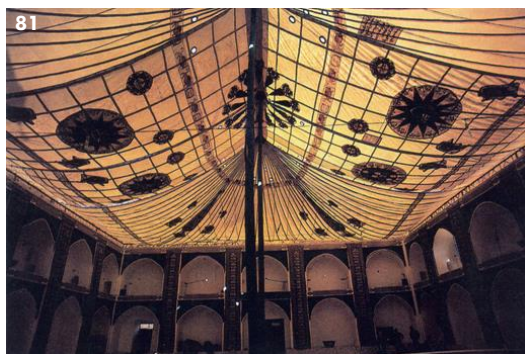
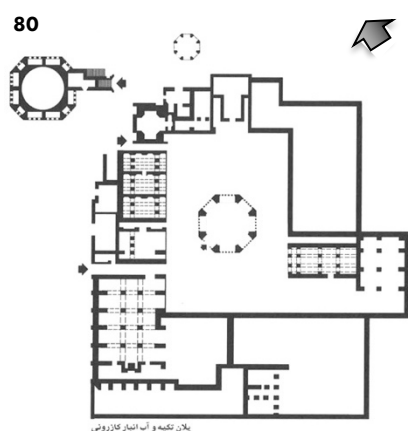
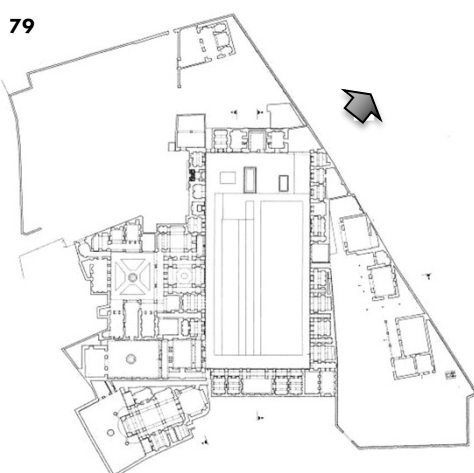


El Taqiyya y el Hussainía

79. Plano de Taqiyya de Mir Fendereski, Isfahán, época safávida.

80. Plano de Taqiyya de Kazeruni, Isfahán, época qayari.

81. El techo de Hussainía de Fahadan, Yazd, época qayari.



La palabra Taqiyya se refiere a los edificios que originariamente pertenecían a los Derviches y a los Sufíes, que desde la época de los safávidas se usaban para practicar el ritual de muharram. La palabra Hussainía, se refiere a edificios especialmente dedicados a los rituales de Huséin.¹⁸³

Anteriormente se ha mencionado que el ritual de muharram, en el transcurso de la historia, se realizó principalmente en los espacios privados debido a la persecución de los gobernadores suníes y líderes musulmanes ortodoxos. Pero bajo el patrocinio de los gobernantes safávidas, el ritual de muharram ganó la forma de procesión pública y se expandió a los espacios públicos principalmente urbanos. Aun así, la procesión, pasando por pasajes públicos y bazares, llegaba a una zona focal donde podía lograr el cenit de la actuación, como el acto rítmico circular Sine-zani, o el simbólico saludo de dos Alams, y también servir una comida comunitaria. Al principio, la intersección de dos pasajes públicos principales, o espacios puntuales a lo largo del Bazar, como Khan¹⁸⁴ y Timche,¹⁸⁵ podría servir como lugar de reunión. Pero por la proliferación y propagación de las representaciones, la preparación de la comida votiva, y también las consideraciones climáticas, se necesitaba una arquitectura más especializada.

Muchas de estas actividades podrían realizarse en mezquitas. El patio central de una mezquita con sus pórticos (Ravagh) puede servir perfectamente para realizar funciones y preparar la comida, para servirla dentro de la

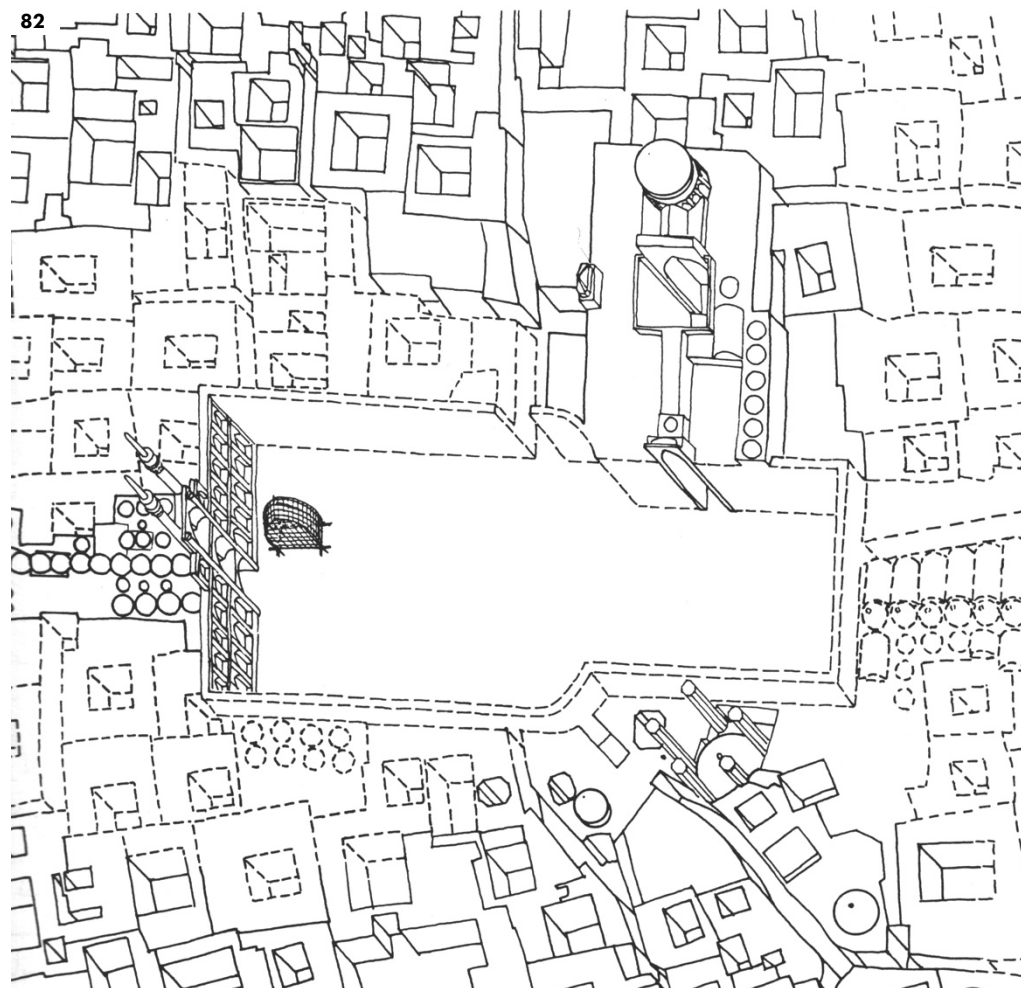
¹⁸³ Juan E. Campo, y J. Gordon Melton, *Encyclopedia of Islam*, 320, Husayniyya. Peter Chelkowski, *Eternal Performance, Taziyeh and Other Shiit Rituals* (Calcutta: Seagull Books, 2010), 4-7; Masud Golzari, *کرمانشاهان - کردستان* [Kermanshahan y kurdestan] (Teherán: انجمن آثار ملی, 1978); Salumeh Rostampour, *روم هند مهر پرستی در ایران*, [Mitraísmo en Irán, India y Roma] (Teherán: انتشارات خورشیدآفرین, 2003); Mehrdad Bahar, *از اسطوره تا تاریخ* [Del mito a la historia] (Teherán: نشر چشمه, 1997); y Hosein Partow Bayzai, *تاریخ ورزش باستانی ایران* [La historia del deporte antiguo] (Teherán: زوار, 1958).

¹⁸⁴ Khan es un espacio nodal a lo largo de un bazar, normalmente es un espacio abierto, los comercios similares están ubicados alrededor de un Khan.

¹⁸⁵ Timche es un espacio nodal a lo largo de un bazar, cubierto con un techo, varios gremios están ubicados alrededor de un Timche.

mezquita. Pero hay cierta consideración religiosa que repercute en la construcción de una mezquita que se enfrenta a tales actividades. Por ejemplo, es tabú la presencia de una mujer durante su regla menstrual en la mezquita, especialmente en una parte santificada por Khotbah (sermón), o derramar sangre en los espacios santificados como mezquitas o santuarios. Por otro lado, debemos ser conscientes de que muchos eruditos chiíes, como Sheykh Lofollah, no simpatizaban con las actividades paganas teatrales asociadas con el duelo de Huséin.¹⁸⁶

82. Plano de Taqiyya de Amir Chakhmagh en Yazd.



Los Taqiyyas originalmente eran iguales a un Khanqah, o monasterio de Derviches. Estos edificios servían principalmente como Asamblea de Derviches, las principales actividades que se practicaban allí eran los ritos sufíes esotéricos, el baile de Sama, el acogimiento de los pobres y el acto de servirles comida. Además, se ha hecho referencia a los Taqiyyas como *Langar-gah*, *Zaviye* y *Meydan*.¹⁸⁷ Teniendo en cuenta que el sufismo siempre ha estado familiarizado con las representaciones rituales esotéricas y también la influencia de las prácticas sufíes en rituales como la autolesión, no estaría fuera de contexto el establecimiento de las prácticas de muharram dentro de estos espacios. La estructura de los Taqiyyas es similar a la Madraza;¹⁸⁸ un patio central principal con cámaras dispuestas a su alrededor.

¹⁸⁶ Rula Jurdi Abisaab, *Converting Persia: religion and power in the Safavid Empire*, 95-99.

¹⁸⁷ Ali Akbar Dekhoda, *لغتنامه دهخدا* [Diccionario de Dekhoda], (1952), accesible en: <https://dekhoda.ut.ac.ir/fa/dictionary>, último acceso: 11 de 11 de 2020.

¹⁸⁸ Marziye Humani Rad, «همزادی تکلیف و مدارس عصر صفوی» [La similitud entre Madrasas y Taqiyyas], *اطلاعات حکمت و معرفت*, (2012), 39-44.

83. Zurkhaneh Chitzar en Teherán.

84. En Shahnameh la embarazada Rudابه no podía dar a luz, su marido Zal recordó la pluma mágica de Simorgh. Al quemar la pluma, apareció el pájaro mágico, y organizó un parto por cesárea. Simorgh sacó a Rostam de la costilla de Rudابه. Fue un bebé tan grande que se describe como "un cachorro de león", Shahnameh 1601.

Normalmente, una hoguera y una barra se ubican en el centro del patio, la barra sirve como soporte para cubrir el patio con una lona según el clima, y la hoguera sirve para preparar la comida comunitaria. Este arreglo espacial permite la práctica de rituales con carácter céntrico, así como el carácter performativo del ritual. Por otra parte, en el Taqiyya hay un acceso a una cisterna. Los hombres llenan el patio y las cámaras del primer plano, y las mujeres se colocan en las cámaras del segundo plano.

Poco a poco se había construido un nuevo tipo de edificios especialmente para el ritual de muharram, llamado Hussainía. La distinción entre Taqiyya y Hussainía es técnicamente difícil, ya que ambos funcionan de manera similar. Los Hussainías son edificios específicos para el ritual de Huséin y cuando no se utilizan con este propósito están cerrados al público y los instrumentos del ritual se almacenan allí; en cambio, los Taqiyyas, en la mayoría de los casos, cambian su función después de los rituales procesionales, como el Taqiyya de Tajrish en Teherán, que fuera de la época de muharram forma parte del bazar. Pero para comprender mejor el carácter del Taqiyya y del Hussainía, ahora es oportuno detenerse aquí y explicar otro espacio público iraní equivalente al gimnasio griego, llamado *zurkhaneh*.

Zurkhaneh



La palabra zurkhaneh se refiere al lugar para la práctica del antiguo deporte iraní denominado por la UNESCO como "rituales *pahlavani* y *Zourkhaneh*" (en persa: آیین پهلوانی و زورخانه‌ای, deporte heroico) o varzesh-e bāstāni (ورزش باستانی; varzeš-e bāstāni, deporte antiguo), un deporte que todavía se practica en el Irán actual. *zurkhaneh*, es una palabra persa que consta de dos partes, *Zur* que significa poder y *Khaneh* que significa Hogar. Podría ser equivalente al gimnasio griego en el mundo urbano persa. Este deporte combina artes marciales, calistenia, entrenamiento de fuerza y música. Para rastrear los orígenes conceptuales del zurkhaneh debemos mirar hacia atrás a la cultura pahlavani o atlética originada en el mundo prehistórico persianizado, y su sucesor medieval y movimiento de hermandad sufí, futuwwat, ya mencionado.



Mehrdad Bahar y Huséin Parto Beyzaee, en diferentes textos¹⁸⁹ remontan el origen de la práctica pahlavani al mitraísmo. Bahar en su libro *From myth to history* arroja luz sobre el origen de la cultura iraní pahlavani (heroísmo), argumenta que los pahlavanes (héroes) iraníes, en Shahnameh (historia épica de los reyes), son una simulación de una antigua deidad Indo-iraní llamada Indra. Rostam, el arquetipo del heroísmo persa, nació del costado de su madre en similitud con el dios Indra que nació del costado del universo (Fig. 84). Ambos son tan

¹⁸⁹ Mehrdad Bahar, *از اسطوره تا تاریخ* [Del mito a la historia], 27-41; y Hosein Partow Bayzai, *تاریخ ورزش باستانی ایران* [La historia del deporte antiguo], 16.

robustos y enormes que pueden comerse “trescientos toros”, ambos aplastaron bestias demoníacas, y trajeron la luz al mundo. El mito de Rostam está lleno de arquetipos reinventados y remodelados por la gente común. Bahar argumenta que a medida que la mitología iraní se alejaba gradualmente de la cultura india y se acercaba a la influencia de los mitos de Asia occidental, Indra perdía su papel en la mitología iraní y, consecuentemente, dio a luz a una nueva divinidad, Mitra o Mehr.

85. Relieve de Rostam y Esfandiyar, Naqsh-e Rostam, Shiraz, época sasánida.

En Irán, Mitra simboliza la ternura y la simpatía, el heroísmo y la valentía, la agricultura y la ganadería; características de una recién fomentada comunidad, en un Irán que estaba formando los primeros poderes centrales mediante la unión de pequeñas tribus y la formación primaria de ciudades-estado. Ser fuente de estas bondades hizo que Mitra fuera interesante para todas las clases sociales: campesinos, artesanos, militares y también soberanos.

Según Avesta, el libro religioso del zoroastrismo, Mitra, aun desnudo después de nacer, trató de probar su fuerza luchando con el sol, lo conquistó y el sol cayó sobre la tierra, Mitra extendió su mano derecha para ayudarlo, y puso una corona en la cabeza del sol. En Naqsh-e Rostam un relieve que figura en el libro de Kaemfer, representa a Rostam y Esfandiyar realizando el mismo ritual. (Fig. 85)



En el ritual de Mitra solo podían participar hombres adultos, ya que la presencia de las mujeres estaba prohibida en el templo de Mitra. En el culto de Mitra desaparecen las clases sociales habituales, la posesión de dinero y poder no otorga superioridad a los miembros del culto; los devotos se llamaban a sí mismos hermanos. Los lazos de sangre y el estatus social fueron reemplazados por el estatus sagrado del liderazgo. Sin embargo, en el culto de Mitra erradicado de clases sociales, combinando códigos éticos de igualitarismo, ética heroica masculina y ceremonias místicas, nace un nuevo espíritu no-igualitario, carismático y elitista en forma de relación maestro-discípulo y aparece la noción de ‘ser el primero entre iguales’ lo que redefine la clasificación comunitaria de los miembros del culto. Esta nueva clasificación comunitaria se enraíza en las comunidades iraníes posteriores al mitraísmo.

El ritual de Mitra se llevaba a cabo dentro de las cuevas, en las que había agua corriente. Con el tiempo, en las culturas urbanas, aparecieron edificios estructurados como cuevas, bajo tierra, a los que se accedía por escaleras, sin ventanas en la pared, y solo con un lucernario en la cúpula. Los devotos entraban a una habitación para prepararse para el ritual y luego accedían al templo. Dentro del templo había plataformas alrededor de la arena para los espectadores, en la pared frontal había una ilustración de Mitra luchando contra el toro, y dos nichos de fuego estaban ubicados al lado de la pared. En la puerta principal se colocaba

un recipiente con agua sagrada. También en el templo de Mitra se ha hallado alguna campana de metal.¹⁹⁰

Ahora, mirando hacia atrás al zurkhaneh, vemos que los z

urkhaneh tradicionales se construyeron hundidos bajo el nivel de la calle, con un techo abovedado abierto al cielo, al que se accede por escaleras. Cerca o con acceso directo a las cisternas públicas de agua, también se ubica un contenedor de agua en la puerta principal del zurkhaneh. Otro elemento de particular importancia en el zurkhaneh es el *Sardam*, un asiento elevado y exageradamente decorado, reservado para el *Morshed*, el jefe de la *Gowd* (arena), quien acompañaba los ejercicios con ritmos de tambores y cánticos de poesía persa. También hay una hoguera en el Sardam, que hoy en día se utiliza para calentar el tambor y hacer té de canela y jengibre. En el centro del zurkhaneh se encuentra la arena hexagonal u octogonal llamada Gowd. La Gowd está hundida a un metro de profundidad y está rodeada por plataformas para los espectadores. La pared frontal del zurkhaneh está decorada con imágenes de santos chiíes, atletas míticos y atletas tomados de la realidad, además, la representación de actos heroicos del Shahnameh en las paredes de zurkhaneh es muy habitual¹⁹¹ (Fig.83). A pesar de que desconocemos el uso exacto de la campana en el templo de Mitra, en el zurkhaneh la campana tiene un uso esencial, el Morshed hace sonar la campana para anunciar momentos importantes, como el inicio o el final del acto, o la entrada de un miembro de alto rango de la comunidad.¹⁹² Al igual que en el templo de Mitra, las mujeres y los niños no pueden ingresar al zurkhaneh.

Bahar sostiene que el ritual de lucha libre en zurkhaneh es una imitación de la lucha arcaica de Mitra y el Sol.¹⁹³ Pahlavan en zurkhaneh, como Mitra después del nacimiento, debe estar descalzo y con el torso desnudo y solo la parte inferior del cuerpo debe estar cubierta por un atuendo estándar llamado long.¹⁹⁴ Dos pahlavanes, después de la pelea, alzan la mano derecha en señal de amistad, como Mitra después de derrotar al sol. Pahlavan debe ser limpio y puro, honesto y veraz, despierto, debe apoyar a las personas débiles y pobres. Pahlavan no debe humillar ni degradar a su oponente. Como en el mitraísmo, en zurkhaneh, las clases sociales estándar desaparecen, todos los miembros son parte de una nueva comunidad con su propia jerarquía. Como en el mitraísmo, la relación maestro-discípulo, aquí, se convierte en la relación pahlavan-nowche. Todas las características anteriores atribuidas al pahlavan, ya habían sido mencionadas para Mitra en Avesta:

*El cuerpo de Mitra es la palabra de la divinidad, es enemiga de la mentira, conoce la verdad, es la metáfora de "Buenos pensamientos, buenas palabras, buenas acciones" [la moralidad básica del zoroastrismo]. Mitra es una heroína despierta que protege a la gente. Partidaria de todas las criaturas. Es guapa, alta y fuerte.*¹⁹⁵

¹⁹⁰ Mehrdad Bahar, *از اسطوره تا تاریخ* [Del mito a la historia], 37.

¹⁹¹ Hosein Partow Bayzai, *تاریخ ورزش باستانی ایران* [La historia del deporte antiguo], 35-36.

¹⁹² International Zurkhaneh Sports Federation (IZSF), accesible en: <http://www.izsf.net>, último acceso: 11 de 11 de 2020.

¹⁹³ Mehrdad Bahar, *از اسطوره تا تاریخ* [Del mito a la historia], 37.

¹⁹⁴ Arash Nour Aghaee, *زورخانه میراث معنوی ایرانیان*. Último acceso: 10 de 11 de 2020. <http://nooraghayee.com>.

