

El Colegio de México
Centro de Estudios de Asia y África

LA APROPIACIÓN DISCURSIVA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD
NACIONAL EN IRÁN DESDE PRINCÍPIOS DEL SIGLO XX

Tesis presentada por
CAROLINA MONZA DA SILVA
Para optar al grado de
MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA
ESPECIALIDAD MEDIO ORIENTE

DIRECTOR:
Dr. Moisés Garduño García

Ciudad de México, 2019

*Para mis amigos iraníes, que me enseñaron y me
dejaron ser parte de su versión particular de Irán.*

Agradecimientos

Agradezco a mi familia, por apoyarme incondicionalmente en mis aventuras alrededor del mundo. En especial, agradezco a mi madre, que me ha permitido realizar todos mis sueños. En medio de tantas despedidas, siempre hemos podido acomodarnos y vivir entre *saudades*.

A mis amigos de la maestría del Centro de Estudios de Asia y África, que de la manera más sencilla – y a veces inconsciente – me ayudaron a seguir adelante, compartiendo experiencias y transmitiendo palabras o actos de cariño.

A mi asesor Dr. Moisés Garduño, que sin conocerme aceptó ayudarme y guiarme durante la producción de esta tesis. Espero un día poder ser a mis estudiantes la fuente de conocimiento que fue para mí.

A mis profesores de El Colegio de México, en especial la Dra. Hilda Varela, el Dr. Kamal Soleimani, el Dr. Rodrigo Adem y el Dr. Amaury García, que me transmitieron conocimientos importantísimos para la conclusión de esta tesis y por creer en mis capacidades como estudiante.

A El Colegio de México y al CONACYT, por el apoyo financiero y material de investigación que me permitió, como extranjera, vivir dos años en México y concluir la maestría, así como lograr dos estancias de investigación.

A las familias Mokhtarian, Haghtalab, Ghasemi, Ali Ghaedi y Behzad Hosseini, por su amistad y cuidado durante mis estancias en Irán.

A Paco, por todo el cuidado, cariño y amor que me ha dado durante estos dos años.

Resumen

La formación del Estado-nación moderno estableció la necesidad de las élites en encontrar discursos nacionalistas capaces de manipular la identidad de los sujetos. En Irán, este esfuerzo del discurso oficial empezó a partir de finales del siglo XIX. La construcción del discurso oficial estuvo, durante todo el siglo XX, reinterpretando símbolos o ideas de nación, como el discurso persa pre-islámico. Incluso después de la Revolución Islámica, el discurso persa ha permanecido como el punto de encuentro en la legitimación del discurso oficial. Esta manipulación discursiva produjo una crisis en la formación de la identidad nacional iraní en el siglo XXI. Actualmente, las interpretaciones discursivas de los símbolos nacionales han sido perpetradas por el discurso oficial y sus contra-narrativas de manera similar, pero con objetivos opuestos, lo que ha posibilitado una dinámica específica en la formación de los sujetos. Esta tesis busca entender la existencia de esta crisis de identidad a partir del análisis histórico del discurso, donde la adaptación e instrumentalización de los discursos respondieron a contextos específicos. El discurso oficial estará puesto en el centro, a partir del análisis de la producción intelectual y sus voceros, quienes legitimaron interpretaciones específicas sobre la identidad nacional persa y su adaptación a las necesidades históricas.

Palabras clave: Irán, Identidad Nacional, Análisis Histórico del Discurso.

Abstract

The formation of the modern nation-state established the need for the elites to find nationalist discourses capable of manipulating the identity of the subjects. In Iran, this official speech effort began at the end of the 19th century. The construction of the official discourse was, throughout the 20th century, reinterpreting symbols or ideas of the nation, such as pre-Islamic Persian discourse. Even after the Islamic Revolution, Persian discourse has remained the meeting point in the legitimation of official discourse. This discursive manipulation produced a crisis in the formation of the Iranian national identity in the 21st century. Currently, the discursive interpretations of national symbols have been perpetrated by the official discourse and its counter-narratives in a similar manner, but with opposite objectives, which has enabled a specific dynamic in the formation of subjects. This thesis seeks to understand the existence of this identity crisis from the historical discourse analysis, where the adaptation and instrumentalization of the discourses responded to specific contexts. The official discourse will be placed at the center, based on the analysis of intellectual production and its agents, who legitimized specific interpretations of the Persian national identity and its adaptation to historical needs.

Key Words: Iran, National Identity, Historical Discourse Analysis.

ÍNDICE

Introducción.....	6
1. Propuesta teórico-metodológica para el estudio de la construcción de la identidad nacional y el nacionalismo en Irán	12
1.1. La formación de sujetos y el nacionalismo como proyecto de Estado	13
1.2. La narrativa histórica en la construcción de discursos oficiales y el papel del intelectual	20
1.3. La construcción de la idea de nación en Irán en el siglo XX y la movilización de los sujetos	34
2. La Construcción de la Identidad Nacional Iraní a partir de la Narrativa Histórica durante el siglo XX (1906-1979).....	39
2.1. El Discurso Oficial de la Monarquía Qajar y la Contra-Narrativa Constitucionalista (1860 – 1920).....	40
2.2. La Monarquía Pahlavi y el discurso nacional persa frente a sus contra-narrativas etnolingüísticas (1921-1953)	50
2.3. La Gran Civilización iraní y la formación de la contra-narrativa revolucionaria (1953 – 1979).....	66
3. La formación de la identidad nacional en la República Islámica de Irán.....	84
3.1. La Islamización de la Revolución y la consolidación de la República Islámica	86
3.2. La etapa post-Jomeini y el debilitamiento del discurso oficial	100
3.3. La crisis de identidad en el Siglo XXI en la República Islámica de Irán	115
Conclusiones.....	130
Bibliografía.....	134

Introducción

La formación de la identidad nacional en Irán ha sido tema de diversos autores contemporáneos. Esto se da gracias a la preocupación sobre la percepción de los sujetos de sí mismos y su papel dentro de este espacio entendido como Irán. La presente tesis busca entender esta dinámica en la formación de los sujetos a partir de la construcción, interpretación y apropiación de ciertos discursos nacionales.

Lo que se propone es que la apropiación de ciertos símbolos nacionales, durante el siglo XX, desde diferentes interpretaciones, ha generado una crisis de identidad en el siglo XXI. Esta crisis se da a partir de los significados aplicados a ciertos discursos, pero principalmente al discurso persa pre-islámico, por las diferentes élites que gobernaron y siguen gobernando Irán. Lo que se percibe es que, en el siglo XXI, esta inconformidad entre discurso y significado, ha hecho que el discurso oficial y sus contra-narrativas estén ocupando los mismos símbolos, pero con diferentes significados.

La metodología propuesta para comprobar tal hipótesis es el análisis del discurso histórico. De tal manera, se busca construir una narrativa histórica del siglo XX, donde el discurso oficial y sus elementos formadores, sus portavoces y sus espacios de diseminación, sean confrontados con las contra-narrativas en su contexto histórico. Para tal encomienda, la tesis está dividida en tres capítulos, que, individualmente, buscan contestar a objetivos específicos y, en conjunto, comprobar la hipótesis de esta investigación.

El primer capítulo de la tesis, titulado "Propuesta teórico-metodológica para el estudio de la construcción de la identidad nacional y el nacionalismo en Irán" tiene como objetivo proponer una mirada teórica específica para el estudio de la formación de la

identidad nacional en Irán. No cabe duda de que no es la única, aunque, para la presente tesis, sirve de guía para la formulación de los demás capítulos.

Este capítulo está dividido en tres subcapítulos, son ellos "1.1. La formación de sujetos y el nacionalismo como proyecto de Estado", "1.2. La narrativa histórica en la construcción de discursos oficiales y el papel del intelectual" y "1.3. La construcción de la idea de nación en Irán en el siglo XX y la movilización de los sujetos". El tema del nacionalismo y del proyecto de Estado en la modernidad es fundamental para entender la necesidad de construir un discurso nacional oficial. Esta necesidad es la que ha transformado el discurso oficial en un motor de la identidad nacional iraní.

La narrativa histórica y el análisis del discurso histórico hará cargo de, más que contextualizar, dar forma a la tesis. Las teorías mencionadas buscan reflejar la importancia del estudio del discurso en su periodización, más allá de su construcción original. La construcción de una narrativa histórica del siglo XX y de la instrumentalización del discurso oficial llevará al entendimiento de sus consecuencias en el siglo XXI.

La adaptación de la tesis al tema específico de la formación de la identidad nacional en Irán es conceptualizada por diversos autores que serán mencionado durante toda la tesis. Estos autores servirán como fuente, así como objetos de estudio, ya que, en sus contextos específicos, fueron responsables para la diseminación de ciertas interpretaciones específicas del discurso persa y del discurso nacional en Irán.

El segundo capítulo de la tesis, titulado "La Construcción de la Identidad Nacional Iraní a partir de la Narrativa Histórica durante el siglo XX (1906-1979)" está igualmente dividido en tres subcapítulos: "2.1. El Discurso Oficial de la Monarquía Qajar y la Contra-Narrativa Constitucionalista (1860 – 1920)", "2.2. La Monarquía Pahlavi y el discurso

nacional persa frente a sus contra-narrativas etnolingüísticas (1921-1953)" y "2.3. La Gran Civilización iraní y la formación de la contra-narrativa revolucionaria (1953 – 1979)".

El segundo capítulo tiene como objetivo estudiar la narrativa histórica base para el desarrollo del discurso nacional en Irán como Estado moderno. Lo que se quiere demostrar es que desde finales del siglo XIX, las élites gobernantes han trabajado en la formación de interpretaciones específicas al discurso persa pre-islámico y la marginalización del discurso islámico en la formación de una identidad nacional en Irán. Cada período tiene su característica fundamental.

Durante el período Qajar, la permanencia de la monarquía en el poder creaba la necesidad en la construcción de la importancia del Irán imperial. La utilización de los símbolos nacionales estaba caracterizada por la apropiación de los elementos monárquicos de los grandes imperios persas. Sin embargo, fue durante el período Pahlaví donde la idea de la nación moderna de Irán se unió a los elementos persas que servirían de base para su legitimidad. La necesidad de Reza Shah Pahlavi de construir una nación aria y persa, generó respuestas importantes de la sociedad. Tan amenazadoras fueron estas respuestas y la formación de sus contra-narrativas, que el gobierno tuvo que reprimirlos de manera violenta.

Después de los años 1950s y la injerencia - ya antes percibida - de agentes externos en Irán, los Pahlavi tuvieron que movilizar no solamente los símbolos, pero también los espacios simbólicos en la construcción del discurso oficial de la nación iraní. A partir de ahí, locales como Persépolis y el Museo Nacional de Irán formaron parte de la interpretación discursiva de la nación iraní que se quería ocupar.

Durante todo el siglo XX, la participación de agentes externos y el propio contexto regional e internacional, apoyaron en la construcción de los discursos oficiales. Pero con la

Revolución Islámica, el enfoque oficial cambió. Por este fuerte cambio discursivo, la tesis presenta su tercer y último capítulo.

El tercer capítulo, titulado “La formación de la identidad nacional en la República Islámica de Irán”, está también dividido en tres subcapítulos, "3.1. La Islamización de la Revolución y la consolidación de la República Islámica", "3.2. La etapa post-Jomeini y el debilitamiento del discurso oficial" y "3.3. La crisis de identidad en el Siglo XXI en la República Islámica de Irán".

Como la narrativa histórica del segundo capítulo presenta la conveniencia entre el discurso oficial y sus interpretaciones, el tercer capítulo representa el principio de la crisis de identidad propuesta. La islamización de la República y los esfuerzos de Jomeini en la formación de la nación islámica de Irán funcionaron hasta su muerte.

Con la muerte del líder supremo de la Revolución y de la República Islámica, Irán se vio en medio de un cambio discursivo. Este cambio se dio a partir del debilitamiento del discurso oficial con el cambio de líder, que será estudiado en el tercer capítulo. En un contexto regional e internacional de mudanzas, del fin de la Guerra Fría, el fin de la Guerra Irán-Iraq y la necesidad de reconstruir parte del país, caracterizaron el principio de la crisis del discurso oficial.

La debilidad del discurso oficial empezó a generar una fuerte respuesta de la sociedad. Sin embargo, esta respuesta no se presentó de manera uniforme. La multiplicidad de actores y de contra-narrativas generó una inestabilidad en las relaciones entre el discurso oficial y la sociedad. Las experiencias de cada grupo social con el discurso oficial variaban, y los resultados de estas interacciones se fueron diluyendo en diferentes interpretaciones discursivas.

Esta problemática se ve presente en la narrativa histórica, ya que no es posible ver tan claramente los actores y su participación en la instrumentalización de los discursos. Un ejemplo de ello es la compleja relación entre actores políticos, como los Pasdaran – miembros de la Guardia Revolucionaria – en la reconstrucción del discurso oficial. Es a partir de ahí que la dinámica discursiva cambia y los significados empiezan a confundirse. El tercer capítulo termina el análisis de la tesis en los últimos diez años. Desde el Movimiento Verde y la capacidad de la sociedad de crear una contra-narrativa importante capaz de confrontar en discurso oficial, la formación de una identidad nacional ha cambiado drásticamente.

Actualmente, la sociedad ya no puede identificarse de una manera clara con los símbolos nacionales. La erosión de los símbolos nacionales y sus significados ha creado una crisis en la formación de los sujetos y su visión de la identidad nacional iraní. Como esta tesis propone, el tercer capítulo busca identificar los resultados de la constante apropiación y reinterpretación del discurso nacional en Irán, en la sociedad del siglo XXI.

Esta tesis es, en sí, un estado de la cuestión del estudio de la identidad nacional en Irán. Los autores aquí citados son los principales voceros de la construcción de la identidad nacional en Irán en los últimos 50 años. La narrativa histórica ha sido herramienta para tal análisis por autores como Nikkie Keddie, John Foran y Ervand Abrahamian, entre otros.

Autores como Alireza Asgharzadeh, Shahrokh Meskoob, Mehrzad Boroujerdi, Ali Mozaffari y Reza Zia-Ebrahimi son algunos de los tantos autores consultados para el presente análisis. Son sus tipos de narrativa, mirando a la construcción de discursos específicos, la apropiación de ciertos símbolos nacionales frente a otros y el constante choque de interpretaciones, que servirán de guía durante todo el análisis.

Autores más actuales, como Narges Bajoghli y Talinn Grigor apoyarán en el análisis de la situación en los últimos diez años. Estos autores, entre otros, son clave durante todo el análisis y en la búsqueda o disolución de la hipótesis central de la tesis. Aunque preliminar, es posible afirmar que la presente tesis no llegará a una única respuesta, ya que el objetivo es precisamente abrir espacio para posibles miradas hacia la formación de la identidad nacional en Irán en el siglo XXI.

Por la imposibilidad de tocar los diferentes temas y perspectivas que buscan entender la formación de la identidad nacional en Irán, ciertos discursos serán tomados como secundarios en la ejecución de la tesis. Por tratarse de un análisis de las interpretaciones del centro y sus adyacentes, la discusión étnica y la formación de la identidad en los grupos alejados del centro serán tratados de manera secundarias y estarán elaborados en las notas.

Como se verá en la tesis, hay momento en la narrativa histórica donde los discursos étnicos toman un papel más relevante que en otros. Por ejemplo, en la constitución de la República Kurda de Mahabad en 1946. Sin embargo, en otros momentos, son eclipsados por la emergencia de otras amenazas al discurso oficial, como la narrativa anti imperialista. Sin embargo, se considera su importancia en la movilización de significados específicos por parte de las élites y en la actual crisis de identidad percibida en Irán.

1. Propuesta teórico-metodológica para el estudio de la construcción de la identidad nacional y el nacionalismo en Irán

El estudio del Estado-nación y de todos los elementos que de él nacen han sido parte del interés académico de los estudios de área en la última década. Una crisis de la identidad y del entendimiento cuanto a la pertenencia a un Estado ha hecho que diversos autores hayan explorado la cuestión del nacionalismo. Más allá del nacionalismo en sí, es la construcción de estos nacionalismos de Estado y su pretensión de determinar a los individuos, que será analizada a continuación.

Este primer capítulo está dividido en tres subcapítulos. Estos tres subcapítulos contestarán a las preguntas cuanto al porqué, el cómo y el dónde estudiar la construcción de la identidad nacional. En el subcapítulo 1.1., titulado “La formación de sujetos y el nacionalismo como proyecto de Estado”, el nacionalismo y la identidad nacional serán analizados a partir de ciertos autores que trabajan la idea de estos conceptos como constructos sociales que rigen las sociedades modernas. En el subcapítulo 1.2., titulado “La narrativa histórica en la construcción de discursos oficiales y el papel del intelectual”, será presentada la propuesta teórico-metodológica para el análisis del discurso a partir de la perspectiva histórica, así también serán tocados los temas fundamentales para la teorización de la construcción del nacionalismo y de la definición de una identidad nacional. En el subcapítulo final, titulado “La construcción de la idea de nación en Irán en el siglo XX y la movilización de los sujetos”, los conceptos teóricos y metodológicos trabajados anteriormente serán sugeridos para la comprensión de la tensión entre nacionalismo e identidad nacional en Irán a partir del siglo XX y la crisis de identidad existente en el siglo XXI.

1.1. La formación de sujetos y el nacionalismo como proyecto de Estado

El estudio teórico sobre el nacionalismo y la identidad nacional son puntos fundamentales para el análisis crítico de la presente tesis. Aunque las definiciones de estos conceptos no sean fijas, se establecerán sus límites interpretativos para que, aliados al análisis del discurso histórico, puedan apoyar al desarrollo de la tesis.

El nacionalismo debe ser entendido como un constructo ideológico que parte del Estado-nación y la identidad nacional como un proceso de formación de sujetos (Dube, 2017, p.143). Los análisis sobre nacionalismo se enfocan en las naciones como productos de nuevos procesos políticos, económicos y cognitivos, y así ven las naciones modernas como diferentes de los colectivos pre modernos (Litvak, 2017, p.22). No solamente eso, sino que los análisis sobre el nacionalismo parten de la concepción de la construcción del Estado-nación para comprender los elementos formativos de la nación y de los conceptos de nacionalismo e identidad nacional.

Uno de los principales estudios sobre el nacionalismo es el libro *Comunidades Imaginadas* de Benedict Anderson. Para Anderson (1991, p.23), “la nación es una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”. Imaginada por alguien, ya que depende del proyecto de un grupo específico de la sociedad, el grupo en el poder. Imaginada también en el sentido de que es un concepto que nace a partir de los intereses de cierto grupo dominante de la sociedad que, a partir de su deseo de legitimidad como gobernante, crea elementos que establecen los límites territoriales de su poder, así como los elementos constitutivos de la nueva entidad que se construye.

Para el estudio de los nacionalismos contemporáneos lo que se debe tener en mente es la perpetuación de las ideas de modernidad y de tiempo que involucran una naturalización de los conceptos, mismo en casos donde la intención es deconstruirlo. Como expresado por Barry Buzan y George Lawson (2015, p.118), “el nacionalismo es un discurso tan naturalizado que desempeña un papel central en la definición de los términos de identidad política y legitimidad en el mundo”. Esa naturalización permite que los conceptos de nación, nacionalismo, identidad nacional y hasta del Estado-nación sean tomados como elementos dados, independientes de su historicidad y de sus significados. La problemática está exactamente en que estos conceptos son mutables y dependen de sus

contextos específicos para ser entendidos. La tarea es entender cuáles son los factores que hacen que estos conceptos muten, qué elementos de los contextos específicos determinan o impactan en esos cambios, y la necesidad constante de hacer, desde el poder, una apropiación constante del discurso oficial. Esto es fundamental para la tesis, ya que se entiende que la adaptación y la apropiación de ciertos discursos es esencial en la construcción de la identidad nacional iraní y en la crisis percibida actualmente.

Craig Calhoun (1997, p.103) entiende el nacionalismo como un discurso moderno. El nacionalismo como una construcción moderna entiende que su ideología está basada en conceptos modernos de espacio y tiempo. Cuanto al espacio, la idea del territorio se vuelve fundamental para la idea de la nación. Calhoun (1997, p.74) establece que los reclamos de nacionalidad (*nationhood*) ofrecían una base cultural para la demarcación de comunidades políticas potencialmente soberanas. Es decir, la existencia de una nación legitima la existencia de una nacionalidad común a los individuos asentados en el espacio territorial donde esta nación se entiende como soberana. El nacionalismo puede partir de la idea de pertenencia a un espacio territorial fijo.¹

Estas ideas son establecidas por el grupo en el poder y deben ser diseminadas y perpetradas entre los individuos, también entendidos como ciudadanos, con el objetivo de poder gobernar o controlar a la sociedad. La existencia de fronteras que delimitan el Estado en si apoyan la idea de una nación dentro de un espacio definido. Sin embargo, actualmente los discursos nacionalistas no se limitan al territorio del Estado. La idea del nacionalismo que se desea implementar no está hecha solamente para los ciudadanos dentro del Estado. El movimiento de personas establece nuevas maneras de diseminación de ideas. El nacionalismo de Estado se disuelve dentro y fuera de las fronteras del Estado-nación.

Aún, para Calhoun (1997, p.68), el punto clave no es solo la identificación del Estado con la nación, sino los cambios estructurales involucrados en el surgimiento del Estado moderno. La concepción del Estado moderno como una entidad territorialmente limitada, representado por una cultura homogénea, una estructura burocrática común a

¹ Grupos separatistas debaten la cuestión de su legitimidad en existir a partir de la concepción de identidad local, costumbres locales e identificación con un área específica dentro de un Estado-nación soberano. Lo que se debe tomar en cuenta es cómo el espacio territorial importa a la hora de la construcción de la idea de nación. Los individuos que comparten el mismo espacio territorial establecido por las fronteras nacionales, deben crear en sus mentes las ideas de memoria compartida y de unidad. Los grupos separatistas no son el centro de esta investigación, que está enfocada en la interpretación de ciertos discursos nacionales representativos de los grandes centros políticos de Irán, como Teherán.

todas las regiones del Estado-nación, un idioma soberano, que busca a través del progreso mejorar las condiciones de vida de la sociedad y las capacidades económicas del Estado.

La cuestión del idioma soberano es fundamental para el presente análisis. La existencia de un idioma que, a diferencia de otros, gana el *status* de idioma oficial se vuelve el punto central de la construcción de la identidad nacional que se desea construir. No solamente por la exclusión de otros idiomas locales de igual relevancia, pero por la instrumentalización de un idioma en el establecimiento de una identidad “pura”, “única”. La existencia de un idioma oficial crea la noción jerárquica de que un idioma representa el código lingüístico ideal para la sociedad que se crea. Cuando se entiende la importancia del idioma en la capacidad cognitiva del individuo de expresar sus ideas, el establecimiento de un idioma oficial en un territorio dominado por la diversidad étnica se vuelve problemático.

Con el concepto de Estado-nación nace la idea de pertenencia. Pertenencia a un espacio. Espacio fijo delimitado por las fronteras. Pertenencia a un grupo. Grupo constituido a partir de la exclusión de otros grupos. Pertenencia a partir del idioma. Idioma nacional que impone a todos su diseminación y limita las posibilidades de utilización de las demás lenguas existentes. Pertenecer parece una contradicción en sí mismo. Hacer parte de un grupo, en la modernidad, significa tener una identidad. La identidad que parte de uno debe concordar con la identidad nacional impuesta por un grupo de la sociedad. No identificarse con esa noción de nación significa no hacer parte, significa “no saber cuál es su identidad”.

Para Bourdieu (1985, p.19) el proceso de constitución del Estado es cuando se crean las condiciones de la creación de un mercado lingüístico unificado y dominado por la lengua oficial y así, esta lengua de Estado se convierte en la norma teórica con que se miden objetivamente todas las prácticas lingüísticas. La legitimidad de la utilización de la lengua oficial está en las manos del Estado. El Estado no como enmarañado de instituciones, personas y grupos de poder, el Estado como el grupo detentor de la legitimidad de gobernar y, como la propuesta de Weber expresada por Gellner (2001, p.16), “el Estado es el conjunto de agentes o el agente claramente identificado, fuertemente centralizado y disciplinado que detiene la fuerza. El Estado es aquel que detiene el uso de la fuerza y que la utiliza de maneras específicas para controlar la población y mantener la unidad necesaria para su legitimidad en el poder.

Para Gellner (2011, p.14), el nacionalismo es una teoría de legitimidad política que prescribe que los límites étnicos no deben contraponerse a los políticos. En otras palabras, Gellner (2011, p.14) propone que el nacionalismo legítimo de una nación es aquel que concuerda con los intereses políticos del grupo en el poder. Para eso, los intereses étnicos que van en contra de los intereses políticos deben ser suprimidos. De ello se sigue que en tales casos una unidad política territorial sólo puede llegar a ser étnicamente homogénea, bien exterminando, bien expulsando, bien asimilando, a todos los no nacionales (Gellner, 2011, p.14). Esta discusión regresa al tema de los límites territoriales y trae a flote la cuestión de la diversidad étnica de la nación.

En cuanto a la cuestión étnica en la formación del nacionalismo de Estado, la discusión se centra en el establecimiento de un discurso étnico unificador y la exclusión de otras posibilidades discursivas que puedan generar quiebres en la ideología nacional. Como proponen Jean y John Comaroff (1992, p.56), la “otredad” se convierte en un elemento de la imaginación y emerge a medida que las agrupaciones significan y simbolizan su experiencia a partir de la idea de la relación asimétrica de “nosotros-ellos”. Eso ayuda a entender cómo la construcción del nacionalismo parte del establecimiento de una noción de “nosotros” que legitima ciertos elementos culturales, étnicos y religiosos frente a la diversidad existente dentro del territorio del Estado-nación.

Estos procesos de identificación y diferenciación deben ser considerados propósitos de legitimación del Estado-nación. Para que uno se identifique con la nación, uno debe entenderse como parte de una construcción que involucra ciertos elementos simbólicos, así como el sometimiento a la ley que lo impondrá sus capacidades como parte de la nación. Como propuesto por Litvak (2017, p.26), los procesos necesarios para la formación de la nación son autodefinición, creación de mitos y memorias, territorialización, cultura pública y estandarización legal. Para él los elementos más importantes son los mitos, memorias, tradiciones, valores, rituales y símbolos (2017, p.26). Estos elementos generan sentimientos nacionales en los individuos y hacen con que estos se sientan parte de la nación.

En este sentido, el discurso oficial que crea el nacionalismo de Estado implementa los elementos que servirán a la idea de nación que desea perpetuar. Como propone Michael Billig (1995, p.8), esto se basa en una continua señalización (*flagging*) o recordatorio, de la nación. De otro modo, es posible entender esta idea a partir de los elementos que

constituyen la idea de nación que uno tiene. El canto del himno en la niñez, la bandera nacional posicionada por las calles de las ciudades, los grandes héroes de la independencia, los símbolos religiosos, etc., son expresiones de este recuerdo constante del nacionalismo que el Estado desea implementar.

Para Bourdieu (1989, p.9), estos elementos o sistemas simbólicos, entendidos por él como instrumentos de conocimiento y de comunicación, pueden ejercer un poder estructurante solamente porque están estructurados. Es decir, pueden generar ideas unificadoras en los individuos porque ya están idealizados para tal por el grupo capaz de hacerlo. El poder simbólico es un poder de construcción de la realidad que tiende a establecer una orden *gnoseológica*: una concepción homogénea del tiempo, del espacio, del número, de la causa, que hace posible la concordancia entre las inteligencias (Bourdieu, 1989, p.9). Entender esta idea es clave para la discusión sobre los espacios de reproducción y diseminación del discurso oficialista. El detentor del poder simbólico es capaz de construir la realidad (el nacionalismo de Estado) a partir de la concordancia entre la reproducción de los símbolos y la manera como los individuos perciben estos símbolos.

Para que los individuos tomen estos símbolos y los identifiquen como parte de su identidad nacional, las ideas de tiempo y espacio deben ser internalizados como conceptos predeterminados de la idea de la pertenencia. Para pertenecer a cierto ente (Estado-nación) uno debe sentirse parte al identificarse con los símbolos nacionales. Como propone Manuel Castells (2009, p.195), las emociones, los sentimientos y el razonamiento que se originan en el cerebro y en el organismo siguen las mismas reglas de asociación y representación multinivel que caracterizan a la dinámica de la mente. Así que las asociaciones que los individuos hacen es lo que genera su concepción del ser. La capacidad asociativa amplifica la habilidad del cerebro para aprender recordando sucesos emocionalmente competentes y sus consecuencias (Castells, 2009, p.196). Es decir, los símbolos que generan una emoción en el individuo materializan su percepción cuanto a si mismo y su espacio.

Esta identificación parte de la idea de que el individuo comparte con sus connacionales percepciones de la nación. Estas percepciones de la nación son inculcadas en las personas a través de la educación, la religión, los medios de comunicación y la estructura burocrática del Estado. Estos son los espacios de reproducción y diseminación que se propone.

Ahora, la construcción de la identidad nacional juega un papel importante en la construcción del nacionalismo de Estado, así como en la construcción de los contra-discursos que proponen otros elementos constructivos del nacionalismo. La identidad nacional, como propuesta al principio, es entendida como un proceso de formación de sujetos (Dube, 2017, p.143). Lo que propone Saurabh Dube (2017, p.157) es que naciones, nacionalismos e identidades nacionales son construcciones y procesos históricos y sociales, contruidos temporalmente y espacialmente. Eso quiere decir que las identidades nacionales, así como las naciones y los nacionalismos, coexisten en cierto momento y en cierto lugar. Sus perspectivas son tan específicas que deben ser reconocidas a partir de los procesos históricos a los cuales están involucradas. Los procesos de ansiedad de poder de los Estados, en sus momentos, constituyen la concepción de nación, nacionalismo e identidad nacional a la cual se quiere llegar.

Para Soleimani (2017, p.19) la identidad nacional es una forma particular de referenciar o imaginar la nación de uno. Como un constructo, la identidad nacional se vuelve la herramienta para entenderse dentro de la nación y para entender la nación en sí misma. La discusión está en la adaptación de la idea de la nación como necesaria para la vida en sociedad. Estos conceptos se vuelven una necesidad y los individuos no saben, ni racionalizan, cómo se puede romper con estas determinaciones que llegan con el modelo de Estado-nación. Antes del Estado-nación, las personas estaban en movimiento, cambiaban mercancías y compartían de sus culturas y creencias con los pueblos ajenos. La existencia de la monarquía no creaba ese sentido del individuo que pertenece. Sin embargo, con la modernidad, el concepto de individuo y la necesidad de hacer parte de una entidad se vuelve el *status quo*. Se vuelve en el sentido de que es construida. Las necesidades que vienen con el Estado-nación sobre los individuos son constructos racionales hechos por los grupos dominantes. Estos grupos necesitaban legitimar su poder y establecer los límites de su control. Para esto, se hizo fundamental establecer nuevos modelos de vida social y de percepción del ser en el mundo.

Como expresado por Calhoun (1997, p.75), es a partir de una identidad nacional distintiva que un pueblo puede reivindicar su derecho a autodeterminación y un gobierno. Esa identidad nacional distintiva se vuelve una construcción a partir del momento en que su imposición representa la exclusión de otras por el “bien común”. Para Billig (1995, p.8)

tener una identidad nacional significa poseer los medios para hablar de nacionalidad (*nationhood*). Tener una identidad nacional significa pertenecer a cierto grupo y, cuando este grupo es el mismo del grupo en el poder, una identidad se vuelve la única identidad. Esa identidad tratará de imponerse a través de la ideología de Estado, como ya se vio.

Sin embargo, la construcción de la identidad nacional parte de ciertos elementos comunes. Estos elementos ya fueron comentados aquí, son ellos los mitos, memorias, tradiciones, valores, rituales y símbolos (Litvak, 2017, p.26). El hecho de que ciertos grupos en una misma sociedad se perciban a partir de diferentes elementos es común. Lo que ocurre es que el Estado, a partir de la exclusión y de la búsqueda por la legitimidad de su poder, hace “desaparecer” estas identidades alternativas.

En Estados donde la complejidad étnica debe ser controlada, una etnia pasa a sobresalir. La identidad de algunos se vuelve la identidad de todos. Como proponen Jean y John Comaroff (1992, p.55), la emergencia de grupos étnicos y el despertar de la conciencia étnica son el producto de procesos históricos que estructuran relaciones de desigualdad entre identidades sociales discretas. Los grupos étnicos han existido desde antes de la formación de los Estados y del establecimiento de la nación. Sin embargo, la visibilidad mediática aparente en ciertos contextos políticos de crisis genera una problemática “nueva”, anteriormente forjada como estable. Su reivindicación por espacio surge a partir de esa exclusión que los pone al margen de la sociedad y en el límite del concepto de nación.

Para Jean y John Comaroff (1992, p.59) los seres humanos perciben y actúan en sus contextos no como están formalmente constituidos, sino como se interpretan en signos y símbolos compartidos. La manera como un grupo interpreta ciertos signos y símbolos lo diferencia de otros. En un espacio multiétnico, la capacidad de asimilación a partir de los mismos símbolos se vuelve problemática. Aunque los grupos en los grandes centros se identifiquen con los símbolos diseminados públicamente, las minorías étnicas no comparten la misma interpretación.

1.2. La narrativa histórica en la construcción de discursos oficiales y el papel del intelectual

El nacionalismo como un proyecto reciente de Estado y, más específicamente como un discurso oficialista, es una perspectiva nueva. Nueva ya que el nacionalismo mismo nació a finales del siglo XIX, lo que implica que el estudio de sus orígenes y desarrollos sea un esfuerzo de poco más de 100 años. Pero ¿a partir de cuál metodología es posible estudiar el nacionalismo? Sí, como discutido anteriormente, el nacionalismo es una construcción discursiva que nace en un momento histórico específico, el estudio del nacionalismo puede ser articulado a partir de la perspectiva histórico-discursiva (*discourse-historical approach*).

Esta perspectiva nació en los trabajos de Ruth Wodak, Martin Reisigl, et. al, que buscaron comprender la construcción del discurso anti-semita en Austria en la campaña electoral de 1986.² Para el presente trabajo, se hace fundamental comprender las directrices de dicha perspectiva para, así, aplicarla al estudio de la construcción del nacionalismo en Irán como un discurso que nace a partir de la narrativa histórica oficialista.

La perspectiva histórico-discursiva considera que el análisis del discurso no es solo un método de análisis del lenguaje, sino un método multidimensional que incorpora teoría, métodos, metodología y prácticas de investigación empíricas que producen implicaciones sociales concretas (Reisigl, 2018, p.48). Es decir, la utilización de este abordaje no implica la elección de una teoría crítica específica, sino que es posible utilizarlo como método para la aplicación de diferentes perspectivas teóricas. Para Wodak (2011, p.64) el enfoque discursivo-histórico se adhiere a la orientación socio-filosófica de la teoría crítica.

Para Wodak (2001, p.66) el discurso es una forma de significar un dominio particular de la práctica social desde una perspectiva particular, y sigue:

“Un discurso es una forma de significar un dominio particular de la práctica social desde una perspectiva particular. Asumimos una relación dialéctica entre las prácticas discursivas particulares y los campos de acción específicos (incluidas las situaciones, los marcos institucionales y las estructuras sociales), en los que están integrados. [...] En otras palabras, los discursos como prácticas sociales lingüísticas pueden considerarse como prácticas sociales no discursivas y discursivas y, al mismo tiempo, como constituidas por ellas.”

² Sobre la Historia de esta disciplina, ver Martin Reisigl (2018).

