

HAMID DABASHI (2011). *Shi'ism: A Religion of Protest*. Cambridge/Londres: Harvard University Press, 413 págs.

Desde la primera oración del preludio, el lector de *Shi'ism* comprenderá que esta no es una obra como tantas otras que han intentado ahondar en los principios e historia de esta vertiente del islam y su vinculación con la protesta permanente y la revolución. *Shi'ism* no es el libro descriptivo que explique y examine quiénes son, dónde están y por qué se habla tanto de ellos en la prensa internacional, sobre todo cada vez que hay algún evento como la Revolución Islámica del ayatolá Jomeini en Irán en 1979, las revueltas en Bahrein o la guerra civil en Siria, que agitan el fantasma de la «creciente chií» (y sin que quede muy claro lo que eso significa en términos religioso-filosóficos, por el excesivo celo estratégico-político con el que se enfocan estos hechos). Para eso ya existen obras clásicas como *El islam chií* de Yann Richard, *Shi'ism, Resistance and Revolution* de Martin Kramer, *Shi'ism and Social Protest* de Juan Cole y Nikki Keddie o el más reciente *Transnational Shia Politics* de Laurence Louër.¹ Tampoco es *Shi'ism* un tratado que desgrane el pensamiento de los más importantes filósofos chiíes desde su surgimiento hasta la actualidad, como magistralmente ha hecho Miguel Cruz Hernández en su fundamental obra en tres volúmenes *Historia del pensamiento en el mundo islámico*.² Tampoco es, por supuesto, una obra divulgativa para un público general, sino para uno especializado en el mundo islámico, en particular en Irán, con grandes conocimientos de filosofía, literatura y sociología.

Las primeras páginas dejan clara la intención del autor de narrar la historia, los orígenes y evolución filosófica y política del chiismo a través de su propia historia personal, su aprendizaje y su propia evolución ideológica e intelectual, lanzando un diagnóstico y una hipótesis cargada de simbolismo ideológico que tratará de demostrar a lo largo de su obra: «Shi'ism is predicated on a rather perplexing paradox—that it is morally triumphant when it is politically defiant, and that it morally fails when it politically succeeds».³

Su historia del chiismo, y sobre todo del chiismo iraní, comienza con su propia trayectoria personal en Ahvaz, provincia del sur de Irán. Así, la introducción comienza con su propia vivencia familiar de la ceremonia anual de la *Ashura* en su pueblo natal, Masjed-e Bushehri-ha, en los años 50. Una festividad a la que el autor intenta quitar todo el peso negativo con el que a menudo es relatada por la prensa occidental, al recordarla como una celebración en la que: «[...] people were genuinely happy, in a state of blissful generosity, casually humorous, publicly affectionate, unusually forgiving, bighearted, joyous, embracing of each other and their habitual flaws».⁴

1 Véanse Yann Richard (1996). *El islam chií*. Barcelona: Edicions Bellaterra; Juan Cole y Nikki Keddie, (eds.) (1986). *Shi'ism and Social Protest*. New Haven: Yale University Press; Martin Kramer (ed.) (1987). *Shi'ism, Resistance and Revolution*. Boulder/Londres: Westview Press; y Laurence Louër (2008). *Transnational Shia Politics*. Londres: Hurst.

2 Véase Miguel Cruz Hernández (1996). *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Madrid: Alianza Editorial.

3 Hamid Dabashi (2011). *Shi'ism: A Religion of Protest*. Cambridge/Londres: Harvard University Press, p. 16.

4 *Ibidem*, p. 8.