¹⁹⁵ Mehrdad Bahar, *از اسطوره تا تاریخ* [Del mito a la historia], 34-5.

86



86. Lucha de dos Pahlavanes en el tiempo del Shah Abbas II, por John Fryer, un viajero inglés en Persia, 1698.

87. Azulejo de revestimiento estrellado, Irán, Kashan, a finales del siglo XIII.

En los monumentos religiosos chiíes se han utilizado azulejos que representan escenas aparentemente seculares, como es el caso de este azulejo en el que dos hombres realizan lucha libre. Durante el período mongol, el culto chií estuvo fuertemente influenciado por el movimiento místico sufí, especialmente a nivel popular. Por tanto, las escenas representadas en estos azulejos podrían ser ilustraciones de folletos religiosos populares o, por analogía, símbolos sufíes. La lucha libre iraní, practicada en un gimnasio o Zurkhaneh, siempre se ha asociado, con hermandades esotéricas.

87



Por otra parte, en la época del zoroastrismo, cuando ya la mitología iraní se había alejado de la mitología india y se había quedado bajo la influencia de la mitología mesopotámica y ya reemplazada a Indra por Mitra, la cultura iraní entró en la fase del sedentarismo y la agricultura. Fue entonces cuando se fomentó el patriarcalismo. El patriarcalismo hizo que más tarde el archihéroe Rostam adquiriera todas las cualidades de la deidad Mitra, de hecho, Rostam sustituyó a la diosa Mitra.

El culto de Indra, sustituido por Mitra y encarnado en Rostam, continuó en los cultos de la hermandad (Javanmardi o futuvvat) del mundo medieval turco-persa, evolucionó a la tradición pahlavani practicada en el zurkhaneh. Hemos visto cómo zurkhaneh era conceptualmente y físicamente similar al templo de Mitra. Ahora se trata de hacer evidentes las similitudes conceptual y material del Taqiyya y zurkhaneh. Debemos considerar que los Taqiyya primarios eran en realidad Khanqah existentes utilizados para los rituales de muharram. Al igual que zurkhaneh, los Khanqahs y los Taqiyyas primarios tenían una cúpula abierta al cielo y una arena, a un nivel más bajo, para practicar rituales; como el ritual de Sama (giro sufí) practicado por los sufíes en Khanqah y el ritual de muharram practicado últimamente en los Taqiyyas. El patio central de los Taqiyyas es como una Gowd rodeado por plataformas para los espectadores. Además, en la ciudad de Kashan, hay evidencias de Taqiyyas que están

conectados a las cisternas públicas.¹⁹⁶ Otro elemento esencial del Taqiyya es la Sagha-Khaneh, que es una fuente votiva pública, en forma similar a una capilla cristiana, construida en memoria de Abbas, el hermanastro de Huséin, quien fue martirizado en Karbalá mientras luchaba por proporcionar agua para sus sedientos compañeros sitiados (Fig. 91). Otro elemento central del Taqiyya, mencionado en el zurkhaneh y en el templo de Mitra, lo constituye la hoguera.

Un papel importante de Taqiyya, tanto como Khanqah como lugar de luto, es alimentar a los devotos, viajeros y personas pobres. La repartición de la comida votiva en zurkhaneh está mencionada en varias fuentes. Mola Huséin Vaez Kashefi, autor del mencionado libro *Rawdat al-Shohada*, en otro trabajo suyo menos conocido, *futuwat nameh Soltani*, escrito entre 1500-1504, enumerando los principios de pahlavani, narró: "Si preguntan por qué los pahlavanes cocinan *baghra* (una especie de sopa votiva) dígales que era la tradición de Purya-e Wali, que era el Señor Pahlavan de su tiempo".¹⁹⁷

Como en el zurkhaneh, las mujeres tradicionalmente tenían prohibido entrar a la arena, las cámaras de la segunda planta se dedicaban a las mujeres. Además, en la provincia de Mazandaran, en el norte de Irán, las mujeres siguen sin poder entrar al Taqiyya. Asimismo, Masoud Golzari, en su estudio sobre Kurdistán, menciona los rituales de algunos Taqiyyas en la región:

*Los rituales religiosos de Ahl-al-Hagh (un culto heterodoxo del islam) se realizan con dhikr (un acto de repetición de palabras sagradas), acompañados con instrumentos como el tambor y el dutar. Los votos consignados al ritual son principalmente aceite, lámparas, dinero y un pájaro o animal sacrificado. Los animales como corderos, terneros y toros, deben ser machos. La persona que quiera matar al animal debe estar completamente limpia y tener como mínimo 18 años. Las mujeres no tienen derecho a interferir en la preparación de las ofrendas votivas, salvo que no haya ningún hombre presente. Antes de servir la comida votiva, un grupo de hombres adultos forman un anillo realizando el dhikr y luego se consume la carne del sacrificio.*¹⁹⁸

¹⁹⁶ Hosein Partow Bayzai, *تاریخ ورزش باستانی ایران* [La historia del deporte antiguo], 16.

¹⁹⁷ Gholam Reza Ensaf-Puor, *تاریخ و فرهنگ زورخانه و گروه های اجتماعی زورخانه رو*, وزارت فرهنگ و هنر مرآز مردم شناسی ایران (Teherán: 1974), 37.

¹⁹⁸ Masud Golzari, *کرماتشاهان - کردستان* [Kermanshahan y Kurdestán], 136.



88. Ilustración de un relato biográfico de Shaykh Safi, el fundador de la orden Safaviya, 1582. Esta miniatura de estilo Shiraz representa a Shaykh Safi mientras realiza el ritual sufí, Sama, acompañado por las palabras esotéricas (dhikr) de un maestro sufí. La presencia de mujeres y un niño en este acto es algo digno de resaltar.

Sin embargo, en el Khanqah, que fue el origen de Taqiyya, según la cultura tribal de los mongoles, la presencia de la mujer no estaba prohibida. En la siguiente miniatura podemos observar la presencia de un grupo de mujeres y un niño en el círculo sufi. Quizás en los Taqiyyas, que son posteriores y herederos de los Khanqahs, de los templos de Mitra, y los zurkhanehs, la combinación de prácticas esotéricas de Khanqah con las tradiciones milenarias de pahlavani en zurkhaneh, dio la idea de dedicar un lugar especial para las mujeres dolientes en las cámaras de la segunda planta.¹⁹⁹

Otro paralelismo entre Khanqah, zurkhaneh, y Taqiyya es la forma de practicar la coreografía giratoria, realizada, respectivamente, por suffes, pahlavanes y el cuerpo colectivo de la procesión. Se trata de un acto esotérico simbólico que podría interpretarse como el ritual de la centralización. El cuerpo se concebiría como templo de la existencia humana al participar en una centralización simbólica en el cosmos. Mircea Eliade formula el simbolismo arquitectónico del Centro de la siguiente manera:

1. *The Sacred Mountain - where heaven and earth meet - is situated at the center of the world.*
2. *Every temple or palace - and, by extension, every sacred city or royal residence - is a Sacred Mountain, thus becoming a Center.*
3. *Being an axis mundi, the sacred city or temple is regarded as the meeting point of heaven, earth, and hell.*²⁰⁰

Partiendo de esto, el sufi en Khanqah al realizar el giro coreográfico por el canto de dhikr, o un pahlavan girando en la Gowd con la música de percusión de Murshed, está ubicando su cuerpo en el centro del cosmos, está convirtiendo su cuerpo en un *axis mundi*, donde el cielo y la tierra se encuentran. Desde otra perspectiva, el movimiento circular del grupo en procesión en un Taqiyya, al ritmo de los flagelantes, está poniendo un cuerpo múltiple en el centro del cosmos, donde está el punto de encuentro de los asuntos mundanos y los asuntos divinos. El sufi, el pahlavan, o un grupo procesional, al girar, invalida la fuerza de la gravedad, libera su cuerpo o el cuerpo colectivo de los dolientes, de nuestra miserable gravedad terrestre. Afectado por tal danza esotérica, su cuerpo, liberado de todas las constricciones, se convierte en el cuerpo de todos los dioses, desde Mitra hasta Alá. Su cuerpo, trascendido, es el lema de la divinidad. Este cuerpo trasciende al "cuerpo glorioso" de las deidades. Este cuerpo se vuelve insensible a la gravedad y a las restricciones espaciales y temporales.

Pero, ¿cómo la tradición del zurkhaneh, del pahlavani y del javanmardi tuvo tal efecto en los rituales del Taqiyya? Se ha argumentado que la institucionalización del ritual de muharram dio origen a edificios como Taqiyya y Hussainia bajo el gobierno de los safávidas. Asimismo, fue bajo la dinastía safávida cuando la cultura de zurkhaneh y de pahlavani disfrutaron de la máxima prosperidad.

A pesar de la evidencia que prueba los orígenes de la cultura zurkhaneh y pahlavani en la mitología prehistórica y numerosas referencias al tema en la literatura antigua persa, la

¹⁹⁹ Para más información: Bruno de Nicola, *Women in Mongol Iran* (Edinburgh: University Press, 2017), 1-33.

²⁰⁰ Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return, or, Cosmos and History*. (Princeton: Bollingen, 1974), 12

primera mención directa a zurkhaneh se remonta a un texto de la era safávida; Tumar-e Puria-ye Wali:²⁰¹

... Le dijeron que fuera al claustro de Pahlavan Mezrab. Pahlavan dijo: que no conozco esa casa, y le hicieron [conocerla]... él fue allí. Cuando llegó a la casa, vio un lugar parecido a un sótano, tenía doce codos de largo y doce codos de ancho, y estaba rematado con piedra y argamasa. Con una línea verde estaba escrito en la pared: Oh Pahlavan Mahmud [Puria-ye Wali], si quieres que tu ambición se cumpla, debes vivir en este lugar aislado durante doce años ...²⁰²

Este párrafo de un texto del siglo XVI representa al mítico Pahlavan Puria-ye Wali en busca de un zurkhaneh liderado por un Morshed (o como lo llamaban en ese momento “el viejo jinete”) llamado Pahlavan Mezrab. Lo que se puede captar de la respuesta es la equivalencia del claustro, con el santuario, y con el zurkhaneh. Además, en otro texto del siglo XVI, *Bada'i al-Waqi'ah*, podemos ver la afirmación de Pahlavan Ali Roustai acerca de venir a la ciudad de Herat, luchar con Pahlavan Darwish Mohammad y derribarlo en el Taqiyya de la ciudad. Gholam Reza Ensaf-Pour, en su amplia investigación sobre zurkhaneh, da evidencias sobre el uso sucesivo de Langar-gah, Zaviye, Taqiyya, así como del lugar en el que Pahlavan solía practicar. Ensaf-Pour argumenta que probablemente antes del patrocinio y el apoyo de los safávidas al zurkhaneh, los pahlavanes solían ubicarse en una esquina de los Khanqahs sufíes o los Taqiyyas chiíes,²⁰³ lo que justifica el sucesivo nombramiento del Taqiyya por Zaviye que literalmente significa esquina.

La afirmación de Ensaf-Pour, sea precisa o no, sus referencias mencionadas anteriormente nos dan pruebas de la relación entrelazada entre el pahlavanismo, el sufismo y las prácticas realizadas en los Taqiyyas, y los zurkhanehes, incluso antes del patrocinio de los gobernantes safávidas. Pero durante la etapa de formación del imperio safávida, su fusión inseparable de safaviyya como orden sufí y safávida como nuevo imperio, hizo que los reyes y cortesanos safávidas se interesaran en tales prácticas. John Chardin, el viajero francés que visitó Isfahán en la década de 1670, informó:

“Wrestling is the Exercise of People in a lower Condition; and generally Speaking, only of People who are Indigent. They call the Place where they Show themselves to Wrestle, Zour Kone, that is to say, The House of Force. They have of [th]em in all the Houses of their great Lords, and especially of the Governors of Provinces, to Exercise their People. Every Town has besides Companies of those Wrestlers for show ... They perform their Exercises to divert People.”²⁰⁴

²⁰¹ Hosein Partow Bayzai, *تاریخ ورزش باستانی ایران* [La historia del deporte antiguo], 350-64.

²⁰² Gholam Reza Ensaf-Pour, *تاریخ و فرهنگ زورخانه و گروه های اجتماعی زورخانه رو* [Historia, cultura y clase social de la gente de zurkhaneh], 39.

²⁰³ Ibid., 35-198.

²⁰⁴ John Chardin, *Travels in Persia, 1673-1677* (New York: Dover, 1988), 200-201.

89. Miniatura que representa una escena de lucha libre en la corte.

El joven intenta demostrar su superioridad sobre el viejo maestro, ante el rey. Golestan Saadi, por Soltani Mir Ali Huséini, 1567, Bukhara.



Como observó Chardin, bajo el gobierno de los Safávidas, el zurkhanehs había sido patrocinado por el Shah y otros gobernadores. Tahmasb I tenía un grupo de pahlavanes en su corte y Abbas I y sus sucesores fueron grandes animadores de los clubes deportivos de zurkhaneh y la lucha libre en presencia del Shah se convirtió en una moda (Fig. 89). Los miembros de zurkhaneh estaban normalmente asociados con uno de los gremios urbanos, las facciones Haydari o Nimati.²⁰⁵ Al igual que los gremios sufíes Haydari y Nemati, los miembros de zurkhaneh tuvieron una participación muy activa en la procesión de Ashura. Transportar el Alam, un emblema cruciforme llevado en procesión chií, fue un papel eminente de un

²⁰⁵ Philippe Rochard, «The Identities of the Iranian Zūrkhānah.» *Iranian Studies* 35 (4): 313-40, (2002).

pahlavan en la procesión de Ashura. Se ha mencionado que durante la etapa formativa del gobierno safávida, los gremios urbanos, con su origen culto-sufí, Nemati y Heidari, se extendieron por todo el imperio. Los cultos Nemati y Heidari, dividieron las ciudades safávidas en dos facciones antagonistas. Cada facción tenía su propio zurkhaneh y cada zurkhaneh era poseedor de su propio grupo procesional y de su propio Alam. En esta esfera, Alam funcionaba como un objeto simbolizador, creador de una identidad comunal de un barrio urbano; su tamaño, su decoración y su lujo fueron motivo de competencia de cada comunidad.

Durante los Safávidas, el deporte/ritual de los pahlavanes salió de su nicho zurkhaneh y se expuso en el ámbito público de la ciudad como un acto teatral para entretener al público, y muchas veces propiciado por los reyes.

Más tarde, en la segunda mitad del siglo XVIII Carsten Niebuhr, un viajero danés, visitó un zurkhaneh en la ciudad de Shiraz, y escribió: "No fue posible dibujar y describir todas las posiciones del cuerpo que vi". Sin embargo, logró esta compleja tarea al retratar una impresión personal de la escena. Niebuhr, simplificando los elementos arquitectónicos, se centró en los movimientos de los deportistas. Como se ve en la imagen, mostró a deportistas haciendo ejercicio en primer plano, un músico y un fumador en el nicho de la izquierda, un bebedor de café y un hombre recibiendo un masaje, al fondo. En el nicho de la derecha yace un hombre que mueve constantemente dos pesados trozos de madera hacia arriba y hacia abajo. En esta imagen, Niebuhr transmitió a la perfección el espíritu masculino de un club social llamado "Casa de la Fuerza" o zurkhaneh (Fig. 90).

90. Escena de un zurkhaneh, representada por el viajero danés Carsten Niebuhr, Shiraz, 1764.



Como veremos, durante el reinado de los safávidas, los zurkhanehes no se quedaron fuera del proyecto de *chiificación*. zurkhaneh, el gimnasio del mundo turco-persa, como espacio contenedor del *ethos* pahlavani, había sido testigo de la generación de mitos y de esoterismo. El arquetipo de pahlavan se había transformado y evolucionado, o mejor dicho involucionado, desde la encarnación de deidades como Indra y Mitra en los *lutés* de hoy en día. El pahlavanismo, como una relación corporal-gnóstica del hombre con el universo, había sido una organización auto-sostenida de la masculinidad, que transformó el espíritu de los templos de Mitra en los Taqiyyas y los Hussainías. Sin embargo, fue bajo el patrocinio de los

91. En esta pintura de estilo Sgha-khane, vemos a dos Pahlavanes luchando fuera del zurkhaneh, y las ventanas de un Sgha-khane se ven en el fondo. Por Sarkis Vaspour, años 70 Teherán.
92. Luchadores y entrenador, Del álbum de Engelbert Kaempfer, Isfahán, 1684-5.

soberanos safávidas cuando cada elemento del zurkhaneh adquirió una sustancia chií. Las imágenes heroicas que decoraban las paredes fueron reemplazadas en su mayoría por ilustraciones de santos, el recipiente de agua situado a la entrada del zurkhaneh fue reemplazado por los Sgha-khanehs, exageradamente decorados. La Gowd de zurkhaneh había trascendido hasta convertirse en la metáfora del campo de la batalla de Karbalá. El canto místico de la poesía persa de Morshed había sido reemplazado por la elegía de los santos chiíes. Paralelamente a la fundación de instituciones sociales como los Taqiyyas y los Hussainías, el zurkhaneh se convirtió más bien en el espacio de epifanía del simbolismo chií.



Lutíes

Bajo la dinastía Qayar (1785-1925), las cultura zurkhaneh y pahlavani habían experimentado tanto prosperidad como degeneración. Los gobernantes Qayar eran patrocinadores entusiastas de la lucha libre y el zurkhaneh, en consecuencia, los pahlavanes, ahora mejor conocidos como *lutíes*, incrustaron su papel en la estructura social de las ciudades y en los distritos urbanos. Antes de la Revolución Constitucional de 1905, debido a la corrupción sistemática en la aplicación de la ley, no existían autoridades confiables para escuchar las reclamaciones del pueblo ni un órgano oficial competente de confianza para intervenir en los enfrentamientos entre el pueblo y prevenir la coacción y agresión de los individuos. Entonces, los lutíes o pahlavanes, como miembros de asociaciones vecinales, se auto-asignaban esta autoridad, y en la mayoría de los casos, prevenían violaciones de la ley y agresiones, y actuaban como guardianes de límites, derechos, justicia e integridad entre la gente de su barrio y sus ciudades. Estrechamente unidos a varios espacios públicos como zurkhanehs, Taqiyyas, Qahve-khanehs, Hammames (baño público), bazares y mezquitas, pudieron organizar una red segmentaria de diferentes actores urbanos y también ampliar los códigos éticos caballerescos en la línea del medio cultural sufí de la esfera urbana en el siglo XIX.

Sin embargo, como Ervand Abrahamian menciona, “la línea entre los autoproclamados justicieros y los matones, a menudo tiende a ser delgada”.²⁰⁶ A veces, los lutíes como miembros del zurkhaneh degeneraron en chantajistas que aterrorizaban y amenazaban sus propios barrios y extorsionaban a los comerciantes y gremios. A fines del siglo XIX, la palabra lutí connotaba una definición ambivalente, se refería tanto a un rufián peligroso como a un héroe popular caballeresco. En 1865, el médico de la corte de Naser-al-Din Shah Qayar

²⁰⁶ Ervand Abrahamian, *Iran between two revolutions*. (Princeton: Princeton University Press, 1982), 23.

señaló que "dado que muchos tipos disolutos y alegres frecuentan [los zurkhanehes], los jóvenes de buenas familias no van allí".²⁰⁷

Varios literatos iraníes han retratado la decadencia de la cultura pahlavani; como ejemplo podemos referirnos al *Dash-Akol* escrito por Sadeg Hedayat en 1933, y al más reciente *Pahlavan Akbar muere*, de Bahram Beyzai, en 1965. La obra dramática de Beyzai, retrata perfectamente el deterioro del pahlavanismo, encarnado en tres personajes: el Pir, como un viejo soltero que dejó todo placer mundano para conservar los *ethos* de la caballería; Pahlavan Akbar de edad madura que ha desgastado toda su vida en la batalla del Bien contra el Mal hasta ser asesinado; y el joven Pahlavan Heidar que quiere luchar contra Akbar por el amor de la hija de un gobernador tirano:

Primer acto

*Escena: Es una calle, medio ancha, medio larga, cuyo fondo se pierde en la oscuridad. Aquí todo está desgastado, al borde de extinción. Hace años que las casas no se abren y las casetas están clavadas en señal de abandono, excepto un puesto pequeño que sigue abierto [la taberna]. Junto a este puesto hay una Sagha-khaneh que no se parece mucho a una Sagha-khaneh. Junto a algunas puertas cerradas hay unos escalones, y frente al escenario, a la izquierda, hay un león de piedra que mira a los espectadores. El callejón alguna vez tuvo un techo, pero ahora excepto una parte el resto se ha derrumbado.*²⁰⁸

[...]