Para el análisis histórico-discursivo, el discurso es una construcción histórica que, más allá de su origen, crea otros discursos y, aún, crea prácticas sociales que se vuelven fundamentales para la ejecución de los intereses por detrás de su disseminación. Los gobiernos en el poder se abastecen de nuevos y viejos discursos que sirven a sus propósitos. Estos propósitos tienen relación con el tipo de control social que se quiere crear.

Como propuesto por Wodak (2001, p.66), los discursos son abiertos e híbridos y no son, en absoluto, sistemas cerrados; nuevos subtemas pueden ser creados y la intertextualidad y la interdiscursividad permiten nuevos campos de acción. Esto implica que los discursos sean cambiantes. Durante diferentes momentos históricos, la capacidad de un discurso cambia, y así su eficacia.

La utilización de antiguos discursos y la fabricación de nuevos discursos dialoga con la efectividad de estos discursos en crear el orden social necesario para la ejecución del poder político. Con respecto a su carácter socialmente constitutivo, el discurso representa, crea, reproduce y cambia la realidad social (Reisigl, 2018, p.54). Estos discursos oficiales crean legitimidad de poder. Como puesto por Wodak (2019, p.413), narrativas oficiales sirven para legitimar y reproducir culturas e identidades nacionales.

El estudio del nacionalismo y de la identidad nacional a partir de esa perspectiva será abordado más adelante. Lo que se debe tomar en cuenta al utilizar esta perspectiva son los puntos fundamentales para el análisis de los procesos históricos y sus narrativas oficiales. Son once puntos que permearán el presente trabajo: (1) el enfoque es interdisciplinario; (2) la interdisciplinariedad se ubica en varios niveles: en teoría, en el trabajo mismo y en la práctica; (3) el enfoque está orientado a los problemas, no se centra en elementos lingüísticos específicos; (4) la teoría y la metodología son ecléticas; es decir, se integran teorías y métodos que son útiles para comprender y explicar el objeto que se está investigando; (5) el lugar siempre incorpora el trabajo de campo y la etnografía para explorar el objeto bajo investigación como condición previa para cualquier análisis y teorización completos; (6) el enfoque es abductivo: es necesario un movimiento constante de ida y vuelta entre la teoría y los datos empíricos; (7) múltiples géneros y múltiples espacios públicos son estudiados y se investigan las relaciones intertextuales e interdiscursivas; la recontextualización es el proceso más importante para conectar estos géneros, así como temas y argumentos; (8) el contexto histórico es siempre analizado e

integrado en la interpretación de discursos y textos; (9) las categorías y herramientas para el análisis se definen de acuerdo con todos estos pasos y procedimientos, así como para el problema específico que se está investigando; (10) las grandes teorías sirven de base, pero para el análisis específico, las teorías de rango medio sirven mejor a los objetivos analíticos; (11) la práctica es el objetivo, los resultados deben ponerse a disposición de expertos en diferentes campos y, como segundo paso, aplicarse con el objetivo de cambiar ciertas prácticas discursivas y sociales.³

La intención al utilizar estos puntos clave de la perspectiva histórico-discursiva es comprender los procesos históricos que permitieron las construcciones de diferentes tipos de nacionalismos durante el siglo XX en Irán, y cómo estos proyectos tuvieron diferentes discursos que los apoyaban. Así, el contexto se vuelve una noción clave para los Estudios Críticos del Discurso (*Critical Discourse Studies*) (Reisigl, 20118, p.56).

Otro punto fundamental del Análisis Histórico-Discursivo es la idea del “Yo” y el “Otro”. Para Wodak (2001, p.73), la construcción discursiva del “nosotros” y “ellos” es el fundamento básico de los discursos de identidad y diferencia. Es decir, para el estudio de la construcción de las identidades nacionales, la idea del “Otro” se vuelve central. Aunque en la construcción del nacionalismo existe la idea del “Otro” extranjero, la identidad nacional permea la noción del “Otro” interno, que son todos los elementos que no forman parte de la construcción que se desea implementar como proyecto único de una identidad única perpetrada por el Estado-nación.

Consecuentemente, el nacionalismo siempre tiene una lógica tanto inclusiva como excluyente (Wodak, 2018, p.404). Eso es, al mismo tiempo que el nacionalismo como proyecto nacional busca establecer los elementos de pertenencia a una nación, este proceso excluye todos los elementos que no sirven al “propósito nacional”. Elementos que puedan crear rupturas entre los miembros de una sociedad y representan una amenaza al mantenimiento de la posición de poder dominante, son fuertemente reprimidos. El Estado-nación sobrevive a través de estas construcciones discursivas excluyentes.

Ahora, para el enfoque histórico-discursivo, el nacionalismo y la identidad nacional son temas capaces de asimilación metodológica, ya que el origen del enfoque se dio a partir del movimiento nacionalista en Austria en los años 1980s. Su estudio estaba preocupado

³ Para esta lista de puntos y tablas con ejemplo, ver: Wodak, Ruth (2001, p.69-70).

por las relaciones entre la construcción discursiva de la igualdad nacional y la construcción discursiva de la diferencia que lleva a la exclusión política y oscura de grupos externos específicos (Wodak, 2001, p.71-72). Sus análisis sugirieron que los discursos sobre naciones e identidades nacionales se basan en al menos cuatro tipos de macro-estrategias discursivas: estrategias constructivas (que apuntan a la construcción de identidades nacionales), estrategias conservadoras o justificativas (que apuntan a la conservación y reproducción) de identidades nacionales o narrativas de identidades, estrategias transformadoras (que apuntan al cambio de identidades nacionales), y estrategias destructivas (apuntando al desmantelamiento de identidades nacionales) (Wodak, 2001, p.71-72). Estos resultados en la investigación de Ruth Wodak y otros al analizar la situación en Austria sirven de modelo para el estudio de otros casos dónde el ejercicio de poder requiere un proyecto de nación basado en la exclusión y la inclusión que determina los límites de las identidades nacionales.

En cuanto a la perspectiva histórico-discursiva de la cuestión de la identidad, se debe tomar en cuenta qué toma la identidad, a partir de la lucha por pertenecer – o no – a un Estado-nación, como no estática y definida de una vez por todas; todas las identidades son dinámicas, fluidas y fragmentadas, siendo capaces de ser renegociadas según los contextos sociopolíticos, situacionales, así como a los cambios sociales globales y a las categorías ideológicas (Wodak, 2018, p.404). Su carácter mutable hace con que, en diferentes momentos históricos, sus elementos constitutivos sean inconformes y opuestos.

Aún, para Wodak (2018, p.405), las identidades colectivas están constantemente en proceso de negociación, afirmación o cambio en interacciones específicas a través de individuos que se identifican con un grupo o categoría social determinada y actúan en su nombre. En este sentido, la existencia de grupos que actúan en nombre de identidades alternativas se vuelve la base de la problemática del nacionalismo en el siglo XXI en Irán. La existencia de identidades que contraponen al discurso oficial de la identidad nacional iraní representa la capacidad del gobierno de establecer límites a la identificación de la sociedad con elementos externos.

Así mismo, la construcción de la nación nunca es solo una etapa histórica o un período ya concluido, las naciones tampoco pueden construirse y establecerse de una vez por todas (Wodak, 2018, p.407). Lo que se encuentra son proyectos de nación que cambian

la perspectiva y que, normalmente, no tienen fuerza para mantenerse o que, con los cambios radicales de tipo de gobierno establecen un quiebre de paradigma radical. Así, estrategias de transformación cambian una identidad nacional relativamente bien establecida o partes de ella en otra (Wodak, 2018, p.409). Estos momentos históricos serán abordados en el siguiente capítulo de la presente tesis.

Por lo tanto, desde un punto de vista histórico-discursivo, las identidades nacionales se construyen en y por medio del discurso y las estrategias discursivas (Wodak, 2018, p.409) que son centro de este análisis. Las identidades nacionales se negocian, se construyen y se reproducen de forma continua de manera discursiva (Wodak, 2018, p.409). Estas construcciones discursivas no deben ser estudiadas a partir de su origen o a partir de quien las pronuncia. Su relevancia está en su papel en dado momento histórico y las dinámicas de perpetuación o vaciamiento de sus capacidades discursivas.

Por un lado, como comunidad imaginada, las identidades son lo suficientemente estables como para permitir la identificación y cohesión de los grupos sociales, pero, por otro lado, son lo suficientemente flexibles y dinámicas como para ser articuladas por varios actores en diversos contextos y para diversas audiencias (Wodak, 2018, p.409). Estos contextos y audiencias, así como los actores que articulan los discursos de nación serán tratados en el siguiente apartado.

Cuanto a estos sujetos que expresan los discursos, el intelectual de Gramsci se aplica de dos maneras. Por un lado, la formación de los intelectuales transmite su historicidad, es decir, la existencia de intelectuales en las sociedades se da a partir de contextos históricos específicos que determinan su existencia. Aún, en este sentido, es posible encontrar en la narrativa histórica los elementos que posibilitaron la creación y expansión de los grupos de intelectuales dentro de las sociedades.

Para Gramsci (1975, p.356):

“Se forman así históricamente categorías especializadas para el ejercicio de la función intelectual, se forman en conexión con todos los grupos sociales, pero especialmente en conexión con los grupos sociales más importantes y sufren elaboraciones más amplias y complejas en conexión con el grupo social dominante.”

Por otro lado, el intelectual, como plantea Gramsci, tiene una función social. No solamente la función social, pero también el espacio al cual pertenece representa sus capacidades de diseminación de discursos de poder. Las sociedades modernas adjudican una cantidad considerable de valor a los intelectuales y, por consecuencia, a lo que dicen. De ahí que su papel en la diseminación de discursos oficiales representa la naturaleza de las relaciones de poder entre la élite y la sociedad civil. Esta relación de poder para Gramsci está expresada en dos unidades o, como lo llama el autor, “planos” superestructurales. Uno de estos siendo la “sociedad civil”, que lo entiende por el conjunto de organismos “privados”, y el “Estado”, que tiene la función hegemónica que el grupo dominante (Gramsci, 1975, p.357), aquí llamado élite, ejerce en toda la sociedad.

Para Gramsci la preocupación que se debe tener es con el conjunto de sistema de relaciones en el que los intelectuales se encuentran con el complejo general de las relaciones sociales (Gramsci, 1975, p.355). Es decir, la posición del intelectual en la sociedad y sus interacciones regirán sus capacidades “intelectuales”. El intelectual detiene el poder en si cuando es capaz, o le es permitido, hacerlo. De ahí la idea de los privilegios de los sujetos intelectuales y el monopolio sobre el conocimiento.

La distinción entre el intelectual orgánico y el intelectual tradicional de Gramsci cabe al momento de observar la formación de la narrativa histórica de Irán. Los intelectuales tradicionales, nacidos a partir de su lugar de privilegio en la sociedad, representan a una categoría en la cual la historicidad de su calificación se mantiene a lo largo del desarrollo de las sociedades y los ubica en una posición autónoma e independiente del grupo social dominante (Gramsci, 1967, p.24). La existencia de estos intelectuales tradicionales juega con la capacidad de poder del grupo dominante, ya que estos intelectuales se entienden como independientes del poder hegemónico.

La dinámica del intelectual tradicional y el intelectual orgánico se da en diversos ámbitos de la sociedad. Como portavoz de los grupos sociales, los intelectuales orgánicos funcionan como representantes de los que así los definen. En movimientos sociales o políticos, como los grupos feministas o ambientalistas, así como en asociaciones o grupos estudiantiles, se crea la necesidad de establecer los individuos capaces de hablar por el grupo todo. Así como la élite tiene sus intelectuales que harán el papel de diseminar la narrativa oficial, estos grupos también establecen un lugar de privilegio a ciertos individuos

que harán el papel de diseminadores – y muchas veces constructores – de los conceptos fundamentales del grupo. Esta dinámica será estudiada en el caso de Irán, ya que los movimientos sociales y grupos políticos dentro de Irán establecen una relación entre sí y con el discurso oficial.

Esta posición de privilegio en sí puede ser tomada como un hecho. Sin embargo, su pretensión de autonomía es lo que rige la problemática del intelectual tradicional. Estableciendo que cada contexto requiere de elementos locales para ser interpretado, la dinámica de los intelectuales en Irán en el siglo XXI carga en sí estas relaciones de poder. La capacidad de los intelectuales de hablar sobre Irán, dentro y fuera del territorio, establece sus posiciones específicas dentro de la categoría de los intelectuales. Es decir, los intelectuales tradicionales dentro y fuera de Irán se caracterizan de diferentes maneras y establecen diferentes relaciones de poder con el discurso hegemónico.

El punto fundamental en relación a los intelectuales, para la presente tesis, es su función como portavoces de discursos nacionalistas. Lo que se propone es que estos intelectuales sirvieron, y siguen sirviendo, de emisores de un mensaje específico. Su interpretación de los símbolos nacionales – sea en nombre del discurso oficial o en nombre de los contra-discursos – ha creado las bases para la formación de una identidad nacional en Irán. Esto quiere decir que estos intelectuales, sean ellos identificados como tradicionales u orgánicos, dan voz a las interpretaciones de los símbolos nacionales que, actualmente, generan una crisis de identidad y una confusión en el entendimiento de los significados de estos símbolos.

La existencia de contra-discursos que a partir de la narrativa histórica plantean perspectivas adyacentes al discurso oficial genera la construcción de su misma categoría dada su capacidad de diseminación. Como expresa Gramsci (1967, p.28), todo el grupo que busca el poder lucha por conquistar y asimilar la ideología del intelectual tradicional. Eso porque el intelectual tradicional tiene la capacidad de conocimiento, es decir, su poder es legítimo a partir del monopolio del conocimiento que recibe de la sociedad misma.

En contrapartida el intelectual orgánico de Gramsci surge con el desarrollo de la clase a la cual pertenece, su existencia misma es establecida por las necesidades de adaptación del grupo en formación. Al hablar sobre los intelectuales orgánicos de la élite, no es hablar solamente sobre los académicos que apoyan el discurso oficial, pero a todos

los intelectuales técnicos que, en su origen, establecerán los códigos narrativos para la ejecución del poder y del control social. Eso se da ya que la narrativa oficial legitima la élite en el poder y la apoya en su perpetuidad.

Los intelectuales son los “encargados” por el grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político (Gramsci, 1975, p.357). Para Gramsci (1975, p.357) los intelectuales servirán a la élite en la creación del apoyo “espontáneo” de la sociedad a partir de su lugar de prestigio, así como a la disciplina de aquellos que están en contra de la hegemonía.

Es decir, los intelectuales existen dado sus dos funciones principales. En cuanto diseminadores del discurso oficial, transmiten a la sociedad los discursos oficiales necesarios para la manutención del *status quo*. Y, aún, lo hacen a partir de una legitimidad histórica concedida por la sociedad misma. Sin embargo, en momento de crisis, son capaces de establecer, junto al aparato estatal – la ley – los límites de contestación impuestos a la sociedad (Gramsci, 1975, p.357). Así, la existencia de intelectuales orgánicos en la sociedad se da a partir de las necesidades del grupo que lo crea.

Los intelectuales como clase sirven a propósitos de poder. En el ámbito del Estado, la existencia de intelectuales sirve de dos maneras. Si por un lado los intelectuales orgánicos nacen a partir de la necesidad de la obtención del poder y de la manutención del lugar de poder, los intelectuales tradicionales diseminan o responden a la narrativa oficial a partir de su percepción de independencia del poder hegemónico de la sociedad. Por tanto, la existencia de choques entre narrativas rige las dinámicas de poder en las sociedades.

Entre estos intelectuales hay quienes tienen la capacidad de proponer nuevas identidades nacionales o identidades alternativas, que nacen a partir de sentimientos de pertenencia distintos. Estos actores son los intelectuales que detentan un capital simbólico (Bourdieu, 1985, p.66). Para Bourdieu (1985, p.66), estos actores tienen la legitimidad para proponer nuevas ideas a partir de la utilización de las palabras. En la lucha por la imposición de la visión legítima, los agentes detentan un poder proporcionado a su capital simbólico, es decir, al reconocimiento que reciben de un grupo: la autoridad que funda la eficacia performativa del discurso permite imponerse oficialmente como imponente, es decir, frente a todos y en nombre de todos, del consenso respecto al sentido del mundo social que funda el sentido común. Esto quiere decir que estos intelectuales

tienen la capacidad de hablar/escribir y ser reconocidos por los que los escucha/leen. Este sentido común parte de la legitimidad de este intelectual en escribir a cierto público.

La difusión de nuevos conceptos de identidad nacional parte del análisis histórico crítico de sus contextos. La historia que narra las diferentes perspectivas y métodos de abordaje del tema de la nación con el paso del tiempo. Los diferentes gobiernos establecieron relaciones distintas entre sus intereses y el plan de nación. Como plantea Bourdieu (1985, p.91), el poder sobre el grupo que se trata de hacer existir en tanto que grupo es inseparablemente un poder de hacer el grupo imponiéndole principios de visión y de división comunes, por tanto, una visión única de su identidad y una visión idéntica de su unidad. Estas visiones son cambiantes y mutables. Los intereses de los grupos dominantes cambian y con ellos sus proyectos de nación. Gellner (2011, p.15) entiende que no todos los nacionalismos pueden verse realizados en todos los casos y al mismo tiempo, la realización de unos significa la frustración de otros. En cierto momento en el tiempo, un nacionalismo será el predominante y hará con que los demás sean suprimidos. En una misma sociedad, estos cambios de percepción caen sobre la población de diferentes maneras.

La crisis en la identidad se crea cuando estos proyectos de nación son tan diferentes que llevan al caos perceptivo de los individuos. En este sentido, los individuos pierden la capacidad de abstraer los símbolos deseados y su entendimiento cuanto a su identidad sufre un quiebre. De alguna manera el individuo se percibe sin identidad, recurriendo a uno u otro símbolo para entender su manera de sentirse parte de la unidad nacional. Como es percibido en Irán, los símbolos nacionales llegaron a un nivel de interpretación tan caótico, que los mismos discursos son manipulados por el discurso oficial y por las contranarrativas, de maneras opuestas. Cada grupo entiende los elementos de manera diferente, transformando la interpretación de los símbolos a algo individual y fragmentado.

En el caso de Irán, la dinámica entre los intelectuales y el discurso oficial ha experimentado momentos de choque y de apaciguamiento que serán estudiados en su momento. Los intelectuales en Irán pueden ser entendidos como formadores de opinión y explotadores de la conciencia histórica del ser iraní. La interpretación de la Historia y de sus elementos catalizadores de la identidad nacional iraní parte del trabajo intelectual, que tanto sirve a los intereses del Estado-nación como a sus opositores.

Un último elemento fundamental para la comprensión de la participación de estos intelectuales en la formación de narrativas oficiales y de sus respectivos contra-discursos es la teoría de los espacios de reproducción hegemónica. Es a través de estos espacios que los individuos reciben la información necesaria para que su percepción de la nación sea la misma que propone e impone el Estado.

Para Anderson (1991, p.90) lo que legitimó las naciones modernas en Europa fue la lengua impresa. Para él, la lengua no es un instrumento de exclusión, ya que cualquiera puede aprender una lengua dada. Sin embargo, el idioma oficial significa la exclusión de otros idiomas. Este idioma oficial será el idioma de las escuelas, el idioma de la educación. La educación es uno de los espacios de reproducción del discurso oficialista.

Como teorizado por Bourdieu y Passeron (1992, p.20), la acción pedagógica es objetivamente una violencia simbólica en cuanto imposición, por un poder arbitrario, de un arbitrario cultural. Así, la educación impone al alumno lo que debe ser estudiado y cómo debe ser estudiado. Un ejemplo de esto son las clases de Historia, donde los temas son definidos a partir de la imposición del Estado. La enseñanza de la disciplina de Historia en las escuelas es dirigida, muchas veces, por la concepción del Estado sobre la memoria compartida de la población. Las escuelas islámicas, por ejemplo, conocidas como *medrasas*, enseñan a los estudiantes sobre el islam y la tradición islámica. Las escuelas militares, otro ejemplo claro, enseñan sobre guerras y el papel del ejército con un énfasis diferente a la dada en las escuelas fundamentales. Es decir, la educación en escuelas militares sirve al propósito de la construcción de un sentimiento nacional bélico, donde el individuo es entrenado a identificarse con conceptos como guerra y honor, que no son diseminados en las escuelas civiles. Es a través de la educación que el Estado adoctrina a los individuos una manera de pensar. Como expresa Bourdieu y Passeron (1992, p.205), no hay neutralidad en la enseñanza y el adoctrinamiento ideológico es solo uno de los servicios disimulados que el aparato del Estado presta a las clases dominantes.

Para Castells (2009, p.216) es a través de los medios de comunicación que la construcción del poder se instrumentaliza. Dado que los medios son la principal fuente de la comunicación socializada, que es una comunicación con el potencial de alcanzar a la sociedad en su conjunto, el enmarcado de la opinión pública se realiza mediante procesos que se producen principalmente en los medios de comunicación. A partir de este concepto,

se entiende que los medios de comunicación tienen la legitimidad para expresar a la audiencia los mensajes codificados. Estos mensajes generan en las personas cierta interpretación que se racionaliza por medio de la opinión pública. La manera como las noticias son presentadas y la predisposición de los individuos lleva a interpretaciones clave que serán reproducidas y diseminadas a la opinión pública. El enmarcado de los medios representa un proceso multinivel que empieza con una negociación entre los actores políticos o grupos de interés clave y los medios antes de llegar a la opinión pública (Castells, 2009, p.222).

Para Castells (2009, p.215), el análisis de la construcción del poder debe considerar cómo se presentan las noticias en los medios de comunicación y cómo la gente las selecciona e interpreta. Así, la diseminación de discursos a partir de noticias, estén en los periódicos, en el Internet o en las redes sociales, los conceptos clave del proyecto de nación son transmitidos al público. Los medios de comunicación funcionan como propagadores de información, y sirven al propósito del Estado cuando su diseminación constante genera interpretaciones comunes entre los individuos.

Cuánto más se hable de un asunto, más la gente se basará en la información presentada para realizar sus evaluaciones políticas (Castells, 2009, p.217). Esa interpretación de Castells puede ser desarrollada al ámbito de la concepción de pertenencia a un Estado y de memoria común. Actualmente las redes sociales involucran diversos niveles de información en la construcción de narrativas comunes entre los individuos que comparten un espacio, sea local, regional o estatal. Como propone Castells (2009, p.188), la capacidad interactiva del nuevo sistema de comunicación da paso a una nueva forma de comunicación que multiplica y diversifica los puntos de entrada en el proceso de comunicación.

Otro espacio de reproducción del discurso oficialista es la religión. En Estados-nación que perpetúan el secularismo, la religión queda limitada a los espacios religiosos donde los fieles legitiman el poder de adoctrinamiento del líder religioso. En Estados-nación donde la religión es central para la concepción de Estado que se intenta legitimar, los discursos donde la religión es diseminada son diversos. Pueden ser en las escuelas, en los espacios públicos, dentro de locales religiosos, etc. Kamal Soleimani (2017, p.14) propone que el Estado-nación moderno maneja, replantea, redefine e incorpora de manera

selectiva o descarta aspectos de la religión. En ese sentido, los intereses del Estado fortalecen conceptos religiosos. Cuanto al islam, por ejemplo, Soleimani (2017, p.143) entiende que el islamismo no es nacionalismo si se entiende el nacionalismo como esencialmente secular. El nacionalismo como ideología de Estado se replantea al momento de entender su construcción en un Estado autoproclamado islámico.

Al regresar al tema de la naturalización de la modernidad, es posible comprender como la concepción del Estado islámico no puede ser separada o contraria a la definición del Estado-nación. Katherine Ewing (1997, p.5) propone que el secularismo, versiones del modernismo islámico, reforma islámica, fundamentalismo y “tradicionalismo” son todas plataformas en las que los líderes políticos han tratado de movilizar a sus seguidores y dar forma a la política del gobierno. Las intenciones al crear características al Estado son las mismas en cualquier circunstancia, la legitimidad del poder. Aún, para Ewing (1997, p.6), la modernidad ha sido experimentada como un conjunto de prácticas discursivas que constituyen un sentido común, una realidad cotidiana. La naturalización de los conceptos de la modernidad no es única en el sistema de los Estado-nación modernos seculares de Europa y Estados Unidos. El Estado-nación como modelo conceptual ha sido tomado como inherente al ejercicio político del gobierno.

Para Ali Mirsepassi (2003, p.97), en la práctica la modernización es una forma preferible de enfatizar la singularidad de las identidades nacionales. La retórica nacionalista ejerce una fuerza movilizadora tan poderosa porque se comunica con las personas en un lenguaje que celebra tradiciones comunes y nacionales, moralidad y cualidades al mismo tiempo que promete prosperidad futura (Mirsepassi, 2003, p.97). Esta retórica nacionalista ocurre en el Estado islámico como en cualquier otro tipo de Estado. Aún, autores como Buzan y Lawson (2015, p.117) entienden que el nacionalismo hace con que las personas se sientan parte de la nación a partir de la formación de la moneda nacional, el idioma nacional, el sistema educativo nacional, y en muchos casos el servicio militar nacional. Estos elementos forman parte de la construcción del nacionalismo en cualquier tipo de Estado. La problemática ocurre cuando el nacionalismo propuesto por el Estado autoproclamado islámico huye de los conceptos del Estado-nación.

El nacionalismo islámico intenta satisfacer los intereses del grupo religioso cuando establece la idea de la nación islámica. La nación islámica impone para sí conceptos de

nacionalismo e identidad nacional que deberían sobrepasar las fronteras territoriales del Estado-nación. Como entiende Ewing (1997, p.44), las posiciones ideológicas articuladas en la alineación del islam con varias posturas políticas intentaron ubicar o arreglar ciertas prácticas con respecto a un islam que estaba en una relación particular con la modernidad. Esta relación particular es exactamente la crisis entre el modelo que el islam propone y la concepción moderna del Estado-nación que no desaparece en el intento. No solamente la idea del Estado-nación es internalizada, sino todos los elementos consecutivos de la modernidad. La relación misma del Estado con los individuos, que choca la idea de la comunidad de fieles con la idea de nacionalidad es un ejemplo de esta dicotomía. Como propone Soleimani (2017, p.4), nacionalismo y pensamiento islámico moderno no pueden ser estudiados aisladamente.

Los elementos teóricos fundamentales para la presente tesis están fundamentados hacia la concepción de la construcción social como motor de la ejecución del poder por parte de las élites gobernantes. La formación del Estado-nación y las necesidades que nacen de él, así como los conceptos necesarios para el control social y la manutención del poder parten de la instrumentalización del lenguaje. Instrumentalización ya que el lenguaje se vuelve la herramienta para la transmisión de mensajes codificadas. Estos mensajes transmitidos en los ya mencionados espacios, establecen las capacidades de ser de los individuos pertenecientes al Estado-nación. La instrumentalización del lenguaje se da por parte de los intelectuales que, a partir de su posición en el sistema, están legitimados por la propia sociedad para decir lo que dicen. La construcción de la disciplina de la Historia cabe a este análisis como la catalizadora de los elementos que se desea transmitir a la sociedad. Para la construcción de una identidad nacional, la Historia que se enseña transmite la intención de la élite de imponer un nacionalismo de Estado.

Los conceptos teóricos y metodológicos planteados anteriormente se concretan en la relación entre Conocimiento – Poder – Contra-poder – Anti-poder. Esta relación se plantea de la siguiente manera: el monopolio del conocimiento representa poder, es poder. Como propuesto por autores como Michel Foucault y Edward Said (2008, p.34), los discursos son producidos y existen en virtud de un intercambio desigual entre diferentes tipos de poder. La capacidad de poder de los agentes es relacionable e impone una desigualdad en la legitimidad de conocimiento.

Los grupos en el poder son los detentores del conocimiento y dictarán las capacidades discursivas de los agentes. Como propuesto por Foucault (1993, p.58), la disciplina se vuelve el mecanismo del poder por el cual se alcanza a controlar el cuerpo social hasta los individuos. Y es a partir de la educación que se ejerce el poder sobre los individuos. Las relaciones de poder que aglomeran los discursos disciplinarios o hegemónicos, para Gramsci, son definidas en la red del poder de Foucault (1993, p.73). Este juego de relaciones de poder determina la existencia del contra-poder como mecanismo de respuesta al discurso oficial. Sin embargo, este contra-poder se utiliza de mecanismos de poder para derrocar el poder vigente y establecerse en su lugar.

La propuesta de John Holloway que apoya este análisis es la del anti-poder. Para Holloway (2005, p.32) el poder es capacidad de hacer, es decir, el hacer implica poder. Su análisis está en la capacidad de cambiar las relaciones de poder negando la existencia del poder en sí (Holloway, 2005, p.27). Para esto, los grupos que se movilizan en contra del poder proponen alternativas a este poder. Lo que propone es:

“La lucha por liberar el poder-hacer no es la lucha para construir un contra-poder, sino más bien un anti-poder, algo completamente diferente del poder-sobre. Los conceptos de revolución que se concentran en tomar el poder habitualmente se centran en la noción de contra-poder. La estrategia consiste en construir un contra-poder, un poder que pueda oponerse al poder dominante. [...] El anti-poder entonces, no es un contra-poder sino algo mucho más radical: es la disolución del poder-sobre, la emancipación del poder-hacer.” (Holloway, 2005, p.41-2)

Es decir, la relación entre poder, contra-poder y anti-poder se da a partir de la intención de negación del poder en sí. El esfuerzo se da en el momento en que los agentes buscan cambiar paradigmas. Lo que se propone es la posibilidad de que, en el siglo XXI, en Irán, exista una intención de anti-poder por parte de los individuos que no se identifican con los símbolos nacionales fundamentales para el discurso oficial.

Estos conceptos propuestos anteriormente servirán al propósito de estudiar la construcción del nacionalismo en Irán. El siguiente apartado hará una introducción al tema del estudio del nacionalismo en Irán.

1.3. La construcción de la idea de nación en Irán en el siglo XX y la movilización de los sujetos

La aplicación de estos conceptos al estudio de la construcción del nacionalismo de Estado en Irán parte de la idea de que, desde principios del siglo XX, la producción intelectual sobre la Historia de Irán y la intención discursiva de la élite de construir una identidad nacional están en diálogo constante. Un siglo de relaciones de poder cambiantes, mutables, que construyó la historicidad de lo que se entiende actualmente por Irán.

En el siglo XXI lo que se identifica es tanto una crisis de esa relación de poder entre sujetos cuanto una consecuencia de las dinámicas del pasado. La relación entre la construcción intelectual y los intereses del Estado sufrió cambios considerables durante el siglo XX y ha creado una inconsistencia en la base de la construcción de la identidad nacional. Eso se da primordialmente por los cambios radicales del siglo XX que establecieron períodos cortos de creación, implementación y desarrollo de los discursos oficiales.

Desde finales del siglo XIX, la Dinastía Qajar utilizaba ciertos elementos para identificarse con el pasado iraní y legitimarse frente a su población. Como narra Ervand Abrahamian (2008, p.16), los Qajar mantuvieron las prácticas de dinastías anteriores de inventar genealogías entre los *shahs* y las dinastías antiguas de Irán, así como a los imames shi'a. Los gobernantes de Irán sentían la necesidad de expresar su identificación con la historia de la antigua Persia, práctica que se percibe hasta los días actuales.

Estas genealogías regresaban a los Qajar a la época pre-islámica, como por ejemplo la promoción de lecturas públicas del libro épico *Shahnameh* y la decoración de los palacios con motivos Aqueménidas y Sasánidas (Abrahamian, 2008, p.19). La explotación de los elementos persa pre-islámicos iba de la mano con los festivales shi'is, ya que la mayoría de la población (85%) (Abrahamian, 2008, p.17) en ese momento era de musulmanes shi'a. Estos elementos estaban mezclados por los *shahs* y así eran asimilados por la población. Sin embargo, como expresa Abrahamian (2008, p.20), ni siempre estos sentimientos persas y shi'a funcionaron, llevando a diversas respuestas de la sociedad.

Las primeras ideas de nación llegan a Irán a partir de principios del siglo XIX, ya que en ese momento Rusia y Gran Bretaña empiezan a participar militarmente en el territorio de Irán. Las potencias extranjeras tuvieron un papel importante en la creación del Estado-nación iraní, ya que las principales ideas de nación que llegaron a Irán fueron

importaciones de estos países. Como explica Abrahamian (2008, p.35), la idea de nación llega a Irán fundamentalmente a partir de la mitad del siglo XIX, cuando el contacto con el Occidente resultó en la creación la *intelligentsia* iraní. Estos estudiantes que tuvieron la oportunidad de estudiar en Europa, trajeron a Irán sus conclusiones a partir de la educación moderna que tuvieron. Las nuevas ideas que llegaban a Irán iban consolidando el modelo de nación en Irán. Sus interpretaciones de lo que era ser iraní daban la cara al nuevo discurso oficial.

Estos intelectuales modernos promulgaron el desarrollo del liberalismo, del nacionalismo y del socialismo en Irán (Abrahamian, 2008, p.35). Estas y otras ideas modernas fueron insertadas en el vocabulario iraní y nuevas palabras fueron añadidas al léxico persa. Por ejemplo, *demokrasi*, *aristokrasi*, *sosyalism*, *imperialism*, fueron palabras popularizadas por Ali Dehjoda y sus discípulos (Abrahamian, 2008, p.36). No solamente las palabras, pero las ideologías que transmitían empezaron a ser diseminadas por estos intelectuales y por la clase dominante, así como por la clase media que se iba formando.

Para Dabashi (2007, p.21) esta fabricación de un Irán basado en una identidad cultural singular, establecida en contra de la evidencia del carácter multicultural, multiétnico, multifacético e híbrido de la cultura iraní, se dio a partir de la modernidad colonial y de la formación de las economías, políticas y culturas nacionales en Europa. Es decir, los constructores de la nación iraní tuvieron que dejar de lado, activamente, el carácter híbrido de la sociedad iraní en nombre de una identidad nacional única, que identificaría a la sociedad con el Estado-nación que se formaba.

Si por un lado estos nuevos intelectuales fueron a Europa a estudiar y trajeron a Irán las ideas de la modernidad, por otro lado, las potencias extranjeras pusieron esfuerzos en que las ideas del Estado y de la burocracia moderna fueran implementados en Irán. La asimilación de la estructura gubernamental iraní a los conceptos modernos haría más fácil y efectiva la penetración extranjera en todos los ámbitos de la sociedad.

Más que la adición de nuevas palabras, fueron reapropiados ciertos términos a las nuevas necesidades. Palabras como *mellat*, cambiaron de “comunidad religiosa” a “nación” y *vatan*, de “localidad” a “patria/madre patria” (Dabashi, 2007, p.21).⁴ Este cambio resulta de la nueva necesidad del Estado de adaptar sus intereses al vocabulario popular. La

⁴ En inglés los términos exactos son “*fatherland/motherland*”.

percepción de las personas cuanto a la utilización de estos términos legitima su existencia. Estos cambios en la formación de la *intelligentsia* iraní fueron responsables por lo que vendría en los siguientes años, la Revolución Constitucional. Este período, que empieza a partir de los primeros años del siglo XX será trabajado en el capítulo 2 de la presente tesis.

Estos períodos de gobiernos relativamente cortos con diferencias fundamentales de paradigma hicieron que los mensajes transmitidos a los individuos fueran acumulados en un enmarañado de conceptos distintos y, a veces, excluyentes. En el marco de los 40 años de la Revolución Islámica, los resultados de estos cambios radicales y del ejercicio de poder de los islamistas expresan la subjetividad de la definición de los individuos iraníes en el siglo XXI.