Tras la introducción, la obra se divide en cuatro partes —«*Doctrinal Foundation*», «*Historical Unfolding*», «*Visual and Performing Arts*» y «*Contemporary Contestations*»— de tres capítulos cada uno. El relato de sus vivencias religiosas personales continúa en la primera parte con su viaje familiar a la ciudad sagrada de Mashad, previo paso por Qom, otra ciudad sagrada y a la postre cuna del movimiento político-clerical de los años 70. Allí también normaliza la experiencia, en un intento de hacerla comparable, para el lector occidental, con peregrinaciones que han perdido bastante de su simbología religiosa para convertirse en ritos sociales con marcado contenido comercial.⁵ En este primer capítulo, dedicado al nacimiento del islam y el chiismo, Dabashi lo caracteriza como una «religión de viajeros», lo que se justifica por el viaje iniciático del profeta Muhammad a Medina. Tradición que se ha mantenido con las periódicas peregrinaciones a la Meca, cuna del islam, y en particular con las que realizan los fieles a los mausoleos de imanes chiíes en Kerbala, Qom y Mashad. También en este capítulo se vale de la clasificación y ejemplos de Max Weber y sus «tipos de dominación» para caracterizar a Muhammad como un líder carismático que estableció un nuevo arquetipo de autoridad legítima en la Península Arábiga al volverse contra el statu quo y el patrimonialismo tribal, valiéndose del mensaje divino y el apoyo de sus seguidores. La «rutinización» del carisma como mecanismo para garantizar la continuidad de la comunidad islámica, preferida por la mayoría de los seguidores de Muhammad tras su muerte, es lo que los seguidores de Ali habrían rechazado, al reclamar la necesidad de continuar con la autoridad carismática de Muhammad a través de su descendencia sanguínea,⁶ lo que dio origen al primer cisma del islam.

El capítulo dos del libro, sitúa a Dabashi en el Teherán de los años 70, adonde emigró para continuar sus estudios. Allí deja clara su imagen de la metrópoli iraní previa a la revolución como la «capital cosmopolita del universo» en donde todo podía pasar y todo era posible, desde comprar libros de Marx y posters del Che Guevara, a ver películas de Fellini sin censurar, pero donde también se evidenciaba la pluralidad religiosa y la espiritualidad de los devotos en las *hosseiniyehs* chiíes, templos zoroastrianos e iglesias cristianas.⁷ Sus citas del poeta iraní Forough Farrokhzad, el pensador Ali Shariati y el cineasta Mohsen Makhmalbaf le sirven para situar la rebeldía del islam chií no solo como patrimonio de clérigos radicales que ansían el poder terrenal, sino como uno de los componentes de la tradición cultural iraní a lo largo de su historia, que se hacía patente en esa ciudad joven, plural y cosmopolita.⁸

En el capítulo tres, el autor teoriza sobre el origen y simbología del «complejo de Kerbala», mito fundacional del martirologio chií y factor esencial en la consolidación del chiismo como religión de protesta. Siguiendo el análisis freudiano trazado en la introducción, el islam chií es para Dabashi una «religión-hijo», ya que se basa en Ali —yerno de Muhammad— y Husein —hijo de Ali— para

5 *Ídem*, p. 29.

6 *Ídem*, pp. 43-44.

7 *Ídem*, pp. 47-48.

8 *Ídem*, pp. 52-55.

construir su narrativa, al igual que el cristianismo lo hizo con Jesús. La diferencia, sin embargo, es que en el chiismo la muerte se produce a través de una figura paterna, al contrario del suicidio que propone Freud para Cristo.⁹ Mayor similitud ve Dabashi entre la narrativa chií y la historia del Irán preislámico, específicamente el filicidio cometido por Rostam, el héroe principal del *Shahnameh* de Ferdosi.¹⁰

Los tres capítulos de la segunda parte están dedicados por el autor a recorrer un periodo histórico que va desde el Imperio abbasí hasta el periodo colonial, y pasa por las dinastías Ghaznaví, Sasanida, Zand y Qajar que gobernaron Irán, así como por las experiencias mogol y fatimí, que se consideran el primer ejemplo de gobierno chií de la historia islámica. Pero, como en la sección anterior, su visión está tamizada por la recuperación de personajes como los poetas Nasir Khusraw y Jalal al-Din Rumi, el visir selyuquí Nizam al-Mulk, o los pensadores Hasan Sabbah, Mulla Sadra y Mir Damad. En sus páginas se desgrena la relación entre poder político y religioso durante el establecimiento de la dinastía Safaví por parte de un jovencísimo sufí Ismail I, dinastía que representara el establecimiento del islam chií duodecimano como religión oficial del nuevo Imperio persa.¹¹ Este periodo de florecimiento chií se refrendó con el surgimiento de la escuela de Isfahán representada por Mulla Sadra y Mir Damad.¹² El auge del colonialismo europeo, sumado a la decadencia política de los gobernantes safavíes, zands y qajaríes en Irán, aceleró la decadencia de Isfahán como capital del pensamiento chií y la retracción de la filosofía política que sirvió como legitimación del poder terrenal de los monarcas safavíes del siglo XVI,¹³ pero sirvió para que los ulemas (clérigos) chiíes consolidaran su poder al apuntalar a la decadente dinastía Qajar.