*Pir [Morshed]: Nuestro Pir (viejo) fue una vez un pahlavan. ¿Pero qué? Ahora en el barrio de Gabrs (Zoroastrianos), junto a Sagha-khune, frente la taberna ¡duerme bajo el león de piedra!*²⁰⁹

A pesar de este deterioro de los valores pahlavanes, los lutíes siguieron conservando su papel de 'reguladores sociales'. La interconectividad del zurkhaneh con diversos espacios públicos -como Taqiyyas, cafeterías, baños públicos y las mezquitas- como fuente de legitimidad pública, y también, la conexión de los lutíes con la corte real, como la fuente de poder, sentó las bases de su interferencia en los principales cambios sociopolíticos de los siglos XIX y XX. Bajo el gobierno de la dinastía Qayar, antes de la Revolución Constitucional, la principal autoridad popular, para manejar las reclamaciones de la población urbana, era la institución del *Marjaiyat*, es decir, juristas y eruditos religiosos que dictan cuestiones jurisprudenciales. Cada *Marja* principal (un erudito religioso), en las importantes ciudades, estaba vinculado a un zurkhaneh en particular y manejaba su propio grupo de lutíes. Los eruditos, que competían por conseguir el poder, usaban a sus lutíes como representantes para intimidar a los gobernantes y mantener a raya a la gente del pueblo. Además, los cortesanos tenían su propia influencia sobre los miembros del zurkhaneh, mientras que los lutíes estaban bajo la supervisión de un luti-bashi que era designado por el Shah.²¹⁰

Con el advenimiento de la Revolución Constitucional, el pahlavanismo, como identidad de hermandad comunal, perdió sus bases filosóficas internas y se convirtió en un instrumento

²⁰⁷ Jakob Eduard Polak, *ایران و ایرانیان سفرنامه پولاک* [*Cuaderno de viaje de Polak, Irán e iraníes*] (Teherán: Kharasmi, 1982), 189.

²⁰⁸ Bahram Beyzai, *پهلوان اکبر میمیرد* [*Pahlavan Akbar muere*] (Teherán: Negah, 1965), 7.

²⁰⁹ *Ibid.*, 23.

²¹⁰ Luti en: *Encyclopædia Iranica*. [ed.] Ehsan Yar-Shater. (London : Routledge & Kegan Paul, 1982)

93. Ayatollah Kashani, Ayatollah Filsafi (famoso predicador de Teherán) y Shaban (sentado a la izquierda) dos meses después del Golpe de Estado, en una noche de procesión de muharram, al fondo se ve un Alam decorado.
94. Shaban recibe una placa de agradecimiento del Shah.
95. Shaban Jafari, en pleno Golpe de Estado de 1953, el edificio detrás es el Parlamento Nacional, y en el fondo se ve el retrato del joven Mohammad Reza Pahlaví.

de poder, antagonista de su antigua identidad. El cenit de esta degeneración se observó durante el curso del golpe de Estado iraní de 1953. En julio de 1952, el apoyo de todos los grupos e individuos populares, religiosos y políticos - como Seyyed Abolghasem Kashani (el principal Marja de la época), partidos nacionalistas como el Partido Paniraní, el Partido de Irán, el Partido de la Nación de Irán, etc. - a Mohammad Mosadeq, el ex primer ministro, provocó un levantamiento general contra el entonces primer ministro, Ahmad Ghavam. Como resultado, Ghavam renunció y Mosadeq fue elegido Primer Ministro por segunda vez, con más apoyo popular y político. El ayatolá Kashani al principio apoyó a Mosadeq, incluso movilizó a los gremios del bazar y a los lutíes para una manifestación de apoyo. Sin embargo, luego se opuso a Mosadeq y colaboró en el Golpe de 1953 orquestado por Estados Unidos y Reino Unido. La posición de los lutíes, al igual que el ayatolá Kashani, se cambió con la misma facilidad. Según documentos publicados por el gobierno estadounidense, el comité organizador del golpe pagó al ayatolá Kashani y al ayatolá Mohammad Behbahani para derrocar a Mosadeq.²¹¹ Kashani y Behbahani y el general Fazlollah Zahedi pagaron a dos famosos lutíes de Teherán: Shaban Jafari, conocido como Shaban bi-mokh (sin cerebro) y Tayeb Haj Rezaei, para organizar una manifestación en defensa de Mohammad Reza Shah Phalaví, y allanar el camino para el *coup d'état*.²¹²



²¹¹ Central Intelligence Agency, US. 1953. *Office of the Historian*, 14 de octubre, accesible en: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1951-54Iran/d330>, último acceso: 17 de 11 de 2020. Par más información sobre el golpe de estado de 1953 se puede consultar el documental: *Coup 53*, dirigido por Taghi Amirani, 2019.

²¹² Fatahi, Kambiz. 2017. *BBC Persian*, 22 de julio, accesible en: último acceso: <https://www.bbc.com/persian/iran-45253663>, 17 de 11 de 2020.

A lo largo de los siglos XIX y XX, el espíritu pahlavani y la cultura lutí han sido utilizados por instituciones de poder, tanto seculares como religiosas. En muharram de 1963, el ayatolá Jomeini, futuro líder de la Revolución iraní de 1979, movilizó a los gremios de bazares y a los lutíes, encabezados por Tayeb Haj Rezaei e Ismael Rezaei, en una manifestación contra el plan de reforma de Mohammad Reza Shah, conocido como Revolución Blanca. Tayeb tenía un Taqiyya muy conocido cerca de la calle Khorasan, en el sur de Teherán. El estilo y contexto de la procesión de duelo de Tayeb y el grupo de flagelantes y penitentes de su Taqiyya, que incluía a un centenar de dolientes, fueron famosos. El día de Ashura, la ruta recorrida por la procesión de este Taqiyya, abarcaba toda la zona bajo el control del bazar e influenciada por la cultura zurkhaneh.²¹³ Es un hecho conocido que Tayeb era tan respetado en esa zona que los demás grupos procesionales suspendían su recorrido para dejar paso a su procesión. En ese Ashura de 1963, como era de esperar, miles de dolientes, de Teherán, Varamin y alrededores, cubiertos con una prenda funeraria conocida como Kafan, se unieron a la procesión de Tayeb para luchar contra las nuevas reformas. La manifestación que fue reprimida violentamente y dio lugar a la ejecución de Tayeb y a la de Ismael Rezaei, así como al exilio de Jomeini a Irak y más tarde a París. Muchos historiadores contemporáneos calificaron esta procesión como un punto de pivote de los futuros movimientos revolucionarios que terminaron con el derrocamiento del régimen Pahlaví.



96. Taqiyya de Tayyab Haj Rezaei, en el sur de Teherán, todavía está activo.

Después de la Revolución de 1979, la cultura pahlavani perdió su institución y muchos jóvenes, con potencia de ser lutíes, fueron absorbidos por los Comités Revolucionarios y la futura Organización Basij,²¹⁴ bajo una nueva apariencia codificada por el nuevo régimen según sus valores imaginativos. La máquina de propaganda cultural del régimen revolucionario utilizó diversos medios para recodificar los códigos de apariencia tradicional de los lutíes -como sombrero de terciopelo, pañuelo de seda, rosarios, bigote grueso, etc.- como claves de las afiliaciones del régimen anterior, narcotraficantes, mafiosos, portadores de cuchillos, matones etc. Sin embargo, los zurkhanehes siguen funcionando, bajo el nuevo régimen, como Federación Deportiva, pero aplicando nuevos códigos islámicos, como el uso de camisetas.

No obstante, en los últimos años se ha observado un fenómeno incipiente después de Mahmud Ahmadineyad, expresidente de Irán (2005-2013). Por primera vez en la historia del nuevo régimen, se han visto montones de lutíes en los medios sociales.²¹⁵ En los desfiles recientes de conmemoración de la Revolución islámica de Irán, algunos medios de comunicación oficiales han visto y enfocado a algunas personas aparentemente codificadas como lutíes (Fig. 97-98). En marzo de 2016, Haddad Adel, consuegro de Alí Jamenei, tan

²¹³ La procesión partía de la plaza Bar-forushan en la entrada sur de la ciudad de Teherán, al comienzo de la carretera de Varamin, y su recorrido era la calle Rey, el cruce de Molavi, la calle Sirius, Bouzarjomehri, Galubandak, Khayyam, la plaza Edam y Calle Molavi y volvía a Taqiyya en la plaza Khorasan.

²¹⁴ Basij es una organización paramilitar que actúa como representante de los militares oficiales.

²¹⁵ Antes de este momento solo se veía a la gente con el código de la vestimenta Lutí en el cine y en el teatro, para codificar a la gente de mal vivir.

97,98. La presencia de personas con el código de vestimenta de los lutíes en el desfile del aniversario para conmemorar la Revolución

Islámica, 2015 y 2016.

99. Shalamche, Seyed Majid Razavi, conocido como Majid Sha, de Lutí de Mazandaran, norte de Irán, 2017.

100. Conferencia de Atr-ellas, con la presencia de Haddad Adel, 2016.

próximo a la familia del líder supremo de Irán y futuro candidato a la presidencia apoyado por Ali Jamenei, participó en un acto donde se hizo alarde de la presencia de los lutíes (Fig. 100).

Shalamche fue una zona bélica, durante la guerra Irán-Irak, últimamente el gobierno intenta convertirla en centro de peregrinación. En marzo de 2017, una caravana visitó Shalamche acompañada por un grupo de lutíes, las imágenes y las noticias fueron propagadas por los medios oficiales de comunicación (Fig. 99). Mehr News, la agencia de noticias afiliada a las oficinas de inteligencia, tuvo una entrevista significativa con uno de ellos: "Tuve mucha miseria en la vida, pero cuando mi cabeza se golpeó contra una piedra, volví [al camino correcto]. La miseria de este mundo ya no era miseria para mí, porque encontré al Imán Huséin y me convertí en el flagelante de su delegación. Me convertí en un sirviente de los sirvientes del Imán Huséin. Ojalá estuviera en Karbalá para morir por el Imán Huséin."²¹⁶ Este aspecto teatral del poder, será tratado en el capítulo 5.



Arazel-Obash (matones)

Los mencionados espectáculos puntuales de incluir a los lutíes marginados, organizándolos para exponerlos en actos políticos oficiales, no son más que una excepción. La policía normalmente considera a los lutíes como criminales indignos bajo el adjetivo general de *Arazel-Obash* (matones y hooligans). El castigo corporal es, habitualmente, utilizado por la policía como instrumento de cosificación y objetivación. La policía en diversas ocasiones realiza un gran espectáculo de actuación humillante para someter a los llamados Arazel-Obash. En un acto reciente, la policía montó un 'desfile' para exponer a un grupo de estos rufianes subidos en un vehículo abierto mientras los golpeaba y los humillaba (Fig. 101).

²¹⁶ Hasan Gomi, 2017, *Mehr News*, 26 de marzo, accesible en: <https://www.mehrnews.com/news/4258442/>, último acceso: 18 de 11 de 2020.

101. Humillación de Arazel-Obash por la policía, Teherán, 2020.

102. Arresto de Arazel-Obash, Teherán, 2017.

103. Arresto de Arazel-Obash, Teherán, 2013.



En la cosmovisión en la que se basa la filosofía heredada por estos pahlavanes, lutíes o así llamados por la policía iraní actual, Arazel-Obash, el cuerpo es el centro del mundo donde lo divino y lo mundano se encuentran. Como se ha mencionado, la austeridad y el ascetismo son tareas imperativas para un pahlavan. Deberá entrenar su cuerpo como un templo de sacralidad. Además, su cuerpo, como recipiente de la epifanía de la supremacía divina, es el escenario de su poder espiritual y material. Su cuerpo es transmisor de signos y símbolos. Su cuerpo desnudo, eliminado de todo equipamiento externo, es la etapa gloriosa de su supremacía. Pero el poder político quiere erradicar esta gloria recuperada y someter este individualismo corporal. El poder quiere este cuerpo subjetivo como elemento objetivo dentro del sistema; en otros términos, esta existencia corporal debería ser sometida al servicio del sistema o sería abolida.

Por otro lado, como se ha mencionado, el cuerpo policial del Régimen Islámico iraní está formado por potenciales pahlavanes, integrados en el cuerpo paramilitar Basij, y también la política en diversas ocasiones intentó incluir a estos grupos marginados en los espectáculos políticos. En octubre de 2020, unas semanas después de que la policía expusiera a un grupo de Arazel-Obash en las calles de la capital, el ayatolá Seyyed Ahmad Alam-al-Huda, representante del Líder Supremo en la provincia de Khorasan, en una reunión con parlamentaristas dijo:

Muchos jóvenes, que se habían convertido en Arazel-Obash, debido a la pobreza y las privaciones, con un trabajo cultural adecuado y enseñándoles el mensaje del Imán Huséin, se unieron al Basij e incluso se enfrentaron a muchos disturbios en las ciudades.²¹⁷

Entonces, en esta paradoja, ¿cuál podría ser la causa del enfrentamiento? Como articula Eliade, los actos humanos conscientes no son “datos físicos crudos”, sino que su significado y sus valores están conectados con el hecho de que son una reproducción de “un acto primordial”. Los humanos han repetido sencillos rituales diarios, como comer ceremonialmente, ducharse, casarse, etc., porque estos actos fueron “consagrados en el principio” por dioses, antepasados o héroes.²¹⁸ En realidad, las identidades sociales se han consolidado mediante la incesante repetición de gestos incrustados en nuestra arcaica memoria colectiva. James George Frazer nos dio un gran relato sobre hombres-dioses que deberían ser asesinados para dar lugar al ascenso de sus sucesores. Por ejemplo, cuenta que en la antigua ciudad de Meroe, en Etiopía, cada vez que el sacerdote reconoce que el rey está enfermando y es probable que muera, “envía un mensajero al rey, ordenándole morir y alegando un oráculo de los dioses como su autoridad para el mando. Los reyes siempre obedecieron este mandato”.²¹⁹ Frazer nos da muchos ejemplos de muerte impuesta socialmente al rey cuando muestra los primeros signos de debilidad corporal. El poder social impone la muerte de un cuerpo débil, para evitar la putrefacción del espíritu del poder encarnado en el rey, es decir, para facilitar la transformación del poderoso y aún joven y saludable espíritu del poder a un sucesor con un cuerpo sano y joven.

Aquí sería útil detenerse en la literatura contemporánea para comprender las causas arcaicas de la violencia contra los lutíes aplicada por la policía iraní. En la obra dramática citada, *Pahlavan Akbar muere*, Bayzai retrata este mito de matar al rey-dios en tres personajes. Se supone que Akbar de mediana edad, desafiado por el joven Heydar que busca sucederlo,

²¹⁷ Seyed Ahmad Alam al-Hoda, 2020, *Tabnak*, 8 de 10, accesible en: <https://www.tabnak.ir/fa/news/1007738/>, último acceso: 19 de 11 de 2020.

²¹⁸ Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return, or, Cosmos and History*, 4.

²¹⁹ James George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*, 202.

debe demostrar que es digno de su posición como Pahlavan de la ciudad y ser merecedor del brazalete del Pahlavan. Si no, dice el Pir: "En ese caso, Akbar, te enviaré una daga, enviaré una daga a la persona que yo deseaba que fuera mi hijo, esto significa ¡Vete a morir!"²²⁰. En esta obra de teatro resuena el mito de matar al rey-dios, y finalmente Akbar es asesinado por la misteriosa sombra negra que lo persigue toda su vida.

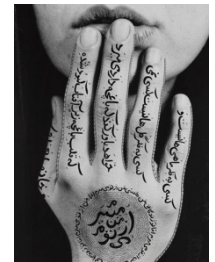
La tradición de enviar mensajes al rey debilitado para que muera, siempre se ha obedecido hasta el reinado de Ergamenes, quien se arriesgó a desobedecer el mandato de muerte de los sacerdotes y llevó a sus guardianes al Templo Dorado y pasó a los sacerdotes a espada.²²¹ Teniendo en cuenta lo que se ha descrito hasta ahora, se podría concluir que estos lutés que se desvanecen, no integrados en la nueva organización codificada de nuevos matones, institucionalizados bajo el cuerpo de Basij, representan la decrepitud pahlavan/rey/dios, que debe sacrificarse a sí mismo en favor del sucesor, pero se resiste a su autoinmolación. El viejo orden se niega a morir y el nuevo está exhibiendo su dominio.

Procesión chií y procesión católica: una fecundación entrecruzada.

Hasta aquí se ha intentado demostrar cómo el culto chií y posteriormente la institución chií patrocinada por los soberanos safávidas, desarrollaron unos rituales. Estos rituales han servido a los chiíes para transformar el sufrimiento de Huséin, de su familia y de su campaña en un duelo y penitencia personal y comunal. Pero algo que no se debe perder de vista es la similitud de estos rituales con la procesión católica. Los emblemas portados por los devotos chiíes en el ritual de muharram, tienen una similitud inequívoca con los de los penitentes católicos. El Alam recuerda la forma de la cruz; el Nakhl tiene una similitud asombrosa con las carrozas procesionales de la Virgen María; en cuanto a lo que en el mundo católico se llama *Mano de Fátima*, en la simbología chií se ha adoptado el pseudónimo de Mano de Abolfazl. La representación carnavalesca de la batalla de Karbalá es semejante a las procesiones cristianas del Corpus Christi, a la teatralidad del Vía Crucis, a la representación de Autos Sacramentales o a las obras de teatro europeas del Corpus Christi del período post-renacentista, que recreaban diversos acontecimientos de la pasión de Cristo y en ocasiones culminaban con su crucifixión y resurrección. Aunque el formato carnavalesco de la procesión chií también enraíza en algunas antiguas prácticas iraníes, como el uso de estandartes y caballos en las procesiones fúnebres y los rituales descritos en Shahnameh, como el funeral de Siyavash.

En la antropología es difícil y casi imposible identificar el origen de muchos rituales humanos, ya que la transferencia de elementos culturales es un proceso de fecundación y fertilización entrecruzada, desde una cultura a la otra, a través de negocios, amistades y sobre todo guerras. No se puede decir que la Mano de Fátima -vista desde India hasta Portugal pasando por Irán, Egipto, y Marruecos- haya sido forjada por primera vez por un hombre pagano en Mesopotamia o por un devoto católico en la localidad de Cova de Iría, ya que esta mano también se veneraba en el ritual prehistórico dedicado al culto de Adonis.²²²

A lo largo de los siglos XII y XIII, debido a las Guerras de las Cruzadas y los comercios, avanza una era de fecundación cruzada de las representaciones rituales de flagelación cristiana y musulmana en las regiones euro-mediterráneas. Durante los mencionados siglos chiíes, el fruto de estas fecundaciones cruzadas se infiltró en todo el territorio persianizado a través de Turquía, Anatolia, y el Cáucaso. Yitzhak Nakash en su artículo *An Attempt to Trace*



²²⁰ Bahram Beyzai, *پهلوان اکبر میمیرد* [Pahlavan Akbar muere], 52.

²²¹ James George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*, 202-3.

²²² Bernardus D. Eerdman, «Der Ursprung der Ceremonien des Hosein-Festes», 280-307.

*the Origin of the Rituals of Āshurā*²²³ explica que estas prácticas de la flagelación en los rituales de muharram y otras formas de prácticas autolesivas podrían haberse transmitido desde Italia al este de Anatolia y al Cáucaso en los siglos XIV y XV, desde donde más tarde se incorporaron a las ceremonias de Ghulat en el mes de muharram.