La narrativa histórica expresa la capacidad de los intelectuales iraníes de establecer relaciones de poder con los gobernantes. En su momento con el Shah Reza Pahlaví, sus aspiraciones modernizadoras estaban mezcladas con su plan de *Persianización*. Plan este que estuvo fuertemente apoyado por el ejercicio intelectual de hombres como Ali Akbar Dehjoda. La contra-narrativa en este momento se daba por la *intelligentsia* iraní, influenciados por las ideas de izquierda que conocieron durante sus estudios en Francia y Alemania en los años 1930s (Dabashi, 2007, p.96).

Ya con su hijo, Shah Muhammad Reza, los deseos de occidentalización y el contexto internacional cambiaron los intereses del Estado. Las contra-narrativas partían de muchos grupos, como por ejemplo los comunistas, los nacionalistas con Mossadeq en los años 50 y los *bazaaríes* previos a la Revolución Islámica. Como expresa Misagh Persa, los *bazaaríes* estuvieron involucrados en todos los movimientos en contra de los gobernantes en Irán. Desde la Revolución Constitucional de 1906, en los movimientos anti monárquicos y nacionalistas de los 1950s y durante los años 1970s los *bazaaríes* hicieron parte de la contra-narrativa (Parsa, 1989, p.91).

En los años 1970s la presencia del líder Ruhollah Jomeini y los conceptos intelectuales del nacionalismo islámico forjaron nuevos intereses para el nuevo gobierno que llegaba al poder. Los ideales de la Revolución Islámica estuvieron cargados de producciones intelectuales. Durante las décadas de 1960 y 1970, no solamente Jomeini, pero autores como Ali Shariati y Yalal Al-e Ahmad, apoyaron la construcción de un pensamiento político que llevaría a la Revolución Islámica.

Aunque los intereses de Jomeini fueron característicos de su época, el momento pos-revolucionario y pos-muerte de su líder sufrieron aun otros cambios en la construcción de la identidad nacional iraní. La capacidad del gobierno de atender a las necesidades pos-ideológicas será tratada en el capítulo 3.

En el siglo XXI el contexto internacional y las capacidades internas ha construido las necesidades y los intereses del Estado iraní. Estos intereses están apoyados por intelectuales que, dentro de Irán, diseminan las narrativas pertinentes al ejercicio del poder de los islamistas. Sin embargo, el fenómeno de la diáspora iraní y la existencia de intelectuales iraníes fuera de Irán escribiendo sobre Irán se vuelve fundamental para la construcción del ser iraní.

Estos intelectuales que buscan el *status* de intelectual tradicional, proponen nuevas maneras de entender la identidad nacional iraní. Estos intelectuales hablan desde centros intelectuales hegemónicos, como la Universidad de Oxford o la Universidad de Cambridge. Entre estos académicos, hay quienes proponen la construcción de la identidad nacional a partir de la Historia iraní pre-islámica y el idioma persa. Estos trabajos serán analizados en esta tesis en el capítulo 3.

La construcción de la idea de la nación iraní a partir de la Historia Persa pre-islámica es una constante. La utilización del persa ha servido a los propósitos de la élite en Irán, independiente de sus intereses generales. Lo que cambia, y es lo que debe ser percibido durante todo el siglo XX y sus consecuencias en el siglo XIX, es la intersección entre los elementos persas y los intereses secundarios de la élite. Si antes de la Revolución el discurso persa estaba vinculado a los intereses de modernización y occidentalización de la sociedad iraní, a partir de 1979 se reapropian los elementos persas intensificando su relación con los elementos religiosos.

Una sociedad étnica y culturalmente diversa como Irán crea dificultades para la diseminación de elementos que deberían ser comunes a toda la sociedad. Sin embargo, ideas de “purificación” de la raza estuvieron presentes en la construcción de la identidad nacional iraní con Shah Reza Pahlevi. La capacidad discursiva de estos conceptos choca con la naturaleza multiétnica de la sociedad que se intenta limitar bajo un mismo nacionalismo de Estado.

Actualmente lo que se percibe es un distanciamiento entre las contra-narrativas. La existencia de diferentes ideas de nación en Irán hace con que los grupos sociales, que buscan contestar las voces del gobierno, entren en conflicto. Sus reclamos se perciben en paralelo, sin unión concreta de intereses. Eso se da a partir de sus diferentes experiencias con el sistema hegemónico. Así, la movilización fragmentada pierde poder frente a la fuerza de la narrativa oficial.

Finalmente se debe considerar la importancia del idioma para la definición del nacionalismo de Estado en Irán. Los esfuerzos de purificación del persa y de organizarlo de una manera accesible a toda la población expresa la necesidad de diseminarlo dentro de la sociedad. Los discursos de identidad que circulan por la sociedad iraní, como el arrianismo y el islam entran en conflicto con los elementos pre-islámicos. Es aquí donde se da la batalla por la construcción de la identidad nacional iraní. Estas contradicciones serán tratadas durante todo el análisis, ya que la narrativa histórica mostrará hasta donde cada discurso estuvo presente en las dinámicas sociales y en la producción del nacionalismo de Estado.

La incapacidad del Estado de establecer los elementos estables de identificación ha dejado al iraní cargado de símbolos e imágenes que se diferencian y muchas veces se contradicen. Entender los contextos históricos en que estas construcciones se dan y la manera como los discursos son diseminados en la sociedad y la respuesta de la sociedad son objetos del presente análisis.

2. La Construcción de la Identidad Nacional Iraní a partir de la Narrativa Histórica durante el siglo XX (1906-1979)

A partir de la narrativa histórica se hace posible comprender cómo la existencia de una dinámica entre el discurso oficial y sus contra-discursos genera una capacidad de diseminación específica al modelo de identidad nacional que se desea promover. El presente capítulo buscará explorar la narrativa histórica iraní para comprender la dinámica discursiva y su capacidad de asimilación por los sujetos en su percepción de la identidad iraní.

La producción intelectual y su relectura servirán de guías para el análisis de la creación y la perpetuación del discurso oficial. Se parte del entendimiento de que la identidad nacional es un proceso histórico que depende de su contexto para ser entendida en su complejidad. Por su carácter mutable y flexible, la identidad nacional se da y se transforma a partir de procesos históricos específicos que deben ser estudiados de manera específica.

El tema de la identidad nacional en Irán ha sido trabajado a partir de diferentes lentes y este capítulo abordará las principales perspectivas sobre el tema. Sin la intención de agotar la capacidad analítica del tema, la propuesta se centra en el análisis de la construcción del discurso oficial y sus contra-discursos desde la producción intelectual. Aún, el hilo conductor de estas producciones intelectuales será la reapropiación del discurso persa por las diferentes élites que estuvieron en el poder durante el siglo XX.

El capítulo está dividido en cuatro períodos principales. Desde principios del siglo XX, con la Revolución Constitucional en 1906, Irán empezó a sufrir cambios radicales en su gobierno y en su relación con la nación. El proyecto parlamentario traía en sí mismo ideales europeos que serán propuestos aquí como la idealización de una Europeización de la burocracia iraní. Con el golpe de Estado del entonces general Reza Khan en 1921, los cambios fueron radicales. El cambio de la Dinastía Qajar por la Dinastía Pahlaví y su proyecto de Persianización, así como sus ideales de “purificación” de la raza, caracterizaron la época del Shah Reza Khan Pahlaví en el poder.

Por la simpatía del Shah Reza Khan por la Alemania Nazi en un contexto internacional turbulento, el golpe de Estado perpetrado por los Aliados en 1941 puso en el

poder al hijo del Shah, Muhammad Reza Pahlaví. La Revolución Blanca del Shah de Irán llevó conceptos de Occidentalización para la economía y las relaciones entre el gobierno y la sociedad. Sus consecuencias fueron percibidas durante los años 1970s que precedieron a la Revolución Islámica de 1979. El cuarto período estudiado explorará la capacidad ideológica del proyecto de *Jomeinización* del Estado iraní y de la sociedad a partir del proyecto de un nacionalismo islámico.

Durante todas estas transformaciones, los intereses de la élite siempre estuvieron relacionados con la narrativa persa y glorificación del mito fundacional de la civilización persa. La comunicación entre estos discursos y sus capacidades de diseminación ideológica serán tratadas en el presente capítulo.

2.1. El Discurso Oficial de la Monarquía Qajar y la Contra-Narrativa Constitucionalista (1860 – 1920)

El primer período estudiado abarca los resultados de las protestas del tabaco y los movimientos intelectuales de contra-narrativa que llevaron a la producción de la Constitución de Irán en 1906. Por entender al discurso oficial como la preocupación de la monarquía por mantener su poder a partir de su identificación con la Antigua Persia, el Movimiento constitucionalista parte de una contra narrativa al poder.

La producción intelectual que se presenta en este período buscaba reformas y la limitación al poder monárquico. A partir de la teoría de Holloway, lo que se construye es una narrativa de contra-poder, ya que no puede ser descrita como un ejercicio de anti-poder. Esto se da gracias al hecho de que las construcciones discursivas revolucionarias se dieron a partir de una posición de privilegio de los intelectuales del período, así como el poder de los *ulama*. Sin embargo, antes de entender las contra-narrativas, debemos analizar el discurso oficial que pretendía mantenerse en el poder con la idea de una herencia Persa.

Para Shahrokh Meskoob (1992, p.42), a partir de 1953 y la influencia de la cultura estadounidense en la sociedad iraní, los temas estudiados por los intelectuales desde finales del siglo XIX y principios del siglo XX, como Mirza Malkam Khan, Shaykh Fazlollah Nuri, Taqizadeh y Kasravi, ganaron mucha fuerza en el campo intelectual. La identificación del iraní frente a Occidente y su relación con el Occidente fueron temas importantes del

período del Movimiento Constitucional – o Revolución Constitucional -, y caracterizaron el discurso oficial sobre las relaciones de Irán con el exterior, así como hicieron parte de la contra-narrativa que llevó al Movimiento Constitucional.

Desde finales del siglo XIX, cambios de gobierno y en la estructura del Estado iraní mismo, así como sus relaciones con las potencias extranjeras, transformaron los intereses de las élites, así como la propia configuración de estas élites. La Dinastía Qajar, que gobernó Irán de 1796 a 1925 (Abrahamian, 2008, p.9), había perdido su poder discursivo desde finales del siglo XIX, pero principalmente a partir del Movimiento Constitucional en 1906. A partir de la narrativa histórica del período, así como la producción intelectual característica de la época, apoyarán al análisis de la dinámica discursiva en la producción de una identidad nacional iraní.

Reza Zia-Ebrahimi, en su libro *The Emergence of Iranian Nationalism* propone la idea de un nacionalismo dislocado (*dislocative nationalism*). Para Zia-Ebrahimi (2016, p.3), el nacionalismo dislocado es una ideología moderna que se origina a finales del siglo XIX. Así, Zia-Ebrahimi (2016, p.3) toma el período entre 1860 y 1890 como el origen de esa ideología y su expansión e incorporación al discurso oficial durante la Dinastía Pahlaví (1925-1979). Por tanto, se hace necesario el análisis de este período de transición entre dinastías.

Aún, se debe entender qué entiende Zia-Ebrahimi por nacionalismo dislocado. El autor entiende que la historiografía de Irán, a partir de finales del siglo XIX, empezó a movilizar significados específicos para el entendimiento de la nación iraní. La existencia de un frenesí preislámico está, para Zia-Ebrahimi (2016, p.1-2), en la creencia popular de algunos sectores de la sociedad de que la historia de Irán después del advenimiento del islam es un largo proceso de degeneración, [...] una degradación de su alto rango entre las más grandes naciones del mundo. Se entiende que la historia de Irán debe ser construida a partir de la idea de que la llegada del islam al territorio de la entonces Persia habría sido una dominación extranjera que obligó a la asimilación de la religión y de la cultura árabe.

Meskoob es un ejemplo del tipo de trabajo al cual Zia-Ebrahimi crítica, ya que este entiende que siempre existió una diferenciación entre persas y árabes. Para Meskoob (1992, p.51), los iraníes aceptaron el árabe como el idioma del libro de Dios (Corán) y el idioma de la religión, pero no como su propio idioma. A partir de su análisis del idioma persa

como constructor de la identidad nacional iraní, Meskoob confirma la construcción discursiva de la diferenciación entre persas y árabes. Sin embargo, se percibe la problemática de la utilización de expresiones como “iraníes” y “persas” a la hora de identificar el conjunto de la población dentro del espacio territorial de la antigua Persia, actual Irán.

En concordancia con Zia-Ebrahimi, Mehrzad Boroujerdi (1998, p.43) en su artículo *Contesting Nationalist Constructions of Iranian Identity*, crítica esta producción intelectual que basa su idea de identidad en el idioma, la historiografía seleccionada – o sea, tomando la decisión de utilizar narrativas históricas específicas – y un nacionalismo centrado en lo “Persa” que ignora las minorías étnicas. Aquí Boroujerdi introduce el tema de las minorías étnicas y el racismo que van a estar presentes en otros trabajos sobre la identidad nacional iraní.

Aún cuanto al tema de la construcción de la narrativa histórica a partir de la historia preislámica de Irán, Mostafa Vaziri parte de la idea del Orientalismo para entender la construcción de una idea de “Persia” en la historia nacional de Irán. En *Iran as Imagined Nation: The Construction of national Identity*, Vaziri (1993, p.65) propone un análisis de la historiografía Orientalista sobre Irán. Para el autor, la idea del Orientalismo puede ser aplicada al estudio de Irán, ya que entiende que la construcción de los documentos históricos sobre Irán llevaba en cuenta ideales raciales y nacionalistas. Para Vaziri (1993, p.65), la herencia cultural, la raza y el idioma preislámicos fueron revitalizados por la producción intelectual del siglo XIX para imponer un sentido de Irán (*Iranhood*) y su permanencia en la historia. Es decir, a partir de la perspectiva de una historia de Irán purista, donde Irán queda puesto como una formación singular e inmutable, la narrativa preislámica se transformó en la principal herramienta discursiva de los intelectuales durante finales del siglo XIX.

En adición al análisis de Vaziri, Afshin Matin-Asgari (2012, p.178) discute el tema de la fabricación de libros de textos de historia de Irán durante los años 1920s. En el artículo *The Academic Debate on Iranian Identity: Nation and Empire Entangled*, Matin-Asgari expone la relación entre el gobierno y la producción intelectual. Eqbal Ashtiyani y otros académicos estaban financiados por el gobierno para escribir libros de texto de historia para las escuelas públicas. Como puesto por Matin-Asgari (2012, p.178), había una

necesidad de presentar una historia pública de Irán en el estilo de las historias colaborativas producidas en Europa. Eso quiere decir que, para este momento, la relación entre el discurso oficial y la producción intelectual era positiva, ya que consolidaban los intereses de la élite en el poder. Matin-Asgari (2012, p.178) aún cita autores como Hasan Pirniya, que escribía sobre la historia antigua de Irán a partir de un análisis racista supremacista y promovía la exclusión de los pueblos no-arios y la limpieza étnica de la población nativa.

Lo que se percibe en las diferentes perspectivas comentadas anteriormente es una preocupación por construir una idea de Irán que se diferencie de lo exterior o, a partir de otra perspectiva, del “otro” dentro de su territorio. Sea Occidente de manera ideológica o los árabes de manera cultural, durante el período anterior al Movimiento Constitucional, hubo una constante necesidad de identificación de Irán como nación, así como su consecuente diferenciación a lo exterior. Los ideales racistas que trataban del tema del Arianismo y la limpieza étnica hicieron con que la narrativa persa, aliada a la idea del origen ario de la población iraní, fuera implementada por la creación intelectual responsable por la confección de la historia de Irán que sería transmitida a través de los espacios educativos.

La cuestión del proceso de identificación que surge como una necesidad no es particular a Irán. A partir de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, las sociedades – en general – presentaban una preocupación global en identificarse a partir de elementos únicos, así como de diferenciarse de los demás grupos que se estaban forjando. La diferenciación representó el camino que llevaría a la formulación de movimientos nacionalistas ardientes como en Europa en general, pero también Turquía y para este trabajo específicamente en Irán.

Para Irán la necesidad de diferenciación venía de dos lados. Por un lado, la necesidad de diferenciación cultural en relación a sus vecinos árabes y en cierta medida de los turcos, que también estaban pasando por el mismo proceso, pero en un contexto diferente. Las diferencias históricas entre persas y árabes llevaron a que las relaciones entre Irán y sus vecinos fueran cargadas de sentimientos de diferenciación cultural y religiosa. El idioma persa puede ser citado como uno de los elementos que fueron utilizados y que serán estudiados a partir de su carga de diferenciación y contraste en relación a todo lo “árabe”.

Por otro lado, Irán sufría gran presión de agentes externos. Durante el siglo XIX, la

diplomacia y las fuerzas militares del Imperio Británico y de Rusia amenazaron la capacidad de concentración de poder de la élite iraní. Aunque la élite en sí no estaba especialmente preocupada con este hecho, la población en general y los intelectuales expresaban su descontento cuanto a la presencia extranjera en el territorio, así como en el control de la estructura del Estado.

Por otro lado, otras narrativas intelectuales movilizarían protestas nacionales en contra del discurso oficial y del lugar de poder de la Dinastía Qajar en Irán. El producto del trabajo de estos intelectuales respondía y representaba una insatisfacción general de la población en contra de las políticas de los Qajar y, principalmente, de la condición económica del país. Estos intelectuales, dentro y fuera de Irán, fueron responsables por construir la contra-narrativa que llevaría al Movimiento Constitucional. Las protestas que resultaron en la formación del primer *majles* (asamblea constitutiva) exigían la destitución del primer ministro Ain ad-Dauleh y el establecimiento de la constitución (*mashruteh*) (Keddie, 2006, p.109).

La revolución, como expresa John Foran (1993, p.178), representaba un mixto de alianzas en términos de clases y sus modos de producción. Se entiende que el esfuerzo que llevó a la formación del primer *majles*⁵, que se podría concebir como el Parlamento iraní, estaba formado por diversos grupos de la sociedad iraní, que estaban en contra de la manera de gobernar de los Qajar y deseaban controlar su poder de alguna manera. Eran tantos los grupos y las clases con sus reclamos particulares que era fácil conglomerar la serie de confrontaciones de los años 1905 y 1906 dentro de un gran movimiento de masa que se oponía al Estado (Foran, 1993, p.176).

Uno de los grupos que participó activamente en las manifestaciones en contra del poder Qajar fue la nueva *intelligentsia* iraní. Para Abrahamian (2008, p.35), el contacto con Occidente ayudó a la emergencia de esta nueva clase social, que introdujeron a Irán, a partir de la educación moderna, nuevas ideas, nuevas ocupaciones y una nueva clase media. Estos intelectuales estaban dentro y fuera de Irán, y contribuyeron a las voces de la masa que reclamaba cambios radicales en la constitución del gobierno. Diferentes autores proponen diferentes miradas hacia los principales responsables por construir la contra-narrativa que

⁵ Como entendido por Ervand Abrahamian (2008, p.47), el Majles fue diseñado para ser la pieza central de la nueva Constitución. Descrito como el “representante de todo el pueblo”, tuvo la última palabra sobre todas las “leyes, decretos, presupuestos, tratados, préstamos, monopolios y concesiones”.

venía desde la sociedad.

Para Ali Gheissari, más que simplemente la educación moderna de algunos intelectuales, otros fueron los factores que construyeron la *intelligentsia* en Irán. Para él, la *intelligentsia* iraní eran resultado de un intercambio de ideas llegadas desde India, Imperio Otomano y del Cáucaso. Para el autor, las ideas de India traían la preocupación por la economía política, así como el anti-colonialismo, el anti-despotismo y el anti-patrimonialismo. Las ideas llegadas del Imperio Otomano estaban cargadas de un reformismo y una modernización del Estado, donde el Estado se entendía como la incorporación del alma de la nación y el único medio viable de llevar a la nación a su destino (Gheissari, 2016). Las ideas radicales del Iluminismo Europeo como el socialismo, el marxismo y el anarquismo llegaban desde el Cáucaso y Rusia (Gheissari, 2016, p.31).

Nikki Keddie (2006, p.99) está de acuerdo en que el creciente control de las potencias extranjeras en Irán hizo con que los comerciantes y trabajadores que viajaban a India, a la Transcaucasia rusa y a Turquía presenciaron las reformas y las ideas liberales o radicales que nacieron en estos espacios. Así, estas ideas fueron siendo llevadas a Irán y trabajadas como narrativas revolucionarias por los grandes nombres de la época.

Conviene subrayar que este período se conoce por la formación intelectual europea nombrada por Edward Said como Orientalismo (1978). Estos escritos representaron la necesidad de los autores europeos, a finales del siglo XIX, de identificar a los sujetos de “Oriente” como ajenos a su cultura y diferentes en todo lo que los caracterizaba. Esta misma necesidad de identificación y diferenciación surge en Irán unos años más tarde. Al rescatar el pasado, los intelectuales iraníes buscaban crear su propia idea de la nación.

Estas ideas estaban circulando por el mundo a través de las vías comerciales. De acuerdo a lo que propone Gheissari, la preocupación latente en contra del autoritarismo y del imperialismo ganó voz en los mercaderes y viajeros. Estas ideas estaban cargadas de sentimientos de identificación y diferenciación, de una necesidad de establecer su propia visión de sí mismos más allá de cualquier imagen establecida por los intelectuales europeos. Sus reivindicaciones iban hacia el cambio político, el aumento – o establecimiento – de sus derechos. Estos deseos fueron expresados de diferentes maneras, a lo que se analiza el papel de los intelectuales en la formación de contra-narrativas que pueden ser entendidas como resultado de una educación moderna problematizada por su

identificación con las reivindicaciones del espacio al cual pertenecían.

Para Foran (1993, p.181), intelectuales como Sani' al-Daula y sus hermanos fueron fundamentales para las decisiones legales del primer *majles*, así como otros intelectuales de la clase educada europeizada, que llevaban las ideas de constitucionalismo, nacionalismo y social-democracia. Sani al-Daula criticaba fuertemente a las actitudes del Shah Naser al-Din. Su crítica iba hacia su gobierno arbitrario, sus medidas caprichosas y la necesidad de un absolutismo moderado, en un formato europeo Iluminista de la monarquía (Amanat, 1998).

Otro intelectual que traía en su trabajo la idea de la modernización era el lexicógrafo Ali Dehjoda. Como expuesto por Abrahamian (2008, p.46), Dehjoda escribía sátira y poesía con comentarios políticos, utilizando el idioma persa moderno. Es decir, intelectuales como Dehjoda utilizaban el idioma para establecer su manera de criticar la política de los Qajar. Aunque Dehjoda pueda ser entendido, en su momento, como un defensor del proyecto oficial de *Persianización*, estuvo involucrado en la crítica con sus trabajos poéticos. Una de sus obras, *Carand Parand* simboliza su carácter satírico en sus críticas sociales y políticas. En forma de narrativas cortas, breves anuncios, telegramas o reportes, Dehjoda atacaba a los corruptos en la sociedad iraní (Yusofi, 1990).

Abrahamian (2008, p.46) aún comenta la importancia de los Liberales, liderados por Hassan Taqizadeh, importante figura que representaba la fuerza de las ideas modernas – principalmente la ciencia moderna – en la primera generación de la *intelligentsia* iraní. Taqizadeh escribía sobre la importancia de la constitución (*mashrutiyyat*) en su obra *Maqalat*. Para él, el primer *Majles* era enteramente revolucionario, y su principal tarea era establecer una Constitución (Afshar & Elr, 2016). Sus ideas fueron parte de la construcción del primer *Majles* y del primer intento de una Constitución en Irán. Taqizadeh enfatizaba la importancia de la ley en la organización de la política, un importante elemento que llegó al Movimiento Constitucionalista.

Foran (1993, p.189) cita otros nombres que trajeron en sus narrativas las ideas de igualdad, derechos individuales, libertad de comercio e ideas modernas de educación, religión e Iluminismo literario. Estas ideas fueron trabajadas por escritores y periodistas como Akhundzadeh, Mirza Aqa Khan Kermani, Taliboff, Maragha'i, Malkam Khan y otros (Foran, 1993, p.189).

Foran cita algunas de las principales contribuciones de estos nombres. Por ejemplo, Fath Alí Akhundzadeh estaba preocupado con la protección del *vatan*, patria o la expresión en inglés *fatherland* (Foran, 1993, p.189). La expresión en inglés ayuda a entender el sentido masculino de la palabra que “patria” no representa en su carácter femenino. Keddie también cita a Akhundzadeh en la construcción de la contra-narrativa del período. Para la autora, Akhundzadeh escribió una colección de epístolas ficticias que describían las condiciones de vida en Irán que resultaba amargamente crítica (Keddie, 2006, p.108).

Salour Evaz Malayeri es otro autor que entiende la importancia de Akhundzadeh en la construcción de la narrativa que llevó al Movimiento Constitucionalista. Para Malayeri (2016, p.129), Akhundzadeh estaba preocupado con la contribución de la crítica literaria persa en el contexto del movimiento de modernización y aplicaba la noción de Hegel de “autoconsciencia”.⁶ Importante en su lectura del trabajo de Akhundzadeh, es la idea de que la literatura Iluminista debería empezar de la “naturaleza existente”, la “verdadera naturaleza de la humanidad”, pero esto tendría que significar para el espíritu nacional y la identidad étnica (Malayeri, 2016, p.146).

Para Pejman Abdolmohammadi (2016, p.166), Mirza Aqa Khan Kermani fue uno de los intelectuales más importantes del siglo XIX en Irán. Abdolmohammadi (2016, p.166) entiende que su pensamiento basado en el secularismo y el nacionalismo fueron clave para la base ideológica del Movimiento Constitucionalista. Kermani escribió libros sobre la historia pre-islámica de Irán como *Nāma-ye bāstān*, donde hizo una imitación del épico *Shahnameh*, de Ferdowsi y *Se maktūb* y *Şad kaṭāba*, libros sobre la historia de Irán siguiendo las teorías socio-antropológicas europeas (Bayat, 1986).

Cabe mencionar la conexión hecha por el autor sobre las ideas de la patria Persa que compartían Kermani y Akhundzadeh (Abdolmohammadi, 2016, p.121). Es decir, las ideas que se construían sobre la herencia persa y la historia pre-islámica de Irán no servían solamente al discurso oficial, pero también a la contra-narrativa que se creaba para la movilización de masa en contra del poder Qajar. Las ideas de Akhundzadeh, así como de Kermani, sobre la identidad étnica y el nacionalismo encontrarían su momento durante la era Pahlaví (Abdolmohammadi, 2016, p.127).

Otro intelectual importante en el movimiento contra-discursivo fue Mirza Malkam

⁶ La palabra que utiliza, en inglés, es “self-consciousness”.

Khan. Como expresado por Nikki Keddie, John Foran, y Hamid Algar, entre otros, el periódico de Malkam en Londres apoyaba la publicación de comentarios y poesías críticas del propio, así como de autores como Afghani. *Qanun*, el periódico de Malkam Khan, tenía una expresión lingüística específica. Para Hassan Bashir (s.f., p.2), Qanun se identificaba a partir de un nuevo lenguaje, por la utilización de una terminología moderna, un lenguaje crítico e informativo, por la introducción de conceptos modernos, y un lenguaje constructivo, ya que planteaba nuevas ideas cuanto a la política y la sociedad iraní. En *Qanun*, Malkam Khan utilizaba palabras como *adamiyat* (humanidad), *adalat* (justicia), *taraqqi* (progreso), *ittefaq* (unidad), así como la propia palabra *qanun* (ley) (Bashir, s.f., p.5). El escritor Zain al-Abidin también representó en sus escritos una crítica a los Qajar y la importancia de reformas en Irán en su obra de viaje “Libro de viajes de Ibrahim Beg”.

Estos poetas e intelectuales estaban unidos con las principales voces religiosas que también fueron responsables por la contra-narrativa en el período del Movimiento Constitucionalista. Sayyed Jamal ad-Din “al-Afghani” es entendido por diversos autores como responsable por la conexión entre los elementos intelectuales y religiosos. Para Keddie (2006, p.101), Afghani fue uno de los arquitectos de esta inusual alianza entre elementos religiosos y radicales, como un reformista musulmán cosmopolita y panislámico. Afghani publicó diversos artículos y panfletos que atacaban al régimen. Keddie (2006, p.107) habla de la existencia de panfletos antigubernamentales llamados *shannamehs* (cartas nocturnas), que movilizaban a la gente en Teherán y otras partes de Irán en contra del poder Qajar.

La *intelligentsia* iraní y los *ulema* estaban liderando el movimiento (Foran, 1993, p.181). Mismo que se entienda que los *ulema* y estudiantes religiosos estaban a favor de reformas políticas, también se encontraban grupos anti-constitucionalistas. Por ejemplo, la corriente de Shaikh Fazlullah Nuri, un tradicionalista, anti-parlamentarismo que defendía el Islam y estaba en contra del movimiento Constitucionalista (Foran, 1993, p.182). Es decir, no todos los *ulema* estaban de acuerdo con las ideas de los intelectuales, así como no todos los intelectuales iraníes del período estaban en contra del discurso oficial, ya que existía un grupo, principalmente de intelectuales que hacían parte de la corte iraní, que estaban en contra del Movimiento Constitucionalista.

Después de muchos acontecimientos y enfrentamientos entre las tropas reales y el

pueblo en centros como Teherán y Tabriz, el período constitucionalista terminó a finales de 1911. La Revolución Constitucionalista terminó en una derrota, aunque autores como John Foran (1993, p.194) entienden que fue un movimiento revolucionario que intentó cambiar el balance de poder y la naturaleza de la sociedad iraní. Igualmente, Nikki Keddie (2006, p.114) entiende que la revolución puede ser considerada fallida, pero dejó un importante legado.

El Movimiento Constitucionalista representó la concientización de las clases dominadas por el poder Qajar. La necesidad de cambios dio espacio a nuevas narrativas que respondían al discurso oficial. Los reclamos de la población en cuanto a la situación económica y la injerencia de las potencias extranjeras en los asuntos internos de Irán produjeron un movimiento nacional. A través de la nueva *intelligentsia* iraní, que partía de periodistas, escritores y poetas iraníes, dentro y fuera de Irán, en una unión con los religiosos musulmanes, se creó la posibilidad de controlar las actividades de los monarcas iraníes.

La construcción de la idea de nación por parte de la élite Qajar iba de acuerdo con lo que la nueva *intelligentsia* iraní estaba construyendo. Sin embargo, la utilización de la historia pre-islámica de Irán y la apropiación de elementos persas por parte de los monarcas se diferenciaba de lo que deseaban los intelectuales. Los Qajar utilizaban este discurso para legitimarse en el poder como líderes de una civilización antigua. Al mismo tiempo, los intelectuales construían estas narrativas pensando en la diferenciación en relación a Occidente y a los vecinos árabes. En un contexto de producción intelectual Orientalista en Europa, los intelectuales iraníes que recibieron una educación moderna en los principales centros educativos de Europa, llevaban a Irán una relectura de lo que era Irán – Persia en aquel entonces – y lo que era ser iraní.

Aunque no haya sido efectiva, las contra-narrativas que se construyeron durante el Movimiento Constitucionalista fueron importantes para el período siguiente, así como el discurso oficial sufrió cambios importantes que serán presentados a seguir.

2.2. La Monarquía Pahlavi y el discurso nacional persa frente a sus contra-narrativas etnolingüísticas (1921-1953)

Los cambios ocasionados por el Movimiento Constitucional a principios del siglo XX y la llegada de la Primera Guerra Mundial cambiaron el panorama político de Irán. Durante la Primera Guerra, Irán sirvió de campo de batalla para las grandes potencias. El poder central perdió el control de las regiones lejanas a la capital y las potencias extranjeras empezaron a establecer nuevas zonas de control dentro del territorio iraní. En esta situación entró a Teherán, el 21 de febrero de 1921, el General Reza Khan (Abrahamian, 2008, p.63).

Entre 1921 y 1925, Reza Khan se estableció como el verdadero poder detrás del trono, primero como jefe del ejército, luego como ministro de guerra, y luego como primer ministro y comandante en jefe de las fuerzas armadas (Abrahamian, 2008, p.65). En 1925 Reza Khan se convirtió en Reza Shah y expulsó al Shah Qajar de Irán. A partir de ahí empieza su proyecto de construcción de la nación iraní moderna.

El discurso oficial estaba enfocado en la centralización del Estado. La base del sentimiento nacionalista era territorial, con el objetivo de construir un Estado centralizado fuerte (Litvak, 2017, p.14). El Estado estaría centralizado en la figura del Shah, y la modernización podría darse a cabo a través de sus encargados en los puestos gubernamentales. Reza Shah era a menudo visto como un gran “reformador”, “modernizador” y “secularizador” (Abrahamian, 2008, p.72).

Para Wilber (1958, p.87), Reza Shah sintió más agudamente que cualquier de sus compatriotas el trágico contraste entre el pasado glorioso de Irán y su actual Estado impotente, y decidió sacar al país del letargo y fomentar la unidad nacional y el orgullo. La perspectiva de Wilber pone a Reza Shah como un impulsor del nacionalismo iraní y de cierta manera lo ve como un héroe. Por otro lado, Abrahamian (2008, p.65) afirma que la

verdadera intención del Shah era la construcción del Estado bajo la centralización de su poder. El Shah combinó su propia persona con la monarquía; la monarquía con el Estado; y el Estado con la nación (Abrahamian, 2008, p.66).

Sus esfuerzos en establecer la autoridad del Estado sobre el territorio fueron el primer paso. Una vez que aseguró el territorio, buscó la homogeneidad etnonacional basada en la etnia persa mediante la implementación de varias medidas interrelacionadas. En cuanto a eso, Litvak (2017, p.14) agrega que la reconstrucción de la narrativa histórica y la memoria, con énfasis en el pasado persa-pre-islámico de Irán, a través del sistema educativo ampliado y reformado se complementó con la organización de ceremonias y conmemoraciones. Ejemplos de esto son el Año Nueva Persa, basado en el calendario solar persa implementado por el Shah, así como las celebraciones de Yalda en el solsticio de invierno.

Cuanto a la cuestión de la *intelligentsia* y la educación, Vejdani (2014, p.208) aclara que el ascenso de Reza Khan al poder fue testigo de un movimiento hacia la estandarización y centralización del sistema educativo, pero el Shah no participó en la articulación de una tesis histórica importante ni creó personalmente organizaciones y conferencias sobre temas históricos, como Ataturk en Turquía. Fueron los intelectuales iraníes los que establecieron el discurso oficial.

Específicamente cuanto a la construcción del discurso oficial, Alireza Asgharzadeh (2007, p.87) afirma que bajo el gobierno de Reza Khan, la historia iraní oficial reemplazó rápidamente las historias orales y escritas existentes entre los varios grupos étnicos y nacionalidades. Es decir, el esfuerzo del Shah y de sus intelectuales iba más allá de la construcción de la historia de Irán que sería enseñada en los espacios educativos. Su

intención era la de exterminar cualquier otra historia étnica o nacional que pudiera representar una amenaza a la unidad de la nación iraní que estaba forjando.

El esfuerzo oficial estaba basado en la idea de que ninguna otra nacionalidad dentro del territorio de Irán era soberana más que la persa. Esta idea de la soberanía de la etnia persa aria fue el hilo conductor del discurso oficial nacionalista de la época. Como explica Asgharzadeh (2007, p.87), el discurso oficial estaba basado en la ideología racista dominante, donde todos los pueblos que vivían en Irán debían tener la “ascendencia aria” común, [...] no se les alentaba a sentirse orgullosos de quiénes eran, porque según el discurso oficial, su herencia y cultura (“no-Persa”) no eran nada de lo que estar orgullosos. Todos tenían que aceptar la superioridad de la raza o eran sometidos a la humillación, la marginación y la exclusión (Asgharzadeh, 2007, p.87).

