico y jurídico*. Tesis doctoral. Director: Waleed Saleh Alkhalifa. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Madrid. 2012.

Boyce, M. *Zoroastrian: their religious beliefs and practices*, Ed. Routledge, London, 1979.

Bsoul, L. *Towards a Contemporary Islamic Theory of International Relations*. Digest of Middle East studies 16. Khalifa University. 2010. 71-96.

Campbell, D. *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity*. University of Minnesota Press. 1998.

Chavoshian, S. *Dream-Realities Rematerializing Martyrs and the Missing Soldiers of the Iran-Iraq War*. *Religion and Society: Advances in Research* 11. 2020. 148–162.

Cleveland, W and Bunton M. *A History of the Modern East*, Westview Press, Philadelphia, 2016.

Cohn, N. “*Cómo adquirió el tiempo una consumación*”. En Bull Michael (Comp), *La Teoría del Apocalipsis y los Fines del Mundo*, Ed. FCE, México, 1998.

Cox, R. *Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory*. UNAM. 1981.

- Cuadro, M. *De identidades y Relaciones Internacionales: Crítica al constructivismo, relaciones de poder y el lugar de los intereses nacionales*. V Congreso de Relaciones Internacionales. La Plata. 2010.
- Cuadro, M. *Matar para mejorar la vida. Racismo religioso o la constitución del sujeto exterminable durante la Guerra Global contra el Terror*. Tesis Doctoral. Universidad Nacional de La Plata. 2013.
- Cuadro, M. *Relaciones internacionales y orientalismo periférico: lecturas sectarias desde América Latina*. Revista CIDOB d'Afers Internacionals n.122, p. 213-233. 2019.
- Darwish, A y Alexander, G. *Babilonia maldita: Historia secreta de la guerra del golfo*. 1991. Ed Atántida. Buenos Aires.
- Degterev, D.A. *Hacia una teoría no occidental de las relaciones internacionales*. 2021. Disponible en <https://rebellion.org/hacia-una-teoria-no-occidental-de-las-relaciones-internacionales/>
- Durand, G. *La Imaginación Simbólica*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 1964.
- Dussel, E. Europa, Modernidad y eurocentrismo. En: Edgardo Lander. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000, pp. 41-53.
- Elíade, M. *Lo Sagrado y lo Profano*. Guadarrama/Punto Omega. 4ta. Edición. Traducción: Luis Gil. Barcelona. 1981,
- Farzaneh, M. *Shi'í Ideology, Iranian Secular Nationalism and the Iran-Iraq War (1980-1988)*. Studies in Ethnicity and Nationalism: Vol. 7, No. 1, 2007.
- Foucault, M. (Entrevista). *El espíritu de un mundo sin espíritu*. Disponible en: <http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/13-Foucault-entrevista.pdf>
- Jomeini, I. *El Gobierno Islámico*. Biblioteca Islámica Ahlul Bait (P). 2004.
- Kamrava, M. *The Modern Middle East: A Political History since the First World War*, University of California Press, London, 2005.
- Karam, T. *Una introducción al estudio del discurso y al análisis del discurso*. 2007. Universidad Autónoma de la Ciudad de México -Global Media Journal. Edición Iberoamericana, Volumen 2, Número 3 Pp. 34-50.
- Keohane, R. *International Institutions: Two Approaches*. International Studies Quarterly, Vol. 32, No. 4 (Dec., 1988), pp. 379-396
- Kepel, Gilles. 1992. *La revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. París Point/Seuil.
- Kubálková, V. *Toward an International Political Theology*. En: The Return from exile. Hotzopulos y Petito (Coomp) Palgrave Macmillian. New York. 2003.

Halliday, F. *El fundamentalismo islámico: la visión de finales de los 80*. Anuario Internacional CIDOB.1989.

Hatzopulos, y Petito, F. *The Return from Exile: An Introduction*. En: Religion in International Relations. The Return from exile. Palgrave Macmillian. New York. 2003.

Huntington, Samuel, P. 1996. *The clash of civilization and the remaking of world order*. Nueva York: Simon & Shuster.

Hussein, S. *La Revolución y los Jóvenes*. Er Rachid. Bagdad. 1976.

Laclau, E. *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.2009.

Mafi, N. *Islam and modern international relations: The contribution and influence of Shia*. The American University. 1988.

Ministry of Islam Guidance. *In Memory of our Martyrs*. Qods. Tehrán. 1982.

Ministry of Islam Guidance. *Selected Messages and speeches of Imam Khomeini*. Qods. Tehrán. 1982.