John Henderson en el artículo *The flagellant movement and flagellant confraternities in central Italy, 1260–1400*²²⁴ ha estudiado los comienzos del ritual de flagelación y auto-mortificación en la Italia de los siglos XII-XV. Como lo explica Henderson, aunque la flagelación tenía una larga prescripción en la iglesia católica como un medio de castigo, en particular en el proceso de reconciliación pública de los pecadores, pero el movimiento de flagelantes como forma de penitencia voluntaria se remonta al 1260. El movimiento de 1260 fue el primer brote generalizado de flagelación en fervor popular en la Italia medieval para hacer de la flagelación el centro de su devoción. Probablemente, lo que condujo a la Italia medieval a tal movimiento fue la hambruna de 1258 y los brotes de peste en 1259.

De esta manera, los creyentes, asustados por catástrofes naturales, intentaban corregir su cuerpo para la salud de su alma. Los orígenes de este concepto pertenecen propiamente a la tradición ascética, ya que algunos de los primeros santos cristianos emplearon la disciplina como uno de los métodos para mortificar la carne. El primer gran protagonista de la flagelación voluntaria fue Peter Damian, quien no solo fomentó su uso en su propia orden, los eremitaños de *Umbría de Fonte-Avellana*, sino también en otras órdenes religiosas. Aparte de los hombres que siguieron al padre Damian las mujeres nobles también la adoptaron con entusiasmo.²²⁵

Henderson reclama que las principales fuentes contemporáneas que discuten el movimiento fueron de Padua, Forli, Piacenza, Parma y Génova, la descripción más completa se encuentra en el *Paduan Anónimo di S. Justina* que describe la escena en los siguientes términos:

*Such was the fear of God engendered in them that nobles as well as the low-born, old men and young, children of only five years, processed through the piazze of the city stripped to the waist. Covered in shame ... they marched two by two each one carrying a whip with which they continuously beat themselves on their shoulders until the blood began to flow, uttering groans and shrill lamentations. Indeed, not only by day but truly also by night with lit candles and in the coldest of winters, hundreds, thousands and ten thousand processed through the cities and churches, prostrating themselves with humility in front of the altars, led by priests with crosses and banners.*²²⁶

Los franciscanos en particular animaron a sus audiencias a identificarse con el sufrimiento de Cristo en la tierra y a disponerse al ejercicio penitencial asociado a la *pasión de Cristo*.²²⁷ También los dominicos se han asociado estrechamente con las cofradías flagelantes y los

²²³ Yitzhak Nakash, «An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of Āshurā», 161-181, (1993).

²²⁴ John Henderson, «The flagellant movement and flagellant confraternities in central Italy, 1260–1400» *Studies in Church History* (Cambridge University Press, 1978) (15): 147-160.

²²⁵ *Ibid.*, 148.

²²⁶ Descrito por Anónimo di S. Justina, en Patavini p 17, citado por: John Henderson, «The flagellant movement and flagellant confraternities in central Italy, 1260–1400», 150.

²²⁷ John Richard Humpidge Moorman, *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1317* (Oxford: Oxford, 1968), 256-7.

estallidos de fervor popular en las calles.²²⁸ En 1335 los estatutos de la *compagnia di S. Domenico, en Prato*, también afirman la realización pública del ritual de flagelación en Italia:

And the said company meets in the said place on certain ordained days to flagellate the body and commemorate the passion of our Lord Jesus Christ, crucified in remission of our sins and in utility of our souls...²²⁹

Está demostrado que durante los siglos XII-XV, los católicos italianos continuaron celebrando las procesiones públicas y realizaron rituales de flagelación llevando cruces, banderas, evangelios, reliquias e iconos de sus órdenes por las calles en la época de Semana Santa y también durante los domingos y las festividades católicas "azotándose en honor del amado Cristo".²³⁰ Pero posteriormente, es a raíz del *Concilio de Trento* cuando las procesiones públicas adquieren una enorme importancia y se convierten en un poderoso instrumento de evangelización, usando el impacto visual hacia un pueblo con altas cotas de analfabetismo. El Concilio de Trento se desarrolló entre los años 1545 y 63 convocado por el papa Paulo III en 1540.

En el tratado de apertura del Concilio de Trento, en el segundo párrafo de la quinta sesión se aclara que el ser humano es el heredero del pecado de Adán y del sufrimiento de Dios:

Si alguno afirma que el pecado de Adán le dañó a él solo, y no a su descendencia; y que la santidad que recibió de Dios, y la justicia que perdió, la perdió para sí solo, y no también para nosotros; o que inficionado él mismo con la culpa de su inobediencia, solo traspasó la muerte y penas corporales a todo el género humano, pero no el pecado, que es la muerte del alma; sea excomulgado: pues contradice al Apóstol que afirma: Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte; y de este modo pasó la muerte a todos los hombres por aquel en quien todos pecaron.²³¹

En la parte del Sacramento de la Eucaristía, en el capítulo III afirma que "la santísima Eucaristía con los demás Sacramentos", son símbolo o significación de "una cosa sagrada, y forma o señal visible de la gracia invisible".²³² Y en el capítulo V aclara:

Declara además el santo Concilio, que la costumbre de celebrar con singular veneración y solemnidad todos los años, en cierto día señalado y festivo, este sublime y venerable Sacramento, y la de conducirlo en procesiones honoríficas y reverentemente por las calles y lugares públicos, se introdujo en la Iglesia de Dios con mucha piedad y religión. Es sin duda muy justo que haya señalados algunos días de fiesta en que todos los cristianos testifiquen con singulares y exquisitas demostraciones la gratitud y memoria de sus ánimos respecto del dueño y Redentor de todos, por tan inefable, y claramente divino beneficio, en que se

²²⁸ John Henderson, «The flagellant movement and flagellant confraternities in central Italy, 1260–1400», 155.

²²⁹ *Los estatutos 1335 de la compagnia di S. Domenico en Prato*, citado por: John Henderson, «The flagellant movement and flagellant confraternities in central Italy, 1260–1400», 158.

²³⁰ Augusto Gaudenzi, *Gli statuti delle società delle armi del popolo di Bologna* (Bologna: Rome, 1896), 424.

²³¹ Ignacio López de Ayala, *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. (Madrid: Imprenta Real, 1828), 17.

²³² *Ibid.*, 50.

*representan sus triunfos, y la victoria que alcanzó de la muerte. Ha sido por cierto debido, que la verdad victoriosa triunfe de tal modo de la mentira y herejía, que sus enemigos a vista de tanto esplendor, y testigos del grande regocijo de la Iglesia universal, o debilitados y quebrantados se consuman de envidia, o avergonzados y confundidos vuelvan alguna vez sobre sí.*²³³

Y en el canon sexto del mismo, amenaza con la excomunión a quienes se opongan a tal procesión pública:

*Si alguno dijere, que en el santo sacramento de la Eucaristía no se debe adorar a Cristo, hijo unigénito de Dios, con el culto de latría, ni aun con el externo; y que por lo mismo, ni se debe venerar con peculiar y festiva celebridad; ni ser conducido solemnemente en procesiones, según el loable y universal rito y costumbre de la santa Iglesia; o que no se debe exponer públicamente al pueblo para que le adore, y que los que le adoran son idólatras; sea excomulgado.*²³⁴

Para entender el objetivo de tal sacramento es necesario aclarar el contexto sociopolítico en el cual se emitió esta demanda de sacar el culto católico a las calles y exponer “una cosa sagrada” como “señal visible de la gracia invisible”. La guerra de Esmalcalda tuvo lugar entre 1546 y 1547, entre el ejército católico del emperador Carlos V y el ejército luterano de la Liga de Esmalcalda. Una guerra que finalizó con la victoria del bando católico. En este contexto, cuando la iglesia católica se ve bajo la invasión de una nueva creencia, intenta reafirmar sus fundamentos, enfatizando sus diferencias con sus rivales luteranos. Una de estas diferencias fue la postura frente a las procesiones públicas. Mientras los luteranos querían disminuir la mano de la iglesia católica de la vida pública, una manera para presentar la lealtad para los católicos fue participar con mayor intensidad en las procesiones públicas.

En relación con lo que es el objetivo de la presente investigación, la coincidencia de estos movimientos en el siglo XVI en Europa con la intensidad de la presencia de los frailes católicos de distintas órdenes religiosas en el Irán safávida, es una pista para aclarar más las raíces de tanta similitud entre los rituales chiíes y católicos, también la similitud entre algunos elementos arquitectónicos y urbanísticos en la ciudad de Isfahán. La intuición de la autora de estas líneas es que había unas intervenciones directas activas de estos frailes en el diseño de los rituales y los espacios urbanos en esta época. Esta incidencia se ha quedado silenciada por parte de los historiadores de la corte safávida, por la vanidad de los soberanos, ya que no querían confesar que han tenido influencias extranjeras. Esta influencia también se ha quedado silenciada o ignorada en las crónicas de la mayoría de los testigos europeos de la época, probablemente, por intereses de negocios, ya que no querían disgustar al soberano persa.

Las páginas siguientes se enfocan en la condición y la cualidad de estas relaciones entre el Irán safávida, el imperio católico de Roma y el imperio luso-español del Felipe II y Felipe III. En el subbaja de la historia de estas relaciones hay innumerables evidencias que confirman la intuición de la autora, aunque no estén históricamente documentadas. El soberano safávida Abbas I, directamente, ha pedido el envío de arquitectos al Papa Gregorio XIII, aunque la respuesta del Papa no existe, sabemos que algunos de estos frailes como Francisco da Costa han tomado posición activa en asuntos no religiosos como es el diseño del ejército iraní. También sabemos que la comitiva enviada desde Irán pasó la Semana Santa en Roma.

²³³ Ibid., 51.

²³⁴ Ibid., 53.

Aunque antes de esta época existía la similitud de elementos *ritualísticos* debido a la fecundación cruzada entre culturas, algunos elementos fundados en la época de Abbas I como la representación carnavalesca de la batalla de Karbalá, están directamente influenciados por las procesiones cristianas del Corpus Christi. El ritual carnavalesco de *shabih* dio paso a una forma más compleja y más teatral, llamada *tazya*, que se representó en los escenarios. Tazya es una continuación de la cultura de narración iraní combinada con el formato del teatro religioso europeo, que promovió el desarrollo de la literatura novelesca y provocó un nuevo género literario dramático evolucionando la antigua literatura narrativa persa. La obra *tazya* alcanzó su cenit durante el reinado de los Qayaríes (1794-1925). Bajo el patrocinio real, la obra se convirtió en un estilo de drama complejo, particularmente en Teherán y en otras grandes ciudades de Irán. En 1868 el rey Qayar Nasir-edin Shah inauguró un edificio con estilo europeo, Takiye-i Dawlat en Teherán, el cual fue construido para albergar una gran concurrencia de espectadores.²³⁵

104. Representación de tazya en Taqiyya Dowlat, pintada por Kamal al-Molk, 1892.

105. Taqiyya Dowlat y la mansión de Badkir en el palacio Golestan, foto tomada a finales del siglo XIX o a principios del siglo XX.



²³⁵ Para profundizar en la información sobre *tazya*: Peter Chelkowski, *Eternal Performance, Taziyeh and Other Shiit Rituals* (Calcutta: Seagul Books, 2010).

Relaciones entre los safávidas y el mundo católico.

Un aspecto crucial de los siglos XVI y XVII es la cantidad de viajeros, comerciantes, misioneros y políticos europeos que visitaron el Irán Safávida. Asimismo, la cantidad de viajeros y embajadores iraníes que visitaron Europa bajo el control de la Confederación Hispano-Veneciana-Pontificia fue considerable. La primera orden que se estableció en Persia fue la de los Jesuitas franceses; más tarde fueron enviados misioneros agustinos y carmelitas, y en 1600 el Papa Clemente VIII y el rey Felipe III, rey del imperio luso-español, organizaron una misión permanente de jesuitas en la corte del Shah Abbas I.

Hay destacados catedráticos e investigadores de historia que utilizando documentación inédita procedente del Archivo General de Simancas (AGS) han realizado estudios profundos sobre estas relaciones, sus propósitos, sus metas, sus aciertos y sus fracasos. Entre ellos se puede nombrar a Luis Gil Fernández, a Enrique García Hernán, a Alonso Cano, etc. Por otra parte, tenemos las crónicas de viajeros y visitantes de la corte safávida al igual que visitantes iraníes en Europa. En este apartado, para conocer las intenciones de Abbas I en su inclinación hacia el mundo cristiano, se han utilizado los textos de los actores principales de esta etapa en las relaciones del reino safávida con el mundo cristiano, es decir, las crónicas de los hermanos Sherley²³⁶ y el libro de Relaciones de don Juan de Persia,²³⁷ miembro de la delegación iraní en Europa.

Carlos I de España y V de Alemania, y Luis II de Hungría fueron quienes tomaron la iniciativa de ponerse en contacto con el Shah Ismael I para buscar la colaboración mutua. En una carta de 1523 Ismael I escribe a Carlos I respondiendo a esta intención de acercamiento. En esta carta Ismael tras expresar su estupefacción de que las potencias cristianas estuvieran luchando entre sí²³⁸ en lugar de unirse para aplastar a los turcos, instaba a Carlos I a movilizar sus fuerzas para atacar al enemigo común.²³⁹ La respuesta positiva de Carlos I a esta carta llega, cinco años después de la muerte de Ismael, a la corte de su sucesor el Shah Tahmasp. En respuesta Tahmasp I, en 1520, en una carta expresa su ilusión de que se unan ambos ejércitos para combatir a los otomanos.²⁴⁰

Durante el pontificado de Pío V, la confederación hispano-véneto-pontificia estaba decidida a lanzar una ofensiva contra los turcos para "recuperar Jerusalén a toda costa", por medio de la Liga Santa. En consecuencia, el Papa veía a los persas como unos aliados contra los turcos e intenta contactar con Tahmasp I para pedirle colaboración y apoyo en esta guerra. Es curioso que el papa Pío V a pesar de su desacuerdo en enviar misioneros ante los

²³⁶ Anthony Sherley, *The three Brothers or the Travels and Adventure of Sir Anthony, Sir Robert and Sir Thomas Sherley in Persia, Rusia, Turkey, Spain, ETC.* (London: HURST, ROBINSON, & CO, 1825).

²³⁷ Don Juan de Persia, *DON JUAN OF PERSIA A, SHI 'IAH CATHOLIC (1560-1604)*, Editado por G. Le Strange, (New York & London: Harper & Brothers, 1926).

²³⁸ Se refiere a las guerras de católicos y luteranos.

²³⁹ Peter Jackson, y Laurence Lockhart, *The Cambridge History of Iran: Volume 6: The Timurid and Safavid Periods*, 382.

²⁴⁰ Enrique García Hernán, «Persia en la acción conjunta del papado y la monarquía hispánica. Aproximación a la actuación de la compañía de Jesús (1549-1649)» *Hispania Sacra* (CSIC) (125): 213-241, (2010), 214.

príncipes herejes, los calvinistas o luteranos,²⁴¹ estaba dispuesto a pedir ayuda a los persas en la lucha contra los turcos.

De ahí que, el Papa aprovechó la victoria de *Lepanto* (1571), y escribió al Shah Tahmasp instándole a atacar a los turcos y así “compartir los frutos de la victoria en lugar de los esfuerzos de la guerra”. Consecuentemente, don Sebastián, el rey de Portugal, envió una embajada al Shah Tahmasp I a cargo de Miguel de Abreu de Lima, el cual también representaba al papa Pío V, al rey Felipe II y al dux de Venecia.²⁴² Sin embargo, Tahmasp I, que ya en 1555 había firmado el tratado de *Paz de Amasya*, según informes de *Vincentio d'Alessandri*, que había visitado Persia en 1571, había estado encerrado en su palacio durante once años y solo se preocupaba de las mujeres y del dinero; no tenía ninguna inclinación por la guerra.²⁴³

A pesar de estos fracasos, en 1586, llegaron a España los ecos de los éxitos de los sucesores de Tahmasp I, en las batallas entre turcos y persas. El poeta castellano *Andrés Flores* puso en versos los sentimientos a favor de los persas, “amigos de los cristianos”, en España. Publicado en 1586, en Valencia y Burgos, así describía el poeta su devoción hacia los persianos:

*Tanta de la artillería
tanto oro y plata labrada tanta joya y pedrería
todo lo cual repartía
con gente esforzada. Especial a los cristianos repartió gran cantidad
que los quieren los persianos como si fueren hermanos
y los muestra su amistad.*²⁴⁴

En 1590 el historiador Antonio Herrera de Tordesillas tradujo del italiano la obra del médico Juan Tomás Minadoi titulada *Historia de la guerra entre turcos y persianos*.²⁴⁵ Se trataba de retratar las batallas sucedidas entre persas y turcos, desde 1576 hasta 1585, con mapas, nombres, etc. Estas dos publicaciones se convirtieron en fabulosa propaganda a favor del reino lejano de Persia y contribuyeron a mitificar todo lo relacionado con los persas. Los resultados de estas divulgaciones se materializaron en nuevas misiones españolas en la corte de Abbas I.

Al mismo tiempo, el papa Gregorio XIII se esforzó en resucitar el espíritu de cruzada en Europa y también el proyecto de alianza con Persia. En 1584, Gregorio XIII encomendó al caballero florentino Giovan Battista Vecchietti una misión importante en Persia. Vecchietti llevaba el mensaje de Gregorio XIII al Shah Abbas I para que permaneciera en la guerra contra los turcos, a cambio de la ayuda militar prometida por el Papa y por Felipe II. Vecchietti

²⁴¹ ‘Nullam concordiam vel pacem debere nec posse esse inter nos et hereticos’, dijo solemnemente en el consistorio del 23 de junio de 1571 Nazanin Mehrad, «Relaciones Diplomáticas entre la Persia safávida y la España de Felipe III: el caso de la primera embajada» *Librosdelacorte.es* (Universidad Autónoma de Madrid) (4): 22-47, (2012), 39.

²⁴² Nazanin Mehrad, «Relaciones Diplomáticas entre la Persia safávida y la España de Felipe III: el caso de la primera embajada», 24.

²⁴³ Peter Jackson, y Laurence Lockhart, *The Cambridge History of Iran: Volume 6: The Timurid and Safavid Periods*, 384.

²⁴⁴ Enrique García Hernán, «Persia en la acción conjunta del papado y la monarquía hispánica. Aproximación a la actuación de la compañía de Jesús (1549-1649)», 227.

²⁴⁵ Peter Jackson, y Laurence Lockhart, *The Cambridge History of Iran: Volume 6: The Timurid and Safavid Periods*, 388.

llegó a Ormuz en 1587, realizó su misión y regresó a Italia pasando por Madrid en 1589; en el Vaticano entregó al Papa la preciosa carta escrita por Abbas I, con letras de oro, en la que le pedía al Papa "dos expertos artilleros, dos fundidores, dos arquitectos para construir fortalezas, dos técnicos que supieran asaltar fortalezas y dos sargentos mayores que conocieran bien el arte de escuadronar, lo cual implicaba que supieran matemáticas, concretamente hacer raíces cuadradas".²⁴⁶

Según estudios de Fernando García Hernán, no tenemos acceso a la respuesta de Gregorio XIII al Shah, ni sabemos si llegaron estos técnicos a la corte de Abbas I. No obstante, sabemos que distintos frailes de distintas órdenes religiosas se establecieron en la corte de Abbas y se dedicaron a organizar el ejército persa. Asimismo, los hermanos Anthony y Robert Sherley en distintas épocas ejercieron de consejeros militares en la corte del Shah Abbas I. En 1598, el conde de Essex envió a la corte de Abbas I una misión encabezada por Anthony Sherley, "ese inglés aventurero, pero sin escrúpulos",²⁴⁷ con el propósito de convencer al Shah Abbas I a unirse con los ejércitos cristianos contra los turcos y convencerle de tomar medidas para mejorar el comercio entre Inglaterra y Persia.