Reza Shah tenía un grupo de intelectuales formado por Taqizadeh, Kazemzadeh-IranShahr, Ali Akbar Siyasi, Ali Dashti, Mostafa Adl, Amir A'lam, y Muhammad Sa'ed. Estos intelectuales fueron educados en Occidente y se tornaron los portavoces de la formulación de una ideología e identidad iraní utilizando fuentes de inspiración Occidentales (Vaziri, 1993, p.194). Estos estudiosos se propusieron a crear una narrativa oficial de la historia nacional al estilo europeo, dividida en períodos antiguos, medievales y modernos (Matin-Asgari, 2012, p.178). Todo este aparato intelectual lleva a una conclusión preliminar, de que el Shah, preocupado por la formación de una nueva narrativa oficial cuanto a la nación iraní, se valió – a través de los intelectuales – de un discurso extranjero para formalizar las intenciones del Estado cuanto a la identidad nacional iraní.

Estos intelectuales fueron responsables por la diseminación de libros de texto sobre la historia de Irán y, así, educaron generaciones de estudiantes bajo esta narrativa. Al hablar de la cuestión del islam en la nueva narrativa, Farzin Vejdani deja claro que no era la

intención de los intelectuales acabar con la tradición religiosa. Para Vejdani (2014, p.208-09), los tres historiadores responsables por escribir los libros de texto bajo el Ministerio de la Educación en 1928 – Hasan Pirniya, Taqizadeh y ‘Abbas Eqbal Ashtiyani – representaron la diversidad entre los historiadores de la época. Cada uno de estos autores representaba una ideología fundamental distinta. Pirniya era burócrata en la época Qajar y tenía una herencia aristócrata, Taqizadeh había recibido una educación tradicional religiosa, pero se volvió un activista durante la Revolución Constitucional, y Ashtiyani era producto de las escuelas seculares establecidas a finales del siglo XIX, pero no era de la aristocracia iraní (Vejdani, 2014, p.208-09).

El esfuerzo de estos intelectuales fue concretado en los libros de historia del período. Lo que era enseñado en las nuevas escuelas modernas estaba basado en estos ideales importados de Occidente en general y Alemania en particular. La religión quedó aislada de alguna manera, aunque el discurso oficial no negaba la tradición islámica en Irán. Como expresa Vejdani (2014, p.211), para los nacionalistas iraníes, el islam era una fuerza histórica positiva, una que destacaba la igualdad de los creyentes, en lugar de una jerarquía étnica que elevaba a los árabes sobre los iraníes.

La visión de Vejdani en sí es criticable, ya que plantea una neutralidad por parte de los intelectuales iraníes y una disimulación de la historia del islam por parte de los intelectuales árabes. Sin embargo, cabe destacar que, durante el período entre 1925 y 1941, la narrativa histórica de Irán estuvo preocupada por la participación del islam en la formación cultural iraní y en la concepción de la identidad nacional que se quería impulsar. Algunos autores como Meir Litvak (2017, p.14) van en contra de esta perspectiva, por entender que el tercer pilar de la identidad iraní, el islam shi'i, fue marginalizado en el proceso de formación de la narrativa histórica oficial.

Afshin Matin-Argari le llama “Círculo de Berlín”⁷ al grupo de intelectuales iraníes que llevaron la ideología Aria a Irán. Desde la tradición filosófica alemana, los ideales nacionalistas de una raza superior, antigua, que representaba el más alto grado de civilización y que tenía su origen en los pueblos Arios de Asia central, fueron insertados por la *intelligentsia* iraní. Con esto, se quiere mencionar que los contactos entre los intelectuales alemanes de la época y los intelectuales iraníes se daban no solamente en Europa, ya que los alemanes estaban presentes en la política iraní.

Para Matin-Asgari (2014, p.54), las ideas formuladas por el Círculo de Berlín y difundidas ampliamente a través de las influyentes publicaciones en idioma persa *Kaveh* (1916-1922), *IranShahr* (1922-1927) y *Nameh-ye Farangestan* (1922-1927) tuvieron un profundo impacto en el nacionalismo moderno iraní y la cultura política de Irán. Hasan Taqizadeh fue uno de los principales nombres del período y editor del *Kaveh* desde Berlín.

El proyecto racista se construyó alrededor de la noción de un país, una nación, un idioma y Reza Khan se propuso vigorosamente a ponerlo en práctica, principalmente eliminando signos y símbolos de diferencia y diversidad que se manifestaron principalmente es los estilos de vida y las condiciones de vida de diversas comunidades no-persas, que fueron ampliamente identificadas en el discurso oficial como *tribus* y grupos *tribales* (Asgharzadeh, 2007, p.88).

La opresión discursiva que nace con el Estado-nación es discutida por Soleimani y Mohammadpour en su artículo “Interrogating the tribal: the aporia of ‘tribalism’ in the sociological study of the Middle East”. Para los autores, la simple identificación de un grupo específico como tribal, borra la diversidad del mismo y lo ubica en un lugar específico dentro del discurso civilizatorio hegemónico (Mohammadpour & Soleimani,

⁷ Berlin Circle en la versión en inglés.

2019, p.2). Específicamente en el caso de Irán a partir del gobierno de Reza Khan, la utilización del discurso tribal identificaba a los actores ajenos a la identidad nacional que se deseaba implementar – la Persa – como un modo de ubicarlos fuera del proyecto moderno de la nación iraní. Como proponen Soleimani y Muhammadpour (2019, p.8), las “*tribus*” son entendidas como una formación social tradicional antigua y ‘pre-moderna’. La opresión discursiva en la identificación de un grupo étnico como tribu, trabajaba – y sigue trabajando – en favor del discurso oficial.

Como proponen los autores, los historiadores y estudiosos de Irán hicieron parte en la opresión discursiva que se creó a partir de la identificación del Estado nación moderno iraní con la identidad persa. El resultado fue la reproducción del discurso oficial – mismo que inconscientemente – en los textos sobre la formación de la identidad nacional iraní y la identificación de sus contra-narrativas. El ejercicio propuesto por estos autores es, y la presente tesis representa este esfuerzo, cuestionar las definiciones y afirmativas tan comúnmente reproducidas y que significan la manutención del discurso oficial en el imaginario intelectual sobre la identidad nacional iraní. Queda claro que muchos de los autores utilizados para el presente análisis utilizan las palabras *tribus* y *tribales*. Por este motivo, estas palabras estarán enfatizadas, ya que uno de los objetivos de esta tesis es discutir definiciones naturalizadas por el discurso oficial.

Sin la intención de detener el análisis en la cuestión del tribalismo, es necesario abordar una última cuestión. Para la época estudiada, durante la era Pahlaví, el tribalismo se volvió una estrategia discursiva. En Irán, como en otros países vecinos, la expansión de la idea del tribalismo – como identificación clave para ciertos grupos étnicos – representó, dentro de la política de modernización, la legitimidad del proyecto de “civilizar a las *tribus*” (Mohammadpour & Soleimani, 2019, p.14). La legitimidad que se forjó a partir de

la opresión discursivo hizo funcionar todo el proyecto racista de Reza Khan, que buscaba la identificación de la nación iraní con la tradición persa.

Las principales contra-narrativas al discurso oficial, durante el gobierno del Shah Reza Khan, reivindicaban más que un lugar en el nacionalismo iraní que se creaba, pero el derecho de existir bajo la sumisión a la identidad persa. Por un lado, otras nacionalidades – entendidas por el Shah como grupos étnicos – buscaban legitimidad y un espacio en el territorio. Por otro lado, los movimientos religiosos impulsaban los movimientos populares en contra de las acciones secularistas de la monarquía Pahlaví. Todo eso puede ser entendido como una reacción a la insistencia en la manipulación discursiva oficial que buscaba afirmar la superioridad persa y la historia pre-islámica frente a las demás identidades existentes.

Para Vaziri (1993, p.193), aunque las prácticas constitucionales se mantuvieron como la base de la unidad nacional, la reafirmación y restauración de la constitución por Reza Shah se produjo solo después de haber sometido las revueltas *tribales* en Fars, Kurdistán, Khurasan, Luristan, Azarbaijan y en Khuzistan bajo el Jeque Khaz'al. Los movimientos de resistencia de poder a la ocupación extranjera y el Estado de los Qajar surgieron en Gilan, Azarbaijan, Khurasan y otros (Foran, 1993, p.196).

Durante los años 1920s, el principal movimiento político Kurdo fue la Revuelta de Simko (Ahmadi, 1995, p.103). Con la abdicación del Shah las oportunidades cambiaron para los Kurdos, creando mayores oportunidades de movimiento nacionalistas en la región. Las revueltas *tribales* estallaron entre los Kurdos de Azerbaiyán en 1937 y 1939. Donald N.

El movimiento *Jangali* (Floresta) en la región del Caspio fue el más serio de los movimientos del período. Sus orígenes se remontan a las acciones anti-británicas y anti-rusas desde 1913, pero su verdadero ímpetu se produjo en los primeros años de la Guerra

Mundial bajo el liderazgo de Mirza Kuchik Khan, predicador radical y propietario menor que había luchado en la Revolución Constitucional (Foran, 1993, p.196).

Estas contra-narrativas fueron fuertemente controladas y, en algunas situaciones, atacadas y suprimidas. El poder del Estado, por su burocratización y la centralización del poder en el Shah, no dio espacio para que los movimientos populares pudieran combatir sus reformas. Los ulama seguían en contra de los proyectos secularistas del Estado, aunque en muchos casos la shari'a estaba "codificada" dentro de la ley secular (Abrahamian, 2008, p.88). En este sentido, las contra-narrativas estuvieron limitadas y marginalizadas durante la primera fase de la monarquía Pahlaví. Por ir en contra del modelo persa formulado por el discurso oficial, estas contra-narrativas debieron ser fuertemente controladas y sus líderes perseguidos por las fuerzas del gobierno. Esta acción del Estado en relación a los movimientos externos al centro es percibida durante todo el siglo XX y siglo XXI en Irán.

Con la llegada de la Segunda Guerra Mundial, los cambios políticos en Irán abrieron camino a un nuevo discurso oficial, materializado por el hijo de Reza Shah, Muhammad Reza Pahlaví, así como a nuevas contra-narrativas. La influencia alemana en Irán al principio de la Segunda Guerra dio motivos para que los aliados invadieran Irán en 1941.

Los británicos y los soviéticos le pidieron al gobierno iraní que expulsase a los alemanes, pero la falta de respuesta por parte del Shah hizo con que las tropas aliadas entraran a Irán el 25 de agosto de 1941 (Keddie,2006, p.155). De alguna manera el Estado iraní como lo había forjado Reza Shah servía a los planes de la Unión Soviética y Gran Bretaña. Para facilitar la explotación de petróleo a los ingleses y el transporte de recursos a los soviéticos, la salida de Reza Shah era tan importante cuanto la preservación de su Estado (Abrahamian, 2008, p.97). Lo que debería ser cambiado era el líder y su postura

pro-nazista. A partir de 1941 entra al poder Muhammad Reza Pahlaví, el nuevo Shah de Irán.

Muhammad Reza tuvo la tarea de administrar y terminar la construcción de la estructura de Estado que había planeado su padre. Su plan estaba basado en la idea de la monarquía. La monarquía como la verdadera forma de gobierno de Irán y la única que debería ser aceptada por todos los iraníes. El discurso oficial manipuló la herencia monárquica de Irán en favor de los intereses de los Pahlaví de mantenerse en el poder.

Como propone Ali Mozaffari (2014, p.28), Muhammad Reza heredó mucho de las políticas nacionalistas y modernizadores de Reza Shah, como la búsqueda agresiva de una narrativa de identidad nacionalista y la producción de inscripciones adicionales.⁸ Sin embargo, hubo un cambio en relación a las expresiones religiosas en el discurso oficial. Muhammad Reza entendía la necesidad de forjar una identidad religiosa aliada a la identidad nacional persa. Esto se veía claramente en sus peregrinajes. Mozaffari y Abrahamian concuerdan en que el nuevo Shah toleraba las prácticas shi'i y hasta las promovía. Por ejemplo, como pone Abrahamian (2008, p.99), con sus – muy bien divulgados – peregrinajes a Mashad y Qom, importantes sitios religiosos en Irán.

La propaganda del Estado en relación a la participación del islam en la política podría variar conforme las necesidades de la narrativa oficial. Aún, la capacidad de la narrativa oficial de absorber el islam y sus principales actores no era tan sencilla. Por momentos la narrativa religiosa estaba en contra del discurso oficial, sin embargo a veces

⁸ Cuanto a la definición de *inscripción*, será utilizado lo que propone Mozaffari (2014, p.8) en su Introducción: “The implication is that place, which is often relied on, however unconsciously, as a reference for national identity is itself constructed through a process; it is historically conditioned, subject to change, and thus unstable. [...] The process of place-making conjoins a site with identity narrative. I use the term Inscription to emphasize contractedness and processuality in place. As such place is constituted and experienced through imagination and time, it has multiple origins and cannot necessarily be affixed to a single site.”

estaba a cargo de los intereses de la monarquía. Uno de estos momentos fue durante la crisis de los primeros años de la década de 1950 y el golpe en contra de Mossadeq en 1953.

Como propone Abrahamian (2008, p.131), el Shah declaró que Irán estaba en el origen de la Gran Civilización, su futuro sería más glorioso que su pasado – incluidos los imperios Aqueménida, Sasánida y Parto – y que su nivel de vida llegaría al quinto país más poderoso del mundo, después de Estados Unidos, la Unión Soviética, Japón y China. Es decir, para que Irán pudiera llegar a altos niveles de desarrollo social y económico, su gobierno debería estar basado en el poder de la monarquía y su continuidad. Aún, su interés estaba en la preservación de su Dinastía.

En cuanto al discurso de una memoria nacional compartida, Vaziri (1993, p.197) declara que la constitución de una memoria nacional sobre el pasado glorioso era el elemento central en la política Pahlavi, por su intención de crear un sentido de identidad distinto a las personas de Irán. Estas ideas, perpetradas por Reza Khan – y seguidas por Muhammad Reza - tenían un propósito claro en la legitimación de la monarquía Pahlavi unida a la constitución del Estado moderno iraní. La continuidad de una monarquía antigua e histórica fomentaba la idea de una pureza gubernamental, donde los líderes y el discurso oficial estaban a servicio de una comunidad “nacional” constituida casi 3 mil años antes.

El papel de la *intelligentsia* durante la era Pahlaví cambió después de 1940. La llegada de Muhammad Reza al poder trajo cambios en la participación de los intelectuales en la política y sus percepciones cuanto a su papel en las prácticas sociales. Como exponen Boroujerdi y Abrahamian, un nuevo término fue establecido para referirse a los intelectuales iraníes. A principios de 1940 la Academia Iraní estableció el término persa *rowshanfekr* para reemplazar el término sonoramente árabe *monavvarolfekr* (Boroujerdi, 1998, p.22). El término en plural *rowshanfekran* se refería a partir de entonces al

equivalente al término francés *intellectuels*, al ruso *intelligentsia* y al inglés *intellectuals* (Boroujerdi, 1998, p.22). Esto se daba gracias a la percepción de estos intelectuales sobre su papel en la construcción de nuevas ideas en Irán. Como pone Abrahamian (2008, p.138), antes el término estaba relacionado a la clase media, pero la rápida expansión de la clase asalariada creó la necesidad de diferenciación y especificación cuanto a la clase intelectual. Entonces, como define Boroujerdi, el término *rowshanfekran*, a partir de los años 1940s significaba el grupo de intelectuales comprometidos con el cambio progresivo y radical que circulaba en la sociedad iraní hasta los años 1960s.

Estos intelectuales estaban insertados en la estructura del Estado. La baja demanda de profesionales en las instituciones educacionales causó la absorción de estos intelectuales en instituciones estatales como la Organización de Planes y Presupuestos, la Compañía Nacional de Petróleo de Irán, el Banco Central, la Radio y Televisión Nacional de Irán, el Centro para el Desarrollo Intelectual de Niños y Jóvenes Adultos y varias universidades controladas por el Estado (Boroujerdi, 1998, p.32). Lo que se supondría como un intelectual tradicional, es decir, ajeno a la estructura del Estado y de alguna manera independiente de este, se vuelve un intelectual orgánico, sirviendo a los intereses de la clase dominante y dando legitimidad al discurso oficial.⁹

Es posible interpretar esta absorción de los intelectuales al aparato estatal de diversas maneras. A primer plano la falta de oportunidades al sector intelectual representa una crisis en el aparato educativo, reflejo de la crisis económica que vivía el país a partir del contexto interno e internacional. Por otro lado, la falta de un plan concreto durante los

⁹Así como Boroujerdi, Keddie identifica la problemática de los intelectuales durante los años 1940s y 1950s. La autora afirma que el principal objetivo laboral para los intelectuales iraníes era la burocracia, cuyos rangos más bajos eran un semillero de descontento, así como los rangos más elevados eran conocidos por su relación con el antiguo régimen (Keddie, 2006, p.172).

primeros años de Muhammad Reza en el poder hizo con que estos intelectuales no fueran utilizados en favor del discurso oficial, debilitado por la crisis económica. La prioridad del Estado en los años 1940 y 1950 estaba centrada en la construcción del Estado y la consolidación del poder. El proyecto nacional forjado por la narrativa intelectual estuvo estancado durante este periodo. Aún, es posible determinar las fallas ocasionadas por esta debilidad discursiva del proyecto nacional de Muhammad Reza.

Una de las principales consecuencias de esta falta de organización discursiva por parte del Shah fueron las diversas revueltas que caracterizaron los años 1940 y 1950 en Irán. Estas revueltas y otras contra-narrativas, que serán estudiadas a seguir, fueron capaces de crear fuertes movimientos populares en contra de la monarquía y de la idea de la soberanía persa en el discurso nacionalista oficial. Estas contra-narrativas por momentos estuvieron unidas y por momentos estuvieron peleando por espacio. Sin embargo, el movimiento nacionalista, que reunía diferentes grupos de la sociedad iraní, llevó Mossadeq al poder y solo pudo ser – parcialmente – controlado con el golpe de 1953.

Antes de entender el papel de estas contra-narrativas, es necesario identificar cómo el discurso oficial era perpetrado en uno de los principales espacios de diseminación discursiva, las escuelas. Como propone Zia-Ebrahimi (2016, p.2-3), durante la era Pahlaví el currículo nacional de enseñanza de historia estaba basado en la comprensión de la historia, la nación y la raza de las generaciones iraníes, con – como propone el autor – un *frenesí*, o un énfasis, en la historia pre-Islámica de Irán. Esa importancia dada a la historia pre-Islámica de Irán hizo posible que se construyera la idea de una memoria compartida, así como, por consecuencia, se creó la idea de la llegada del islam como un proceso de

degeneración, como si Irán hubiera sido contaminado y en consecuencia derrocado de su posición de importancia en la historia de las civilizaciones (Zia-Ebrahimi, 2016, p.2-3).¹⁰

De tal manera, se creaba la idea de Irán que se deseaba construir a partir del conocimiento y la manipulación de la narrativa histórica. Sin embargo, las contra-narrativas del periodo iban en contra de la manipulación de la idea de raza y de una memoria nacional compartida. Como dicho anteriormente, la falta de organización discursiva en los primeros años de Muhammad Reza en el poder abrió espacio a nuevas y antiguas contra-narrativas, que pudieron reclamar su espacio sin el control discursivo del Estado.

Los movimientos de posguerra por la autonomía en Azerbaiyán y Kurdistán fueron las primeras pruebas del potencial de nuevos movimientos sociales en el contexto nacional e internacional post-Irán de Reza Shah (Foran, 1993, p.272). En otras palabras, los cambios internos y las presiones internacionales en Irán, después del golpe de 1941, hicieron con que nuevas contra-narrativas ganaran poder y pudieran salir a la luz como verdaderos movimientos sociales.¹¹

¹⁰ En adición a la perspectiva de Zia-Ebrahimi, Farzin Vejdani, en su libro *Making History in Iran*, narra el desarrollo de la enseñanza de la historia en Irán a partir de las necesidades del discurso oficial. Para Vejdani (2015, p.61), la periodización se transformó en el medio para explicar el progreso y el declive de las naciones. Para esto, los libros de texto utilizaban las categorías de raza, civilización y religión para demostrar por qué ciertos períodos de la historia iraní fueron más prósperos que otros (Vejdani, 2015, p.61). La enseñanza de la historia de Irán era el canal por el cual el discurso oficial era transmitido a los jóvenes estudiantes iraníes.

¹¹ En Tabriz, en diciembre de 1945, Jafar Pishvari y el Partido Democrático de Azerbaiyán declararon el establecimiento de un gobierno autónomo, el idioma turco azerí como idioma oficial y la igualdad de derechos entre los habitantes de la zona – azeríes, kurdos, armenios y asirios (Foran, 1993, p.272). Este movimiento pedía autonomía provincial, pero no la independencia del gobierno central (Keddie, 2006, p.162). Los azeríes respondían a la fuerte asimilación impuesta por el gobierno de Reza Khan. Como expresa Keddie (2006, p.162), Azerbaiyán era el centro de la actividad izquierdista de posguerra, con una tradición de radicalismo y diferentes motivos por sentirse resentidos con el gobierno central. Aún, sigue Keddie (2006, p.162), no se enseñaba el turco azerí ni se permitía hablarlo para negocios oficiales, por lo que el resentimiento contra la *Persianización* obligatoria era evidente. Este sentimiento era compartido entre otros grupos de la sociedad iraní. El caso de los kurdos se asemeja a lo ocurrido en Azerbaiyán. Kurdistán, como Azerbaiyán, estaba bajo control soviético entre 1941 y 1946 (Ahmadi, 1995, p.106). Los dos movimientos tuvieron el apoyo, mismo que temporal, de la Unión Soviética, en sus planes de autonomía. Los kurdos estaban repartidos entre Irán, Iraq y Turquía, y tenían un fuerte sentimiento nacionalista (Keddie, 2006, p.162-3). Como expresa Keddie (2006, p.162-3), así como los azeríes, los kurdos estaban resentidos con la política de Reza Khan de centralización del gobierno y deseaban la autonomía provincial. Los representantes de

La salida de la Unión Soviética de Irán en 1946 después del Acuerdo Soviético-iraní del mismo año, hizo con que ambos movimientos fueran suprimidos por el ejército del Shah. A raíz de la caída de Mahabad, se restauró el control del gobierno y se disolvieron las publicaciones kurdas y el uso del idioma kurdo en las escuelas (Ahmadi, 1995, p.111). Con los azeríes no fue diferente.

La propaganda oficial persa, junto con una campaña implacable contra los movimientos democráticos, hizo con que el día 12 de diciembre de 1946 se tornara feriado nacional en Irán. El Shah Muhammad Reza fue aclamado como el héroe poderoso de la “Crisis de Azerbaiyán” y “el portador de Azerbaiyán al seno de la Tierra Madre (Mother Land)” (Asgharzadeh, 2007, p.102).

Otro movimiento de contra-poder ocurrió en el Khuzistán árabe. Brian Mann trata del tema en su artículo “The Khuzistani Arab Movement, 1941-1946: A Case of Nationalism?”. Mann (2014, p.113) propone que entre 1941 y 1953 Irán sufrió una descentralización. Tal descentralización puede ser entendida a partir de la ya comentada falta de organización discursiva luego después del golpe a Reza Khan.

Durante la monarquía Pahlaví, el carácter multiétnico, multinacional y multicultural de la sociedad iraní fue fuertemente negado y brutalmente suprimido (Asgharzadeh, 2007, p.107). Los movimientos de contra-poder caracterizados por la

Kurdistán y Azerbaiyán firmaron un importante acuerdo de amistad y cooperación. Este acuerdo fue un gran golpe a la ideología aria/racista dominante, que consideraba a los kurdos como arios y veía a los azeríes como no arios, no indoeuropeos, turcos (Asgharzadeh, 2007, p.99). Como lo pone Asgharzadeh (2007, p.99), esta experiencia demostró una vez más que estar sujeto a una misma opresión es capaz de crear una zona común de resistencia, y que la idea de los Arios y no Arios era una construcción artificial creada para asegurar la posición privilegiada del grupo dominante particularmente dividiendo las comunidades oprimidas y volviéndolos uno contra el otro. Esta situación ocurre en Irán de manera histórica. El discurso oficial utiliza de herramientas de manipulación para asimilar a grupos contrarios a la posición del gobierno central o, cuando la intención es dividirlos, promoviendo narrativas de incompatibilidad y diferenciación entre los grupos dominados.

cuestión de la identidad de grupo no fueron los únicos que crearon el ambiente propicio para la política nacionalista de Mossadeq en los años 1950s. El partido Tudeh fue un importante actor político impulsor de la contra-narrativa de izquierda.

Así como los demás movimientos de contra-poder, el Tudeh era financiado por la Unión Soviética. En un contexto internacional de bipolaridad, donde la Guerra Fría iba forjando las alianzas, los esfuerzos de la Unión Soviética en diversos países, financiando a los partidos políticos de izquierda, principalmente socialistas y comunistas, se expandió por Medio Oriente. En Irán no fue distinto.

El Tudeh representaba mucho de la clase trabajadora y la *intelligentsia* (Foran, 1993, p.299). El Tudeh reforzaba la idea de una identidad nacional persa, lo que hacía con que los movimientos de contra-narrativa estuvieran en contra de su participación en la política iraní. El Tudeh apoyaba y fomentaba la identidad nacional iraní como una antigua civilización con características culturales distintas de sus vecinos, mismo burlándose de las teorías raciales del régimen de Reza Khan, subrayaba la importancia del Irán pre-Islámico (Abrahamian, 2008, p.113).

En 1953, las luchas en Irán alcanzaron nuevas proporciones, ya que el gobierno legalizó al partido Tudeh, cuya popularidad iba en aumento debido a la crisis socioeconómica, la acentuación del sentimiento antioccidental y el apoyo del Tudeh a Mossadeq (Keddie, 2006, p.182). Eso significó un apoyo popular fuerte a la contra-narrativa nacionalista forjada por Mossadeq. Mossadeq también tenía el apoyo de figuras importantes, como el Ayatollah Sayyed Abul-Qassem Kashani, uno de los principales religiosos activos en la política del momento (Abrahamian, 2008, p.115-16).

La nacionalización del petróleo en 1953 fue la última gota de esperanza en contra de la participación extranjera en la política iraní. La democratización del aparato estatal por

parte de Mossadeq apeló no solamente al público en general, sino también a una gran mayoría de activistas de izquierda y socialistas como el Tudeh (Asgharzadeh, 2007, p.104). John Foran (1993, p.283) también establece que la lucha por la nacionalización del petróleo enfrentó tanto a la monarquía como a las potencias extranjeras en Irán, movilizando una vasta alianza populista urbana de múltiples clases y, después de los éxitos iniciales, sufrió la fragmentación interna y la intervención externa, para terminar en fracaso. Es decir, así como el Movimiento Constitucional, la nacionalización del petróleo representó la contra-narrativa clave para la disminución del poder de la monarquía. Sin embargo, como el Movimiento Constitucional, la nacionalización sufrió una dura respuesta del gobierno central apoyado por las potencias extranjeras.

El golpe de 1953, apoyado por agentes externos, así como por actores internos que no estaban de acuerdo con las políticas de Mossadeq, identificó al Shah con los británicos, la Compañía Anglo-Iraní de Petróleo y con los imperialistas (Abrahamian, 2008, p.122). La necesidad de proteger la monarquía y los intereses extranjeros transformó la política iraní más una vez.

Como propone Abrahamian (2008, p.122), en una época de republicanismo, nacionalismo, neutralismo y socialismo, la monarquía Pahlaví se había identificado inseparablemente y fatalmente con el imperialismo, el capitalismo corporativo y la estrecha alineación con Occidente. Para Foran (1993, p.300), Irán fue así condenado a otro ciclo de desarrollo dependiente y compresión de las fuerzas sociales por un Estado represivo.

El golpe de 1953 significó un nuevo carácter a la presencia estadounidense en Irán. Los planes del Shah cambiaron y el control del Estado aumentó. El discurso oficial se consolidaría a partir de diversas actitudes hacia la utilización de la historia y la explotación

de la herencia persa. Estos esfuerzos serán analizados en el siguiente apartado, así como las contra-narrativas que culminaron en la Revolución Islámica de 1979.

2.3. La Gran Civilización iraní y la formación de la contra-narrativa revolucionaria (1953 – 1979)

A partir de 1953 el carácter de la monarquía cambió. Diferentemente de su padre, Muhammad Reza no estaba especialmente preocupado con la participación extranjera dentro de la política iraní. El golpe a Mossadeq perpetrado por la CIA, el MI6 y el apoyo de ciertos sectores nacionales, como la corte y los líderes religiosos, hizo con que las relaciones entre Irán y Estados Unidos ganaran un nuevo sentido.

De manera general, el discurso nacional del Shah siguió el mismo. La narrativa pre-Islámica y los logros del Imperio Persa se mantuvieron como la imagen de Irán deseada por la monarquía. Sin embargo, a partir de los años 50s y principalmente en su máxima exposición en 1971 con la celebración de los 2500 años del Imperio Persa, el discurso oficial se tornó más mediático. Las herramientas utilizadas para diseminar la idea de Irán cambiaron.

De igual manera, el contexto internacional y las buenas relaciones del Shah con los Estados Unidos representaron un cambio en el carácter de las contra-narrativas. Aunque las diferentes nacionalidades en el territorio siguieron existiendo y reclamando sus derechos, una nueva narrativa se forjó entre los grupos de izquierda y los religiosos. Estas contra-narrativas forjaron una unión nunca antes vista en la sociedad iraní, que se convertiría en la Revolución Islámica de 1978-1979.

Como propone Mozaffari (2014, p.28), a partir de los años 1960s, el régimen de los Pahlavi se había convertido en un sistema de gobierno despótico y arbitrario, con una

identidad legitimadora y una ideología monárquica. El esfuerzo de Reza Shah había creado una base legitimadora fuerte, que sirvió a los intereses de Muhammad Reza sin que este tuviera que establecer nuevos conceptos. Pero al mismo tiempo, con Muhammad Reza, nuevos elementos fueron agregados al discurso oficial.

La ideología del Shah se articuló inicialmente bajo un plan para la transformación social y se presentó bajo la Revolución Blanca, identificada con la redistribución de la tierra de los terratenientes a los agricultores arrendatarios, y se consolidó ideológicamente como una narrativa identitaria bajo la idea de la Gran Civilización (Mozaffari, 2014, p.28-9). La Gran Civilización imponía el esfuerzo de desarrollo económico que llevaría Irán al grupo de los países económica y socialmente más desarrollados del mundo.

Como expresa Mozaffari (2014, p.29):

“La Gran Civilización de la década de 1970 se basó en la concepción del Shah de una tradición ancestral y universalista de Irán y se pretendía que expresaba la naturaleza del pueblo iraní, al tiempo que asimilaba todos los aspectos positivos de otras civilizaciones. (Pahlavi, 1980). Esta ideología fue un intento de autenticar el gobierno del Shah con una referencia concurrente a la realeza (divida) y al shi'ismo, invocando a los Achaemenidas y Safavidas al mismo tiempo. Su concepción de la identidad iraní era, por un lado, pre-Islámica, mientras que, por otro, era shi'i, designando al monarca como líder religioso y defensor de la fe. Estos fueron los dos pilares de la legitimidad iniciados por los Safávidas y adoptados por los Qajars.”

Diferentemente de su padre, Muhammad Reza entendía la importancia de la identidad religiosa para el discurso oficial. Sin embargo, como queda claro en la narrativa histórica, su énfasis en el carácter islámico de la sociedad no lo salvó de la contra-narrativa islamista que se formaba. Una de las problemáticas del discurso oficial venía exactamente de la cuestión religiosa.

Si por un lado la narrativa oficial buscaba legitimidad a partir de los Imperios persas que habían tenido al islam como religión oficial – como los Safávidas en 1500 -, la herencia

pre-Islámica daba énfasis, mismo que no explícitamente, a las prácticas zoroastras. Monica Ringer comenta la relación entre la identidad nacional de Muhammad Reza y la apropiación del discurso zoroastra.

Para Ringer (2012, p.267), Irán como nación e identidad se imaginó como una entidad de larga duración (*longue durée*) y, por lo tanto, se distingue de la historia más reciente de decadencia. Los 2500 años del Imperio serían representantes de esa idea. La imagen del Imperio Persa estaba entrelazada a los conceptos de modernidad y secularismo desde Reza Shah.

El antiguo Irán fue declarado como el origen y depósito de ideas e instituciones modernas que podrían recuperarse y resucitarse (Ringer, 2012, p.268). Ringer (2012, p.268) continúa diciendo que este pasado fue imaginado no como un pasado persa y zoroastra, sino como un pasado histórico secular que fue, por lo tanto, la herencia de todos los iraníes, independientemente de su afiliación religiosa o étnica.

La posición que narra Ringer pone al discurso oficial como alejado de la cuestión religiosa. Pero el deseo de secularización en el discurso oficial dio espacio para que el discurso zoroastra se insertada como parte inherente de la identidad nacional iraní. Eso significó una indiferenciación entre la herencia nacional y las prácticas zoroastras. Como pone Ringer (2012, p.269), la diferencia entre las ceremonias religiosas zoroastrianas y las ceremonias seculares nacionales fue deliberadamente difuminada tanto por los monarcas Pahlavi como por la propia comunidad zoroastra. Eso quiere decir que, para los zoroastras, el discurso oficial sirvió a la legitimización de sus prácticas y los puso como mantenedores de la “verdadera” religión de Irán. Esta visión propone una visión muy específica de la identidad nacional dentro de Irán. El discurso oficial apoyó la visión de la identidad nacional iraní de los zoroastras. Aunque sea una visión limitada, el hecho de que las

prácticas zoroastras fueran discursivamente relacionadas al discurso oficial – pre-Islámico - , representa una de las problemáticas enfrentadas por la sociedad iraní actual.¹²

La formación de la identidad iraní actual – en el siglo XXI – en Irán, es una consecuencia de la apropiación de ciertas narrativas por parte del discurso oficial. Los dos principales elementos que forjan la identidad nacional iraní son la religión y el pasado pre-Islámico. Que el pasado pre-Islámico, en los años 1960s y 1970s, haya estado conectado al Zoroastrismo, mismo que de manera limitada, confunde los signos representativos de la identidad iraní. Es decir, los signos que representan la gerencia pre-Islámica están cargados discursivamente del elemento zoroastra. Ahora, durante la Revolución Islámica el discurso religioso forjó una nueva manera de entender la historia pre-Islámica. Así, ambos discursos religiosos estuvieron – en diferentes contextos – relacionados a la misma idea identitaria de Irán.

En relación al período tratado en el presente apartado, ciertos esfuerzos por parte de la élite significaron el seguimiento y contestación del pasado pre-Islámico. Para la presente tesis, dos de estos esfuerzos representarán una muestra de cómo la manipulación narrativa forjó una herencia persa y pre-Islámica incontestable a la identidad nacional iraní.