En los tres capítulos englobados en la sección titulada «Visual and Performing Arts» donde Dabashi se aparta explícitamente del relato histórico para acercarse al análisis cultural, se trazan los condicionantes ideológicos y culturales del pensamiento chií que coadyuvieron en el establecimiento de la República Islámica de Irán en 1979. El autor concluye que la sucesión de reclamos anticoloniales y nacionalistas en el Irán de los siglos XIX y XX trajo como consecuencia la bifurcación del pensamiento chií en dos vertientes, la político-militante y la formal-estética. Para él, Ruhollah Jomeini es el máximo representante de la primera vertiente, mientras que el cineasta Abbas Kiarostami lo sería de la segunda.¹⁴

En la última parte del libro, dedicada a «Contemporary Constestations», Dabashi analiza el surgimiento de Qom como sede del pensamiento más politizado y activista del chiismo contemporáneo, influido por el devenir de la Revolución Constitucionalista de principios del siglo XX, y bajo la guía ideológica de clérigos como Mirza Taqi Shirazi, Aqa Tabatabai Qomi y, más tarde, de Mo-

9 *Ídem*, p. 13.

10 *Ídem*, pp. 93-94.

11 *Ídem*, p. 143.

12 *Ídem*, pp. 152-155.

13 *Ídem*, pp. 165-166.

14 *Ídem*, p. 209.

hammad Husein Tabatabai Boroujerdi, y que influyeron también en los líderes chiíes iraquíes como Mohammad Khalesi. Es en este lugar y a mediados del siglo XX que se debate sobre la autoridad política y religiosa de los *marja al-taqlid* entre los fieles chiíes, que sería en definitiva la justificación para la actividad y prédica política de Ruhollah Jomeini y su principal aportación a la filosofía política chií, el *Velayat-e faqih* o gobierno del jurista religioso. Jalal Al-e Ahmad, con su crítica a la influencia cultural occidental sobre Irán, Morteza Motahhari, con su llamada a la movilización política del clero y a la consolidación de una ideología islámica y Ali Shariati, en su versión más tercermundista y antimperialista, son citados en esta parte como las tres versiones más representativas de la contestación chií gestada en Irán que finalizó con el establecimiento de la República Islámica en 1979.¹⁵ Jomeini es descrito aquí por Dabashi como el «most rhetorically successful revolutionary Shi'i»¹⁶ al justificar de manera muy simple la necesidad de que fuera un representante del doceavo imán oculto quien ejerciera el poder político hasta su retorno, en vez de ilegítimos monarcas que habían provocado la decadencia de Irán y del mundo islámico en general.

En contra de lo esperado en esta sección final del libro, Dabashi no menciona las experiencias chiíes, ya sean contestatarias o gubernamentales, ocurridas en otros contextos con mayoría o grandes minorías chiíes, como Iraq, el Líbano o Bahreín, lo que ayuda a alimentar algunas críticas sobre la excesiva centralidad en el devenir político iraní de esta obra. El hecho de que finalice su conclusión con la muerte de Neda Aqa-Soltan como corolario de la «extenuación del chiismo político»¹⁷ representado en la República Islámica y el pensamiento de Jomeini confirma esas observaciones. La pérdida de la «legitimidad moral» de la vertiente activista del chiismo es sinónimo, para el autor, de la deslegitimación del régimen iraní tras la represión del movimiento verde tras la reelección de Ahmadineyad en 2009, sin que se haga disquisición alguna sobre otros movimientos basados en la misma o similar justificación ideológico-religiosa.