Sir Anthony llegó en un momento muy oportuno a la corte safávida. Según don Juan de Persia,²⁴⁸ "el Shah [Abbas] se estaba preparando para enviar un embajador con muchos obsequios al rey de España, a través de las Indias portuguesas"²⁴⁹. Sir Anthony fue recibido por el Shah con mucha cortesía y durante un año se dedicó a la organización de actos militares del ejército safávida. Anthony Sherley consiguió la confianza de Abbas I hasta el punto de que, en 1601, el Shah Abbas le designó como su embajador para ir a Europa con el fin de conseguir el apoyo de las potencias occidentales contra los turcos. El Shah ordenó a Sir Anthony que dejara a su hermano menor Robert y a otros quince miembros de su misión, como una especie de rehenes, hasta que él regresara. A Sir Anthony le acompañaban el resto de su séquito y un persa llamado Husain Ali Beg Bayat designado como embajador conjunto, así como algunos secretarios y sirvientes persas: uno de los secretarios era el sobrino del embajador Ali Quli Beg, el futuro Diego de Persia, otro se llamaba Uruch Beg Bayat, el futuro don Juan de Persia y también el padre agustino Nicolás de Melo.²⁵⁰

Antes de empezar su viaje hacia Europa, en 1599, Nicolás de Melo, escribió una carta al rey de España, Felipe III, afirmando la simpatía pro cristiana del Shah Abbas I. Aseguraba a Felipe III, que si el soberano persa no declaraba su fe en el cristianismo era por el miedo de las alteraciones en su reino. Escribía así refiriéndose a Abbas I:

Diome en prendas de su palabra un relicario de oro con un Cristo esmaltado y cortó un pedaco de la toca que traya en la cabeza y me lo dio diziendo que io lo guardasse hasta que bolviessse... Mostróme una cruz que trae a raíz de las carnes de un palmo de grande y tocándome la manga de mi hábito halló unas disciplinas, las quales guardó procurando primero de lo que sirvían, y lo mismo

²⁴⁶ Enrique García Hernán, «Persia en la acción conjunta del papado y la monarquía hispánica. Aproximación a la actuación de la compañía de Jesús (1549-1649)», 229-30.

²⁴⁷ Peter Jackson, y Laurence Lockhart, *The Cambridge History of Iran: Volume 6: The Timurid and Safavid Periods*, 386.

²⁴⁸ El nombre original de don Juan de Persia era Uruch Beg Bayat, se bautizó como Juan de Persia al convertirse al catolicismo en la corte de Felipe III, en Valladolid.

²⁴⁹ Don Juan de Persia, *DON JUAN OF PERSIA A, SHI 'IAH CATHOLIC (1560-1604)*, 232.

²⁵⁰ *Ibid.*, 233.

*hizo de las cuentas que yo traya al cuello las quales besó muchas vezes, dando muestras de que sabía lo que aquello era.*²⁵¹

Al mismo tiempo, Sir Anthony también mandó otra carta al rey de España para informarle de su misión en Europa como embajador del soberano persa para “tratar y concertar los medios convenientes de poder coger con buen seso al enemigo común entre el yunque y el martillo.” Ponía como testigo al padre fray Nicolás de Melo, “el qual ha sido presente a parte dello, y a su poder me ha ayudado, el qual trae también algún recaudo del Sufi [Abbas I] para V. Magestad”.²⁵²

En el camino hacia Roma, la legación persa entró en Praga, donde el anglicano, Anthony Sherley, pidió a sus anfitriones que le proporcionaran un confesor español de la Compañía de Jesús, porque quería volver al catolicismo. El jesuita español Pedro de Buiza, secretamente, bautizó a Sherley y llegaron a buen entendimiento y cultivaron una amistad.²⁵³ Otra vez en Roma, Sherley se puso en contacto con jesuitas españoles.²⁵⁴ Los motivos de Sherley son desconocidos, aunque se puede adivinar que buscaba la confianza de la corte española para facilitar su misión, suponiendo que su origen luterano inglés no le ayudaba mucho.

Por otro parte, sabemos que Robert Sherley aunque en un principio había sido tratado, más o menos, como un rehén, luego entró al servicio del Shah como asesor militar, y más tarde como diplomático enviado a Europa en nombre del Shah. En Roma, Robert Sherley instó al Papa Pablo V a hacer todo lo posible para inducir a las potencias cristianas a olvidar sus rivalidades y unirse a Persia en una alianza contra los turcos. Robert Sherley le aseguró al Papa que el Shah Abbas estaba dispuesto a abjurar del islam y convertirse al cristianismo, después del derrocamiento de los turcos.²⁵⁵ Los hermanos Sherley en su estancia en Europa, hicieron todo lo posible para convencer a los soberanos católicos de las intenciones del Shah Abbas I para convertirse y asimismo facilitar la evangelización de su reino, a cambio de un apoyo convincente en las batallas entre Irán y los otomanos. George Manwaring, que asistió a Sir Anthony en su viaje a Persia, en la reseña que escribió de este viaje, atestigua, en varias ocasiones, la confesión del Shah a Sir Sherley sobre su inclinación hacia el cristianismo:

*“I do esteem more of the sole of a Christian's shoe, than I do of the best Turk in Turkey;”*²⁵⁶

“I do not believe that any man on earth can pardon or forgive sins, but God the Father; and for Christ,” said the King, “I do hold him to be a great prophet, yea, the greatest that ever was ; and I do think, verily, that if any man could forgive sins, it was he; for I have read that he did great miracles when he was upon die earth; he was born of a woman; but, as I have read, the angel of God came to her, and breathed on her, and so was he conceived. I have read, likewise, of his crucifying

²⁵¹ Juan Gil Fernández, «Sobre el trasfondo de la embajada del Sha Abbas I a los príncipes cristianos contrapunto de las 'relaciones' de don Juan de Persia» *Estudios clásicos* (Sociedad Española de Estudios Clásicos) 27 (89): 347-377, (1985), 354.

²⁵² *Ibid.*, 353.

²⁵³ *Ibid.*, 358.

²⁵⁴ *Ibid.*, 235.

²⁵⁵ Peter Jackson, y Laurence Lockhart, *The Cambridge History of Iran: Volume 6: The Timurid and Safavid Periods*, 390-91.

²⁵⁶ Anthony Sherley, *The three Brothers or the Travels and Adventure of Sir Anthony, Sir Robert and Sir Thomas Sherley in Persia, Rusia, Turkey, Spain, ETC.*, 72.

by the Jews, which doth make me hate them; for to this hour there is none suffered to live in my country." The friar was stricken mute; and we all did wonder to hear the King reason so exceeding well, in regard he was a heathen but; he told Sir Anthony he was almost a Christian in heart, since his coming unto him."²⁵⁷

El Papa Clemente VIII puso todo su interés en asentar la misión católica en Persia y para ello entendió que la orden jesuita era la más propicia. Ocurrieron unas coincidencias que fortalecieron la intención de Clemente VIII. Un poco antes de que los embajadores del Shah, Husain Ali Beg y su colega Anthony Sherley empezaran su viaje hacia Europa, Francisco da Costa un exjesuita expulsado de la orden, y un militar don Diego de Miranda, después de coincidir en Ormuz, en 1599, llegaron a Roma en 1600. Ambos informaron al papa de las inclinaciones del Shah hacia el cristianismo y le dijeron que el Shah estaba dispuesto a convertirse al cristianismo, y que estaría dispuesto a permitir la entrada de frailes cristianos en su territorio.²⁵⁸ Da Costa subrayó que el Shah Abbas I está esposado con una cristiana, hija de Simón Causeno del linaje de los reyes de Georgia, y que el propio Shah tenía una madre cristiana,²⁵⁹ aunque sabemos que esta última información no es cierta. Abbas no había nacido de una madre cristiana, únicamente su linaje materno descendía de Uzún Hasán (1453-1478), quien tenía una madre cristiana. Sin embargo, los intentos de Da Costa dieron frutos y consiguió ganarse la confianza del Papa y le volvieron a aceptar en la Compañía de Jesús.

Una vez en Roma, el capitán Diego de Miranda, conoció a un noble persa, llamado Hassan Beg, quien, bajo la apariencia de mercader, esperaba en dicha ciudad, la llegada de la delegación persa para unirse a ella. Diego de Miranda, que había coincidido con él en Ormuz, le reconoció y desveló su secreto. Cultivaron cierta amistad hasta el punto de que el persa le abrió su corazón y le desveló su misión secreta de alcanzar la alianza de persas y cristianos contra el turco. Don Diego de Miranda le presentó al obispo de Pistoia, Hassan Beg les declaró las simpatías pro-cristianas del Shah, así como el deseo del Shah de recibir sacerdotes del rito latino, para adoctrinar a su reino. Llegando más lejos, les confesó su pasión personal por bautizarse. Sus palabras fueron tan conmovedoras que el obispo remitió una carta al papa Clemente VIII, por medio de su hermano, Antonio Abioso, quien fue acompañado por Francisco da Costa y Diego de Miranda.²⁶⁰

La coincidencia de tantas informaciones llegadas a la Santa Sede sobre la afinidad del soberano persa para recibir el mensaje divino, hizo que el Papa ni dudara en tomar las medidas necesarias para enviar misioneros al reino lejano de Persia. El Papa, sin pérdida de tiempo, envió a Persia como su delegado a Francisco da Costa junto a Diego de Miranda y al español Luis Félix. El Papa pidió a Felipe III que facilitara el establecimiento de los jesuitas en Persia. El favor real hacia los jesuitas provocó una enorme angustia entre los agustinos enviados anteriormente por el mismo Felipe III (en 1602 Felipe III había ordenado la misión de una delegación formada por tres padres agustinos) que buscaban la exclusiva en Persia.²⁶¹

²⁵⁷ Ibid., 95.

²⁵⁸ *Jesuits in Safavid Persia* en: *Encyclopædia Iranica*.

²⁵⁹ Enrique García Hernán, «Persia en la acción conjunta del papado y la monarquía hispánica. Aproximación a la actuación de la compañía de Jesús (1549-1649)», 235.

²⁶⁰ Juan Gil Fernández, «Sobre el trasfondo de la embajada del Sha Abbas I a los príncipes cristianos contrapunto de las 'relaciones' de don Juan de Persia», 360-61.

²⁶¹ Carlos Alonso, «El P. Simón de Moraes, pionero de las misiones agustinianas en Persia.» *Analecía Agustiniiana* (42): 343-372, (1979); Carlos Alonso, «The Hormuz Convent and the Augustinians (1572-1621).» *Iran and the World in the Safavid Age*, (London: University of

El Papa despachó a la delegación de la Santa Sede con tres cartas, una para el Shah; otra carta para la esposa cristiana del Shah, *Tamar Amilakhori* (fecha del casamiento 1596), con un tono apostólico y diplomático, en la que expresaba su satisfacción por el deseo de conversión del Shah y de su reino a la "verdadera religión"; la tercera carta contenía unas instrucciones sobre el *modus operandi*, redactada por el cardenal de San Giorgio, cargada de tan intenso tono evangélico como para escribir: "Si el Shah estaba realmente dispuesto a convertirse, se le haría ver que para la culminación de su gloria solo le faltaba salir «*da gli herori che tengono il mondo miseramente diviso*», de los cuales era autor «*un vile Arabo Apostata, che s'arrogò nome di Profeta*»".²⁶²

Por fin llegó Da Costa, solo, a la corte de Abbas I en 1601, como delegado apostólico presentado por los agustinos que residían en Irán.²⁶³ A pesar de ser misionero apostólico, Da Costa ejerció como un consejero militar, y participó en las campañas militares contra los turcos. El Shah, en una carta al Papa, revela las cualidades militares y matemáticas de Da Costa,²⁶⁴ cualidades que Abbas I buscaba. Sin embargo, justo por relegar su misión apostólica, y no ser fiel a sus instrucciones, el Papa canceló la misión de Da Costa en Irán y le sustituyó por misioneros carmelitas.²⁶⁵

En este momento del discurso es oportuno volver a los emisarios de Abbas I en Europa, es decir, a la delegación de Anthony Sherley y Husain Ali Beg. En Roma, el proyecto de la embajada conjunta entró en crisis. Husain Ali Beg acusó a Sherley de haber vendido, para sí mismo, la mayoría de la ofrenda enviada por el rey iraní al Papa, a Felipe III, y a los príncipes europeos. Por este motivo y también por el conflicto de liderazgo, la relación entre el iraní y el inglés llegó hasta el punto de que en Roma el Papa se vio obligado a recibirles en distintos actos.²⁶⁶ El Papa decidió mandar al persa, solo con sus paisanos, a Valladolid, a la corte de Felipe III, y que el inglés "secretamente i desconocido con solo una lengua i pocos criados por la vía de Alexandria".²⁶⁷

Sabemos que la comitiva enviada de Irán pasó la Semana Santa en Roma,²⁶⁸ (dato crucial en los resultados de esta investigación, en el apartado del ritual de muharram). Uno de los persas Uruch Beg, el futuro don Juan de Persia, en su libro *Relaciones de Don Juan de Persia*, nos cuenta que al salir de Roma les faltaban tres compañeros persas:

Thus, we left Rome without the Englishmen, and next, when we had gone forth, we perceived that three of our fellow Persians too were wanting. We therefore went back to find them, and discovered that already God had begun the work of His

London, 2002); y Enrique García Hernán, «Persia en la acción conjunta del papado y la monarquía hispánica. Aproximación a la actuación de la compañía de Jesús (1549-1649)», 236.

²⁶² Juan Gil Fernández, «Sobre el trasfondo de la embajada del Sha Abbas I a los príncipes cristianos contrapunto de las 'relaciones' de d. Juan de Persia», 363-64.

²⁶³ *Jesuits in Safavid Persia* en: *Encyclopædia Iranica*; y Carlos Alonso, «Una embajada de Clemente VIII a Persia (1600-1609).» *Archivum Historiae Pontificiae* (34): 7-125, (1996).

²⁶⁴ Enrique García Hernán, «Persia en la acción conjunta del papado y la monarquía hispánica. Aproximación a la actuación de la compañía de Jesús (1549-1649)», 237.

²⁶⁵ Peter Jackson, y Laurence Lockhart, *The Cambridge History of Iran: Volume 6: The Timurid and Safavid Periods*, 391.

²⁶⁶ Don Juan de Persia, *DONJUAN OF PERSIA A, SHI'IAH CATHOLIC (1560-1604)*, 283-286.

²⁶⁷ Juan Gil Fernández, «Sobre el trasfondo de la embajada del Sha Abbas I a los príncipes cristianos contrapunto de las 'relaciones' de don Juan de Persia», 368.

²⁶⁸ *Ibid.*, 367.

divine Grace. For these three Persians who had now left us we found in the palace of his Holiness in Rome, and they were Studying to become Christian converts. ²⁶⁹

Husain Ali Beg, a su llegada a la corte de Felipe III, le entregó la impresionante carta de Abbas I al rey español, que según don Juan de Persia; "a la moda persa, estaba escrita en letras de oro y tinta de colores",²⁷⁰ en la que, alabando la grandeza del rey, le expresaba su deseo de amistad. Además, le entregó un memorial en el que expresaba peticiones concretas: la inmediata respuesta por medio de un embajador que acompañase al suyo en su regreso y la corrección de ciertos abusos que se daban en Ormuz en lo tocante al comercio con Persia. Asimismo, le transmite el mensaje de amistad y alianza del reino persa con los soberanos cristianos por parte del Shah.

La respuesta de Felipe III en principio fue al mismo nivel de la calidad que expresaba el Shah persa; ordenó que a Husain Ali Beg le acompañara un canónigo catalán Francisco Guasch, hasta Lisboa. Envió una carta a don Cristóbal de Moura, su virrey en Lisboa, y le pidió que le aconsejara a alguien para "ir al Rey de Persia en compañía de su embajador". Por fin, Felipe III, con el consejo de Cristobal de Moura, ordenó al virrey, y al arzobispo de la India, que facilitaran el establecimiento de los religiosos agustinos en Persia. Fueron fray Jerónimo de la Cruz, fray Antonio de Gouvea y fray Cristóbal del Espíritu Santo a esta misión, para animar a los persas a mantener la guerra contra los turcos. Por su parte Felipe III prometía que haría continuar la guerra contra los turcos, por Alemania.

Por otra parte, Husain Ali Beg se encaminó hacia Persia sin la compañía de un embajador español. Otra angustia de Husain fue la conversión de varias personas de su séquito al cristianismo. Como hemos dicho, tres de ellos se quedaron en Roma y se convirtieron a la fe católica. En Valladolid, su sobrino Ali Quli Beg y más tarde otro miembro de su comitiva Buniyad Beg, se convirtieron al cristianismo. El más conocido, Uruch Beg Bayat, bautizado como don Juan de Persia, es quien escribe el libro de *Relaciones de Don Juan de Persia*, dirigido a Felipe III. Urch Beg se convirtió cuando Husain Ali Beg le envió desde Lisboa a Valladolid para informar a la corte de Valladolid de la muerte de uno de sus compañeros.

For as soon as I had got to Valladolid I went to see 'Ali Quli Beg at the Jesuit House, and no sooner had I begun to talk with him, and to hold converse with the Fathers of the Society of Jesus religious men as discrete as they are learned when it became manifest how God Almighty willed that a miracle should be worked in me. ²⁷¹

Don Juan verbaliza así la conversión de su compañero Ali Quli Beg:

Among his Secretaries of Embassy who had accompanied him from Persia, being of his suite, was his nephew, whose name was Ali Quli Beg, and he, because the subject pleased and interested him, was now want to attend the rites and services of the Christian Church. ²⁷²

Ali Quli Beg y Uruch beg se bautizaron en el palacio de Felipe III, y los reyes actuaron como sus padrinos:

²⁶⁹ Don Juan de Persia, *DONJUAN OF PERSIA A, SHI 'IAH CATHOLIC (1560-1604)*, 286-287

²⁷⁰ Ibid., 291.

²⁷¹ Ibid., 299.

²⁷² Ibid., 292.

We Persians both having been now thoroughly instructed in all the doctrines of the Christian Faith, They brought us each a suit of white satin to wear, and riding in a coach Don Alvaro de Caravajal, the chief almoner, took us to the Palace, and we were conducted up to where their Majesties, habited likewise in white, were awaiting us. Then with a great company in attendance all went down to the Royal Chapel, and here Don Alvaro de Caravajal baptized us, the King and Queen respectively acting as our sponsors. Ali Quli Beg, the ambassador's nephew, now received the name of Don Philip of Persia, while I, who formerly was known as Uruch Beg, became Don Juan of Persia, and thereupon their Majesties severally embraced us, honouring us greatly.²⁷³

El libro de Juan de Persia, *Relaciones de Don Juan de Persia*, está dividido en tres libros, y trata de la genealogía de los reyes persas, el sistema y la función de poderes en el gobierno iraní, las guerras de los persas con los turcos y los tártaros, la descripción de lugares que había visitado en su viaje desde Irán hasta España, la historia y motivos de su conversión y la conversión de sus compañeros. Es digno de mencionar que Juan de Persia tenía la idea de volver a su país y publicar este libro.²⁷⁴ Parece que estaba tan seguro de la conversión de su país a la fe católica que se planteaba volver a su país y contar su aventura, aunque sabía que al principio tenía que ocultar su fe para poder volver con su esposa y su hijo.²⁷⁵ Retorno que nunca ocurrió.

Luis Gil Fernández, estudiando los documentos del Archivo General de Simancas, nos da una descripción más detallada de las principales intenciones de esta misión. Una carta que envía a la corte de Felipe III, don Guillén de San Clemente, embajador español en Praga, nos revela más detalles sobre esta misión. En 1601, justo antes de la llegada de la comitiva de Husain Ali Beg a la corte de Valladolid, don Guillén de San Clemente, quien, en Praga, discretamente, intentaba obtener información sobre las intenciones de la delegación del soberano persa, envió un informe a Felipe III, incluyendo las propuestas, ofrecimientos y recomendaciones del rey de Persia. Luis Gil Fernández los resume en las siguientes líneas:

Su amistad a todos los príncipes cristianos por el odio común al turco.

Ponerse en pie de guerra, siempre que el peso de la misma no recayese por entero en sus espaldas.

La supresión de todo comercio que reforzase las finanzas y recursos militares de la Sublime Puerta.

La coalición, dirimiendo las mutuas diferencias, de los príncipes cristianos frente al enemigo común.

Un plazo fijo para la iniciación de las operaciones.

La movilización para la campaña de sesenta mil mosqueteros y otros tantos jinetes, o más si era preciso, por su parte.

Rechazo de la guerra defensiva por ser «una pérdida del tempo, ruina delli huomini, delle facolta, et della riputazione».

La ofensiva desde distintos lugares, no solo desde Hungría.

El envío de embajadores plenipotenciarios por parte del emperador y de los príncipes confederados.

²⁷³ Ibid., 302.

²⁷⁴ Ibid., 294.

²⁷⁵ Ibid., 300.