El primer esfuerzo durante la Era Pahlavi fue la apropiación del *Shahnameh*, un épico escrito por Hakim abol-Qasem Ferdousí-e Tusí en 1010, en la narrativa histórica del

¹² Aún cuanto a la legitimación de la Revolución Blanca, Ali Ansari encuentra ciertos esfuerzos intelectuales en la articulación del discurso oficial. Se podría decir que, durante los años 1960s y 1970s, uno de los intelectuales representativos del discurso oficial fue el propio Shah. Por ejemplo, con publicaciones como el libro “La Revolución Blanca” de 1966. En este momento, la revolución había sido renombrada “la Revolución del Shah y de la gente”, y el Shah la describía como “nuestra revolución”, produciendo una nueva meta-narrativa a la historia iraní (Ansari, 2017, p.269). Lo que propone Ansari (2017, p.270), es que tecnócratas como Hassan Ali Mansur y Amir Abbas Hoveida, primer-ministros de Irán entre 1963-1965 y 1965-1977 respectivamente, apoyaron el discurso oficial en la construcción de la idea de modernidad y monarquía propuesta por el Shah. Para Ansari, la publicación del libro “Pahlavismo” significó un cambio en la estrategia ideológica del Shah. A partir de ahí, el Shah ya no buscaba simplemente simbolizar una ideología como el nacionalismo o ser visto como algo central en una concepción de la modernidad, él y su dinastía debían *encarnar* una ideología (Ansari, 2017, p.271). Énfasis del autor.

período de glorias de los Shahs de Irán. La cuestión fundamental está en la aplicación de esa narrativa fabricada como alusión a la verdad histórica. De hecho, la utilización del *Shahnameh* es más antigua que la monarquía Pahlavi.

Este épico ha estado conectado a la formación de la “alta cultura” iraní y la formación de la idea del idioma persa y su literatura como la imagen de la pureza nacional de Irán. Este tema será tratado en su especificidad en el contexto del siglo XXI, donde los jóvenes iraníes han rescatado el *Shahnameh* como símbolo contestatario a la identidad religiosa estimulada por el discurso oficial de la República Islámica. Queda claro para Mozaffari (2014, p.99) y Ringer (2012, p.268) que, durante el siglo XX, el texto del *Shahnameh* fue presentado como evidencia de la pureza, la resistencia y, por lo tanto, la autenticidad de la identidad persa defendida por el Estado nacionalista.

No solamente la cuestión del idioma persa es fundamental en la formación de la identidad nacional, pero también el reconocimiento de la “alta cultura” iraní como signo de la identidad nacional. Son muchos los intelectuales contemporáneos que utilizan la idea de la poesía y la literatura persa en la formación de la identidad nacional iraní. Uno de estos autores es Shahrokh Meskoob (1992, p.61), quien afirma que los *shahnamehs* conservaron dentro de sí los recuerdos del pueblo iraní, que también constituían la fuente de sentimientos compartidos. Para Meskoob (1992, p.61), este tipo de libro dio a los iraníes “un lugar en el tiempo y el espacio”.¹³

El segundo esfuerzo durante la Era Pahlavi fue la importancia dada al sitio arqueológico de Persépolis y Pasargada (ambos en la provincia de Fars) y su culminación

¹³ Otro autor que trata la “alta cultura” como característica fundamental en la formación de la identidad nacional es Hamid Dabashi. Para él, la poesía persa es “el pulso de la cultura iraní, la rima y el ritmo de la memoria colectiva (Dabashi, 2007, p.13). Esta práctica ha tenido más fuerza en el contexto de la República Islámica y la utilización del islam como una herramienta de control social. Sin embargo, la importancia del *Shahnameh* y de la “alta cultura” estuvo activo durante las dos últimas décadas de la Era Pahlavi.

en la celebración de los 2500 años del Imperio Persa. Con la intención de legitimar la perpetuación de la monarquía, tanto interna cuanto internacionalmente, y apoyado por los libros escolares que enfatizaban los 2500 años de monarquía, Muhammad Reza, con ayuda de sus asesores, decidió en 1971 crear un hito en la historia de la tradición monárquica al celebrar 2500 años de la herencia monárquica iraní (Vaziri, 1993, p.198). Para esto, el Shah y su equipo manipularon la narrativa histórica al explorar la figura de Persépolis como la capital del Imperio Persa, en su perpetuación en la historia, su comparación con Teherán y su continuidad física.

Como pone Mozaffari (2014, p.55), a través de las celebraciones, por primera vez en el siglo XX, Persépolis fue inscrita como el lugar de la identidad iraní moderna y el metónimo de la patria iraní en la imaginación popular mundial a través de un evento internacional. Esta idea en si generó muchas críticas nacionales e internacionales. Cabe citar a Mozaffari (2014, p.29) cuando declara que:

“La Gran Civilización (el proyecto) se manifestó en gran extravagancia en 1971 a través de las Celebraciones [...]. Este fue un espectacular proyecto de relaciones públicas dirigido a la audiencia nacional, y más aún, internacional. Estaba destinado a hacer que Irán fuera una nación presentable para el mundo, pero también para emplazar la identidad iraní dentro de una serie de sitios importantes. [...] A través de las Celebraciones, Persépolis y Pasargada, las capitales aqueménidas, fueron coligadas políticamente a la narrativa identitaria del Shah”

Esta idea puede ser enfatizada a partir de la idea de nacionalismo dislocado propuesta por Zia-Ebrahimi. Para él, el nacionalismo dislocado es discursivo, en el sentido de que la solución que proporciona a la situación de la modernidad (Europea) se encuentra en la forma de un discurso, específicamente, una narrativa historicista de las glorias pasadas de Irán y su clasificación entre las naciones (Zia-Ebrahimi, 2016, p.6). La construcción narrativa de la idea de Persépolis como signo de la continuidad de la monarquía persa en el territorio de Irán se constituye como un nacionalismo dislocado. Persépolis y Pasargada,

como sitios arqueológicos, representaban más que un discurso, sino que los vestigios físicos de una civilización antigua que debería ser aclamada y contestada por todos los iraníes.

La contradicción está en que Persépolis, como capital del Imperio Aqueménida, representaba la aceptación cultural, étnica y religiosa de los pueblos bajo control persa. De igual manera, representaba la fuerza de la monarquía en la figura de Ciro. Para Mozaffari (2014, p.28) esto fue una mistura de conceptos anacrónicos basados en nacionalismo, modernismo y tradicionalismo. Más que eso, la representación de la monarquía Pahlavi a partir de estos ideales nada tenía que ver con la postura del Shah frente a la sociedad. Eso ya que el Shah tuvo que aniquilar signos y símbolos de pluralidad étnica, lingüística y cultural en Irán, obligando a todos a hablar persa y asimilarse a la *etnia* persa, lo que – para él – llevaría todos hacia la modernidad, el progreso y la Gran Civilización (Asgharzadeh, 2007, p.27).

Para Boroujerdi (1998, p.79), las ceremonias de conmemoración en 1971, junto con un decreto en marzo de 1976 que cambiaba el calendario basado en la fecha de migración del profeta Muhammad de La Meca a Medina (621-22 d.C.) a uno imperial que remontaba a la coronación de Ciro, fundador del Imperio Aqueménida, representaron solo dos ejemplos de la relación del Shah con el islam, además de la identificación del gobierno con un Occidente secular, poderoso y tecnológicamente superior. Los acontecimientos de 1971 representaron uno de los elementos generadores de descontento entre los grupos islamistas y demás grupos representantes de las contra-narrativas.

Cuanto más el Shah intentaba disfrutar de la gloria monárquica pre-Islámica, más poderoso era el simbolismo islámico, así como los mitos y la jerga islámica (Boroujerdi, 1992, p.84). Es a partir de esta idea que se construirá la contra-narrativa revolucionaria

durante los años 1960s y 1970s en Irán. Cabe destacar que la contra-narrativa islámica no fue la única generadora del descontento popular que llevó a la Revolución de 1979. Sin embargo, se empezará por ella a fin de diseñar la narrativa histórica de la construcción de la nueva identidad nacional que se transformaría en el discurso oficial después de 1979.

El nacionalismo patrocinado por el Estado que anhelaba un Irán pre-Islámico con su gloria imperial restaurada carecía de raíces entre la masa (Jahanbakhsh, 2001, p.63). El esfuerzo en legitimar el poder de la monarquía dejó de lado la principal amenaza a su mantenimiento. Los iraníes alejados del gobierno central y de la manipulación mediática y educativa no se encontraban en las narrativas forjadas por el Estado.

Un ejemplo de este esfuerzo del gobierno y de su incapacidad de entender la realidad social del país está en el manual “Filosofía de la Revolución de Irán”. En este manual, el partido Resurgimiento – el único partido permitido por Muhammad Reza Shah después de marzo de 1975 – anunció que el Shah, la Luz de la Raza Aria (*Aryanmehr*), había erradicado de Irán el concepto de clase y había resuelto de una vez por todas los problemas de la clase y el conflicto social (Abrahamian, 1982, p.441).

El manual decía que:

“Juntos han asegurado la supervivencia de la nación iraní. El Shahanshah, además, está por encima de la clase o los intereses de grupos especiales de la sociedad. Él es el rey de todas las personas. También está en una relación de padre e hijo con la nación... El Shahanshah no es solo el líder político del país. También es maestro de primera instancia y líder espiritual, un individuo que no solo construye sus caminos nacionales, puentes, represas y *qanats*, sino que también quita el espíritu, el pensamiento y los corazones de su gente” (Foran, 1993, p.316).

El Shah buscaba mejorar su imagen frente a la población, poniéndose en una posición de valor arriba de la población, comparándose al propio Estado. El Shahanshah, en la figura de Muhammad Reza, era el guardián del Estado y del mantenimiento de bienestar

social. De hecho, la situación económica del país mejoró durante los años 1960s.

Sin embargo, a pesar del creciente poder del Estado, el islam no perdió poder, sino que prosperó (Martin, 2003, p.23). Como propone Martin (2003, p.23), a medida que el país se enriquecía, también lo hacían las instituciones religiosas, gracias al aumento de las contribuciones de los fieles a través de los impuestos religiosos. Pero la fuerza de estos grupos religiosos no fue solamente económica. Desde los años 1950s estos venían combatiendo el esfuerzo del Estado de quitarlos de las posiciones de enseñanza y crearon nuevas maneras de transmitir su ideología.

Como propone Boroujerdi (1998, p.92), la secularización de la educación quitó privilegios de los religiosos en su principal medio de diseminación y, desde los años 1950s, los activistas como los ayatollahs Muhammad-Javad Bahonar, Muhammad Beheshti y Motahhari se habían unido a la Asociación de Profesores para promover su causa común contra el Estado y la izquierda comunista. Su relación con la izquierda cambiaría en las siguientes décadas.

Los intelectuales religiosos cambiaron la manera de acercarse a la población. Por ejemplo, con el uso de medios modernos de comunicación masiva como la radio y la televisión, casetes, folletos, libros y periódicos, lo que les brindó una audiencia más amplia con la cual interactuar (Boroujerdi, 1998, p.92). Los cambios en la sociedad hacían necesario un cambio en la manera de comunicarse con la masa. Así, en las décadas siguientes, hubo un crecimiento de los movimientos reformistas entre el clero y los laicos religiosos (Martin, 2003, p.24).¹⁴

¹⁴ Mozaffari (2014, p.80) concuerda en la idea de que el monopolio del poder por parte del Estado forzó a los religiosos a volverse hacia las masas, reemplazando el elitismo predominante en su repertorio discursivo por el populismo. Es decir, los reclamos de la sociedad y el esfuerzo de los religiosos en conectarse con la población hizo con que las décadas de 1960 y 1970 vieran la representación masiva de esta concordancia de

Los intelectuales religiosos de los años 1960s y 1970s produjeron en Irán fue exactamente lo que la joven intelectualidad ansiaba, la religión de un laico radical que se desvinculaba del clero tradicional y se asociaba con la trinidad secular de la revolución social, la innovación tecnológica y la identificación cultural (Jahanbakhsh, 2001, p.64). En relación a la identidad nacional, para los religiosos:

“La noción de identidad nacional iraní representada por los Pahlavi fue romántica, basada en referencias a los antiguos imperios iraníes y la raza aria. Era de naturaleza secular y apoyó el plan de los Pahlavi de occidentalizar el país; así esta idea disfrutó del patrocinio del régimen. Los modernistas religiosos respondieron a esta tendencia sociocultural enfatizando el ingrediente islámico en la identidad nacional iraní y exigiendo el desarrollo socioeconómico y la modernización sin depender de Occidente.” (Jahanbakhsh, 2001, p.66)

Es decir, todo el esfuerzo hecho por el Estado en establecer la herencia pre-Islámica en el proyecto nacional hizo con que la identidad islámica ganara fuerza. Los intelectuales religiosos, así como los intelectuales secularistas y, de diferente manera, las guerrillas armadas, utilizaron el discurso del islam en sus construcciones ideológicas. Las divisiones entre estos diferentes grupos son complejas y variables. Cada autor utiliza ciertas figuras en su construcción de la narrativa histórica del período. Para el presente análisis, la matización de las diferentes narrativas apoya el estudio de la formación de la identidad nacional durante la Revolución Islámica de 1979.

Los principales intelectuales religiosos que forjaron la narrativa religiosa de la Revolución Islámica estuvieron divididos en diferentes grupos. Lo que cabe retomar es su trabajo en la construcción ideológica de una identidad islámica. El primer religioso responsable por los cambios del siglo XX en el pensamiento islámico fue el Gran ayatollah Boroujerdi. A partir de los años 1940s, Boroujerdi inició el movimiento de reforma en el

intereses.

pensamiento islámico de los *ulama* (Boroujerdi, 1998, p.80). Su papel en los seminarios de Qom ayudó en la disminución de la diferencia entre la enseñanza religiosa y la enseñanza secular que se buscaba en las universidades controladas por la élite (Boroujerdi, 1998, p.91).

En la década de 1960, el clero había reconocido que en el mercado de las ideas la única forma de reclamar el islam del dominio de las demás escuelas de pensamiento era a través de la lucha ideológica (Boroujerdi, 1998, p.87). Las reformas propuestas por los religiosos de los años 1940s hicieron con que nuevas interpretaciones fueran aceptadas por los tradicionales *ulama*. Los temas más consistentes y comunes en el discurso modernista islámico estaban relacionados al moralismo religiosos; las funciones y los beneficios mundanos del islam, particularmente su voz en la política; metodologías innovadoras en la interpretación de textos religiosos; y, principalmente *un análisis revolucionario de la historia islámica y el papel del islam en la formación de una identidad nacional* (Jahanbakhsh, 2001, p.67).¹⁵

Otro importante intelectual que forjó la crítica al discurso oficial Pahlavi fue Muhammad-Sadeq Sadeqi Guivi, o Khalkhali como pone Mozaffari. En 1971, como reacción y concurrencia a las Celebraciones, Khalkhali produjo el manuscrito de una “tesis” que tenía la intención de desentrañar el deseo de los Pahlavi de hacer de Ciro un ídolo mítico divino (Mozaffari, 2014, p.57). Mozaffari (2014, p.57) sigue la narrativa afirmando que, al rechazar a los héroes de la narrativa de identidad Pahlavi, Khalkhali también impugnó e invalidó monumentos históricos, práctica que siguió después de la Revolución Islámica, ya que ciertos lugares históricos fueron editados de las narrativas de identidad oficiales y la historia nacional.

¹⁵ Énfasis mío.

Cabe destacar el esfuerzo de Khalkhali en la formación de la identidad nacional post-Revolucionaria. Sitios utilizados por la narrativa Pahlavi como signos de la identidad nacional pre-Islámica se transformaron, para el nuevo discurso oficial – islámico – en lugares ajenos a la historia nacional iraní. De tal manera, este ejercicio de manipulación de la historia de Irán, tanto por parte de los Pahlavi cuanto por parte del gobierno islámico, representa la reapropiación de los mismos elementos, pero a partir de diferentes perspectivas. Estas perspectivas dislocadas son los orígenes de la crisis ideológica que se propone para la situación actual en Irán.

El ayatollah azerí Muhammad-Kazem Shari'atmadari fue otro importante intelectual religioso de los años 1950s y 1960s. Los azerbaiyanos estaban movilizados bajo su comando. El ayatollah y su Partido de los Pueblos Musulmanes (*Hezb-e Khalq-e Mosalman*) representaban a los azeríes, nacionalidad más grande de Irán en los años 1950s, comprendiendo más del 35% de la población total de Irán (Asgharzadeh, 2007, p.107). Él también era el responsable por la publicación *Darsha'i az Maktab-e Eslam* (Enseñanzas de la Escuela del Islam) (Boroujerdi, 1998, p.89). El propósito del periódico era la necesidad de presentar una alternativa a la corrupción ética, la irreligiosidad y el espíritu materialista que caía sobre la sociedad musulmana, especialmente la juventud (Boroujerdi, 1998, p.89). Estas ideas son representativas de la idea que seguiría durante los años 1960s y 1970s de una religiosidad anti-materialista y popular.

Mortaza Mutahhari fue otro importante religioso, entendido como uno de los principales ideólogos de la Revolución Islámica. Vanessa Martin (2003, p.24) lo describe como un reformista religioso que desarrolló una filosofía moderna del islam, independiente de Occidente u Oriente. Mutahhari estaba preocupado por el nacionalismo. En su texto “Western Nationalism and Islamic Nationhood”, introducción de su libro “The Mutual

Services of Islam and Iran”, Mutahhari (s/f) trata el nacionalismo como una preocupación en todo el mundo y más específicamente en Irán. Mutahhari (s/f) habla de una “inclinación compulsiva hacia el Este” en Irán, así como en una ruptura causada por el nacionalismo occidental, en la manera cómo los pueblos se identificaban, fuera racional, ideológica o religiosamente. Para Motahhari, el islam unía a los musulmanes al mismo tiempo en que el nacionalismo los dividía (Martin, 2003, p.89-90). Para Maryam Soltan Zadeh (2012, p.57), Mutahhari fue un defensor de la identidad islámica iraní, por utilizar evidencias históricas en la demostración de la conexión entre la cultura islámica y la cultura iraní. Como expresa Zadeh (2012, p.57-58):

“Mutahhari usó por primera vez evidencias históricas para mostrar que los iraníes se convirtieron al islam no con la fuerza de las espadas, sino por una creencia genuina y debido a su anhelo natural por la justicia. Rechaza las afirmaciones de que la invasión árabe fue el origen del declive de Irán [...]. Al demostrar las interconexiones de las culturas iraní e islámica y la larga historia de sus relaciones constructivas, Mutahhari rechazaba los enfoques radicales nacionales e islámicos de la identidad y argumentaba que extraer cualquiera de estos dos elementos dañaría fuertemente los cimientos de la identidad iraní.”

Su esfuerzo estuvo basado en la formación de la narrativa histórica iraní. Su percepción de la relación entre los iraníes y la llegada del islam al territorio del Imperio Persa fue fundamental para la ideología de la Revolución Islámica. Lo que antes era considerado una invasión extranjera y una confrontación a la cultura local, se volvió un encuentro de dos culturas hermanas, que se forjarían de manera conjunta y pacífica. La manipulación de la narrativa histórica tuvo un giro ideológico relevante para el discurso oficial que se forjaba.

Otro importante religioso, que se tornaría el líder de la Revolución Islámica, fue el ayatollah Ruhollah Jomeini. Desde los años 1940s Jomeini expresaba sus críticas al gobierno Pahlavi. Sin embargo, hasta 1961 con la muerte del Grand Ayatollah Boroujerdi,

Jomeini estuvo bajo comando del líder religioso. A partir de los años 1960s, Jomeini empezó a denunciar fuertemente la problemática de la monarquía y la naturaleza islámica de los iraníes. En 1971 anunció la incompatibilidad entre la monarquía y el islam (Mozaffari, 2014, p.56).

Durante su exilio en Iraq, en 1964, Jomeini publicó su libro sobre el gobierno islámico (*velayat-e faqih*) (Boroujerdi, 1998, p.84). En ese trabajo, Jomeini determinó la necesidad, el formato y la manera de implementar el gobierno islámico. Sin embargo, lo principal de este trabajo es la conceptualización del *velayat-e faqih*, elemento central del Estado islámico de Irán. El *velayat-e faqih* es la forma de gobierno donde un experto en la ley islámica (*faqih*) es el que comanda el gobierno (*velayat*).

Cuatro temas dominaron los discursos de Jomeini en los años 1960s: el avance del control estatal, particularmente en las leyes de los consejos locales; el crecimiento concomitante del secularismo y el debilitamiento del islam; el aumento de la represión estatal; y la influencia de los Estados Unidos sobre la política del gobierno (Martin, 2003, p.22). Después de 1964 y su exilio, Jomeini estuvo trabajando en la ideología de la Revolución desde fuera de Irán. Por su importancia en la construcción de la identidad nacional de la República Islámica entre 1979 y 1989, los escritos y los discursos de Jomeini serán trabajados en el siguiente capítulo.

Intelectuales religiosos como Mutahhari estaban alineados con otros autores como Taleqani, Bani Sadr, Bazargan, Al-e Ahmad y Ali Shari'ati en la formación de una identidad iraní musulmana. Taleqani representó el puente entre los intelectuales religiosos y laicos (Keddie, 2006, p.262). Taleqani hizo parte de este grupo de intelectuales que buscaban expresar las posibilidades del islam frente a los problemas de la modernidad, así como entender la pluralidad ideológica en el contexto iraní. Para Keddie (2006, p.265),

Bazargan, Shari'ati y Bani Sadr fueron los pensadores islámicos más originales, porque no habiendo recibido la formación tradicional de los *ulama*, tuvieron contacto académico con Occidente, lo que les permitió expresar de manera diáfana, y con un nuevo vocabulario, la crítica de aquello a lo que se oponen, así como a definir una nueva ideología islámica.

Ali Shari'ati es visto por Boroujerdi (1998, p.105) como el intelectual religioso más célebre de Irán de los años 1960s y 1970s, con una vida que ilustra el proceso por el cual los intelectuales religiosos laicos pudieron impugnar las interpretaciones conservadoras y tradicionales del islam ofrecidas por los *ulema*. Shari'ati, en relación a la identidad nacional iraní, hablaba sobre el retorno a las raíces islámicas de Irán, más allá de la herencia pre-Islámica (Boroujerdi, 1998, p.112-113). Shari'ati, para Keddie (2006, p.255), tomó parte de la obra de Al-e Ahmad para ofrecer una respuesta islámica al mundo moderno.

Al-e Ahmad fue, en los años 1960s, el líder intelectual de una nueva generación de pensadores iraníes (Keddie, 2006, p.255). Su libro *Gharbzadegi* (Westoxication) fue una crítica a la dominación de los ideales occidentales en la sociedad iraní y la disposición de Occidente hacia el secularismo, postura que, según él, era incompatible con la sociedad iraní. Ahmad encontró raíces culturales y vínculos entre el pueblo iraní y el islam (Keddie, 2006, p.255). Las ideas de Ahmad de los años 1960s estaban en la base de los movimientos de 1970s que criticaban la alienación de la sociedad iraní bajo dominio ideológico occidental.

Es importante mencionar la influencia de autores occidentales en la construcción ideológico de la *intelligentsia* iraní del período. Para Negin Nabavi (1999, p.337), la contracultura occidental fue propagada por los intelectuales en Irán. Autores como Jean Paul Sartre, Bertrand Russel y Foucault (Afary, 2005) influyeron en los trabajos de Al-e Ahmad, Shari'ati, hajj Sayyed Javadi, entre otros. El discurso del Tercer Mundo en Irán estaba

fuertemente influenciado por el trabajo de Frantz Fanon (Afary, 2005).

Los escritos de Shari'ati, Bazargan y Taleqani sobre el islam revolucionario fueron ampliamente reconocidos entre la gente joven y universitario dentro y fuera de Irán, y con los creadores de los Muhahedin-e Halq (Mujaidines del Pueblo) (Garduño, 2016, p.109-10). Este grupo guerrillero surgió en los años 1960s y provenían en esencia del ala religiosa del Frente Nacional, y en particular del Movimiento por la Libertad, liderado desde 1961 por Bazargan y Talqani (Keddie, 2006, p.290). Los Mujaidines se destacaban ideológicamente por su carácter anti-imperialista, islámico, de izquierda y la conceptualización de los mártires. El otro grupo de guerrilla, los Feda'iyan-e Jalq (Fedayines del Pueblo) eran marxistas remanescientes del partido Tudeh y del Frente Nacional, y fueron – para Maziar Behrooz – la organización de guerrilla más activa entre 1971 y 1979 (Behrooz, 1999, p.61).

La participación de la oposición religiosa durante la década de 1970 no estaba limitada al discurso puramente religioso. Keddie (2006, p.296) explica que la oposición religiosa, añadidos los admirados de Ali Shari'ati y los Mujaidines, tenían más fuerza entre las masas que los liberales seculares, y en cualquier protesta masiva es cierto suponer que esa gente habría acabado siendo decisiva. Pero los líderes religiosos no estaban solos.

Aliados a los bazaríes, sabían del poder que tenían y ayudaron a organizar masivas manifestaciones en 1978 en conmemoración a los muertos en manifestaciones anteriores (Keddie, 2006, p.297). Los bazaríes eran seguidores de Jomeini así como de Shari'ati, según Keddie (2006, p.297), ya no distinguía entre las ideas de uno y de otro en 1978-1979. Para Ashraf (1988, p.554), los bazaríes, junto con los ulama y la joven *intelligentsia*, constituían la más grande facción en el triángulo de la coalición revolucionario de 1977-79.

Para Foran (1993, p.374), el impacto general de estas dos grandes organizaciones de guerrilla fue imbuir a muchos estudiantes e intelectuales, y algunos trabajadores, con

ideales marxistas y revolucionarios, para sugerir la vulnerabilidad del régimen y para crear un núcleo de miembros armados que estarían disponibles durante el levantamiento final de febrero de 1979. Estos dos grupos diseminaban entre los estudiantes y los trabajadores las ideologías forjadas por los intelectuales religiosos y laicos. Fue a partir de ellos que las movilizaciones de los años 1970s y de la Revolución Islámica ganaron fuerza popular.

Las mujeres representaron otro grupo fundamental durante los años 1970s. Según Nayeteh Tohidi (2016, p.82), la creciente centralización y la dictadura del Shah provocaron la erosión de las asociaciones autónomas de mujeres y dieron lugar al control estatal y a un proceso descendente de modernización autocrática sin democratización, creando así una sociedad dual y polarizada. Su contribución varió según la clase social y la ideología, excediendo en número cualquier muestra anterior en la historia de Irán (Keddie, 2006, p.301). Grandes demostraciones de mujeres en *chador* fueron importantes durante la Revolución Islámica en 1978 y 1979 (Foran, 1993, p.389). Autoras como Masoumeh Ebtekar y Forugh Farrokhzad dieron voz a los reclamos de las mujeres en el período. Masoumeh Ebtekar, como estudiante en la época de la revolución dijo, en reclamo a la dominación de la cultura estadounidense en Irán:

“Esta agresión cultural (de los EUA) desafió la autoidentidad de personas como nosotros. Este era el ídolo que había tomado forma dentro de la sociedad iraní. Nos encontramos preguntándonos: “Hay espacio para nuestra propia cultura?”” (Axworthy, 2013, p.218).

Para Axworthy (2013, p.223), el trabajo de Farrokhzad fusionó el borde del modernismo europeo con una ira fuertemente iraní sobre política, cambiando entre la desesperación y la esperanza. En el caso de Farrokhzad, ella encontró en la narrativa del modernismo europeo su manera de expresar sus opiniones políticas y su ideología fuertemente marxista.

En las provincias centrales, la identidad nacional se arraigó en el campo ya que la población rural perdió su tradicional insularidad y forjó vínculos tanto con las ciudades como con el gobierno central (Abrahamian, 1982, p.428). Abrahamian (1982, p.428) afirma que *miembros de las tribus* que en el pasado se vieron a sí mismos como pertenecientes a pequeñas comunidades locales ahora se veían como kurdos, turcomanos, árabes, lurs, baluchis o azeríes. En relación a esta afirmación, se entiende el papel del Estado Pahlavi en la construcción de la idea de las *tribus* y en la necesidad de adaptabilidad por parte de estos grupos. Sin embargo, estos grupos tenían identidades compartidas desde antes de la formación del Estado-moderno, pero sin verlas como opuestas a la nacionalidad iraní que se creó.

A partir de la unión de estas contra-narrativas, fue posible la ejecución de un proyecto de contra-poder, que transfirió el poder de la monarquía Pahlavi a los islamistas. A medida que la gente dejó de tener miedo, según Keddie (2006, p.305), creció el entusiasmo, y las manifestaciones, a pesar de las muertes, se convirtieron en muestras de total oposición al régimen emprendidas por nuevas clases sociales, dando comienzo a la fase crucial de la revolución, con huelgas masivas de carácter político-económico contra el Shah que se iniciaron a finales de verano, que duraron hasta el final de la revolución y prácticamente paralizaron la economía.

La Revolución Islámica representó la movilización de la población en torno a un mismo discurso. El islam se convirtió en parte fundamental en la percepción de la identidad nacional iraní. La Revolución se transformaría en la República Islámica y la ideología de Jomeini se convertiría en la narrativa oficial del Estado iraní. La ideología durante el gobierno de Jomeini y sus cambios en consecuencia de su muerte en 1989 serán tema del próximo y último capítulo.

3. La formación de la identidad nacional en la República Islámica de Irán

La Revolución Islámica después de 1979 se convirtió en el discurso oficial. Lo que era antes una contra-narrativa formada por diferentes grupos sociales que se oponían al discurso oficial de la monarquía Pahlavi, se transformó en el discurso oficial de la instaurada República Islámica de Irán. El proceso de islamización de la Revolución cambió la organización del Estado iraní, así como la estructura del discurso oficial.

El contra-discurso islámico de la Revolución se caracterizó como un contra-poder a la élite Pahlavi. Es decir, a partir de herramientas de poder, por medio de los movimientos populares que pararon el país, el discurso islamista derrocó el poder vigente y se estableció como la élite dominante que gobernaría Irán por, hasta el momento, 40 años.

La República Islámica de Irán se estableció como un Estado islámico y su constitución establece el sistema del *velayat-e faqih* creado por el Ayatollah Jomeini. Este sistema y su organización serán tratados en el primer apartado del presente capítulo. Lo importante a ser destacado a modo de introducción, es la manera en cómo los historiadores contemporáneos han tratado el tema de la estructura del Estado iraní.

Las principales fuentes históricas sobre el período post-revolucionario, y principalmente la época post-Jomeini, han tratado las cuestiones políticas e ideológicas partiendo de la posición del presidente iraní. Sin embargo, el poder real del presidente iraní está por debajo del poder del líder supremo. Así, este capítulo tratará de analizar la construcción de la narrativa histórica post-revolucionaria a partir de una mirada crítica hacia la interlocución del discurso oficial. Aunque no se quite la importancia del presidente en la formación del discurso oficial, hay un balance de fuerzas donde las decisiones del

líder supremo sobrepasan los esfuerzos presidenciales. Estos dos interlocutores, como figuras de poder, serán tratados en el presente capítulo.

El tercer capítulo de la tesis representa el cambio en la dinámica en la construcción de la identidad nacional iraní. En los años 1980s, durante la etapa posrevolucionaria, Irán estuvo en medio de una agitación marcada por problemas domésticos e intervenciones extranjeras, principalmente la guerra con Iraq. La fragmentación del poder y sus contra-narrativas creó la crisis identitaria que se presenta actualmente en Irán. Esto se da gracias a diferentes elementos en el contexto regional e internacional, así como las diferentes interacciones entre el discurso oficial y sus contra-narrativas.

El tercer y último capítulo de la tesis estará dividido en tres apartados. El apartado 3.1. tratará del momento posrevolucionario, entre 1979 y 1989, donde ocurrió la consolidación del poder y del discurso islámico en la posición oficial del Estado iraní. El apartado 3.2. tratará de la etapa post-Jomeini o post-ideológica, entre 1989 y 2008, caracterizada por el cambio de líder supremo y la problemática de la legitimidad del discurso oficial. El apartado final tratará de la época más contemporánea del Estado islámico iraní, desde 2009 hasta principios de 2019.

Es necesario decir que el apartado 3.3. representa el análisis del discurso oficial actual y la crisis de identidad propuesta por la tesis. Las consecuencias de la manipulación de la narrativa oficial desde principios del siglo XX y su reapropiación por diferentes discursos, tal como se dan en el siglo XXI, también serán elementos a abordar. La construcción de la narrativa histórica hecha en el capítulo 2 será tratada como los antecedentes y principales elementos de la crisis de identidad del siglo XXI.

La problemática no está solamente en la construcción de los discursos a partir de la narrativa histórica, pero también en la manera cómo estos discursos circulan y son

aceptados - o no - por la sociedad en general. El rechazo popular hacia la apropiación del discurso por parte de los islamistas no significa la ineficiencia de la construcción islámica en sí. Quiere decir, y aquí se propone esta mirada, una consecuencia de la manipulación y apropiación desmedida por parte de las élites, en la instrumentalización del discurso para establecerse y mantenerse en el poder.

El último capítulo mira hacia un cambio de panorama y así será presentado en el texto de la tesis. No se trata de una construcción narrativa histórica del período, sino un análisis del establecimiento de una "nueva" interpretación de la identidad iraní - islámica -, su soporte interpretativo y las dificultades en la diseminación del discurso oficial hacia la sociedad.

3.1. La Islamización de la Revolución y la consolidación de la República Islámica

El año 1979 significó la victoria de la Revolución Islámica y el establecimiento de la República Islámica de Irán con su nueva Constitución aprobada en marzo del mismo año (Const., 1985, p.1). La Constitución es el primer documento oficial que confirma el discurso oficial de la nueva élite gobernante. Este documento fue trabajado por la Asamblea de Expertos, escogida por el Ayatolah Jomeini, y fue diseminada a través de importantes figuras políticas, como Bazargan, Bani Sadr e Rafsanjani (Ramazani, 1080). En este documento se presentan los ideales para la *Umma* o comunidad islámica que se forjaba en el territorio de Irán. Como apunta Ashraf (2003, p.162), la victoria de la Revolución Islámica en Irán reemplazó la noción monárquica oficial de la identidad nacional iraní con

dos identidades islámicas alternativas, incluida una identidad internacional vinculada a la nación del islam y una identidad nacional shi'i-iraní.

Específicamente cuanto a la cuestión de la identidad nacional, la Constitución de Irán presenta cuatro puntos específicos que serán analizados en su textualidad. Son ellos el sistema *velayat-e faqih*, el lugar de las minorías religiosas, étnicas y lingüísticas, el papel de las mujeres y la importancia del territorio en la permanencia de la República Islámica.

El *velayat-e faqih*, conocido en español como el gobierno del jurista, fue creado por el Ayatollah Jomeini en 1979 e inspirado en otros intelectuales como Mutahhari. Como afirma la Constitución Islámica, “durante la ausencia del Imam de los Tiempos, en la República Islámica de Irán la gestión y el imamato están a cargo de un *faqih* justo, virtuoso, conocedor de su época, valiente, eficaz y hábil, cuyo liderazgo será reconocido y aceptado por la mayoría” (Const., 1979, p.6). Es decir, con el establecimiento de la República Islámica, el comando de la comunidad islámica estaría a cargo de un líder, especialista en la ley islámica, que guiaría los caminos del Estado iraní. El líder máximo de la Revolución, el Ayatollah Jomeini, estuvo en tal posición hasta su muerte, en 1989.