La obra es complementada con un glosario de casi 200 términos árabes y persas¹⁸ que ayudarán al lector a comprender algunos conceptos y elementos propios de la historia iraní preislámica, como Avesta, *Shahnameh*, mitraísmo o zoroastrismo, como aquellos propios del léxico musulmán chií, como *marja al-taqlid*, *Ashura*, *ayatolá* o *hosseiniyeh*.

También se agradece que el autor haya incluido una sucinta guía de las escuelas teológicas, filosóficas y políticas que surgieron dentro del chiismo a lo largo de su historia y tras sus numerosas divisiones,¹⁹ aunque, como él mismo advierte, esa lista no es exhaustiva. Tampoco es completa la lista de los pensadores modernos detallada al final de este apartado, aunque sí representativa de las principales tendencias surgidas sobre todo a partir de los siglos XIX y XX. Entre

15 *Ídem*, pp. 268-272.

16 *Ídem*, p. 273.

17 *Ídem*, p. 323.

18 *Ídem*, pp. 328-337.

19 *Ídem*, pp. 338-343.

los mencionados por el autor se encuentran los clásicos y renombrados pensadores que influyeron decisivamente en la evolución de la filosofía y el comportamiento político del clero chií, como Mirza Shirazi, Jamal al-Din al-Afghani, Jalal Al-e Ahmad, Ali Shariati, Morteza Motahhari, Ruhollah Jomeini y Abdolkarim Soroush, entre otros. Sorprende, sin embargo, la inclusión de personajes netamente políticos y sin ningún tipo de *background* religioso-clerical en esta clasificación, como Mohammad Mossadegh, Mehdi Bazargan y Abolhasan Bani Sadr. Los tres muy importantes en la historia política de Irán, sobre todo los dos últimos, el jefe del primer gobierno revolucionario y el primer presidente electo, respectivamente, de la República Islámica instaurada en 1979, pero con escasa o ninguna influencia en el devenir filosófico de los clérigos o escuelas jurídicas del chiismo. Se echa de menos, en cambio, a Taqí Mesbah Yazdí, clérigo ultraconservador y muy influyente en los seminarios de Qom que promueve la concentración de más poder en la institución del *Velayat-e faqih* en detrimento de las instituciones electas; Ali Montazeri, quien fuera designado sucesor de Jomeini y luego puesto en arresto domiciliario hasta su muerte en 2009; o Mohsen Kadivar, uno de los más conocidos pensadores «posislamistas» junto a Soroush y el propio Mohammad Jattami, expresidente ausente también de esta lista. Por último, también es llamativa la escasa presencia de pensadores no iraníes en esta lista, lo que refuerza la interpretación de algunos autores contemporáneos antes mencionada del marcado sesgo iraní de la obra de Dabashi.

La obra finaliza con una escueta cronología²⁰ que comienza en el año 224 con el comienzo de la dinastía Sasánida y el zoroastrismo en Irán y termina con la crisis poselectoral de 2009 tras la reelección de Ahmadineyad. La selección temporal no es casual, sino que refuerza la idea de la compenetración entre la historia del islam chií, el legado del zoroastrismo y el devenir político iraní en el relato del autor.

En definitiva, esta obra del prolífico autor iraní, que se complementa con otros libros de su autoría sobre movimientos contemporáneos de contestación como los surgidos en Irán en 2009 y los relacionados con la Primavera Árabe de 2010, es una obra dirigida claramente a un público occidental especializado en el mundo islámico, y en Irán en particular. El desconocimiento previo de los detalles relacionados con ciertas fechas, datos, acontecimientos y personajes mencionados en la obra obligarán al lector a ahondar más en el conocimiento de la historia del islam, del chiismo y de Irán a través de otros trabajos menos literarios y más descriptivos, lo que resulta en definitiva muy positivo, y hace de la lectura de *Shi'ism* algo altamente recomendable.

Luciano Zaccara, Georgetown University School of Foreign Service en Qatar.

20 *Ídem*, pp. 344-347.