Pacto de no tomar resolución alguna, sin el consentimiento general o de la mayoría de los confederados.

Establecimiento en Persia de embajadas permanentes de los soberanos de Occidente.

Compromiso de no retirarse de la guerra sin el consentimiento de los demás confederados.

Hacer la paz o pactar treguas conjuntamente. A cambio de la aceptación de estas condiciones el Shah ofrecía:

Libertad a los cristianos de circulación y estancia en sus reinos, con privilegios amplísimos para sus bienes, tráficos y negocios.

Garantías para el ejercicio público y privado de su religión.

La imposición por parte suya a todos los cristianos de sus reinos del acatamiento de la autoridad del papa.

*La observancia del pacto por sus sucesores.*²⁷⁶

A su vez Felipe III respondió con buena intención a las intenciones del Shah, prometiéndole pactos de ayuda mutua en la guerra contra los turcos.²⁷⁷ A lo largo de todos estos años, con el envío de los misioneros de distintas órdenes religiosas a la corte safávida, se estableció una estrecha relación entre el imperio luso-español y el imperio persa. Pero en 1622 esta relación se enfrentó a una crisis, ya que, por distintos motivos, Abbas I rompió pactos implícitos de amistad y cumplió su amenaza, y con ayuda de los ingleses y holandeses, retomó la isla de Ormuz de los portugueses.

Estos motivos se pueden clasificar de este modo: primero la competición continua entre distintas órdenes religiosas, agustinos, jesuitas, carmelitas y capuchinos, ya que cada una quería tener la exclusiva de actuar en Irán. Estos conflictos fueron tan fatigosos que el Shah le insinuó a Felipe III que estaba cansado de recibir frailes como delegados y que preferiría "algún caballero de renombre".²⁷⁸ El segundo motivo se debe a las treguas de los príncipes cristianos con el enemigo turco, y el otro motivo fue la lejanía de los dos reinos, que hicieron que el Shah recibiera pocos apoyos de parte de la Monarquía hispana en la batalla contra los turcos. El último es que los ingleses y los holandeses, apoyando a Abbas I para realizar sus negocios en Europa e India, ganaron la confianza del Shah.

Para concluir una etapa de colaboración mutua entre dos reinos, los luteranos ayudaron a Abbas I para expulsar a los portugueses del sur de Irán, de Ormuz, de Lar y de Gombrun. Esta última ciudad, Gombrun, pasó a denominarse Puerto Abbas (Bandar-Abbas) para alabar su gloria. La conquista de Ormuz fue el comienzo del declive de los portugueses en el Golfo Pérsico, y un éxito crucial para la *Compañía Británica de las Indias Orientales (EIC)*. EIC ha tenido beneficios exclusivos en la región, durante más de un siglo y medio.

Durante todo este tiempo, a través de distintos contactos, mensajeros, misioneros, y embajadores, Abbas I ha intentado dar un mensaje de amistad al mundo cristiano y demostrar su empatía hacia la fe cristiana, e incluso insinuar su interés por la conversión al catolicismo y cambiar la religión de su reino. El cambio de religión en el imperio safávida no fue sin

²⁷⁶ Juan Gil Fernández, «Sobre el trasfondo de la embajada del Sha Abbas I a los príncipes cristianos contrapunto de las 'relaciones' de don Juan de Persia», 359.

²⁷⁷ Ibid., 360.

²⁷⁸ Peter Jackson, y Laurence Lockhart, *The Cambridge History of Iran: Volume 6: The Timurid and Safavid Periods*, 392.

precedentes teniendo en cuenta que tanto Abbas I como sus predecesores lo habían hecho, exitosamente, durante un siglo sustituyendo el sunismo por el chiismo.

No se puede asegurar la sinceridad de las intenciones de Abbas I, a la hora de insinuar su conversión al cristianismo, ya que había practicado una política maquiavélica durante su reinado. No obstante, sea como sea la sinceridad de Abbas I frente a la religión cristiana, podemos ver la huella de la cultura cristiana en las nuevas instituciones que estableció: desde rejuvenecer el ritual de muharram, hasta el diseño de su nueva capital, Isfahán, y sobre todo, su núcleo real, la Meydan Naghsh-e-Jahan (Plaza de la imagen del mundo).

Isfahán

106



The Shah spent the winter of 1597-98 at Isfahan, residing at the Naqsh-e Jaban palace and spending most of his days in hunting and his nights in feasting. In the spring of 1598, he approved plans for the construction of magnificent buildings in the Naqsh-e Jaban district, and architects and engineers strove to complete them. From the Darb-e Dowlat, which is the name for the city gate located within the Naqsh-e Jahan precincts, he constructed an avenue to the Zayan-da-rüd. Four parks were laid out on each side of the avenue, and fine buildings adorned each. The avenue was continued across the river as far as the mountains bounding Isfahan to the south. The emirs and officers of state were charged with the creation of the parks and the construction of lodges on a royal scale within the parks, each to consist of reception rooms, covered ways, porticos, balconies, finely adorned belvederes, and murals in gold and lapis lazuli.

At the southern end of the avenue, there was to be a vast garden, terraced on nine levels, for the pleasure of the king's guests; it was to be known as the Abbasabad garden. The river was to be spanned by a bridge of special design: it was to have forty arches and when the river was in spate, water would flow through all of them. The southern and northern portions of the avenue met at this bridge, and the total length of the avenue, as far as the Abbasabad, was about one Farsakh. On each side of the avenue, water flowed through channels, and trees were planted along them—planes, pines, and junipers. A stone conduit was also constructed down the center of the avenue to form another channel for water. In front of the buildings in the parks, ponds were to be constructed of the size of small lakes.

106. Este magnífico grabado, está realizado por Engelbert Kaempfer, en 1684, representa la entrada de una caravana, desde el portal del norte de la ciudad. Da una vista imposible desde el norte hacia el monte Soffe en el sur, con el objetivo de representar la grandeza de la ciudad.

- A: Monte Soffe
- B: Ilegible
- C: Jardín de Hizar Jarib
- D: Takht-e Rostam
- E: Monte Gerdega
- F: Monte Hizar Dare

107. Un grabado del recinto real de Isfahán, realizado por Kaempfer, 1684.

A: plaza de Naqshe-jahan.

B. Puerta y palacio de Aliqapu.

C. La entrada de Haram, que actualmente no existe.

I. Daftar khane (cancillería)

L. Tohid Khane (Casa del monoteísmo), una sala específica para realizar los rituales sufíes.

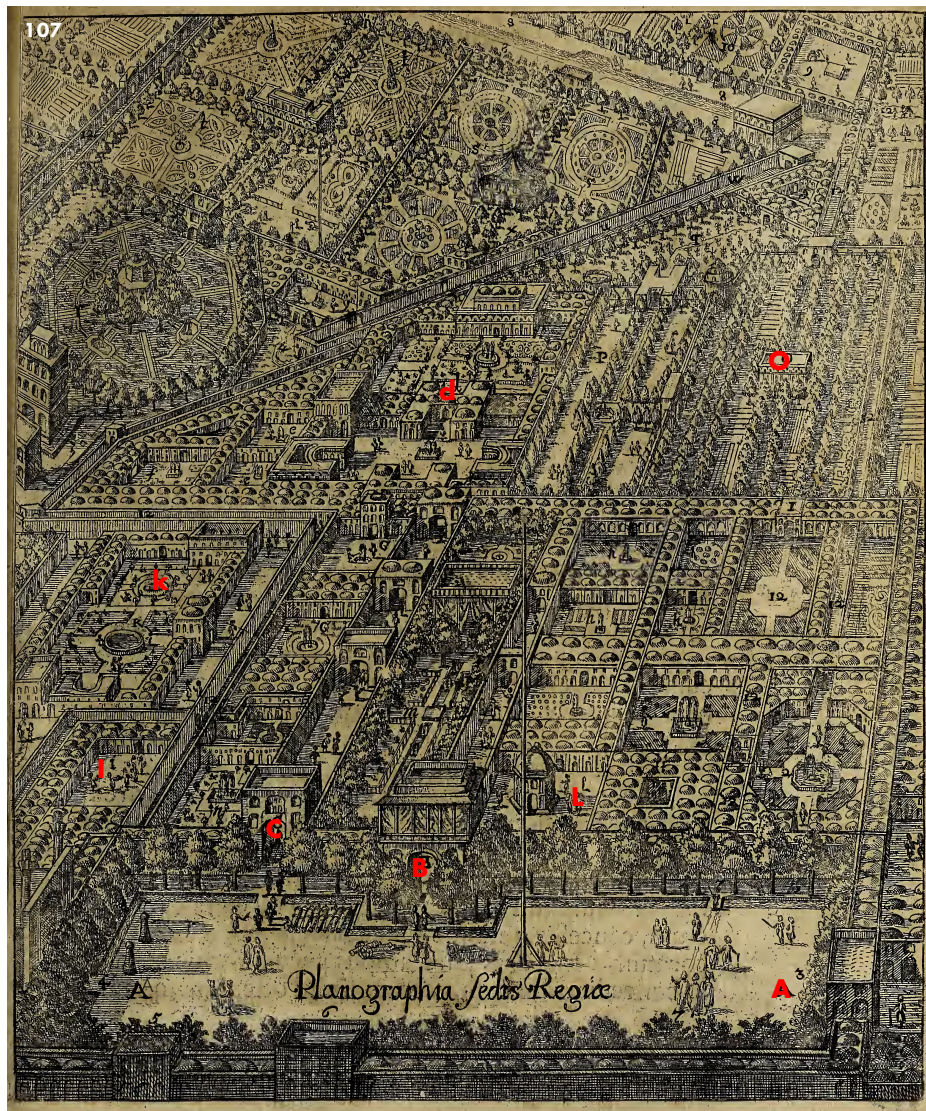
O. Palacio Chehel Sotun.

d. Residencia principal del Shah en el Harem.

k. Talleres reales de los joyeros.

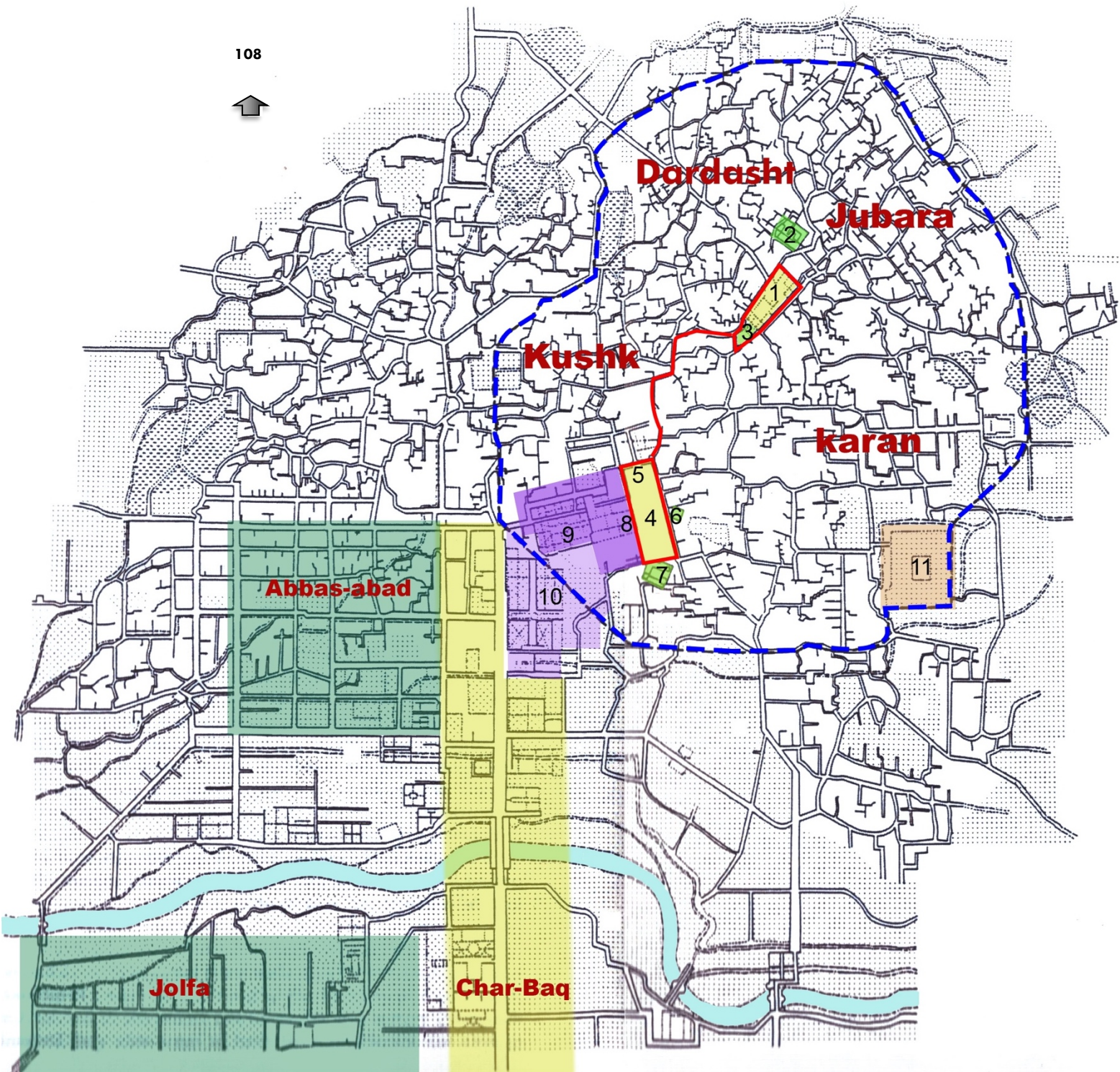
The emirs, nobles, and superintendents of buildings put the architects and engineers to work, and many magnificent buildings and splendid gardens have been completed in the last eighteen years. the whole scheme being the product of the Shah's fertile imagination.

The gardens were planted with both shade and fruit trees, and the buildings were decorated with novel designs in gilt and embellished with the works of artists. Perhaps Sadir and Kavarnaq²⁷⁹ were their equal; otherwise it is hard to imagine that their peer exists anywhere in the world. Later on, the suburb of Abbasabad was built to the west of the Chahar Baq to afford lodging to the Tabriz, as will be related in due course. Shah Abbas spent many hours beautifying Isfahan with buildings, parks, attractive residences with porticos and belvederes, the Qeysariya and Chahar Baq markets, mosques, bath-houses, and the magnificent Masjed Jame' caravanserais. The chronogram for the commencement of work on the Chahar Baq is: "The sapling bore fruit in accordance with the Shah's wishes."²⁸⁰



²⁷⁹ Dos palacios antiguos en Mesopotamia, construidos por el arquitecto Noman, para el monarca sasánida Bahram Gur.

²⁸⁰ Iskandar Munshi, y Roger Savory, *History of Shah 'Abbas the Great, 724-5*; y Iskandar Beg Munshi, *Tarikh-i Alam Aray-i Abbasi*, 544-5.



108. El mapa de Isfahán, realizada por la autora, basado en el mapa de Reza Khan, 1923.

1. Meydan Kohne (plaza antigua)
2. Masjed Jame (mezquita congregacional)
3. La tumba de Harun Vilayat
4. Meydan Naqsh-e jahan
5. Qeysariya
6. Masjed Sheykh Loffoalah
7. Masjed Shah
8. Aliqapu
9. Dolatkhane (recinto real)
10. Andaruni (zona de Haram)
11. Qale tabarrok (la antigua ciudadela)

La muralla de la época Buyid - - -

La Isfahán moderna, proyectada desde 1598, es una ciudad formada por el mapa imaginativo de Abbas I. Las ciudades islámicas tradicionales, en Medio Oriente, normalmente se han desarrollado mediante procedimientos de abajo hacia arriba, sin que tengan ningún plan integral preestablecido. En este contexto, el factor crucial en el desarrollo morfológico de la ciudad es la estructura sociocultural basada en la clasificación étnica y la afiliación religiosa. En ciudades como Isfahán, con una diversidad étnico-religiosa, gradualmente se forman guetos interactivos que erigen la morfología de la ciudad. Este tipo de alianza diversa de guetos interactivos conduce a la formación de un tipo especial de sistema administrativo urbano en el que cada grupo étnico-religioso se convierte en una palanca del poder. La confrontación de estos componentes del poder, dependiendo del capital material y cultural de cada grupo étnico-religioso, establece la morfología urbana. Cada recinto urbano, en interacción con el otro, busca potenciar su vida cotidiana. En consecuencia, el perfil de la vida cotidiana forma el incipiente cuerpo urbano. Es decir, es la vida interior de los barrios la que forma la textura integral de la ciudad. En este sistema de urbanización, el espacio interior de la casa, núcleo de la vida cotidiana de un ámbito considerado femenino, determina el espacio público de la ciudad, un espacio considerado masculino.

Sin embargo, la ciudad moderna de Isfahán, proyectada y construida por el Shah Abbas, difiere de este patrón de desarrollo. Isfahán es una ciudad masculina formada por un espacio exterior prediseñado y pre-impuesto, que tiende a erigir la vida cotidiana y su representación espacial en la ciudad. Los académicos que cuestionan la idea de una ciudad planificada²⁸¹ suelen referirse a la primera intención de Abbas I para reformar la antigua Meydan, como su nueva sede de poder. Es preciso señalar que este plan urbanístico no surgió de la noche a la mañana, sino que la idea de un nuevo centro urbano, en un principio, surgió como consecuencia de la resistencia de los comerciantes del antiguo bazar frente a las reformas destinadas al casco antiguo de la ciudad. Pero a pesar de esto, la proyección urbanística dirigida por Abbas, desde su comienzo, ha sido un plan comprensivo desarrollado esmeradamente.

Sobre el origen de la antigua ciudad de Isfahán, se sabe que en el tiempo de la invasión árabe a Irán (633-56), en el territorio del actual Isfahán se asentaban dos principales establecimientos urbanos: Yahudiyya y Jayy, con una distancia aproximada de tres kilómetros. Yahudiyya, que literalmente significa judería, estaba ubicada en el noroeste, donde está el antiguo centro del actual Isfahán, y Jayy se encuentra al este de la moderna ciudad de Isfahán en la orilla norte del río Zayandah Rud. Hay varias leyendas sobre los orígenes de la colonia judía, la más famosa los remonta al tiempo de Nabucodonosor II (634-562 a. C.).²⁸² Sea verdad o solo una anécdota, está claro que los judíos habían llegado a la región de Isfahán mucho antes de la fundación de Jayy. Al contrario de la ciudad-refugio de los judíos, la fundación de Jayy comenzó por la orden real del Firuz (459-483), de la dinastía Sasánida (226-651). Golombek en su artículo publicado en la revista *Iranian Studies*, argumenta que Jayy más que una ciudad sagrada o civil, funcionó como un archivo o centro administrativo del estado y también como refugio para la gente del *rustag*²⁸³ de Jayy, que vivía fuera de las murallas de la ciudad circular de Jayy.

²⁸¹ Sussan Babaie ha discutido este asunto: Sussan Babaie, *Isfahan and its Palaces: Statecraft, Shi'ism and the Architecture of Conviviality in Early Modern Iran*, 83-85.

²⁸² Lisa Golombek, «Urban patterns in pre-Safavid Isfahan» *Iranian Studies* 7 (1-2): 18-44, (1974), 21.

²⁸³ *Rustag* es un tipo de divisiones administrativas del Irán Sasánida, por encima de la aldea y por debajo del condado.

Según Abu Nuaym al-Isfahani, un geógrafo de principios del siglo XI, con la invasión árabe, los campesinos, que habían buscado refugio dentro de las murallas de Jayy, abrieron las puertas al ejército árabe casi sin ninguna resistencia.²⁸⁴ Sin embargo, Jayy una ciudad construida por orden real, entró en declive y los árabes empezaron a extender su civilización fuera de las murallas del Jayy hacia Yahudiyya. Los abasidas ocuparon el terreno entre las dos ciudades, y se extendieron hacia Yahudiyya y la fusionaron con sus pueblos. La mayoría de los pueblos de Yahudiyya se convirtieron en barrios de la nueva ciudad, y Jayy prácticamente se quedó excluido de esta fusión.