Lo que cabe destacar en relación al sistema de gobierno de Irán, es la posición del *faqih* frente a las instituciones del Estado. Irán tiene sus instituciones divididas en los ámbitos ejecutivo, legislativo y judicial. El poder ejecutivo es encabezado por el presidente de la República (Const., 1979, p.40). Sin embargo, éste es la máxima autoridad oficial del país después del cargo de líder supremo (Const., 1979, p.55). Así, el poder real del presidente está limitado a la aceptación del líder. Esto queda claro en el artículo 110, apartado 5 de la Constitución, que confirma los poderes del líder (alfaquí) en: “cesar el presidente de la República teniendo en cuenta los intereses de la nación, después de la sentencia del Tribunal Supremo del país por descuido de las responsabilidades que

legalmente le competen o por votación de la Asamblea Consultiva Nacional sobre su incompetencia política” (Const., 1979, p.54).

Esta aclaración corresponde a la problemática de la construcción de la narrativa histórica del período post-revolucionario por parte de los historiadores contemporáneos. Estos utilizan la idea del presidente en una democracia, poniendo al presidente de Irán en la posición de interlocutor del discurso oficial. Sin embargo, a partir del análisis de la Constitución, queda claro el poder real del presidente y la importancia del estudio del discurso que emana de la posición del líder supremo.

Aún, en relación a la posición del *faqih* en la construcción del Estado islámica de Irán, es posible tratarlo como un intelectual fundamental. Este personaje se propone como un intelectual orgánico con pretensiones de intelectual tradicional. Por un lado, es el intelectual orgánico del Estado islámico. Es el vocero que da legitimidad al discurso oficial y que nasce a través de las necesidades de legitimidad de la élite. Por otro lado, esta misma necesidad de legitimidad del discurso oficial, hace con que este intelectual se pretenda como inherente a la formación del Estado, como un personaje legítimo de la interpretación intelectual islámica.

El segundo punto fundamental de la Constitución en relación a la identidad nacional trata de las minorías religiosas, del idioma y de la religión oficiales del Estado iraní. Los artículos 15 y 16 de la Constitución afirman el farsi como idioma oficial del pueblo iraní y el árabe como idioma del islam y su papel desde la enseñanza primaria hasta el fin del bachillerato en “todos los cursos y en todos los ámbitos de la enseñanza” (Const., 1979, p.11). De tal manera, las minorías lingüísticas quedaron apartadas de cualquier derecho público.

Sin embargo, según la misma Constitución, artículo 19, el pueblo iraní “gozará de derechos iguales, cualquiera que sea su etnia o tribu. El color, la raza, la lengua y otras particularidades no serán motivo de privilegio” (Const., 1979, p.13). Así mismo, la cuestión religiosa se vuelve fundamental en el establecimiento de los derechos de la nación. En los artículos 12 y 13 queda claro que la religión oficial de Irán es el islam ya’fari duodecimano y que las demás doctrinas islámicas serán respetadas (Const., 1979, p.9). Sin embargo, las demás minorías religiosas reciben el siguiente trato: “los iraníes zoroastrianos, judíos y cristianos son las únicas minorías religiosas reconocidas que gozarán de libertad para practicar sus ceremonias dentro de los límites legales y para actuar de acuerdo con sus principios en materia de estatuto personal y de enseñanza religiosa (Const., 1979, p.10).

El tercer punto fundamental para el análisis de la Constitución es el papel de las mujeres en la República Islámica. En el preámbulo del documento se da el reconocimiento a las mujeres que “han presentado una presencia activa y extensa en todas las fases de la grandiosa Yihad (la Revolución)” (Const., 1979, p.XII). En el artículo 20 las mujeres, así como los hombres, reciben la protección de la ley, de forma equitativa, “gozando de todos los derechos humanos, políticos, económicos, sociales y culturales, respetando los principios islámicos” (Const., 1979, p.13). Así, la mujer vuelve figura fundamental en la construcción del Estado islámico, ya que es entendida como madre en la unidad de la familia, y tiene el papel de educar a los hombres y participar “activamente en las diferentes actividades de la existencia” (Const., 1979, p.XIX). La posición de las mujeres durante el periodo post-revolucionario será estudiado adelante en el apartado.

El cuarto punto fundamental de la Constitución iraní en relación a la identidad nacional, está en la integridad territorial del Estado. Para la República Islámica, “la libertad, la independencia, la unidad y la integridad territorial del país son inseparables” (Const.,

1979, p.8). Así, la población, sus gobernantes y el ejército tienen la función de salvaguardar esta integridad. El artículo 3, apartado 11, así como el artículo 9, artículo 143 y artículo 152 hablan de las responsabilidades del Estado, del ejército y de la política exterior de salvaguardar la independencia y la integridad territorial del país. El artículo 152 específicamente habla no solamente de esto, pero también del papel de la política exterior en “la defensa de los derechos de todos los musulmanes y la no alineación con las potencias dominantes” (Const., 1979, p.71).

El artículo 152 introduce la idea de la comunidad musulmana en el discurso oficial islámico. La Constitución misma, en su preámbulo, habla sobre la “nación musulmana de Irán” (Const., 1979, p VIII, p.IX, p.XII, p.XIV). La concepción de la nación musulmana de Irán fue implementada por Jomeini y sigue siendo la concepción central del Estado islámico iraní. En relación al concepto de nacionalismo empleado por Jomeini, Annie Tracy Samuel habla de lo que algunos llaman nacionalismo islámico.

Para Samuel (2017, p.258), Jomeini se opuso a las versiones particulares del nacionalismo, como el nacionalismo secular adoptado en Occidente y por el Shah, el nacionalismo que tuvo sus raíces en la discriminación y la superioridad de una nación sobre otra, el nacionalismo de amar a una nación, a la gente de esa nación, y la preservación y protección de esa nación, y apoyó el nacionalismo iraní bajo los auspicios del islam y la República Islámica. Samuel (2017, p.258-59) apunta que, para Jomeini:

“[...] la versión islámica del nacionalismo y la importancia de defender a la nación de esta manera: “Aceptamos el (concepto) de la nación y el autosacrificio en el camino de la patria de uno bajo las pautas del islam. Aceptamos el concepto de una nación dentro de las enseñanzas del islam, y esa nación es la nación de Irán; para esta nación, estamos dispuestos a participar en actos de autosacrificio, pero esto debe estar bajo los auspicios de las enseñanzas islámicas, para que no se trate solo de la nación en sí o del orgullo. Los límites del nacionalismo se encuentran en los límites del islam, y el islam mismo enfatiza el nacionalismo. Las naciones islámicas deben ser protegidas y preservadas, y la defensa de la nación islámica es una de las obligaciones de la religión del islam. [...] No se puede decir nada contra

el amor de una nación, la gente de esa nación, y la preservación y protección de esa nación.”

Eso indica que tratar el gobierno islámico como anti-nacionalista es un ejercicio erróneo. Lo que cabe indicar es que la concepción de nacionalismo de Jomeini, y que fue seguida por el gobierno islámico. De igual manera, la preocupación por el territorio, así como por la nacionalidad iraní, indica que el discurso del nacionalismo islámico estaba enmendado en el concepto occidental del Estado-nación. Así, el discurso oficial de la República Islámica trató de conectar puntos ideológicamente opuestos en la formulación de la identidad nacional iraní.

Cuanto al discurso persa, Farideh Farhi apunta una continuidad del discurso racista en el discurso islámico. Para Farhi (2008, p.20), a diferencia del discurso constitucionalista que reconfiguró el pasado pre-islámico como la era de la iluminación y la gloria, el discurso revolucionario consideró ese pasado como una era de despotismo y opresión monárquica. Así, el discurso dualista siguió como base para el discurso oficial islámico.

En continuidad a este principio, Mozaffari (2014, p.167) aclara que la República Islámica elevó oficialmente la identidad islámica sobre la pre-islámica, invirtiendo lo que sus ideólogos percibían como la preferencia ideológica pahlavi por la identidad pre-islámica. Lo que entiende Mozaffari (2014, p.177) es que la respuesta islamista fue la de redefinir el alcance del patrimonio, con referencia a la tradición de Karbala, como la encarnación de los credos shi'i.¹⁶

Cuanto a la continuidad del elemento territorial de la República Islámica de Irán, Asgharzadeh (2007, p.214) entiende que el mantenimiento de su integridad territorial, el

¹⁶ El discurso de Karbala significó la utilización de la narrativa histórica islámica en la construcción de la historia nacional de Irán. Así, la lucha del Imam Hussein y la perpetuación del imamato duodecimano se convertiría en parte fundamental de la construcción de una identidad nacional en Irán.

carácter iraní (*Iraniyyat*), y la devoción a la nación y la patria se manifestaron a través de la devoción al idioma farsi y el shi'ismo. En adición, Mozaffari (2014, p.167-68) entiende que la relación entre las nociones de una cultura nacional y los aspectos religiosos de la identidad iraní seguía siendo ambigua en el período, ya que la República Islámica se ve obligada a operar dentro de los límites de un Estado-nación moderno, pero con una ideología islamista inherentemente extraterritorial.

En resumen, el discurso oficial islámico se consolidó a partir de la idea de un nacionalismo islámico implementado por el líder supremo, el Ayatollah Jomeini. Sin duda, su poder como líder carismático y como *marja* frente a la élite religiosa, hizo con que sus predicamentos fueran fácilmente implementados como la narrativa oficial y, de cierta manera, aceptados por la población iraní en general. Como expresa Mino Moallem (2003, p.211-12), los elementos centrales de una identidad basado en el nacionalismo islámico durante y después de la Revolución fueron formulados por Jomeini, quien combinó con éxito la cultura popular, los textos religiosos y la doctrina política en una ideología coherente, exclusiva y antagónica.

Cuanto a la formación ideológica del discurso islámico, Foran (1993, p.399) declara la inconsistencia del discurso oficial en relación a las versiones de la cultura política islámica propuestas por Shari'ati, Taliqani, Bazargan y Bani Sadr. Para él, estas versiones fueron distorsionadas o manipuladas. Por otro lado, Martin (2003, p.198-99) entiende el esfuerzo de Jomeini y Mutahhari en la búsqueda de una respuesta a los problemas de la construcción de una cultura e identidad que preservara la independencia de su religión y su país en la reinterpretación de la religión misma. Así, construyeron un proyecto de Estado islámico basado en la interpretación de la religión, pero preocupado con la construcción de

una identidad nacional. Lo que se percibe es la utilización de discursos intelectuales legitimados frente a la sociedad iraní en nombre de la islamización del proyecto nacional.

El principal esfuerzo por parte del gobierno islámico en relación a la educación en el período post-revolucionario quedó conocido como “revolución cultural”. Según Abrahamian (2008, p.177), el gobierno lanzó este proyecto para combatir al “imperialismo cultural”. El plan era cambiar por completo la estructura educativa del país en nombre de la educación islámica. El proyecto se trataba de la islamización de Irán (Abrahamian, 2008, p.178).¹⁷ Aún, en relación con las ideas de *Occidentosis* o la contaminación por las ideas y la cultura occidental, la “revolución cultural” significó una cura para las enfermedades de la sociedad (Garduño, 2018, p.181).

Para Garduño (2018, p.182) las reformas post-revolucionarias estaban enfocadas en tres campos principales: el cambio sistemático de los libros de texto y la meticulosa selección del conocimiento académico para lograr los propósitos culturales e ideológicos de la revolución, la capacitación y la selección de docentes y la adecuación de los planes de estudio. Las reformas educativas en el período cambiaron por completo la práctica de enseñanza en todos los ámbitos educativos, desde los primeros años hasta la educación superior.

Cabe enfatizar los principales cambios de esta reforma. Los libros de texto fueron reescritos con la intención de eliminar cualquier representación favorable de la monarquía y héroes seculares (Abrahamian, 2008, p.177). El currículo de la primaria y de la secundaria fueron transformados en el esfuerzo de sustitución de la influencia Occidental por el islamismo (Martin, 2003, p.168). Aún cuanto al plan de estudios, el idioma árabe fue

¹⁷ En adición, Martin (2003, p.168) propone que el proceso de islamización no fue solamente sobre la construcción de individuos morales, pero también trató de la creación de una identidad nacional religiosa[#], capaz de resistir, en particular, al imperialismo político y cultural.

agregado a la estrategia de educación nacional por tratarse del idioma del Corán, así como la enseñanza del Corán aumentó considerablemente después de 1979 (del 9,4% al 12,7% en general y de 11% a 17% en la escuela primaria específicamente) (Garduño, 2018, p.184). Las universidades fueron los primeros espacios de la estrategia de “deseccularización” de todo el sistema educativo y el principio de la purga del Consejo Revolucionario (Garduño, 2018, p.182). En relación a los profesores, cerca de 40 mil fueron expulsados o presionados a jubilarse de las universidades por sus críticas al nuevo régimen (Garduño, 2018, p.182).

El régimen censuró periódicos, libros, películas, así como prohibió los nombres personales con influencia occidental y removió de los espacios públicos cualquier referencia a las monarquías anteriores (Abrahamian, 2008, p.177). Centenas de ejecuciones siguieron, donde hombres y mujeres fueron acusados de delitos sexuales, disidencia política y actividades antirrevolucionarias. Entre febrero de 1980 y enero de 1981, al menos 580 personas fueron ejecutadas (Axworthy, 2013, p.384). El gobierno también removió a los Baha'is de posiciones gubernamentales, cerró sus templos y arrestó a sus líderes (Abrahamian, 2008, p.177). La interpretación del discurso oficial sobre la construcción de la nación islámica de Irán no dejaría espacio para contra-narrativas.

Lo que concierne a los espacios pre-islámicos en ese proceso, Abrahamian (2008, p.178) relata el deseo de un grupo entre los extremistas de remover el *Nowruz* del calendario oficial y convertir Persépolis en un baño público, ya que para ellos cualquier señal de respeto hacia lo pre-Islámico era considerado paganismo. Para este momento, cualquier recuerdo del discurso oficial de los Pahlavi significaba una amenaza al proyecto de islamización del Estado.

Los espacios de diseminación del discurso oficial fueron trabajados por diferentes autores. Sin embargo, cuatro de ellos apoyarán en la construcción narrativa de la tesis. Para

Vaziri, los libros de texto sufrieron modificaciones durante el período post-revolucionario. Para el autor, la modificación de la descripción del Irán pre-islámico (que se presenta como tiránico) fue acompañada de un cambio en el énfasis hacia las lecciones de ciencias religiosas (Vaziri, 1993, p.199). La educación funciona como espacio fundamental en la diseminación del discurso oficial. Para Asef Bayat (2013, p.37) una “revolución cultural” a partir de los años 1980s transformó el sistema educativo. El problema está en la recepción al discurso oficial por parte de los alumnos. Como propone Maryam Soltan Zadeh (2012, p.66), no existe un análisis expresivo de los libros de texto de historia que examine la representación de la historia del país en el período. Para ella, tampoco hay estudios sobre cómo estas representaciones están afectando la percepción de los estudiantes sobre el pasado del país y su propia identidad nacional (Zadeh, 2012, p.66).

Bayat presenta en su trabajo otro espacio de diseminación discursiva importante para la República Islámica. El discurso oficial está en los espacios físicos de las ciudades. Como explica Bayat (2013, p.37), el legado visual de la revolución – el *graffiti* político, murales gigantes, carteles y pancartas – embelleció todas las calles y callejones urbanos. De la misma manera, el aumento dramático de nombres de calles que comienzan con *shahid* (mártir) se convirtió en un testimonio de esta nueva geografía de violencia (Bayat, 2013, p.37). Así, el discurso oficial estaba diseminado por las calles de las ciudades, principalmente en Teherán.

Aunque la Constitución Islámica confirme que “la nación musulmana de Irán, unánime y con la participación de las autoridades religiosas, de los ulemas del islam y del líder proclamó por referéndum su decisión irrevocable y definitiva de instaurar el nuevo orden de la República Islámica” (Const., 1979, p.XIV), muchas estaban en contra del

establecimiento de una república islámica. Luego después de la Revolución, Jomeini y sus aliados sabían exactamente quienes eran sus principales amenazas.

Los ulama que apoyaban a Jomeini como líder supremo se movieron rápidamente para obtener el control del Estado durante el período post-revolucionario (Foran,1993, p.397). Estos también maniobraron la izquierda contra los liberales seculares e islámicos, lo que obligó a figuras como Bani Sadr a huir de Irán en junio de 1981 (Foran, 1993, p.398). Aún, en la narrativa de Foran (1993, p.398), el partido Tudeh y una sección del Feda'iyán continuaron apoyando al gobierno por su carácter antiimperialista, hasta que llegó el momento de sus arrestos y la ejecución de sus líderes a partir de 1983-84. Lo que se percibe es que el discurso oficial, que muchas veces es entendido como la trasmutación del discurso revolucionario, representaba apenas una visión de lo que podría convertirse Irán después de la Era Pahlavi. El discurso oficial de la República Islámica iba de acuerdo a los intereses de los islamistas, que no dejaron espacio para los reclamos de otros grupos minoritarios. Los estudiantes, los grupos de izquierda y parte de la élite religiosa que estaba en contra de la ideología de Jomeini, se transformaron en la principal contra-narrativa del período post-revolucionario.

El problema en analizar sus reclamos y sus posiciones está en que Jomeini, por medio de sus apoyadores, fue capaz de aniquilar su posición como contra-discurso. Una de las estrategias de Jomeini durante el período fue la tortura en la búsqueda de confesiones que comprobaran la posición de los testigos en contra de la República islámica.¹⁸ De los

¹⁸ Acerca del tema, Abrahamian entiende que la mentalidad de los interrogadores estaba manipulada por un discurso religioso específico. A sus ojos, declara Abrahamian (1999, p137), la supervivencia de la República Islámica, y por tanto del islam mismo, justificaba los medios utilizados. Es decir, para los torturadores, así como la Jomeini y sus apoyadores, la práctica de la tortura estaba justificada pela idea transmitida por el Corán de que “los fines justifican los medios”. Y ya que los fines eran la conservación de la República Islámica y la destrucción de cualquier amenaza a la existencia de la comunidad islámica, los medios para conseguirlo eran aceptables.

7,943 ejecutados, estaban moyahedines, feda'yines, peykar, participantes del partido democrático kurdo, comunistas, marxistas, entre otros.¹⁹

En el campo, el ejército desanimó o revirtió las apropiaciones de tierras por los campesinos, mientras que los kurdos fueron reprimidos militarmente y los Qash'qais tuvieron a sus líderes ejecutados en 1980 por conspirar contra Jomeini (Foran, 1993, p.398). En adición, la Revolución Islámica debilitó temporalmente la presencia del Estado central en Baluchistán, lo que llevó al surgimiento de varias organizaciones políticas de los Baluchis (Ahmadi, 1995, p.138).

Otro grupo ya mencionado eran las mujeres. Estas participaron activamente durante la Revolución y tuvieron muchos de sus derechos negados después de la misma. Una vez en el poder, los islamistas recuperaron los que habían perdido, el control sobre la sexualidad y el trabajo de las mujeres, que continuaron definiendo la postura “Islámica” y la identidad del régimen (Sadghi, 2007, p.8). Figuras como Homa Nateq apoyaron la revolución al mismo tiempo en que denunciaban a las mujeres que apoyaban al Shah, como la Organización de las mujeres de Irán, como instrumentos propagandísticos del Estado (Sadghi, 2007, p.200). Para Sedghi (2007, p.206), la importancia de las mujeres para el éxito y la legitimación de la Revolución incluyó la promoción de una herencia islámica y shi'i que reviviría una identificación de los valores morales y éticos de la sociedad con mujeres virtuosas como portadoras de la pureza y autenticidad culturales. Así, estas mujeres

¹⁹ La cita completa en inglés es: “Of the total of 7,943 executed, 6,472 belonged to the Mojahedin; 350, to the Fedayi; 255, to Peykar; 101, to the Kurdish Democratic party; 70, to the Kurdish Kumaleh; 66, to the Union of Communists; 60, to Rah-e Kargar; 33, to the Ranjbaran party; 21, to Tofan; and 76, to smaller Marxist organizations (Red Star, Poyan Group, Union of Communist Militants, Nabard Group, Razmandegan party, Arman-e Mostazafin, and the Union for the Liberation of Labor). Another 18 belonged to Forqan, a religious but highly anticlerical group. Thus the toll taken from the left was far greater than that from the royalists. This revolution—like many others—had devoured its own children.” (Abrahamian, 1999, p.30).

revolucionarias estuvieron apoyando a Jomeini en el derrocamiento del Shah y su discurso imperialista y occidentalizado.

Un último punto relevante para comprender el período post-revolucionario es la Guerra Irán-Iraq, que ocurrió entre 1980 y 1988 y sigue siendo parte de la diseminación ideológica de la República Islámica. En su momento, esta guerra significó un esfuerzo religioso hacia la salvación de la comunidad islámica de Irán. En este contexto, estuvo la ya comentada “revolución cultural”. Para Garduño (2018, p.181), la guerra ayudó en la consolidación de las ideas más críticas a los modelos occidentales de educación a través de “la vinculación de la crisis doméstica con los enemigos en el exterior, principalmente Saddam Hussein y el gobierno de los Estados Unidos”.

Para Samuel (2017, p.248), los Cuerpos de la Guardia Revolucionaria Islámica (*Sepah-e Pasadaran-e Enqelab-e Islami*, IRGC), grupo creado durante la Revolución Islámica como un brazo del ejército iraní para la seguridad interna, retrataron la guerra, que llaman Guerra Impuesta o la Defensa Sagrada, en términos de la nación iraní y un conflicto entre Estados-nación, así como la naturaleza e importancia del nacionalismo en la República Islámica de Irán. Este importante grupo dentro de la élite gobernante, en su momento inicial, representó a la guerra contra Iraq como el momento de la salvación del pueblo musulmán de Irán. Así, la guerra se volvió una herramienta discursiva del discurso oficial.

Como expone Samuel (2017, p.250):

"Los conceptos y términos tradicionalmente asociados con el nacionalismo - términos como la nación, el territorio, las fronteras y la integridad territorial de Irán, el patriotismo, el sistema internacional y las relaciones entre los Estados-nación, una lectura secular de la historia - ocupan un lugar destacado en la forma en que la Guardia define y describe la guerra y la República Islámica de manera más general. En muchos casos, los términos nacionalistas se entrelazan con referencias al islam y la Revolución Islámica, un hecho que refleja la síntesis y la concordancia

final de los hilos nacionalistas, islámicos y revolucionarios de la política y la ideología de la República Islámica ".

El análisis de Samuel cuanto a la Guardia Revolucionaria concluye que, en la práctica y especialmente en y como resultado de la guerra con Iraq, el grupo se tornó el guardián no sólo del islam o de la Revolución, sino que también de la nación iraní (Samuel, 2017, p.260). La guerra con Iraq representó la formalización del discurso oficial basado en la religión y en la territorialidad del Estado musulmán de Irán. Así, los soldados que luchaban en contra del enemigo, luchaban en nombre de la comunidad islámica, la manutención de la República Islámica y en nombre de la nación iraní (o el esfuerzo – *Yihad* – islámico).

El periodo post-revolucionario estuvo caracterizado por la formación y la implementación del discurso oficial de la República Islámica de Irán. En el ámbito educativo, en 1987 una ley enfatizó el marco ideológico basado en los valores del shi'ismo como la religión del Estado, en donde “las ciencias sociales tendrían la misión de “educar al nuevo musulmán, para convertirse en un creyente virtuoso, concienzudo y comprometido con el servicio de la sociedad islámica”, “promocionar y reforzar las instituciones espirituales mediante la enseñanza del islam shiita” y “formar estudiantes comprometidos con los valores fundacionales de la República Islámica” (Paivandi, 2012).

Este período representaría el principio del discurso nacionalista islámico. Jomeini representó su líder innegable y tuvo el papel de crear las bases del gobierno islámico y eliminar cualquier amenaza a su existencia. La manipulación del discurso por parte del discurso islámico seguiría durante las décadas siguientes, pero sin la figura de Jomeini, lo que causó problemas estructurales a la legitimidad del discurso oficial.

3.2. La etapa post-Jomeini y el debilitamiento del discurso oficial

La muerte de Jomeini y el final de la guerra Irán-Iraq trajeron grandes cambios al discurso oficial cuanto a la formación de la identidad nacional iraní. La reconstrucción de Irán y el ascenso al puesto de líder supremo de Jamenei establecieron la problemática del discurso oficial post-Jomeini. En este apartado la narrativa histórica del período entre 1989 y 2008 problematizará la fragmentación del poder discursivo islámico, sus ramificaciones y su relación con las contra-narrativas étnicas y religiosas.

El puesto de líder supremo había sido creado y ejercido por Jomeini a partir de la Revolución. Durante una década, este estuvo a cargo de la islamización del Estado y el establecimiento de las estructuras del poder islámico en el gobierno. Su sucesor tendría que seguir sus enseñanzas y prácticas, ser el líder de la comunidad islámica de Irán y continuar el proceso iniciado por Jomeini.

En relación al proceso de selección del próximo líder supremo, lo que importa al tema del discurso oficial del Estado islámico en relación a la identidad nacional, es su legitimidad. Como expone en su narrativa histórica Mehdi Khalaji (2006, p.19), Jomeini había creado la República Islámica basado en el liderazgo de un *marjayat*²⁰ en un intento de unificar la autoridad religiosa con la autoridad política post-revolucionaria. Sin embargo, a la hora de la decisión cuanto a su sucesor, Jomeini decidió nombrar a Sayed Ali Jamenei, un *hojjat al-islam*, puesto de categoría media entre los rangos religiosos del shi'ismo, que

²⁰ Mehdi Khalaji (2006, p.60) entiende como *marjaiya* a la autoridad religiosa para el shi'ismo, que “literalmente significa “la fuente de imitación” y figurativamente describe “la posición de un shi’a vivo como autoridad legal suprema” que debería poseer la autoridad exclusiva para interpretar la *sharia* (ley islámica); es el principal colector y administrador de los textos religiosos; es el administrador de instituciones educacionales y no educacionales religiosas; y posee la autoridad para tomar el control de la santidad en la sociedad al dirigir rituales, ritos y ceremonias religiosas.”

designa a un intelectual religioso que no posee *ijtehad* (Khalaji, 2006, p.22).²¹ Esta decisión recibió gran crítica por parte de la élite religiosa. Según la narrativa de Khalaji (2006, p.22), muchos *mojtaheds* de Qom creían en la incapacidad de Jamenei como *marja* y estuvieron en contra de su elección. Jamenei fue declarado *marja* en 1994 en medio de conflictos y controversias entre los principales líderes religiosos (Katouzian, 2009, p.365). Los principales seminaristas de Qom estaban en contra de los cambios hechos por Jomeini antes de su muerte y por las credenciales recibidas por Jamenei sin presentar capacidades intelectuales para tal.

El contexto del período puede ser resumido en los esfuerzos de Jomeini para la elección de Jamenei. Por la falta del certificado religioso que comprobara la capacidad de *ijtehad* de Jamenei, Jomeini decidió cambiar el requisito que condicionaba el líder supremo a la categoría de *marjayat*. Así, abrió camino para que religiosos de grado medio tuvieran posiciones de liderazgo en el gobierno (Khalaji, 2006, p.21). Pero Jomeini fue más allá de la cuestión legal. Para limitar la posibilidad de que otro líder religioso pudiera impedir el ascenso de Jamenei, Jomeini fue en contra de los dos principales *marjas* después de él mismo, Hossein Ali Montazeri y sayed Kazem Shariatmadari. Shariatmadari fue acusado de planear un golpe con Sadeq Qutbzadeh y sentenciado a arresto domiciliario, en cuanto que Montazeri – uno de los más importantes fundadores de la República Islámica – fue demitido del gobierno por Jomeini (Khalaji, 2006, p.20-21).

Para Katouzian (2009, p.456), el nuevo líder había surgido no gracias al reconocimiento popular, sino como resultado de la elección de una asamblea que [...] marcó una tendencia creciente hacia la separación del *marjayat* tradicional del gobierno

²¹ La definición de Khalaji (2006, p.8) cuanto al *ijtehad* es “un certificado – status religioso oficial - que [...] requiere, por definición, un esfuerzo propio para entender la *sharia* o los textos sagrados a través de la tradicional metodología hermenéutica y basada en la clásica cosmovisión islámica.”

islámico. Eso significó el debilitamiento del discurso oficial del gobierno islámico frente a su principal aliada, la élite religiosa. El ayatollah Jamenei carecía de dos elementos importantes que caracterizaron al ayatollah Jomeini: el carisma y el *marjaiyat* (Khalaji, 2006, p.27).²² Así, su papel como líder supremo empezó con sus capacidades comprometidas frente a los intelectuales islámicos y frente a la población.

La legitimidad del discurso de Jamenei hizo con que se creara una fragmentación política del discurso oficial. Si por un lado el discurso oficial islámico seguía existiendo, los discursos emitidos por los presidentes siguientes servirían en la construcción de la narrativa histórica del período – y hasta actualmente. Antes de ubicar los discursos específicos de cada presidente y el discurso emitido por el líder supremo, cabe destacar la importancia de la guerra Irán-Iraq en el imaginario iraní y en los discursos oficiales en general.

Para Garduño (2018, p.184), la reconstrucción del país se volvió una prioridad tras la guerra. De hecho, agrega Garduño (2018, p.184), tras la explotación del discurso del martirio en la guerra, la década de los 90s, hasta 1997, incorporó una narrativa “hacia la construcción y la reconstrucción nacional”, con un vocabulario basado en el reordenamiento y la estructuración, al menos en el ámbito de lo social y lo retórico. Este discurso fue aplicado tanto en el discurso oficial del líder supremo cuanto en el ejercicio de poder del presidente Rafsanyani (1988-1997). En adición, Axworthy (2013, p.591) declara lo siguiente acerca de la postura general de la población y sus gobernantes cuanto a la experiencia de la guerra:

²² Para Khalaji, la cuestión fue política. El autor afirma que los *mojtaheds* que firmaron los certificados de Jamenei no lo hicieron por estar convencidos de sus capacidades, pero porque el *lobby* hecho por los apoyadores de Jamenei justificaban el asunto por razones políticas, ya que, si Jamenei no lo tuviera, entonces la reputación del *único gobierno shi'i* en el mundo estaría en riesgo (Khalaji, 2006, p.22).

"Antes de la revolución y la guerra, la historia de Irán durante décadas y siglos había sido una historia de humillación, impotencia, invasión extranjera, ocupación; de interferencia extranjera y dominación extranjera, y políticos y gobiernos iraníes que se habían confabulado por la interferencia extranjera. [...] Ahora, por una vez, el país había establecido su propio gobierno por sus propios esfuerzos, había rechazado la intromisión extranjera y las amenazas extranjeras, se había defendido durante ocho años a pesar del gran sufrimiento contra difíciles posibilidades y había logrado superarlo. Irán era ahora un *país real*, con *independencia real*, que no buscaba apoyo, asesoramiento, ayuda u orientación en ningún otro país".

La perspectiva de Axworthy apunta hacia la hipótesis de la construcción de una memoria colectiva, donde la población de Irán, como un todo, independiente de sus divisiones establecidas por el discurso oficial, compartían un sentimiento de unidad nacional bajo las experiencias y consecuencias de la guerra. A partir de otra perspectiva, Elling (2013, p.45) entiende que la guerra hizo que los líderes políticos insistieran en la unidad nacional, estableciendo a las demandas de las minorías como tabúes, siendo censuradas y prohibidas. En este sentido, creando la idea de culpa frente a los problemas "importantes" de la nación iraní. El discurso de los mártires sigue siendo uno de los principales elementos del discurso oficial islámico. La guerra representó la experiencia compartida de la recién creada República Islámica en un contexto de protección frente al ataque externo.

Cuanto al discurso nacionalista de Jamenei, Kamran Scot Aghaie (2014, p.189) entiende que los líderes de Irán han rechazado al nacionalismo, mientras que al mismo tiempo son nacionalistas. Para Aghaie (2014, p.189), en su discurso, Jamenei rectificaba y elogiaba lo iraní (*Iranianness*), y abogaba por la preservación de la identidad iraní, que definió como una identidad islámica, iraní, moderna y revolucionaria. En adición, Elling (2013, p.88) entiende que el islamo-nacionalismo se volvió la respuesta a la imagen geopolítica cambiante de finales de los años 1980s y como parte de los intentos del régimen

de obtener apoyo popular después de la muerte de Jomeini. Este lenguaje nacionalista hizo parte del discurso del líder supremo, así como de los presidentes hasta Ahmadinejad.

Otro punto fundamental en el discurso oficial islámico es la continuidad del discurso ario. Para Asgharzadeh (p.83), en 2007, los adherentes y sustentadores del mito ario seguían siendo bastante poderosos, con la mayoría de ellos en posiciones de influencia y autoridad incluso dentro de la República Islámica. Esta posición de influencia es lo que legitima la existencia de este tipo de discurso y su continuidad dentro del discurso oficial de la República Islámica.

El énfasis en la identidad islámica de la nación iraní no tenía la fuerza necesaria para suprimir los discursos oficiales anteriores por completo. La capacidad narrativa del discurso persa en la formación de la identidad en Irán se moviliza por si misma en los símbolos representantes de esta narrativa. Es decir, aunque el discurso islámico haya sido establecido por Jomeini y seguido por Jamenei, el discurso persa ha seguido su trayectoria en la formación ideológica iraní. La hipótesis principal es que la instrumentalización del discurso persa ha funcionado a los gobiernos, sean ellos monárquicos de preferencia pre-Islámica o islámicos con énfasis en los mitos shi'í.

La capacidad discursiva del discurso persa va más allá de la existencia de intelectuales que lo legitiman. La formación histórica de Irán ayuda en la continuidad del discurso persa. Como entiende Elling (2013, p.166), el principal cambio durante los años 90 en la historiografía iraní fue el esfuerzo en desestimar las afirmaciones de verdad sobre la continuidad histórica.

El discurso emitido por los presidentes de Irán entre 1989 y 2008 son necesarios al entender la fragmentación política que se creó después de la muerte de Jomeini. Como ya se ha mencionado, la debilidad en las credenciales de Jamenei hizo que el discurso oficial

se matizara. La construcción histórica del período trata de añadir la percepción de los presidentes en la formación ideológica del discurso del Estado. Por esto, se hace necesario resumir la posición de cada presidente.

El primer presidente de Irán bajo el liderazgo de Jamenei fue Rafsanyani. El presidente traía credenciales por su participación en la Revolución y por su posición conciliadora y moderada. Durante su mandato, la imagen de la unidad en la diversidad se tornó el centro del discurso del Estado cuanto a la identidad nacional (Elling, 2013, p.89). Sus seguidores lo llamaban “el comandante de la reconstrucción” (*sardar-e sazandegi*) (Axworth, 2013, p.620). Su gobierno, lado a lado del discurso oficial del líder supremo, se utilizó del discurso de los mártires de la guerra y estuvo legitimado por la participación de Rafsanyani en la Revolución y el momento posterior de construcción de la República Islámica. Para Katouzian & Shahidi (2008, p.56), al final de la guerra en 1988, y durante el período de “reconstrucción” y liberalización parcial bajo el presidente Rafsanyani, la noción de derechos étnicos gradualmente entró en el discurso general de individualismo, la autonomía individual y la ciudadanía, que era la preocupación de los círculos reformistas, que vendrían a ser más fuerte durante la presidencia de Muhammad Jatami.

Jatami, habiendo establecido una reputación de moderación, tolerancia y Estado de derecho, hablaba de la pertenencia de Irán a todos los iraníes, lo que significaba no solo a los iraníes de diversos orígenes étnicos, religiosos y culturales, sino también a grupos excluidos como las mujeres, jóvenes, así como individuos con diferentes puntos de vista políticos y convicciones (Asgharzadeh, 2007, p.111). Jatamí estaba preocupado con las relaciones con Occidente, una diferencia significativa en relación al discurso anti-imperialista de la Revolución. Para él, para que la civilización islámica progresara, tendría que entender a la civilización occidental y abordarla correctamente, en un momento en el

cual Irán estaba lo seguro y confiado de su identidad para perseguir la comprensión mutua (Axworthy, 2013, p.675-76).