Moghadam, M. *Mayhem, Myths, and Martyrdom: The Shi'a Conception of Jihad, Terrorism and Political Violence*. Harvard University. Cambridge, Massachusetts. 2007.

Muhayeri, M. *La república Islámica: El Tercer Camino*, Delegación Cultural Buenos Aires, Ministerio de Ishrad Islámico, República Islámica de Irán, Buenos Aires, 1984.

Nasr, H. *Vida y Pensamiento en el Islam*. Ed. Herder. Barcelona. 1985.

Pahlevi, M.R. *Mi Gloria y mi Caída*. Ed. Atlántida. Buenos Aires. 1980.

Pérez-Agote, A. *La religión como identidad colectiva: las relaciones sociológicas entre religión e identidad*. Papeles del CEIC, vol. 2016/2, papel 155, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco. 2016.

Pisa Sánchez, J. *Breve Historia de los Persas*, Nowtilus, Madrid, 2011.

Rezamand, A. *Use of Religious Doctrine and Symbolism in the Iran-Iraq War*. Simon Fraser University. *Illumine: Journal of the Centre for Studies in Religion and Society Graduate Students Association*, Vol. 9, No. 1, 2010.

Roca Heredia, K. *Cosmología Política de la República Islámica de Irán y su acercamiento a los gobiernos progresistas de América Latina*, FLACSO-ISA, Buenos Aires, 2014.

Santa Cruz, A. (2013) "Constructivismo" en Legler, Thomas; Santa Cruz, Arturo y Laura Zamudio González (eds.) *Introducción a las RRII: América Latina y la política global*. México: Oxford University Press. 2013.

Santander, P. Por qué y cómo hacer Análisis de Discurso. *Cinta Moebio* 41:207-224. Santiago. 2011.

Shariati, A. *Escucha Hermano, Así Fue Como Sucedió*. Revista "Mensaje del Islam" N° 1, mayo 1986.

Shariati, A. *Martyrdom: Arise and Bear Witness*. Disponible en: www.al-islam.org

Shilliam, R. *International Relations and Non-Western Thought. Imperialism, colonialism and investigations of global modernity*. Rotledge. New York. 2011

Shani, G. (2008) *Toward a Post-Western IR: The "Umma," "Khalsa Panth," and Critical International Relations Theory*. *International Studies Review*, Dec., 2008, Vol. 10, No. 4. pp. 722-734.

Taleqani, M. *Jihad y Shadat*. Disponible en: www.al-islam.org

Thomas, S. *Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously: The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Society*. En: *The Return from exile*. Hotzopulos y Petito (Coomp) Palgrave Macmillian. New York. 2003.

Turner, J. C. *Redescubrir el grupo social*. Ed. Morata. Madrid. 1990.

Van Dijk, T. *El análisis crítico del discurso*. *Anthropos*, 186, pp. 23-36. Barcelona. 1999.

Vittor, L. *El Islam Shi'ita: ¿ortodoxia o heterodoxia?* Revista EPIMELEIA. Año III, No 5-6. Buenos Aires. 1994

Wehbe, P. M, *El Islam profundo: algunas aproximaciones a la incidencia de la fe en la visión internacional de la revolución que creó la República Islámica de Irán*, *Relaciones Internacionales*, 17(35). 2008. Recuperado a partir de <https://revistas.unlp.edu.ar/RRII-IRI/article/view/1339>

Wendt, A. *Anarchy is what States Make of it: The Social Construction of Power Politics*. *International Organization*. Vol. 46, No. 2- 391-425. 1992.

Wendt, A. *Social Theory of International Politics*. Cambridge University Press, 1999.

Widengren, G. *Fenomenología de la Religión*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1976.

Zabih, S. *The Iranian Military in Revolution and War*. Routhledge. London. 1988.

Zaccara, L. *¿Quién gobierna Irán? La Estructura de la República Islámica*, Disponible en <http://revistaculturas.org/wp-content/uploads/2013/02/Qui%C3%A9n-gobierna-Ir%C3%A1n-La-estructura-pol%C3%ADtica-de-la-rep%C3%BAblica-islamista.pdf>

Zehfus, M. *Constructivism and Identity:: A Dangerous Liaison*. *European Journal of International Relations*. <http://ejt.sagepub.com> 2001.

Zotzmann, K and O'Regan, J. *Critical discourse analysis and identity*. En: Preece, S. (Comp) *The Routledge Handbook of Language and Identity*. Routledge. New York. 2016.

El País. “Abrumadora mayoría para la República Islámica en la primera jornada del referéndum en Irán”. 30/03/1979.

https://elpais.com/diario/1979/03/31/internacional/291682804_850215.html