En la Edad Media de la historia islámica, la ciudad de Isfahán se desarrolló principalmente bajo las dinastías báyida (934-1062) y selyúcida (1000-1307). Los báyidas rodearon parte de la ciudad con una muralla defensiva de doce puertas y construyeron una fuerte ciudadela en su cuadrante suroeste llamada Qale Tabarrok. Varias fuentes atribuyen la construcción de la muralla a Rukn al-Dawla (898-976), "en un momento astrológicamente apropiado".²⁸⁵ La ciudad báyida, estaba dividida en cuatro grandes distritos: Jubarah, Kara'an, Dardasht y Kushk. La época selyúcida fue un período próspero para Isfahán, la ciudad floreció no solo con mezquitas, madrasas, mercados y casas, sino también con retiros reales extraurbanos, jardines y palacios como el jardín Hizar-jaribs, el Bagh-i Karan, y cuatro jardines que probablemente formaban el jardín peri-safávida llamado Char-baq.²⁸⁶

Hasta cierto punto, la falta de información de la época posterior a la selyúcida se compensa con la descripción explícita de Sir John Chardin, el comerciante y viajante parisino que visitó la corte safávida en las décadas de 1660 y las de 1670. Chardin, también reafirma la división de la ciudad en los cuatro barrios mencionados: Jubarah, el cuadrante noreste de la ciudad; correspondiente al antiguo asentamiento de Yahudiyyah; Kara'an el cuadrante sureste; Dardasht, según descripciones de Chardin, ocuparía la gran área del cuadrante noroeste; y Kushk el cuadrante suroeste de la antigua ciudad. No obstante, la parte más poblada de Isfahán estaba dividida en dos distritos principales, Jubara y Dardasht, de acuerdo con el renombrado enfrentamiento de los gremios urbanos, Nemati-Haidari. Jubara pertenecía a Nemati y Dardasht pertenecía al gremio urbano Haidari.²⁸⁷ Es el cuadrante suroeste restante de la ciudad amurallada, el que finalmente se convirtió en el barrio safávida de Dawlat (literalmente: gobierno/fortuna), la sede del gobierno.

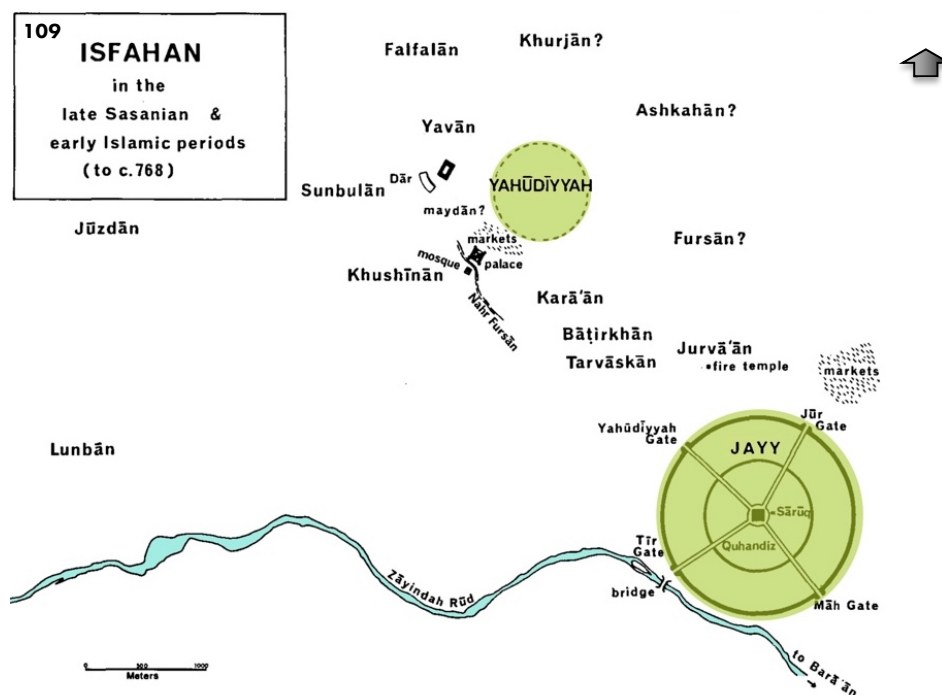
²⁸⁴ Ahmad Ibn Abd Allah Abu Nuaym al-Isfahani, *Kitab Dhikr Akhbar Isbahan (Geschichte Isbahans)*. Vol. I. (Leiden: Dederling, 1931), 43.

²⁸⁵ Lotfolah Honarfar, 1994. *آشنایی با تاریخ اصفهان [Una introducción a la historia de Isfahán]* (Teherán: گله, 1994), 44.

²⁸⁶ Para profundizar en la información sobre los jardines selyúcidas: Mofzil ibn-Sad. Isfahán: al-Mafarokhi al-Esfahani, *محاسن اصفهان [Encantos de Isfahán]* (Teherán: Eqbal, 1973), 65-98.

²⁸⁷ John Chardin, *Travels in Persia, 1673-1677*, 289-93.

109. Mapa de Isfahán en el periodo sasánida tardío e islámico temprano, elaborado por la autora, basado en el mapa de Lisa Golombek.



La ciudad heredada por los safávidas tenía un centro nodal en el noroeste que incluía: la Meydan-Kohne (plaza antigua), La Masjid-Jameh (mezquita congregacional),²⁸⁸ un bazar y, probablemente, centros administrativos heredados de la era selyúcida. Como se ha mencionado el Shah Ismael I, en uno de sus viajes a Isfahán en 1513, ordenó la construcción de un santuario en la tumba de Harun Vilayat, en el sur de este núcleo urbano de Isfahán.²⁸⁹ Por otra parte, una contribución importante de los selyúcidas fue construir jardines para el retiro real y de la nobleza, de los cuales lo que más nos interesa es una plaza-jardín (meydan-baq) en el suroeste de la ciudad, llamada Baq-e Naqsh-e Jahan, que literalmente significa: jardín de la imagen del mundo.

Sussan Babaie en su obra sobre los palacios de Isfahán refiriéndose a Rosemarie Quiring-Zoche afirma que el Shah Ismael I durante sus visitas a Isfahán solía alojarse en este jardín.²⁹⁰ Pero es cierto que no hay evidencias de que en la época de Ismael I este jardín y esta plaza tuvieran una forma arquitectónicamente definida, o que alguna construcción arquitectónica sea mencionada en los textos históricos. Munshi, historiador de la corte de Abbas I, en su libro *Tarikh-e Alam Aray-e Abbasi*, menciona esta plaza-jardín, cuando describe que en el verano de 1504 el Shah Ismael I ordenó que el cuerpo del gobernador rebelde de Abarqu, Mohammad Karre, fuera quemado en el jardín de Naqsh-e Jahan.²⁹¹

Sobre la construcción de adiciones del paisaje urbano por Abbas I, al contrario de otros periodos de la historia de Irán, hay bastantes testimonios escritos. Gran parte del material literario de la época, especialmente el producido por europeos, es bastante conocido y estudiado. Menos conocidos son los materiales en persa, tanto publicados como inéditos. Sin

²⁸⁸ Aunque hay restos de fundamentos de un templo Zoroastra, Atashkadede, de la época sasánida, esta mezquita principalmente está construida en la época Selyúcida.

²⁸⁹ Peter Jackson, y Laurence Lockhart, *The Cambridge History of Iran: Volume 6: The Timurid and Safavid Periods*, 761.

²⁹⁰ Cita en: Sussan Babaie, *Isfahan and its Palaces: Statecraft, Shi'ism and the Architecture of Conviviality in Early Modern Iran*, 76, de: Rosemarie Quiring-Zoche, *Isfahan im 15. und 16. Jahrhundert* (Berlin: Klaus schwarz Verlag, 1980), 60-67.

²⁹¹ Iskandar Beg Munshi, *Tarikh-i Alam Aray-i Abbasi*, 31.

embargo, tenemos acceso a cuatro crónicas oficiales y semificiales del reinado de Abbas I que cubren el periodo isfahaní de su reinado (1598-1629): *Nuqawat al-Athar* por Afushtay Natanzi completado en 1598; *Tairkh-i Abbasi* por Jalaedin Munajim en 1611. Estas dos crónicas fueron escritas en la primera mitad de este período. Las otras dos crónicas: *Tarikh-i Alam-arayi Abbasi* escrita por Iskandar Beg Munshi en 1615; *Rawzat al-Sefawiyah* por Hasan Junabadi en 1617, estas fueron escritas durante la segunda mitad del período isfahaní. Estos testimonios utilizados aquí fueron analizados por el académico McChensey.

El Shah Abbas I tras pasar el invierno de 1597-8 en el jardín de Naqsh-e Jahan, en Isfahán, decidió trasladar su sede imperial desde Qazvin, en el norte de su reino, a Isfahán, una ciudad más céntrica.²⁹² Para profundizar en los motivos de Abbas para tomar esta decisión hay que volver a los principios pro-chiíes de los safávidas. Anteriormente se han explicado las supuestas motivaciones de los safávidas para convertir un Irán, con una población mayoritariamente suní, al chiismo. En este apartado es necesario recordar la fundación del nuevo paradigma de autoridad. Tahmasb I en Qazvin utilizó varios instrumentos para arraigar el chiismo en su capital y



110. Reconquista de Tabriz por el Shah Abbas I, el 21 de octubre de 1603. Grabado por Pietro de la Valle, 1671.

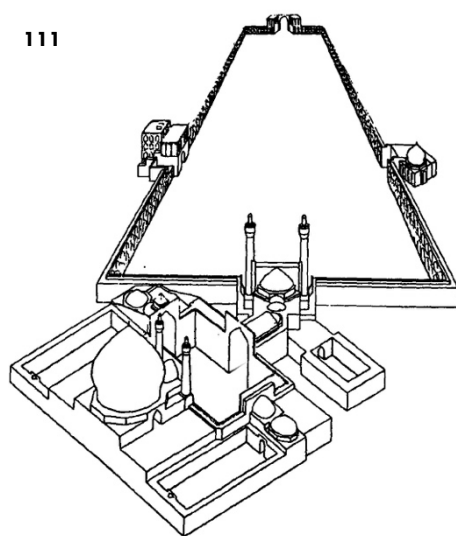
consecuentemente en su reino. Pero después de su muerte en 1576, surgieron guerras intestinas, intrigas de la corte y la polémica política de los Qezelbash, apoyados por prácticas extremistas de grupos sufíes en contra de las doctrinas del chiismo. Todo ello desmanteló todos los intentos de Tahmasp I en Qazvin, y derivó en una guerra civil provocada por los Qezelbash. Los sucesores de Tahmasp I fueron unos reyes débiles e ineficaces cuyo poder dependía del balance entre Harem y la casta de los Qezelbash. Abbas I después de superar estas guerras civiles, y reafirmar las normas del chiismo, se enfrentó con sus rivales vecinos suníes: los uzbekos, los mongoles, y los otomanos, guerras que duraron hasta 1611. En este ambiente hostil, Abbas I sintió la necesidad de renovar la estructura política de su reinado. Isfahán, a pesar de ser, durante siglos, una fortaleza para el sunismo, todavía podía servir como un plato vacío de poder, en el que Abbas podía fundar una nueva plataforma para exponer su autoridad.

Sabemos que cuando Abbas I se estableció en Isfahán, su plan principal, para trasladar su capital de Qazvin a Isfahán, fue la restauración y modernización de la existente Meydan-e Kohne o plaza antigua, y revitalizar sus edificios adjuntos. Pero esto no se contrapone a la intención de Abbas de desarrollar este plan de reforma en paralelo con la construcción de su nueva sede imperial en la plaza-jardín de Naqsh-e Jahan, su nueva plaza. McChesney en su artículo *Four Sources on Shah 'Abbas's Building of Isfahan*, refiriéndose a los testimonios de Natanzi afirma que el Shah, junto con la construcción del qaysariya y la nivelación de la nueva Meydan, pidió la reconstrucción de los viejos mercados de Meydan-kohne (plaza antigua). Parece que Abbas I preveía un plan más convencional para la ciudad. Es decir, el

²⁹² Iskandar Munši, y Roger Savory, *History of Shah 'Abbas the Great, 724-5*; y Iskandar Beg Munshi, *Tarikh-i Alam Aray-i Abbasi*, 544-5.

plan de Abbas incluía una sede real y administrativa en la nueva plaza Naghsh-e Jahan, separada de la vida cotidiana, y otro punto nodal de la vida diaria, como un centro comercial y religioso que era el bazar junto con Meydan-kohne y su mezquita selyúcida Masjed-e Jameh y otros espacios públicos adjuntos a esta plaza. Sin embargo, el plan del Shah fue rechazado por los poderosos propietarios locales de Isfahán.

McChesney, citando a Junaidi, nombra a dos figuras poderosas de las que rechazaron los planes del Shah para modernizar la zona de la antigua plaza. Una fue Mirza Mohamad Amin, el naqib²⁹³ de Isfahán y la segunda que se llamaba Mir Qutb al-Din Mahmud, fue una figura acreditada en la sociedad y bien conectada en la red del poder orgánico de la ciudad.²⁹⁴ El poder de la oposición representado por estos dos hombres obligó a Abbas a abandonar su plan. Estos dos hombres representaban los intereses entrelazados de las clases intelectuales, religiosas y comerciales acomodadas. Precisando más, representaban un grupo urbano con estrechos vínculos con el establecimiento religioso y profundas raíces en el comercio y la propiedad inmobiliaria.



Consecuentemente, Abbas trasladó el centro comercial de su esquema previsto para la ciudad, a la nueva plaza proyectada en el jardín de Naqsh-e Jahan. Abbas combinó los dos núcleos urbanos de su proyecto y desarrolló una nueva sede imperial/religioso/comercial para Isfahán, en la plaza de Naqsh-e Jahan. Este nuevo centro urbano estaba en competencia con los mercados existentes en la meydan-kohne (plaza antigua). El cambio de plan del Shah Abbas evitó una confrontación directa y disipó las sospechas de los notables isfahaníes, en este momento. Esta política condujo a mantener una relación delicada y frágil del poder en la nueva capital safávida, y

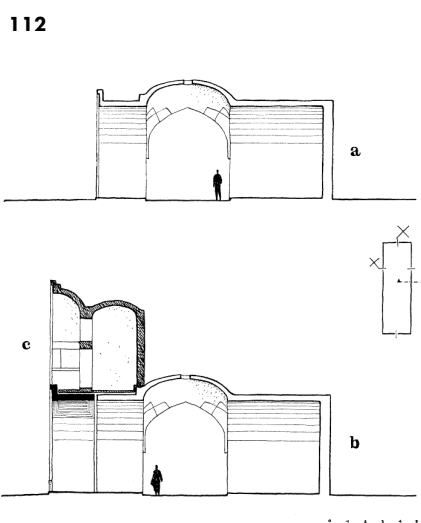
creó una competencia sutil entre el Shah y las familias adineradas y arraigadas de Isfahán, por el control económico de los recursos y negocios de la ciudad. El nuevo plan de Abbas provocó el cambio decisivo en la composición de la élite, las alianzas económicas y, en consecuencia, los límites de clase social en la ciudad de Isfahán. Finalmente, llevó a la marginación de varios miembros de los líderes urbanos tradicionales de la ciudad. El plan de Abbas redibujó el mapa político y las demarcaciones de clase, en Isfahán. La nueva Meydan sirvió a Abbas I para simbolizar la grandeza de su imperio, tanto a ojos de sus vasallos, como a ojos de sus emperadores rivales, mientras que la vieja meydan-kohne se convirtió en el centro público y político de las clases bajas.

²⁹³ Los deberes del un naqib incluían la regulación de las organizaciones comerciales y la concesión de licencias a los vendedores ambulantes y artistas. Además de la tasación y el cobro de tarifas, los manuales del siglo XVIII atribuyen al naqib el poder de confirmar el nombramiento de maestros comerciales, líderes de distritos locales y los jefes de los grupos derviches, artistas callejeros y similares. El naqib era elegido por líderes de distritos locales y jefes de gremios entre las principales figuras de la comunidad.

²⁹⁴ Robert D. McChesney, «Four Sources on Shah 'Abbas's Building of Isfahan.» *Muqarnas Online* 5 (1): 103-134, (1987), 117-8.

La construcción de la plaza Naqsh-e Jahan

Sobre la construcción de la nueva plaza, el arqueólogo Galdieri, en su artículo *Two Building Phases of the Time of Šāh Abbas I in the Maydān-i Šāh*, argumenta dos diferentes fases, en la primera (1600-5) las tiendas situadas alrededor de la plaza se abrían hacia el bazar que se situaba detrás de dicha plaza, y la fachada dentro de la plaza fue blanqueada. Galdieri también descubrió que las dimensiones de la plaza habían cambiado y que la primera fase tenía seis metros más de largo y cuatro metros más de ancho. Aproximadamente, la plaza tenía un promedio de 163 metros de ancho por 530 metros de largo en la primera fase; 159 metros por 524 metros en la segunda.²⁹⁵ McChesney en su texto de 1987 comparando textos persas y los testimonios de los europeos sobre el proyecto de Abbas confirma estas observaciones de Galdieri.²⁹⁶ Vemos que el primer intento de Abbas fue construir una plaza, aun más grande de lo que mide actualmente, como un patio real, cerrado al público, probablemente para destinarlo al ocio y a las fiestas reales. Esto afirma la primera intención de Abbas de mantener y renovar el antiguo bazar en la plaza antigua (meydan-kohne). En la segunda fase (1617-19), después del fracaso del primer plan, se abrieron las tiendas hacia la plaza, a la que se añadió una segunda planta (fig. 112).

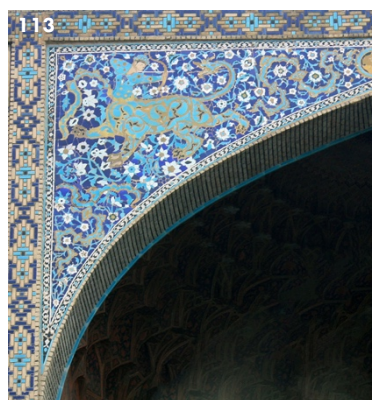


112. Sección a lo largo del lado oeste del meydan. Indicaciones: a, la fase inicial; b, prolongación de la arcada hacia la plaza; c, el segundo piso agregado a la galería.

113. La insignia de Sagitario en el portal del Qaysariya,

El bazar de Qaysariya

Otra construcción representativa de las fachadas de Meydan es la entrada del nuevo bazar Qaysariya. La insignia de Sagitario está representada en el portal del Qaysariya, se sabe que la construcción de la plaza había empezada bajo la influencia astrológica de este signo.²⁹⁷ El edificio de entrada del bazar contiene frescos descoloridos que representan las guerras del Shah Abbas I contra los uzbekos.²⁹⁸ Sus altas galerías albergaban el naqqara-khana (literalmente casa del tambor), donde una corte de músicos reales tocaba una canción diaria siempre que el Shah estaba en la residencia real (Fig. 113).



Según los testimonios de Della Valle y Natanzi, el propósito principal de la Meydan, en la primera fase, fue la revista militar, los actos festivos, las exhibiciones de fuegos artificiales,

²⁹⁵ Eugenio Galdieri, «Two Building Phases of the Time of Šāh c Abbas I in the Maydān-i Šāh of Isfahan Preliminary Note. » *East and West* (Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente (IsIAO)) 20 (1970): 60-69.

²⁹⁶ Robert D. McChesney, «Four Sources on Shah 'Abbas's Building of Isfahan.» *Muqarnas Online* 5 (1): 103-134, (1987).