El tercer presidente del período, Mahmud Ahmadineyad, tenía un carácter más nacionalista en comparación a los anteriores. Para Elling (2013, p.89), fue durante su primer mandato donde la retórica nacionalista estuvo más descarada en el discurso oficial. Para Aghaie (2019, p.190), la educación durante el primer mandato de Ahmadineyad estaba al mando del discurso identitario que diseminaba el presidente, ya que este entendía que la educación debería ser capaz de crear una identidad basada en los valores e ideales de Dios en los estudiantes, basándose en los principios islámicos e iraníes. En adición a esto, Çigdem Dilek Aflaki (2015, p.73) entiende el esfuerzo durante la presidencia de Ahmadineyad en la diseminación de la identidad islámica de Irán. Elling apunta hacia el discurso nacionalista de Irán en el período más allá del sentimiento islámico. Para él, las actividades nacionalistas del período iban desde los honores a la bandera hasta la exploración del pasado pre-islámico y sus reyes, épicos como el *Shahnameh* y la figura del primer ministro Mosaddeq (Elling, (2013, p.89). En concordancia, Asef Bayat (2013, p.64) entiende que Ahmadineyad y su gobierno encarnaron un impulso de restauración, específicamente un retorno al revolucionismo de principios de la década de 1980, al forjar nuevas fuentes de legitimidad, es decir, populismo, radicalismo y discurso mesiánico.

Estas diferencias entre la percepción de cada presidente sobre la identidad nacional de Irán forman otro elemento en la crisis de identidad actual en Irán. Aunque el discurso oficial utilizaba elementos del discurso revolucionario islámico, en ciertos momentos – donde convenía – utilizaban la narrativa histórica de la herencia de la civilización persa en su discurso. Al mismo tiempo, los discursos específicos de cada presidente, y su posición en relación al contexto regional e internacional, crearon una atmósfera de

instrumentalización de diferentes discursos en nombre de la legitimidad de su posición hacia la sociedad iraní, así como de la visión internacional sobre la identidad iraní.

Los intelectuales y la educación en el período entre 1989 y 2008 significaron un cuestionamiento cuanto a los estudios sobre nacionalismo y la formación del Estado-nación en Irán. Algunos de los autores del período y sus obras son fuente fundamental de la presente tesis. Los cambios en la sociedad y los movimientos de personas en Irán transformaron el panorama de las grandes ciudades, principalmente Teherán. Sin duda la perspectiva a partir de la capital es la abordada en esta tesis, por la disponibilidad de narrativas históricas basadas en este centro. Sin embargo, el esfuerzo hacia otras perspectivas apoya la narrativa histórica que se construye en este análisis. La educación y los intelectuales en este período representan un cambio de perspectiva y en la manera de estudiar Irán como una nación.

La Revolución y la guerra contra Iraq dejaron marcar en la sociedad. Una de ellas fue la formación de la sociedad iraní. En los años 1990s, el 60% de la población tenía menos de 24 años (Garduño, 2018, p.185). Eso quiere decir que aproximadamente la mitad de la población no fue parte activa durante el periodo revolucionario. Más que eso, muchos de ellos no hacían parte de la formación ideológica del Estado islámico. En relación a la educación en los años 1990s, Garduño (2018, p.185) entiende que las nuevas generaciones estaban altamente educadas en un ambiente más cosmopolita. Eso se dio porque el presidente Rafsanyani hizo un esfuerzo en relación a la educación del período.²³

En relación a los intelectuales, fue durante este periodo que se publicaron los libros de Hamid Ahmadi (*The Politics of ethnic nationalism in Iran*, 1995), Ahmad Ashraf (*The*

²³ Como agrega Axworthy (2013, p.628), durante su presidencia, Rafsanyani dio énfasis a la cualidad del sistema educativo, haciéndolo más eficiente, comprensivo y técnicamente útil.

Crisis of National and Ethnic Identities in Contemporary Iran, 2003), Shahrokh Meskoob (Iranian National Identity and the Persian Language, 1992), Hamideh Sedghi (Women and Politics in Iran: Veiling, Unveiling, and Reveiling, 2007), Ervand Abrahamian (A History of Modern Iran, 2008), Homa Katouzian (The Persians: Ancient, Medieval and Modern Iran, 2009), Mehrzad Boroujerdi (Iranian Intellectuals and the West, 1996), Alireza Argharzadeh (Iran and the Challenge of Diversity, 2007), Mostafa Vaziri (Iran as Imagined Nation, 1993), entre otros. Estos autores, cada uno a partir de su perspectiva, hicieron el esfuerzo hacia la construcción de la narrativa histórica y la discusión sobre la formación de la identidad nacional iraní. La producción intelectual de este período es la principal fuente del presente análisis. Esto representa las consecuencias ideológicas de la Revolución Islámica y del período como un todo en las indagaciones de los intelectuales iraníes. La opinión de Elling (2013, p.166) sobre estos intelectuales, como Vaziri, Boroujerdi y Saad, es la de que sus trabajos se difieren en su objetivo, alcance y enfoque, pero son parte de una corriente latente entre los académicos que comenzaron a cuestionar el “conocimiento recibido” en los estudios iraníes en la década de 1990.

Asef Bayat (2013, p.49) narra la influencia de Mutahhari, Shari’ati y Jomeini en la formación intelectual de los llamados “intelectuales religiosos” durante los años 1980s. Axworthy enfatiza el surgimiento de un movimiento intelectual en los años 1990s de carácter reformistas. Se puede asumir que ambas tendencias intelectuales crecieron juntas. En el mismo contexto, estas narrativas respondían a una formación intelectual concreta, el discurso intelectual oficial.

Los “intelectuales religiosos” del momento estaban enfocados en la adaptación del discurso oficial a las problemáticas de la sociedad. Como propone Bayat (2013, p.49), estos intelectuales hacían parte del Estado islámico y tenían posiciones importantes en la

formación ideológica del Estado e instituciones como los Pasdaran. Estos intelectuales adoptaron orientaciones generalmente “post-nacionalistas”, y entendían que los problemas de la nación no estaban exclusivamente en el papel de las potencias extranjeras en Irán, pero en el propio despotismo histórico de Irán (Bayat, 2013, p.49). Al mismo tiempo, sigue Bayat (2013, p.50), ellos habían experimentado y trascendido el discurso revolucionario del martirio, la valentía, la disciplina, la militancia, la guerra y especialmente la violencia, el tipo de narrativa utilizada por los conservadores islamistas.

Aghaie discute algunos de estos autores. Uno de ellos, y para muchos el más importante, fue Abd al-Karim Soroush. Soroush había participado en la toma de decisiones del período post-revolucionario con Jomeini, pero decidió alejarse de la formación ideológica que perpetró la islamización del Estado. Para Soroush la situación era la siguiente:

“La situación es que nosotros, los musulmanes iraníes, que vivimos en este país, somos los portadores y herederos de tres culturas, y siempre que no nos definimos por estas tres culturas y no sepamos en qué lugar y en qué geografía cultural vivimos, no podremos llevar a cabo una acción cultural y social constructiva. Las tres culturas de las cuales somos portadores y herederos incluyen las culturas nacionales, religiosas y occidentales. [...] Estas tres culturas deben ser completamente exploradas, combinadas y adaptadas para satisfacer las necesidades de la nación iraní.” (Aghaie, 2014, p.190)

Para Aghaie (2014, p.190), la concepción de la cultura occidental de Soroush reflejaba su punto de vista sobre las experiencias de modernidad en Irán y en Europa. Lo que se percibe es un esfuerzo por parte de Soroush en entender la formación de la sociedad iraní mirando hacia las diferentes culturas presentes en la sociedad. Sin negar una u otra, sería posible entender la identidad iraní deseada por la sociedad. El aspecto multicultural de su teoría sigue siendo fundamental para la formación de la identidad nacional en Irán. Su

visión rehusaba la visión de los nacionalistas islamistas de privilegiar al islam ante la identidad nacional (Aghaie, 2014, p.191).

Otros “intelectuales religiosos” tenían visiones más duras en relación al papel del islam en la identidad nacional iraní. Para Mir Husayn Mousavi, lo que Irán necesitaba era una identidad iraní e islámica fuerte para poder abordar los problemas de la comunidad islámica.

“Nuestra nación (*mellat*) es especialmente sensible con respecto a su identidad islámica e iraní, y han considerado este tema como un tema importante. [...] La identidad islámica e iraní es muy importante para nosotros.” (Aghaie, 2014, p.190)

Su visión va de acuerdo con el discurso oficial. Al mismo tiempo, intelectuales como el ayatollah Ka’bi entendían la problemática de la construcción de un islam iraní o un Irán islámico. Para él: “las personas que buscan un islam iraní tienen ideas desviadas [...], lo que se busca es un Irán dedicado al islam, no un islam que está al servicio de Irán y dedicado a Irán” (Aghaie, 2014, p.193). Su perspectiva es entendida como una crítica al discurso oficial que instrumentalizaba el islam en la formación de la República Islámica, utilizando el islam como discurso formador de una comunidad islámica iraní.

El movimiento intelectual de los años 1990s dio voz a otro tipo de intelectuales. Estos intelectuales buscaban reformas en el sistema político. Nombres importantes en esta época, para Axworthy (2013, p.662), eran los de Abd al-Karim Soroush, Mohammad Shabestari, Hasan Yusefi Eshkevari y Mohsen Kadivar, y de importantes políticos como Said Hajjarian, Abdollah Nuri y el propio Mohammed Jatami. Cabe destacar que Soroush es entendido como un “intelectual religioso” al mismo tiempo que un intelectual reformista. Su participación en la formación ideológica del período es importante en general, más que en su ubicación dentro de un grupo específico. Estos intelectuales reformistas estaban de

acuerdo en que el concepto de *ijtihad* necesitaba un cambio político radical, para tornarse más flexible a las condiciones modernas del Estado (Axworthy, 2013, p.664).

En este período el país estaba envuelto en violencia, turbulencia y viviendo diversos episodios de represión, mientras que numerosas barreras institucionales e ideológicas obstruyeron a los activistas minoritarios que buscaban integrarse en el sistema político posrevolucionario (Elling, 2013, p.45). Las contra-narrativas en este momento estaban inconformes con los cambios hechos por el gobierno islámico. En la capital y fuera de ella, diferentes movimientos reclamaban versiones particulares de la identidad iraní.

Elling problematiza el tema de “centro” y “periferia”. Este es otro de los importantes esfuerzos que se busca en esta tesis. El esfuerzo de que estas definiciones no queden atrapadas en conceptos fijos y estáticos parte del entendimiento de que, en el estudio de las dinámicas sociales, el discurso oficial es entendido en su ubicación geográfica de poder, así como los demás grupos interlocutores quedan limitados a espacios marginados, no solo geográfica, pero también discursivamente. Para Elling (2013, p.20), las correlaciones entre la ubicación geográfica y la disparidad socioeconómica y política juegan con la étnica y la minoría en varios niveles.

La dinámica de segmentación e integración étnicas, y sus problemáticas de igualdad en la microescala social, comenzó a reflejarse en la macroescala política en la década de los 1990s (Elling, 2013, p.57). En su trabajo, Elling enfoca en la cuestión étnica, principalmente cuanto a los Azeríes, los Kurdos, los Árabes y los Baluches. Lo que cabe destacar sobre estos grupos en el período, son sus diferentes dinámicas en relación al discurso oficial. Los Azeríes, por su proximidad cultural y religiosa, de alguna manera asimilados en la construcción discursiva del Estado. Se podría decir que para muchos

iraníes, la población del noreste de Irán es parte fundamental de la cultura iraní, más allá de cualquier división étnica perpetrada por el discurso islámico.

Asgharzadeh (2007, p.109) entiende la existencia de un esfuerzo del Estado de erradicación y aniquilación del idioma y de la cultura de las nacionalidades no persas como Azeríes, Kurdos, Baluches, Árabes y Turkomanos en este período. Según él, como resultado, estos grupos minoritarios, en los 2000, intensificaron sus demandas legítimas de derechos culturales, lingüísticos, religiosos y políticos en Irán (Asgharzadeh, 2007, p.218).

En relación a los Kurdos, cabe destacar la problemática de la diferencia religiosa. Particularmente los Kurdos Sunni han sufrido una marginalización más profunda del Estado en Irán (Elling, 2007, p.35). En consecuencia, la actitud aprensiva y militarista del Estado iraní moderno hacia los Kurdos ha generado sentimientos de injusticia y discriminación en la población local, y ha consolidado aún más las nociones de una identidad Kurda (Elling, 2007, p.36).

Un nuevo espacio de diseminación de contra-discursos, así como del discurso oficial, es el cine. En este período se presentó el desarrollo del cine iraní (Axworthy, 2013, p.670). Para Axworthy (2013, p.671), directores como Abbas Kiarostami, Jafar Panahi, Mohsen Makhmalbaf, Samira Makhmalbaf, Majid Majidi, Tahmineh Milani, Kamal Tabrizi, Marziyeh Meshkini, Davud Mir-Bagheri, Bahman Ghobadi y Asghar Farhadi crearon películas con un arte poético único y atractivo universal, que demuestra el alcance completo y el potencial de este medio. El cine se presenta como un importante espacio de diseminación discursivo. Los temas principales de este contra-discurso son los derechos humanos, la libertad individual, el uso del velo y las inconsistencias del gobierno y del discurso oficial islámico en responder a las demandas populares. Para Irán, la dinámica está

caracterizada por gran represión del Estado y la formación de un grupo crítico fuera de Irán creando material cinematográfico.

Otro grupo importante de la contra-narrativa son las mujeres. Como ya fue mencionado, durante la Revolución y la formación ideológica de la República Islámica, muchas mujeres apoyaron el esfuerzo de islamización de la sociedad. Para Sedghi (2007, p.278), el cuerpo de la mujer importa para la identidad nacional del Estado. En la perspectiva de Axworthy (2013, p.666), intelectuales como shabestari, Kadivar y Eshkevari prestaron atención a los derechos de las mujeres, resaltando nuevamente la forma en que el islam, tal como ha sido interpretado tradicionalmente por los ulema, realmente innova o subvierte las posiciones coránicas para restringir y someter a las mujeres de formas no legítimas.

Rochelle Terman (p.308) entendía, en el 2010, que en la última década, la frustración inspiró a muchas mujeres religiosas a juntar fuerzas con abogados y periodistas seculares como Shirin Ebadi, Mehrangiz Kar y Shadi Sadr en la crítica a la discriminación de género en Irán. Nombres importantes durante el periodo post-revolucionario son los de Azam Taleqani, Faizeh Hashemi, Marziyeh Dabbagh y Zahra Rahnavar (Terman, 2010, p.308).

Para Mino Moallem (p.215-16), en el 2003, la sociedad iraní era testigo de una intensificación de tensiones internas y fragmentación resultante de los reclamos identitarios islámicos y el lugar de las mujeres en ello, además de la participación de musulmanas iraníes en el desarrollo de una interpretación más igualitaria de los dominios religiosos y legales del islam. La utilización de las mujeres como símbolo de la islamización del Estado y de su carácter anti-occidental no impidió que muchas mujeres estuvieran en contra del discurso islámico como herramienta formadora de una identidad nacional islámica. No solo

las mujeres no religiosas o no musulmanas en Irán se movilizaron, muchas iraníes musulmanas también se opusieron – y siguen oponiéndose – en contra del discurso oficial del Estado islámico.

El Irán post-revolucionario se ha caracterizado por la dinámica recíproca de integración y segmentación, entremezcla étnica y demarcación étnica, y así, para Elling (2013,p.56), la guerra Irán-Iraq parece haber acelerado simultáneamente estos procesos. La maquinaria ideológica del Estado bajo el liderazgo de Jamenei se dio principalmente a partir de la constitución del Centro de Documentos de la Revolución Islámica en 1981, que recolectaba documentos sobre la historia de la Revolución Islámica de Irán, movimientos similares en otras sociedades islámicas y la historia del islam (Maranlou, 2014, p.52).

Los discursos del líder supremo Ali Jamenei en el período estaban enfocados en la unidad de la *umma* o comunidad islámica global, y en cómo los musulmanes estaban religiosamente obligados a resistir a las diferencias étnicas que se convierten en tensiones o conflicto (Elling, 2013, p.99). Según Elling (2013, p.99), para Jamenei, la “etnia” es el “más grande agente de división” en el mundo islámico.

Con la llegada de la elección en el 2009 y los movimientos reformistas que pedían cambios después del primer mandato de Ahmadineyad, una nueva revolución se consolidó. Los jóvenes estudiantes y los demás grupos preocupados por las políticas del Estado fueron a las calles de Irán a reclamar los resultados de las elecciones. Principalmente con la utilización del Internet, las movilizaciones caracterizaron el principio de un nuevo período en la historia de Irán. Este período, que sigue hasta el año de escrita de esta tesis, será estudiado en el siguiente y último apartado.

3.3. La crisis de identidad en el Siglo XXI en la República Islámica de Irán

El Movimiento Verde, después de las elecciones de junio de 2009, significó un cambio en la relación entre la sociedad y el Estado/gobierno. Sí antes el discurso oficial post-revolucionario, aliado al discurso de sus presidentes, servía a la manipulación discursiva, los resultados de las elecciones de 2009 presentaron una nueva perspectiva al esfuerzo oficial.

Miles de iraníes salieron a las calles de Teherán y otras ciudades para protestar, usando pañuelos y ropas verdes, del color de la campaña de Mir Hussein Musavi, candidato a la presidencia contra Ahmadinejad (Axworthy, 2013, p.804). Como narra Axworthy (2013, p.804), ninguna elección anterior en Irán había producido tales manifestaciones. En adición, Bajoghli (2018, p.1) entiende que las manifestaciones masivas del Movimiento Verde sacudieron a la élite política y militar en el núcleo de la República Islámica. Los principales nombres de este movimiento reformista fueron, además de Musavi, Zadeq Zibakalam, Mohsen Kadivar , Mohsen Rohami y Saeed Hajjarian.

El Movimiento Verde fue la contra-narrativa más poderosa después de la Revolución Islámica. El discurso islámico de Jomeini, adaptado a las capacidades discursivas de Jamenei, hicieron con que un cambio importante pasara en la identidad del Estado. Aunque diversos autores como Axworthy, Bajoghli y otros citados en esta tesis, afirman la participación del Estado (los islamistas) en el resultado de la reelección de Ahmadinejad, lo que cabe destacar es la imagen del Estado frente a la población a partir de este momento. Para la población, el Estado había interferido en el mecanismo electoral, espacio reservado en la Constitución a los intereses de la sociedad. Así, la población se unió en su contra discurso de oposición a la narrativa creada por el Estado islámico.

En relación al discurso oficial y sus contra-narrativas identitarias, el Movimiento Verde representó la movilización de nuevos espacios de diseminación discursiva. El *Internet* en general y los *blogs* en particular, fueron los diseminadores del contra-discurso popular. En una población joven altamente educada, el crecimiento rápido de los *blogs* se debió a que estos eran espacios seguros en el que las personas podrían expresar sus opiniones con libertad, desde cuestiones superficiales de la vida diaria hasta los periodistas acosados por la censura en los medios impresos, los expatriados iraníes que comunicaban sus experiencias fuera de Irán, y grupos y ONGs que utilizaban los blogs para coordinar sus actividades (Pérez, 2018, p.47).

Otro importante factor de ejecución del Movimiento Verde, fue la utilización de un discurso importantísimo de la narrativa oficial en su contra. El discurso de los mártires es parte fundamental del discurso oficial. Cómo es posible destacar en todos los discursos oficiales de Jamenei entre 2009 y 2019, así como en los espacios públicos de las grandes ciudades de Irán, el Estado islámico busca explotar el discurso de los mártires en la formación de la identidad nacional. En el 2009, los manifestantes utilizaron la herramienta del discurso oficial en la legitimación de sus protestas. Con la muerte de Neda Agha-Soltan grabada y publicada en *Internet*, el contra-discurso fue capaz de utilizarse del discurso de los mártires como la contra-narrativa más importante de la última década. La imagen de Neda fue transmitida por todo el mundo y su papel como mártir motivó a las protestas de todo el año de 2009. Por un lado, las protestas resultaron inefectivas, ya que el presidente Ahmadineyad siguió en el puesto hasta el 2013, pero, por otro lado, las manifestaciones cambiaron el carácter de la relación entre Estado y sociedad.

Con este cambio en el discurso de la sociedad, el comportamiento del Estado y su estrategia de diseminación discursiva cambiaron. A partir de ahí, quedó claro que, para

mantenerse en el poder, la élite islamista y sus aliados, deberían cambiar sus herramientas de diseminación discursiva. Para Axworthy (2013, p.810), la crisis no fue solamente un conflicto entre el régimen y un sector de la población, pero también fue una crisis dentro de régimen en sí mismo, algo que todavía no se ha resuelto.

El discurso oficial generado a partir de 2009 y que sigue hasta el momento, es un enmarañado de concepciones sobre la identidad nacional. De maneras distintas, diferentes autores trataron el tema del discurso oficial después del 2009. Los estudios presentados aquí, analizaron diferentes espacios de diseminación del discurso oficial, al mismo tiempo que buscaron profundizar su significado en la formación de los individuos.

Para Amir Mirfakhraie, los libros de texto y la narrativa histórica de Irán que contienen, son representativos de la diseminación del discurso oficial islámico. Para él, la construcción de la cultura y el lenguaje Persa se basa en discursos racializados/centrados en los discursos shi'i que representan a los iraníes como agentes activos de cambios que siempre se han rebelado contra sus invasores, como el árabe (Otro) después de la *invasión* musulmana de Irán (Mirfakhraie, 2017, p.109). Lo que se puede percibir, es la necesidad de diferenciación hacia los árabes, y el entendimiento de que la participación de los iraníes en la historia ha sido próspera. La problemática está en que, por ser un gobierno islámico, se podría esperar una narrativa islámica apaciguadora entre árabes e iraníes. Sin embargo, como narra Mirfakhraie (2017, p.109), la diseminación de la historia islámica en Irán y su formación funciona a partir de la construcción de un árabe sunni ineficiente e incompetente, que tuvo que confiar en la experiencia y en el conocimiento de los iraníes para administrar los territorios. De esta manera, los iraníes – superiores a los árabes – son reivindicados como los que pudieron, de cierto modo, mejorar el islam que estaría en los territorios del Imperio Persa.

Aún, el autor entiende que la historia de los iraníes persas y shi'i se presenta como el pasado común que une a todos los iraníes independientemente de los diversos idiomas que hablan o sus afiliaciones étnicas o religiosas; la tierra de los arios está islamizada, y la República Islámica está representada como la era más independiente de la historia iraní (Mirfakhraie, 2017, p.109).

En relación con el estudio de Mirfakhraie, Alam Saleh y James Worrall (2014, p.18) estudian la cuestión del sentimiento anti-Otro en la construcción de la identidad iraní. Para ellos, la estructura de la identidad nacional se basa profundamente en sentimientos anti-Otro y en los estereotipos negativos de las naciones vecinas, más que en un sentido de los atributos y valores positivos que unen a los iraníes. Esto sería la consecuencia de la formación ideológica del discurso islámico, que pone a los árabes – sus vecinos – y los “enemigos de la nación iraní” como el Otro. Un ejemplo de ello en la práctica, son los discursos de Jamenei en ocasión del *Nowruz* o Año Nuevo Persa. Las preocupaciones económicas del Ayatollah van unidas a la culpabilidad de agentes externos – los “enemigos de la nación iraní” – por la crisis económica vivida en estos últimos 10 años. Sin profundizar en la cuestión de las sanciones, el esfuerzo de Jamenei en ubicar la culpa en el Otro, está legitimada por y refuerza el sentimiento anti-Otro existente en Irán actualmente.

Para el período final de este análisis, los discursos del líder supremo, Ayatollah Jamenei, apoyan la interpretación del discurso oficial en relación a la identidad nacional iraní. Durante la última década, Jamenei ha empleado cinco principales ideas al discurso oficial. El discurso religioso es la base principal durante todos los años. La sección introductoria de sus discursos va dirigida a Dios, al profeta Muhammad, así como a los principales nombres de la corriente del islam shi'i, rutina típica de comunicados oficiales. La referencia al imamato también tiene la misma constancia. El discurso religioso

normalmente está relacionado al discurso de los mártires. Los mártires del islam así como los mártires de la Guerra Irán-Iraq y sus familias son referenciados todos los años.

La producción nacional y el consumo nacional son otro elemento importante del discurso oficial. El tema de la producción nacional es referenciado en relación a la creación de empleo, la movilidad y la prosperidad de la nación (Jamenei, 2016). El discurso de la producción nacional está relacionado a los demás discursos de economía y la participación de los jóvenes en todos los ámbitos de la sociedad y del Estado. La juventud está relacionada al progreso de la nación (Jamenei, 2009). El discurso económico está presente en todos los discursos de la última década.

Estas cinco ideas son la base del discurso oficial nacionalista. Aunque por un lado sea un discurso religioso, que fomenta la idea del imamato y el recuerdo a los mártires, busca a través de los jóvenes la participación popular en la economía. En 2011 y 2012 (1390 y 1391 respectivamente), hace referencia a la “jihad económica” enfrentada por la nación iraní. Ubicadas en el contexto histórico, estas preocupaciones hacia la economía se relacionan con las sanciones aplicadas por las potencias extranjeras. De hecho, en ocasiones, Jamenei culpa a las potencias extranjeras – que llama de enemigos de la nación iraní – por los problemas económicos de Irán.

En ubicar el agente causador de los problemas económicos de Irán en una figura externa, la intención discursiva es de alejar al gobierno islámico de la responsabilidad por el principal elemento de descontento popular. Las condiciones económicas del Estado iraní en la última década recibieron fuerte crítica por parte de la sociedad, principalmente por el aumento de la inflación y del desempleo.

Tres discursos específicos representan la clave en la problemática de la legitimidad del discurso oficial en los últimos 10 años. En el 2010, luego después de las protestas

electorales del año anterior, Jamenei hizo referencia a los hechos. En su discurso afirma que:

“A principios del año 88 (2009), las personas organizaron una elección sin precedentes en la historia de nuestra revolución, y en la larga historia de nuestro país, y fue un momento importante. Durante los meses posteriores a las elecciones, las personas, en una prueba grandiosa y decisiva, mostraron su presencia, su voluntad, su resistencia, su determinación nacional y su perspicacia en un movimiento tan grandioso y decisivo. [...] Un breve comentario sobre los eventos postelectorales en el transcurso de varios meses sugiere que los enemigos del país y los enemigos de la República Islámica, después de 30 años, han concentrado esfuerzos para derrotar a la revolución desde adentro. La nación, ante esta gran conspiración, este movimiento hostil, con gran conciencia [...], derrotó al enemigo. La experiencia de los últimos 8 meses desde las elecciones de junio (22 *jordad*) es una experiencia completa, instructiva y verdaderamente orgullosa para el pueblo iraní.” (Jamenei, 2010)

Cabe destacar el carácter propagandístico del discurso. Los movimientos populares del período no serían provocados por la insatisfacción interna con los resultados de las elecciones, pero un intento de los enemigos de Irán de derrocar al gobierno islámico. Sin cuestionar la efectividad del discurso, es importante tener en mente el esfuerzo discursivo de apropiación de la narrativa sobre un período conturbado de la historia de la República Islámica.

En el 2015 (1394), Jamenei habló de la importancia de la confianza entre el Estado y la nación. Este discurso optimista es característico del período de animosidad entre Irán y las potencias extranjeras en torno al acuerdo nuclear, firmado en este año. En su discurso, Jamenei (2015) afirma que:

“El Estado es el agente de la nación y la nación es el empleador del Estado. Cuanto más intensa sea la relación entre la nación y el Estado, más cooperación y empatía, mejores serán las cosas. Tienen que confiar el uno en el otro; tanto el gobierno tiene que aceptar a la nación en el verdadero sentido de la palabra, como su valor, su importancia y las capacidades de la nación, y la nación debería confiar en el gobierno, quien es el agente responsable en la toma de decisiones.”

El discurso nuclear es un importante elemento en el carácter nacionalista del Estado, ya que el líder supremo, así como Ahmedineyad y Rouhani, han tratado de reforzar la idea

del “Otro” y del discurso de “nosotros contra ellos” en la retórica nuclear. La crisis actual con Estados Unidos y la problemática del acuerdo nuclear han apoyado al discurso nacionalista anti-imperialista que afirma la soberanía de la nación iraní en la obtención de energía nuclear.²⁴

Finalmente, el discurso de 2018 (1397) representó la importancia del tema de la independencia y de la libertad en la sociedad iraní. Para Jamenei (2018):

“El pueblo de Irán ha logrado preservar los valores fundamentales y los lemas centrales de la Revolución, hasta el día de hoy, con el mismo vigor que exhibieron durante los primeros días de ella. Estas son las principales palabras y valores de la Revolución: independencia, libertad, democracia, autoconfianza nacional, confianza en sí mismo y justicia, pero lo más importante es la implementación de la ley islámica (*sharia*) en el país. [...] Hoy en día, hay libertad de pensamiento, libertad de expresión y libertad de elección en Irán. [...] Hay un marco para la libertad en el planeta: la libertad en el sentido de actuar contra la ley no existe; la libertad en el sentido de actuar contra la religión y la *sharia* no existe.”

La presión social por democracia y libertad ha requerido una respuesta del gobierno. La globalización y la introducción del Internet ha hecho con que la población de las grandes ciudades, en su mayoría jóvenes, reclame una identidad moderna en el contexto iraní. Su descontento hacia el régimen se acomoda en relación a la dificultad de desarrollo económica y mejoría en las condiciones de vida.

La idea de la nación islámica de Irán y su libertad de expresión dentro de la ley religiosa representa la visión del Estado en relación a la identidad nacional. Una identidad nacional islámica tiene legitimidad en la República Islámica. Identidades ajenas a las posibilidades de la ley *sharia* son consideradas ilegales e ilegítimas.

Los discursos proclamados por el líder supremo de Irán en la última década son un ejemplo de las principales problemáticas enfrentadas por el gobierno islámico. Cabe destacar la utilización del discurso de año nuevo como un espacio de disseminación de los

²⁴ Para más informaciones, leer Amul, Gianna Gayle (2012).

planes del gobierno para la sociedad iraní. Su función dentro de la sociedad es la de caracterizar los esfuerzos anuales del Estado y la preocupación de este con los problemas de la sociedad.

El discurso de Jamenei está insertado en un enmarañado de discursos proferidos por diferentes grupos pertenecientes a la élite. Para Narges Bajoghli, la Guardia Revolucionaria Islámica es otra agente en la construcción de la identidad nacional. La importancia de la Guardia Revolucionaria en la toma de decisiones política también es percibida y trabajada por Axworthy (2013, p.788-89), que entiende que la Guardia o *Pasdaran* o *Sepah*, se beneficiaron de la mafia creada después de las sanciones económicas que perjudicaron la capacidad económica de la población, pero abrieron camino para diferentes tipos de transacciones ilegales.

Para Bajoghli (2018), en los últimos años, los tomadores de decisión dentro de la CGRI han entendido la problemática de los jóvenes y su rechazo al discurso oficial islámico pre-existente. Por eso, estos agentes han empezado una campaña propagandística orientada hacia los jóvenes iraníes. Su trabajo está enfocado en la producción musical y en películas que transforman al discurso oficial en algo más apetecible a los jóvenes. En relación a las canciones producidas por el centro cultural *Howzeh Honari*, Bajoghli (2018, p.2) afirma que la conexión entre los defensores de la antigua Persia y los guerreros de la República Islámica es deliberada y clara, y que las letras de las músicas no incluyen referencias al islam, deliberadamente dibujando un vínculo entre un entendimiento particular de Irán y sus actuales protectores.

Por un lado, se percibe la existencia de un esfuerzo tradicional, a partir de un espacio tradicional de diseminación discursiva – la educación –, al mismo tiempo que, por otro lado, se capacita el discurso oficial en espacios de diseminación antes dominados por

la contra-narrativa. La música y las películas son espacios discursivos tanto del discurso oficial, cuanto de la contra-narrativa.

Por otro lado, la participación de los presidentes del gobierno iraní en la construcción de la identidad nacional también creó elementos formativos pero contrapuestos. Ahmadinejad siguió su reelección enfocado en dos elementos fundamentales. El discurso de la ingeniería cultural estudiado por Tavakoli-Targhi, se enfocaba en la idea del Mahdi, el imam oculto, y la construcción del Estado iraní. Para Aflaki (2015, p.74), al mismo tiempo, Ahmadinejad buscaba presentar a Irán al mundo como el protector de la comunidad musulmana en el mundo, principalmente a partir de sus responsabilidades transnacionales como el apoyo a grupos Islámicos como el Hezbollah y el Hamas.

Actualmente, el presidente Hassan Rohani, ha intentado forjar una identidad no conflictiva, aunque los hechos más actuales, de mediados de 2019, indican un cambio como reacción a las tensiones internacionales. Rohani tiene a su lado voceros, que diseminan el discurso del gobierno dentro y fuera de Irán. Estos voceros son intelectuales iraníes, profesores universitarios que tienen la legitimidad para hablar en los medios de comunicación y en los espacios de educación. Por un lado, se destacaría el papel de Seyed Mohammad Marandi y los medios de comunicación PressTV y Spantv. Estos medios están al servicio del gobierno y de la República Islámica de Irán, y diseminan la interpretación oficial de los acontecimientos en inglés y español.

Para Ali Saeidi (2019) y William Bullock Jenkins (2016), existe otro agente constructor de la identidad nacional en Irán. Para ellos, son los *bonyads*, los agentes que diseminan el discurso oficial de Irán en su forma de *soft power*. Los *bonyads* son organizaciones para-gubernamentales, creadas después de la Revolución de 1979. Para

Saeidi (2019), los *bonyads* han participado activamente en la política iraní propagando la ideología dominante en una amplia gama de actividades sociales y culturales. En adición, Jenkins (2016, p.156) entiende a los *bonyads* como agentes significativos y efectivos del poder blanco iraní, ya que simbolizan y propagan los discursos religiosos revolucionarios de la República Islámica y, en menor medida, la identidad persa en el extranjero a través de los negocios, la filantropía religiosa y secular y los medios de comunicación.²⁵

Nayeteh Tohidi (2016, p.77) trabaja la cuestión de las mujeres en Irán y entiende que el discurso oficial se aprovecha de los resentimientos antiimperialistas y acusan a las feministas iraníes y cualquier intento de emancipación para las mujeres de ser una idea exógena. Así, el discurso fortalece su discurso antiimperialista e inhibe la capacidad discursiva de este grupo.

Como propone la autora, el grupo de mujeres en Irán está compuesto predominantemente por miembros de la clase media urbana de las grandes ciudades, lo que significa que todavía tienen que expandirse y entender las reivindicaciones de otras clases, *minorías étnicas* y religiosas de la población de los pueblos, provincias y áreas rurales (Tohidi, 2016, p.85). Así, actualmente, el movimiento de mujeres en Irán está concentrado en las grandes ciudades y bajo un contexto económico muy específico. Esta especificidad en el discurso feminista hace con que la relación entre el discurso oficial y la contra-narrativa feminista esté debilitado, ya que las mujeres no están organizadas a nivel nacional ni comparten los mismos contextos de discriminación de género. De esta manera, la

²⁵ Estas instituciones, así como los CGRI, están asociados al discurso oficial islámico del Estado y, de diferente manera, al discurso del gobierno. Es posible afirmar que existen otros tipos de medios por los cuales el discurso oficial es diseminado en la sociedad iraní. Sin embargo, en las limitaciones de esta tesis, estas instituciones y agentes formadores de la identidad nacional ejemplifican el esfuerzo narrativo de la República Islámica en diseminar, dentro y fuera de Irán, una identidad nacional concreta y única. Como durante todo el siglo XX, en el siglo XXI siguen existiendo grupos que no se identifican con el discurso oficial. Estos grupos participan en la construcción narrativa de contra-poder al poder islámico.

hipótesis inicial de que la crisis de la identidad nacional está fuertemente relacionada a las diferentes experiencias de cada contra-narrativa con el discurso oficial, se comprueba desde el discurso feminista. Como afirma Tohidi (2016, p.86), la mayoría de las mujeres activistas ha adoptado estrategias de no confrontación, no ideológicas y no sectarias [...]. Este posicionamiento hacia el discurso oficial delimita sus capacidades narrativas de contra-poder.

Otro grupo de contra-narrativa, en pequeña escala pero que representa el contra-discurso de uno de los más importantes discursos de la Revolución Islámica, son los *basijis* que participaron en la Guerra Irán-Iraq. Estos militares retirados representan la principal figura de explotación discursiva por parte del Estado islámico de Irán. Según Bajoghli (2016), muchos de ellos están en contra de la memorización de sus experiencias e instrumentalización de sus sacrificios por parte del Estado. Las experiencias de la guerra están en el discurso oficial de diferentes maneras. No solamente en los discursos proferidos por los líderes de la República Islámica, ni en los libros de textos, pero también en las calles de las ciudades iraníes. Los grandes murales representativos del paisaje de Teherán funcionan como recursos discursivos, por representar en imágenes y escritos, la importancia dada por el Estado a estas figuras históricas.

El discurso de los mártires es una de las bases del discurso oficial. Los mártires del islam así como los mártires de la Guerra Irán-Iraq y sus familias son referenciados anualmente en los discursos del *Nowruz* de Jamenei. La instrumentalización de este discurso en la formación de la identidad nacional, ha creado un sentimiento contrario por parte de los iraníes que estuvieron presentes en la guerra y que entienden el desgaste del discurso oficial.

El tipo de relación propuesto por el Estado, limita las capacidades de absorción de las minorías en Irán. La movilización minoritaria actual es producto y una reacción a la República Islámica (Elling, 2013, p.203). Así mismo, cada grupo específico tiene una relación característica con el discurso oficial. Esta diferenciación debilita las capacidades de interlocución de los actores y los delimita a contextos específicos de diseminación.

Las dinámicas sociales de los últimos años y sus cambios ha generado diferentes estudios sobre la relación entre el Estado y la sociedad en Irán. El presente estudio se limita a comentar la teoría del post-islamismo de Asef Bayat, por entender que esta perspectiva propone una mirada hacia el cambio ideológico en Irán y la problemática de la formación de la identidad nacional.

Asef Bayat ha trabajado en la concepción del post-islamismo en Irán. Para él, el post-islamismo, impulsado por estudiantes, mujeres, jóvenes e intelectuales religiosos, así como por empleados estatales y la clase profesional, reveló una nueva visión de la sociedad y la política que se expresó en una nueva perspectiva del espacio pública, la cultura juvenil, las políticas estudiantiles, las relaciones de género, Estado y pensamiento religioso (Bayat, 2013, p.35).

La visión de Asef Bayat es parte de un grupo de trabajos que confirman la hipótesis de esta tesis cuando a la existencia de una crisis en la identidad nacional en Irán. Para Bayat (2013, p.35), el círculo gobernante ha enfrentado una crisis de legitimidad y una profunda división, mientras que el líder supremo se ha convertido en el objeto central de la disputa popular – así como su posición como emisor del discurso oficial. Como lo propone Bayat (2013, p.35), el Movimiento Verde señaló la profunda crisis del islamismo tanto en ideas como en gobierno y anunció el ascenso de una política post-islamista para Irán.

Así mismo, Mino Moallem (2003, p.206), a finales del siglo XX, entendía la existencia de una contracultura, creada en reacción al control total de la esfera cultural y la hegemonía del Estado sobre la cultura política. El control del Estado representó la creación de nuevas respuestas por parte de la sociedad. Para muchos jóvenes iraníes profesionales y educados, la búsqueda de una identidad surgió en respuesta a las realidades incontroladas de su comunidad y las dificultades que experimentaron al relacionarse con ellas (Moallem, 2003, p.206). Estos jóvenes han entrado al siglo XXI estableciendo nuevas formas de responder al control del Estado y a las disposiciones específicas de sus espacios. Los jóvenes de los años 1990s han transmitido muchas de estas dudas a sus hijos, que son los que buscan una identidad efectiva a los problemas más actuales.

Este periodo de post-islamismo está caracterizado por una esquizofrenia en la formación de la identidad. Para Vaziri (1993, p.211), las interpretaciones históricas que distinguieron a los iraníes como una raza aria y una civilización distinta a los árabes, causaron la invención y el posterior refuerzo de una vieja herida en el nivel intelectual y psicológico al presentar a la conciencia colectiva un “recuerdo” del ataque y la destrucción de la vieja cultura de los iraníes por una cultura y religión extranjeras. Así, en la construcción identitaria de Irán, existe un rechazo hacia el Otro, árabe, su cultura y su religión. En este sentido, la concepción del islam que se quiso construir – formativamente superior en Irán – confirma la superioridad racial de los arios. Es posible afirmar que este elemento es uno de los formadores de la actual crisis identitaria de los iraníes.

En relación a las respuestas de la sociedad a los problemas actuales, Chehabi (2012, p.206) concuerda en que esta deslegitimación de la República Islámica ha llevado a un renacimiento del nacionalismo persa en Irán, en el que la antipatía hacia la élite religiosa se expresa nuevamente con un sentimiento antiárabe. Así, los individuos ansiosos por

encontrar una identidad que les represente, utilizan los elementos nacionalista persas como contra-narrativa al discurso islámico oficial. La problemática está en que la elección de estos objetos nacionalistas depende del entendimiento individual cuanto a su significado discursivo.

Esta ambigüedad en el entendimiento de los elementos formadores de la identidad nacional es entendida de diferentes maneras por los autores. Por ejemplo, para Elling (2013, p.205), el discurso islámico ha ofrecido una perspectiva excluyente del nacionalismo centrado en lo “Persa” y un excepcionalismo shi’i en el ámbito de la identidad nacional. Esto se diferencia de la perspectiva de Chehabi, que entiende que el discurso nacionalista persa es utilizado solamente en respuesta al discurso islámico oficial. La perspectiva que parece más completa y relacionada a la problemática de esta tesis, es la de Tallin Grigor.

Para Grigor (2009, p.217), las personas definen el discurso hegemónico sobre la cultura a través de elecciones personales y libres, lo que quiere decir que cada iraní reinventa su versión de los acontecimientos y resiste o refuerza en términos individuales lo que este percibe como la corriente principal, dependiendo no sólo de quién es y qué hace, sino también de dónde y con quién se encuentra. Es decir, la percepción de los discursos nacionalistas acontece de manera individual, donde cada iraní se relaciona y entiende los elementos formativos de su propia identidad.

Grigor entiende que los iraníes ocupan espacios²⁶ específicos del discurso nacionalista de la época pre-revolucionaria, como una respuesta a la islamización de otros

²⁶ La cita completa es: “Dado el atractivo perdurable del nacionalismo iraní, incluso en la única teocracia del mundo moderno, posiblemente hubiera sido difícil para la RII mantener su legitimidad sin reconocer la presencia dominante de las figuras históricas de Ferdowsi, Hafez, Sa’di, Ibn Sina, Nader Shah y Omar Khayyam. Tampoco podría ignorar los sentimientos que la gran mayoría de los iraníes atribuyen a sus mausoleos como lugares de peregrinación civil. Por lo tanto, en los últimos años, la RII tiene sentido cada vez más la necesidad de dar un tono religioso y nacional en estos sitios y reintroducirlos en sus narrativas públicas, porque lo ayudan a legitimar el legítimo sucesor de una revolución nacional.”

espacios por el Estado islámico. Para los iraníes, estos espacios fueron capaces de superar la islamización y representan la capacidad secular de los espacios.

Por un lado, el discurso oficial entiende el significado de estos espacios en la construcción ideológica de los iraníes y la ocupa en su esfuerzo de islamización discursiva.

Un ejemplo de ello es lo que propone Tallin:

"Para la RII, por lo tanto, la tumba de Ferdowsi siguió siendo un símbolo del dilema ideológico básico para reconciliar el nacionalismo iraní con la teología chiíta sobre la base del estilo. El jardín de tumbas de Hafez sigue siendo el mediador perfecto entre la ortodoxia del régimen y las demandas liberales de la gran mayoría. El mausoleo de Nader Shah encarna la incómoda relación entre reyes y clérigos en la versión de RII de la historia iraní; y las tumbas de Sa'di y Omar Khayyam expresan la relación incómoda de igualdad entre las enseñanzas del chiismo y la tradición literaria de Irán "

Por otro lado, estos espacios definen lo que significa ser un iraní moderno (Grigor, 2009, p.217). Esta significación ambigua de los símbolos nacionales es lo que caracteriza el actual agotamiento del discurso oficial y la consecuente crisis de la identidad nacional. A partir de diferentes perspectivas y espacios, los intelectuales estudiados en este capítulo presentaron la disponibilidad del discurso en capacitar diferentes significados en la mente de los individuos. Así, la construcción del ser individual y una identidad nacional están comprometidas en función de las posibilidades discursivas de los elementos nacionales que compiten por espacio en la narrativa oficial.

Conclusiones

La construcción narrativa de la identidad nacional iraní durante el siglo XX sirve de hilo conductor hacia sus resultados en el siglo XXI. Es posible concluir que las diversas interpretaciones de los símbolos nacionales y su diseminación en la sociedad a través del discurso oficial, han posibilitado una crisis identitaria en Irán en el siglo XXI.

La crisis de identidad no es solamente resultado de la reutilización de discursos nacionalistas durante todo el siglo XX y principios del siglo XXI, pero también parte de ello y su catalizador, ya que actualmente la gente utiliza esta crisis como parte de su contra-narrativa frente el discurso oficial. La metamorfosis de discursos sobre los mismos símbolos lo ubica tanto en el discurso oficial cuando en el discurso de contestación.

Cada grupo de la sociedad tiene una relación específica con estos símbolos, así como con el discurso oficial. Un ejemplo de ello es la relación del discurso oficial y las mujeres, que se diferencia en momentos de la relación entre el discurso oficial y los jóvenes. Algunos muchas veces se encuentran, pero sus experiencias con el discurso oficial son distintas. Esta diversidad de percepciones y de interpretaciones ha hecho que la contra-narrativa se fraccionara. Principalmente después de la muerte de Jomeini, hay una fragmentación. La crisis identitaria es resultado de una crisis del régimen y de la sociedad.

Lo que hay que aclarar es que actualmente la gente iraní, dentro de Irán, sufre una crisis de identidad. Esa crisis se da a partir de las dinámicas modernas de interacción entre individuos, así como por la problemática del proyecto nacional fallido. Para Dabashi (2007, p.17) ser iraní significa ser ilógico. Más bien lo que parece ocurrir es un oxímoron, donde la gente está ocupando conceptos opuestos para generar una respuesta lógica a su búsqueda de una identidad nacional, creando un concepto absurdo de identidad.

Eso se da en un contexto de cambio generacional, donde la gente quedó sin respuestas a sus reivindicaciones. Los movimientos sociales quedaron sin sus líderes, y las promesas de la Revolución quedaron sin ser cumplidas por el régimen. En Irán, actualmente, hay un vacío, una decepción. Esta situación fomenta la percepción de una confusión en el propio estudio de la sociedad y su relación con el Estado.

Para contestar esta situación y lidiar con los problemas cotidianos, la gente ha buscado diferentes elementos. Para tal, el regreso al pasado "glorioso", a un momento histórico entendido como eficiente, donde la economía funcionaba y la sociedad era escuchada por sus líderes, ha servido de fomento en la identificación de las personas con la nación iraní.

En relación al discurso persa pre-islámico, es posible percibir la continuidad en el discurso oficial. Desde los shahs hasta los ayatollahs, la idea de las conquistas de la antigua Persia ha seguido como elemento del discurso oficial. En oposición a esta continuidad, el papel de la Guardia Revolucionaria y los militares en la política y en la adaptación del discurso oficial, actualmente, han cambiado las bases del discurso oficial.

Hoy, la contra-narrativa es de contra-poder. A través de los mismos discursos, los grupos de oposición se han puesto en contra de la interpretación de Irán apoyada por la élite. Los sitios utilizados por el discurso oficial Pahlavi se volvieron la contra-narrativa, por su imposibilidad en ser islamizados. La gente utiliza estos espacios como actos de protestas. Sin embargo, al mismo tiempo, el discurso oficial intenta apropiarse de esa idea y ha utilizado los espacios de diseminación discursiva de la contra-narrativa en su favor. La música y las películas, por ejemplo, se transformaron en espacios de contra-narrativa explorados por el discurso oficial. Ejemplo de ello es la canción "Energy Hastei" (Energía

Nuclear), del rapero iraní Amir Tataloo, que habla del derecho a la protección del Golfo Pérsico y la obtención de energía nuclear por el gobierno iraní (Bajoghli, 2015).

Cómo propuesto durante la tesis, los intelectuales han sido los voceros de las diferentes interpretaciones de la identidad nacional iraní. Sus prácticas y contextos específicos han proporcionado una percepción única de la formación de la identidad nacional. Históricamente estos actores han participado en la narrativa histórica así como en la concepción de Irán impuesta por el discurso oficial.

Cabe mencionar que la construcción de la narrativa histórica tiene por práctica disminuir la cantidad de actores políticos por su legitimidad en el poder del discurso. Así, la historia moderna se vuelve más específica y fragmentada, y el esfuerzo en el análisis se matiza considerablemente. La fuerza de los actores políticos y su legitimidad discursiva determinan su continuidad en la narrativa histórica.

El primer capítulo tenía como objetivo la proposición de una mirada teórica al estudio de la formación de la identidad nacional en Irán. A través de autores específicos y sus teorías sobre el nacionalismo moderno, así como el análisis histórico del discurso y el papel de los intelectuales en la formación de la identidad nacional, apoyaron el análisis en su complejidad durante los dos siguientes capítulos.

El segundo capítulo buscó crear una narrativa histórica base para la formación y desarrollo del discurso nacional en Irán. A través del discurso oficial y sus contranarrativas, fue posible entender la apropiación del discurso persa y sus símbolos en la interpretación del discurso oficial y en su construcción de un discurso de identidad nacional legítimo.

El tercer capítulo tenía como objetivo identificar los resultados de la constante apropiación y reinterpretación del discurso nacional en Irán, en la sociedad del siglo XXI.

Como resultado de las prácticas del siglo XX, la sociedad iraní del siglo XXI se encuentra en un proceso de fragmentación ideológica y en un constante regreso hacia el pasado en la búsqueda de una respuesta a los problemas actuales.

La crisis identitaria en Irán ha sido generada por la confusión de interpretaciones de los símbolos nacionales. Estos símbolos son entendidos como un espacio interpretativo que se encuentra en disputa, donde los actores han ocupado sus significados de distintas maneras, en diferentes contextos, buscando respuestas variadas. El discurso oficial y sus contra-narrativas han utilizados los mismos elementos para contestarse mutuamente. La presente tesis no propone una respuesta para esta dinámica. Esto se da por la percepción de que, en un contexto fragmentado como Irán, un carácter singular a la conclusión no representaría su objeto de estudio correctamente.

El presente análisis propone posibilidades a la continuidad de este estudio. Los diferentes actores que participaron en la formación de la identidad nacional actual de Irán han dejado sus huellas en la formación ideológica de la sociedad. Estos intelectuales y personajes políticos, a partir de su legitimidad en su posición de habla, han diseminado diferentes interpretaciones que siguen siendo fundamentales para entender la formación de los sujetos iraníes.

No solo sus interpretaciones, pero los significados que circulan en la mente de las personas, han posibilitado diferentes percepciones de lo ser iraní. Los espacios físicos como Persépolis, las tumbas de Ferdowsi, Sa'di, Hafez, entre otros mencionados anteriormente, han representado la materialización de las interpretaciones oficiales de la identidad nacional y una afirmación de la propia existencia de una nación iraní.

Las contra-narrativas de las minorías y de los grupos alejados del "centro", tratada aquí de manera breve, pueden servir al entendimiento más profundo cuanto a la necesidad

de control del discurso oficial. Estas narrativas son claves de la amenaza al discurso oficial, ya que utilizan otros elementos, otros discursos, en oposición al discurso oficial. Diferentemente de las contra-narrativas abordadas en esta tesis, los discursos nacionales de estos grupos han representado la principal amenaza al discurso oficial, exactamente por su capacidad de explorar lo no-persa, un elemento continuo del discurso oficial.

Una propuesta final es la de que esta instrumentalización del discurso persa ha causado un agotamiento de sus posibilidades discursivas. Aunque este discurso sea capaz de nuevas interpretaciones, estas movilizaciones servirán solamente al debilitamiento del discurso persa en la formación de una identidad nacional iraní objetiva.

Bibliografía:

Abrahamian, Ervand (2008). *A History of Modern Iran*. New York: Cambridge University Press.

Abrahamian, Ervand (1982). *Iran Between Two Revolutions*. Princeton: University Press.

Abrahamian, Ervand (1999). *Tortured Confessions: Prisons and Public Recantations in Modern Iran*, Berkeley: University of California Press.

Afary, Janet; Anderson, Kevin B (2005). An excerpt from Foucault and the Iranian Revolution: gender and the Seductions of Islamism, University of Chicago Press. Recuperado de: <https://www.press.uchicago.edu/Misc/Chicago/007863.html>

Aflaki, Çigdem Dilek (2015). *The Regional Role of Iran under President Ahmadinejad*. Middle East Technical University (tesis de maestría), The Department of Middle East Studies, The Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University, Ankara.

Afshar, Iraj & Elr (2016). "TAQIZADEH, SAYYED HASAN i. To the end of the Constitutional Revolution," *Encyclopaedia Iranica*. Edición en línea. Recuperado de: <http://www.iranicaonline.org/articles/taqizadeh-sayyed-hasan-01>

- Afshin Matin-Asgari (2012). "The Academic Debate on Iranian Identity" en: Amanat A., Vejdani F. (ed.) *Iran Facing Others*. New York: Palgrave Macmillan.
- Afshin Matin-Asgari (2014). "The Berlin Circle: Iranian Nationalism Meets German Countermodernity" en: Aghaie, Kamran Scot; Marashi Afshin (ed.). *Rethinking Iranian Nationalism and modernity*. Austin: University of Texas Press.
- Aghaie, Kamran Scot (2014). "Islamic-Iranian Nationalism and Its Implications for the Study of Political Islam and Religious Nationalism" en: Aghaie, Kamran Scot; Marashi Afshin (ed.). *Rethinking Iranian Nationalism and modernity*. Austin: University of Texas Press.
- Ahmadi, Hamid (1995). *The Politics of ethnic nationalism in Iran*. ProQuest Dissertations and Theses, Carleton University, Ottawa, Ontario.
- Amanat, Abbas (1998). "E' TEMĀD-AL-SALTĀNA, MOHAMMAD-HASAN KHAN MOQADDAM MARĀĠĀ 'Ī," *Encyclopaedia Iranica*. 8(6), 662-666, Recuperado de: <http://www.iranicaonline.org/articles/etemad-al-saltana>
- Amul, Gianna Gayle (14 de junio de 2012). "Perceptions of the Other: Iran's National Identity and Nuclear Policy", *E-International Relations*. Recuperado de: <https://www.e-ir.info/2012/06/14/perceptions-of-the-other-irans-national-identity-and-nuclear-policy/>
- Anderson, Benedict (1991). *Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ansari, Ali Massoud (2017). *Shah Mohammad Reza pahlavi & the Myth of Imperial Authority*, School of oriental & African Studies, University of London.
- Asgharzadeh, Alireza (2007). *Iran and the Challenge of Diversity: Islamic Fundamentalism, Aryanist Racism, and Democratic Struggles*. New York: Palgrave Macmillan.
- Ashraf, Ahmad (1988). "Bazaar-Mosque Alliance: The social Basis of Revolts and Revolutions" en: *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 1(4), verano.
- Ashraf, Ahmad (2003). *The Crisis of National and Ethnic Identities in Contemporary Iran*. *Iranian Studies*, 26(1/2), 159-164.
- Axworthy, Michael (2013). *Revolutionary Iran: A History of the Islamic Republic*. Oxford University Press.
- Bajoghli, Narges (20 de julio de 2015). "How Iran is trying to win back the youth". *The Guardian*. Recuperado de: <https://www.theguardian.com/world/iran->

blog/2015/jul/20/iran-military-goes-hip-hop-for-youth-appeal-amir-tataloo?CMP=share_btn_tw

- Bajoghli, Narges (2018). "The genesis of a new Iranian nationalism". Al-Monitor. Recuperado de: <https://www.al-monitor.com/pulse/originals/2017/12/iran-new-nationalism-religion-politics-trump-saudi-isis.print.html>
- Bajoghli, Narges (31 de mayo de 2016). "Towards An Archive of the Basij: Memories from Iran's Volunteer Militia". Ajam Media Collective. Recuperado de: <https://ajammc.com/2016/05/31/contesting-histories-of-irans-basij-militia/>.
- Bashir, Hassan (s.f.). "Qanun and the modernisation of Political thought in Iran". Recuperado de: <http://www.globalmediajournal.com/open-access/qanun-and-the-modernisation-of-political-thought-in-iran.pdf>
- Bayat, Asef (ed.) (2013). Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam. Oxford University Press.
- Bayat, M. (1986). ĀQĀ KHAN KERMĀNĪ. Encyclopaedia Iranica. (Vol.2, 175-177) Disponible en: <http://www.iranicaonline.org/articles/aqa-khan-kermani> (acceso en 13 de mayo de 2019).
- Behrooz, Maziar (1999). Rebels with a Cause: The Failure of the Left in Iran. New York: I.B.Tauris & Co. Ltd.
- Billig, Michael (1995). Banal Nationalism. Londres: SAGE.
- Boroujerdi, Mehrzad (1998). Contesting Nationalist Constructions of Iranian Identity. Critique: Critical Middle Eastern Studies, 7(12), 43-55.
- Bourdieu, Pierre (1989). O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Bourdieu, Pierre (1985). ¿Qué Significa Hablar? Economía de los intercambios lingüísticos. Madrid: Akal Universitaria.
- Bourdieu, Pierre; Passeron, Jean Claude (1992). A Reprodução: Elementos para uma teoria do sistema de ensino. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves.
- Buzan, Barry; Lawson, George (2015). The Global Transformation: History, Modernity and the making of Internacional Relations. Cambridge: University Press.
- Calhoun, Craig (1997). Nationalism. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Castells, Manuel (2009). Comunicación y Poder. Madrid: Alianza.

- Chehabi, H. E (2012). "Iran and Iraq: Intersocietal Linkages and Secular Nationalism" en: Amanat, Abbas; Vejdani, Farzin (ed.) *Iran Facing Others: Identity Boundaries in a Historical Perspective*. New York: Palgrave Macmillan.
- Comaroff, Jean; Comaroff, John (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Constitución de la República Islámica de Irán (24 de Octubre de 1979). Trad. De la Embajada de la República Islámica de Irán, Madrid, 1985.
- Dabashi, Hamid (2007). *Iran: A People Interrupted*. New York: The New Press.
- Dube, Saurabh (2017). *Subjects of modernity: Time-space, disciplines, margins*. Manchester: University Press.
- Elhan, Nail (2016). "Banal Nationalism in Iran: Daily Re-Production of National and Religious Identity".
- Elling, Rasmus Christian (2013). *Minorities in Iran: Nationalism and Ethnicity after Khomeini*. New York: Palgrave MacMillan.
- Ewing, Katherine Pratt (1997). *Arguing Sainthood: Modernity, Psychoanalysis, and Islam*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Farhi, Farideh (2008). "Crafting a national identity amidst contentious politics in contemporary Iran", en: Katouzian, Homa; Shahidi, Hossein (ed.). *Iran in the 21st Century: politics, economics and conflict*. Londres: Routledge.
- Foran, John (1993). *Fragile Resistance: Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution*. Oxford: Westview Press.
- Foucault, Michel (1993). *Las Redes de Poder*, Buenos Aires: Almagesto.
- García, Moisés Garduño (2018). "La disputa por las ciencias sociales en la República Islámica de Irán" en: Chaguaceda, Armando; Segl, Horacio Vives (coord.). *Las ciencias sociales en contexto autoritarios: producción académica, censura y represión en los escenarios post guerra fría*. Ciudad de México.
- Garduño, Moisés (2016). *La Articulación de intereses de los Moyahedin-e jalq-e Iran: de la Revolución Islámica al Movimiento Verde*. *Estudios de Asia y África*, LI (1), enero-abril 2016. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/586/58644850004.pdf>
- Gellner, Ernest (2001). *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gheissari, Ali (2016). "Iran's Dialectic of the Enlightenment: Constitutional Experience, Transregional Connections, and Conflicting Narratives of Modernity", en Ansari,

- Ali (ed.) *Iran's Constitutional Revolution of 1906: Narrative of the Enlightenment*. Londres: Gingko, 15-47.
- Gramsci, Antonio (1975). *Cuadernos de la Cárcel*, Vol. 4, México: Ediciones Era.
- Gramsci, Antonio (1967). *La Formación de los Intelectuales*, México: Editorial Grijalbo S.A.
- Grigor, Talinn (2009). *Building Iran: Modernism, Architecture, and National Heritage under the Pahlavi Monarchs*. New York: Prestel Publishing.
- Holloway, John (2005). *Cambiar el mundo sin tomar el poder: El significado de la revolución hoy*, Buenos Aires: Melvin, C.A.
- Jahanbakhsh, Forough (2001). *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000)*. Leiden: Brill.
- Jamenei, Ali (2009). *پیام نوروزی رهبر انقلاب به مناسبت آغاز سال 1388 (peyam noruzi rahbar enqelāb beh munasebat āghāz sāl 1388)*. Khamenei.ir. Recuperado de: <http://farsi.khamenei.ir/message-content?id=6051>
- Jamenei, Ali (2010). *پیام نوروزی به مناسبت آغاز سال 1389 (peyam noruzi beh munasebat āghāz sāl 1389)*. Khamenei.ir. Recuperado de: <http://farsi.khamenei.ir/message-content?id=9031>
- Jamenei, Ali (2015). *پیام نوروزی به مناسبت آغاز سال ۱۳۹۴ (peyam noruzi beh munasebat āghāz sāl 1394)*. Khamenei.ir. Recuperado de: <http://farsi.khamenei.ir/message-content?id=29204>
- Jamenei, Ali (2016). *پیام نوروزی به مناسبت آغاز سال ۱۳۹۵ (peyam noruzi beh munasebat āghāz sāl 1395)*. Khamenei.ir. Recuperado de: <http://farsi.khamenei.ir/message-content?id=32665>.
- Jamenei, Ali (2018). *Persian New Year 1397: Support for Iranian Products*. Khamenei.ir. Recuperado de: <http://english.khamenei.ir/news/5571/Persian-New-Year-1397-Support...>
- Jenkins, William B. (2016). "Binyads as Agents and Vehicles of the Islamic Republic's Soft Power" en: Akbarzadeh, Shahram; Conduit, Dara. (ed.) *Iran in the World: President Rouhani's Foreign Policy*. New York: Palgrave Macmillan.
- Katouzian, Homa (2009). *The Persians: Ancient, Mediaeval and Modern Iran*. Yale: University Press.
- Katouzian, Homa; Shahidi, Hossein (ed.) (2008) *Iran in the 21st Century: politics, economies and conflict*. Londres: Routledge.

- Keddie, Nikki (2006). *Las Raíces del Irán Moderno*. España: Belacqva.
- Khalaji, Mehdi (2006). "The Last Marja: Sistani and the End of Traditional Religious Authority in Shiism" en: *Policy Focus*, no.59, sept.
- Library of Congress (s/f.). Persian Romanization Table. Recuperado de: <https://www.loc.gov/catdir/cpsa/romanization/persian.pdf>
- Litvak, Meir (2017). "The construction of Iranian national identity: An overview" en: Litvak, Meir (edit). *Constructing Nationalism in Iran: From the Qajars to the Islamic Republic*. New York: Routledge.
- Malayeri, Salour Evaz (2016). "Iranian Enlightenment and Literary Self-consciousness: A Discussion about Modernity and Philosophy of Literature with Regards to the Works of Mirza Fatali Akhundzade" en Ansari, Ali (ed.) *Iran's Constitutional Revolution of 1906: Narrative of the Enlightenment*. Londres: Gingko.
- Mann, Brian (2014), "The Khuzistani Arab Movement, 1941-1946: A Case of Nationalism?" en: Aghaie, Kamran Scot; Marashi Afshin (ed.). *Rethinking Iranian Nationalism and modernity*. Austin: University of Texas Press.
- Maranlou, Sahar (2014). *Access to Justice in Iran: Women, Perceptions, and Reality*. Cambridge University Press.
- Martin, Vanessa (2003). *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran*. Londres: I.B. Tauris & Co. Ltd.
- Meskoob, Shahrokh (1992). *Iranian National Identity and the Persian Language: Roles of the Court, Religion, & Sufism in Persian Prose Writing*. Washington, D.C.: Mage Publishers.
- Mirfakhraie, Amir (2017). "Social Justice; Anti-imperialist, Racist, Persian-centric, and Shi'i-centric Discursive Formations of the Ideal Citizen and Iranian School Textbooks: A Social Biography Response" en: Vahabzadeh, Peyman (ed.). *Iran's Struggles for Social Justice: Economics, Agency, Justice, Activism*. Palgrave MacMillan.
- Mirsepassi, Ali (2003). *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*. Cambridge: University Press.
- Moallem, Minoos (2003). "Cultural Nationalism and Islamic Fundamentalism: The Case of Iran" en: Kaiwar, Vasant; Mazumbar, Sucheta (ed.). *Antinomies of Modernity: Essays on Race, Orient, Nation*. Duke University Press.
- Mohammadpour, Ahmad; Soleimani, Kamal (2019). "Interrogating the tribal: the aporia of 'tribalism' in the sociological study of the Middle East". *The British Journal of Sociology*, 0(0), pp.1-26.

- Mozaffari, Ali (2014). *Forming National Identity in Iran: The Idea of Homeland Derived from Ancient Persian and Islamic Imaginations of Place*. New York: I.B. Tauris.
- Mutahhari, Murtadha (s/f). “Western Nationalism and Islamic Nationhood”. *Al-Islam.org*. Recuperado de: <https://www.al-islam.org/al-tawhid/vol5-n3-4/western-nationalism-and-islamic-nationhood-ayatullah-murtadha-mutahhari/western>.
- Nabavi, Negin (1999). “The Changing Concept of the “Intellectual” in Iran of the 1960s” en: *Iranian Studies*, 32(3), verano.
- Paivandi, S. (2012). “The meaning of the Islamization of the school in Iran” en: M. Ahmed, *Education in West Asia*, London: Bloomsbury, 79-102.
- Parsa, Misagh (1989). *Social origins of the Iranian Revolution*. New Jersey: Rutgers University.
- Pejman, Abdolmohammadi (2016). “The Iranian Constitutional Revolution and the influence of Mirza Aqa Khan Kermani’s Political Thought” en Ansari, Ali (ed.) *Iran’s Constitutional Revolution of 1906: Narrative of the Enlightenment*. Londres: Gingko.
- Pérez, Marcela Álvarez (2018). “Irán: protesta Social, Internet, y Tecnologías de la Información-Comunicación” en: García, Moisés Garduño; Isla Lope, Jaime L.; Sierra Kobeh, Maria de Lourdes (coord.). *Temas Contemporáneos de Medio Oriente: Ensayos en honor a Luis mesa Delmonte*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Ramazani, Rouhollah K. *Constitution of the Islamic Republic of Iran* (1980). *The Middle East Journal*, 34(2), 181-204.
- Ringer, Monica M. (2012). “Iranian Nationalism and Zoroastrian Identity: Between Cyrus and Zoroaster” en: Amanat A., Vejdani F. (ed.). *Iran Facing Others*. New York: Palgrave Macmillan.
- Reisigl, Martin (2018), “The Discourse-Historical Approach” en Flowerdew, J. y Richardson, J. *The Routledge Handbook of Critical Discourse Studies*, New York: Routledge.
- Saeidi, Ali. A (29 de enero de 2019). *Iranian Para-governmental Organizations (bonyads)*”en: Middle East Institute,. Recuperado de: <https://www.mei.edu/publications/iranian-para-governmental-organizations-bonyads>.
- Saleh, Alam; Worrall, James (2014). *Between Darius and Khomeini: exploring Iran’s national identity problematique*. *National Identities*. Londres: Routledge, 37-41.

- Samuel, Annie Tracy (2017). "Guarding the nation: The Iranian revolutionary guards, nationalism and the Iran-Iraq War" en: Litvak, Meir (ed.) *Constructing Nationalism in Iran*. New York: Routledge.
- Said, Edward (2008). *Orientalismo*, Barcelona: Debolsillo.
- Sedghi, Hamideh (2007). *Women and Politics in Iran: Veiling, Unveiling, and Reveiling*. Cambridge: University Press.
- Soleimani, Kamal (2017). Modern Islamic Political Thought, 'Islamism' and Nationalism. *Journal of Humanities and Cultural Studies R&D*, 2(1), 1-16.
- Terman, Rochelle (2010). "The Piety of Public Participation: The Revolutionary Muslim Woman in the Islamic Republic of Iran" en: *Totalitarian Movements and political Religions*, 11(3-4), sept-dic.
- Tohidi, Nayeteh (2016). Los Derechos de la Mujer y los Movimientos Feministas en Irán. *Sur* 24, 13(24), 75-89.
- Vaziri, Mostafa (1993). *Iran as Imagined Nation: The Construction of national Identity*. New York: Paragon House.
- Vejdani, Farzin (2014), "The Place of Islam in Interwar Iranian nationalist Historiography" en: Aghaie, Kamran Scot; Marashi Afshin (ed.). *Rethinking Iranian Nationalism and modernity*. Austin: University of Texas Press.
- Vejdani, Farzin (2015). *Making History in Iran: Education, Nationalism, and print culture*. Stanford: University Press.
- Wilber, Donald N (1958). *Iran: Past and Present*. New Jersey: Princeton University.
- Wodak, Ruth (2001). "The discourse-historical approach" en: Wodak, R. Y Meyer, M. (ed.), *Methods of Critical Discourse Analysis*, Londres: SAGE.
- Wodak, Ruth (2018), *Discourses about nationalism*, en: *The Routledge Handbook of Critical Discourse Studies*, New York: Routledge.
- Yusofi, Golam-Hosayn (1990). ČARAND PARAND. *Encyclopaedia Iranica*. 4(7), pp.792-795). Recuperado de: <http://www.iranicaonline.org/articles/carand-parand>
- Zadeh, Maryam Soltan (2012). *History Education and the Construction of National Identity in Iran*. Florida International University, Miami.
- Zia-Ebrahimi, Reza (2016). *The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation*. New York: Columbia University Press.