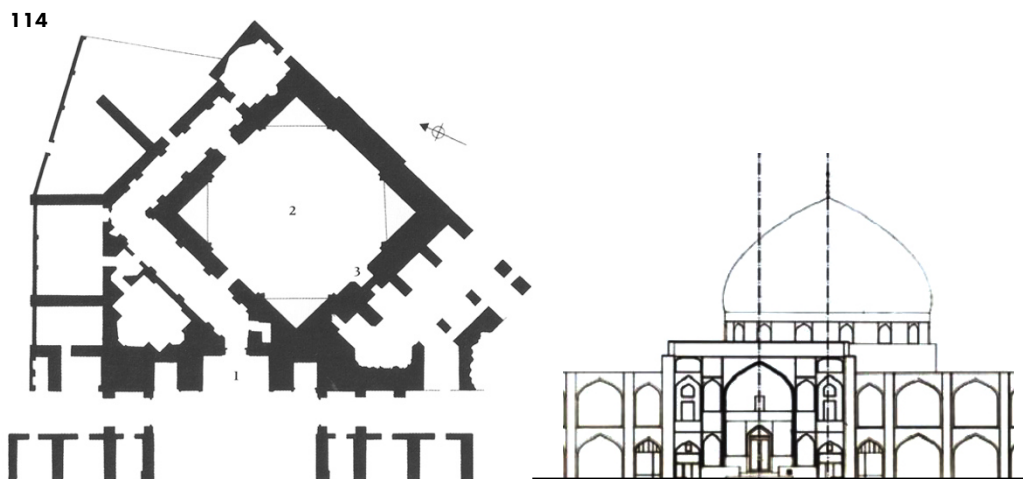
²⁹⁷ Iskandar Beg Munshi, *Tarikh-i Alam Aray-i Abbasi*.

²⁹⁸ Mirza Hasan Khan Jaber Ansari, *تاریخ اصفهان و ری و همه جهان* [La historia de Isfahán, Rey, y todo el mundo] (Isfahan: عماد زاده, 1943), 335.

114. El plan y la fachada de la mezquita de Sheykh Lotfolah, en el este de la plaza.

el deporte ecuestre, el polo, los entretenimientos reales, en resumen, la Meydan fue un escenario para la afirmación del poder del naciente imperio safávida.²⁹⁹ Pero cuando avanzó la segunda fase y la plaza de Naqsh-e Jahan, como un centro real, se fusionó con el nuevo centro comercial de la ciudad, los asuntos militares y los establos reales se trasladaron a Qale Tabarrok, en el extremo oriental de la ciudad amurallada, y la nueva plaza se reafirmó como escenario de la exhibición del poder imperial de la dinastía safávida, tanto para la población autóctona como para los enviados de fuera.

La mezquita de Sheykh Lotfolah



La construcción de los edificios monumentales de la nueva plaza se desarrolló en paralelo con la formación de las fachadas de la plaza. Los estudios arqueológicos de Galdieri sobre las dos fases de la construcción de la plaza, el palacio Aliqapu como entrada del recinto real y la mezquita Sheykh Lotfolah, reafirman el inicio de la construcción de Aliqapu en 1590-1 y el inicio de la construcción de la mezquita Sheykh Lotfolah en 1602-3. Este dato queda confirmado por McChesney en sus estudios sobre las dos fases de la construcción de la Meydan y sus edificios adjuntos. El Shah después de ser rechazado por las familias poderosas de Isfahán, establecidas en torno al antiguo bazar y vinculadas con la mezquita antigua Masjed Jameh, tenía la intención de reemplazar esta mezquita, que se había mantenido durante más de cinco siglos como el centro sagrado de la ciudad, por la nueva mezquita real, Masjed Sheykh Lotfolah. Para clarificar el simbolismo que llevaba esta mezquita en cuanto al origen de su denominación, hay que volver al tradicional conflicto entre los juristas Amilíes, y la aristocracia y los juristas iraníes. Los reyes Safávidas, para fomentar el chiismo en Irán, se enfrentaron a la escasez de recursos sobre el tema, por ello invitaron a los juristas de Jabal al-Amil en Líbano. Estos juristas Amilíes se enfrentaron a los aristócratas y a los juristas iraníes. Siguiendo este conflicto, en la época de Abbas la aristocracia isfahaní, vinculada con la plaza antigua y su mezquita, se encontró con la construcción de una mezquita en la plaza nueva denominada con el nombre de un jurista Amilí, Sheykh Lotfolah.

El jurista y erudito Lotfollah b. 'Abd al-' Ali al-Maysi al-'Amilí (m. 1626), durante la infancia, emigró con su familia desde la aldea de Mays al-Jabal en Jabal 'Amil a la ciudad de Mashhad en Irán, probablemente a consecuencia del llamamiento de Tahmasp I por juristas chiíes. Durante el enfrentamiento safávida-uzbeco, en Herat en 1588-89, los uzbekos asesinaron a miles de chiíes. Lotfullah buscó refugio en la corte del Shah Abbas I en Qazvin, y después, bajo mando real, partió hacia Isfahán y residió en el recinto de Naqsh-e Jahan,

²⁹⁹ Para la información detallada de los festivales celebrados en la Meydan: Pietro Della Valle, George Havers, y Edward Grey, *The Travels of Pietro Della Valle in India: From the Old English Translation of 1664*, 404-414.

frente al palacio real. Lofallah, al igual que sus predecesores juristas Amilíes, reafirmó los fundamentos legitimadores del recién nacido imperio safávida. Él sostuvo la idea de incondicionalidad de la realización de la oración del viernes, en el tiempo del Imán Oculto. Fue tan agradecido por el Shah que, para mayor deferencia hacia él, se casó con una de sus hijas, y le construyó la mezquita y la escuela que llevan su nombre, Masjed y Madrasa Sheykh Lofolah.³⁰⁰ Sin embargo, el principal propósito tácito de Abbas en establecer esta nueva mezquita fue equilibrar y compensar la importancia de Masjed Jame en la Meydan-kohne.

Desde el principio, este escenario sociopolítico-religioso proporcionó el contexto para el conflicto entre Lofullah y un grupo de gremios y comerciantes leales a la antigua mezquita congregacional, Masjed Jame, y comenzaron a desafiar la autoridad clerical de Lofullah, y se opusieron a él sobre la cuestión del ritual chií del retiro (Itikaf) y sus condiciones. Argumentaban que el retiro debía realizarse en el Masjed Jame de Isfahán, que es congregacional (adecuado para la oración del viernes) y está ubicado en el centro urbano de la ciudad, y no en la nueva mezquita de Lofullah, que está en una zona recién poblada y no tiene ni patio ni minarete (Fig. 115).

En el siguiente párrafo citado por Abissab en su eminente obra, *Converting Persia: religion and power in the Safavid Empire*, Lofullah denunció a sus críticos, enfatizando su distinguida relación con el Shah, y confirmó la calidad congregacional de su propia mezquita:

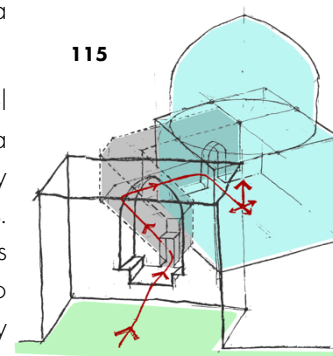
Se ha hecho [Lofullah] ampliamente conocido en Khorasan e Irán [hasta el punto de que] el soberano de este imperio [Abbas I], por sus esperanzas [espirituales, religiosas], construyó una mezquita congregacional en Isfahán para tal y tal. Hasta [el punto de] que muchos de los habitantes de estos países remotos y ciudades prósperas, al llegar a Isfahán preguntaban por nosotros [Lofullah] de la siguiente manera: '¿Dónde está el jurista [Lofullah] para quien el Shah ha construido una nueva mezquita congregacional, para que podamos estarle agradecidos y convertirnos en sus esclavos?'³⁰¹

En este contexto sociopolítico-religioso, la mezquita de Lofullah se convirtió en un signo de la redefinición y reafirmación imperial del espacio urbano de Isfahán, y la mezquita Masjed Jame, simbolizó la resistencia de una élite marginada por el poder imperial safávida.

El palacio de Aliqapu (puerta sublime)

Mirza Hasan Khan Jaberí Ansari, un descendiente de Mirza Salman Jaberí, uno de los ministros de Abbas I, cuenta que en 1602 cuando Abbas volvió de un viaje de la ciudad de Mashhad, ordenó la construcción del palacio de Aliqapu, de seis plantas, encima de los restos de un palacio de la época timúrida,³⁰² que sus contemporáneos lo llamaban دولتخانه مبارکه نقش جهان o Palacio feliz de Naqsh-e Jahan.³⁰³ Pero, poco después de que el Shah se asentara en el palacio, lo nombró Aliqapu (puerta sublime). Este nuevo nombre tiene una connotación implícita con el nombre de la entrada al palacio otomano de Bab-Ali, que

115. Diagrama de la mezquita de Sheykh Lofolah. Esta mezquita, que carece de patio y minarete, está formada por un pasillo que lleva al oratorio.



³⁰⁰ Rula Jurdi Abisaab, *Converting Persia: religion and power in the Safavid Empire*, 81-2.

³⁰¹ Ibid., 84.

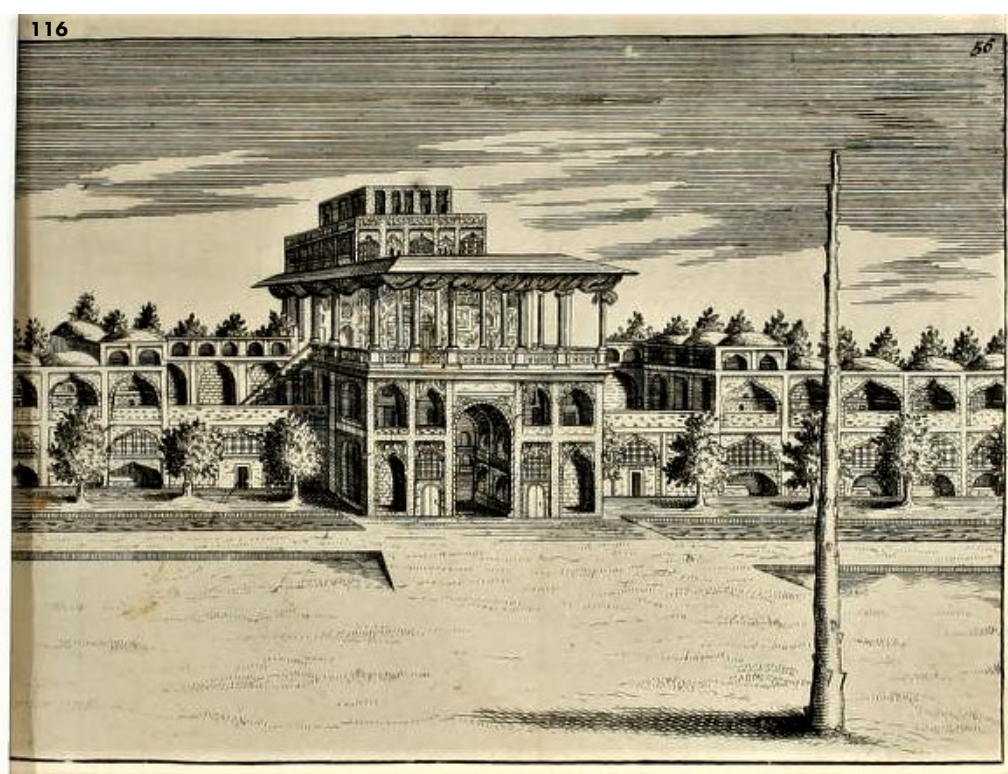
³⁰² Mirza Hasan Khan Jaberí Ansari, *تاریخ اصفهان و ری و همه جهان* [La historia de Isfahán, Rey, y todo el mundo], 235.

³⁰³ Lofolah Honarfar, 1994. *آشنایی با تاریخ اصفهان* [Una introducción a la historia de Isfahán], 416.

116. Palacio Aliqapu, grabado por Nicolas Sanson (1600-1667), Isfahán, publicado en Voyage, o relación del estado actual del reino de Persia en 1695.

también significa puerta sublime, ubicada en el palacio Topkapi de Estambul, la capital del imperio otomano, con la intención de eclipsar la gloria de la sede de su archienemigo.

La organización espacial, en el palacio Aliqapu, es un reflejo de la organización del poder en el imperio safávida, según tendencias de Abbas I. En el salón de la planta baja (Talar), está ubicada el área de las funciones judiciales y administrativas, es decir, la base del poder persa-chií. En esta zona es donde se sentaban los Shaykh al-Islam,³⁰⁴ los Sadrs,³⁰⁵ y los Vezires,³⁰⁶ (hombres de pluma frente a hombres de espada) fuentes principales de la administración religioso-secular del imperio safávida. En el nivel del Talar está el salón de recepción, un espacio lujosamente decorado, en el que hay estanques y fuentes. Es donde el Shah recibía a sus invitados, desde los embajadores europeos hasta sus rivales comandantes derrotados. Fue un espacio esplendido y abrumador, al servicio del teatro del poder real. En la última planta está la sala de música, un espacio delicadamente decorado con mocárabes que reverberaban la música; también las espléndidas pinturas de Reza Abbasi (1565-1635), el renombrado miniaturista safávida, formaban parte de la decoración. Se trata de un espacio



³⁰⁴ Shaykh al-Islam fue un cargo oficial religioso en la corte safávida por lo general ocupado por los juristas emigrantes amilíes, Shaykh al-Islam normalmente ocupaba el puesto de pish-namaz real. Para más información: Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: religion, political order, and societal change in Shi'ite Iran from the beginning to 1890*, 31.

³⁰⁵ Sadr fue un cargo administrativo-religioso en la corte safávida heredado de los timúridas. El estado controlaba las instituciones islámicas de intelectuales: los jueces (qadiships), las mezquitas, las madrasas y las dotaciones religiosas (waqaf), a través de la oficina del sadr. Este puesto fue exclusivo de los persas. Para más información: Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: religion, political order, and societal change in Shi'ite Iran from the beginning to 1890*, 123.

³⁰⁶ Vezir es un cargo burocrático en el sistema administrativa persa, en la corte safávida vezir fue el jefe de la burocracia, este puesto era exclusivo de los persas y los tayicos. Para más información: Peter Jackson, y Laurence Lockhart, *The Cambridge History of Iran: Volume 6: The Timurid and Safavid Periods*, 354.

de diversión y entretenimiento real, donde el Shah después de presentarse y deslumbrar a los invitados les recibía en esta sala y otras salas festivas de su palacio.³⁰⁷

Otra característica fundamental de este palacio es su sacralidad. Según algunas narraciones, Abbas I trasladó la puerta del santuario del Imán Ali, primer imán chií, de Najaf a Isfahán y lo instaló como portal de Aliqapu. En la tradición sufi del hurufismo,³⁰⁸ el número 110 representa el nombre del Imán Ali, por este motivo 110 cañones portugueses capturados en Ormuz fueron ubicados frente a la puerta de Aliqapu. Tal sacralidad estaba tan unida al palacio de Aliqapu que incluso el Shah nunca entraba en el palacio montado en el caballo, sino que, según algunas fuentes, el Shah entraba por el portal de Aliqapu descalzo, y los acompañantes del Shah besaban el umbral del palacio antes de entrar. El portal de Aliqapu fue considerado tan sagrado, que cuando un perseguido entraba en él quedaba amnistiado.³⁰⁹

El palacio de Aliqapu simboliza los cuatro fundamentos de la legislación safávida: la administración religioso-política, la representación del poder, la festividad, y la sacralidad. Otra característica única del recinto real de Abbas I es la transparencia ilusa de las instituciones del poder safávida. Una ilusión de transparencia que no tuvo precedente ni en Irán ni en otros palacios de su época, como el de Estambul del Sultán Mohammed Fateh, el de Agra de Akbar y Jahangir, o el de Madrid de Felipe II y Felipe III. El conjunto real de Isfahán, desarrollado por Abbas I, daba la impresión de un espacio permeable para el pueblo, aunque nadie se atreviera a cruzarlo. El propio edificio de Aliqapu, con sus Talares abiertos y visibles, donde el Shah se sentaba para ver los espectáculos, a pesar de su aparente accesibilidad, era impenetrable para el pueblo.

Sussan Babaie, en su libro *Isfahan and its Palaces*,³¹⁰ explícitamente argumenta los impulsos simbólicos de Abbas I en la construcción de su sede real. El naciente imperio safávida, igual que sus contemporáneos y sus antecesores, tenía la preocupación de legitimar su santidad y su derecho divino a la monarquía. Sin embargo, la reclamación safávida de la divinidad estaba anclada en la promesa de la aparición de Mahdi, el Imán chií oculto. El reclamo mesiánico fue el vínculo entre la autoridad terrenal y la legitimidad celestial del imperio persa-chií de los safávidas. La promesa del Esperado y Prometido Mahdi, es 'justicia y accesibilidad'. En la tradición chií, hadiz, cuando Mahdi aparezca, todos los creyentes rezarán detrás de él y él va a difundir justicia e igualdad en la tierra. Ni un Mesías, ni su diputado terrenal, el rey, pueden estar fuera del acceso de su pueblo, así que el mensaje de transparencia fue una necesidad mesiánica de los soberanos safávidas.

³⁰⁷ Según testimonios posteriores de Engelbert Kaempfer, el Shah (en este caso, el nieto de Abbas I) no se siente obligado a recibir a los embajadores en un palacio formal destinado a este uso, sino que elige un palacio festivo y una ocasión festiva para recibirles de la manera más informal. Engelbert Kaempfer, *Amoenitatum exoticarum politico-physico-mediciarum fasciculi V*. 246.

³⁰⁸ El hurufismo o hurufi fue una doctrina sufi basada en el misticismo de las letras (huruf), que se extendió a áreas del oeste de Irán y Anatolia a finales del siglo XIV y principios del XV. El movimiento hurufismo fue aplastado por Abbas I, para más información: Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: religion, political order, and societal change in Shi'ite Iran from the beginning to 1890*, 71-74.

³⁰⁹ Lofoloh Honarfar, 1994. *آشنایی با تاریخ اصفهان* [Una introducción a la historia de Isfahán], 420; y Peter Jackson, y Laurence Lockhart, *The Cambridge History of Iran: Volume 6: The Timurid and Safavid Periods*, 784.

³¹⁰ Sussan Babaie, *Isfahan and its Palaces: Statecraft, Shi'ism and the Architecture of Conviviality in Early Modern Iran*.

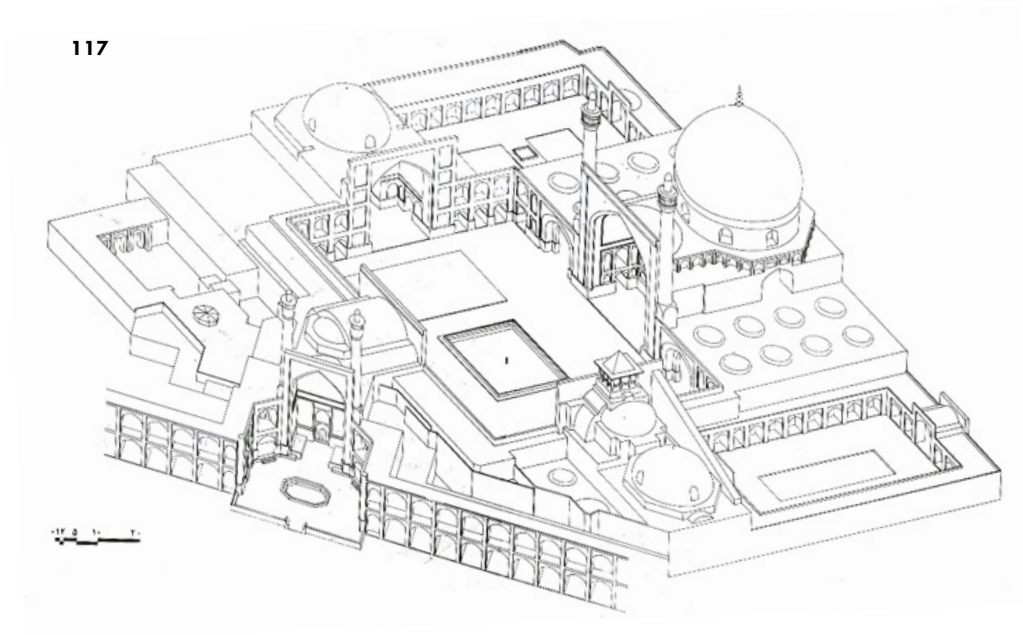
Se ha dicho que la nobleza isfahaní, vinculada con el antiguo centro urbano Meydan-kohne y su mezquita masjid-jame, rechazó el plan de Abbas para proyectar una ciudad *bicéntrica*. Una ciudad en la que el centro político-real fuera la plaza Naqsh-e Jahan y el centro socioeconómico fuera la Meydan-Kohne. La consecuencia de esta resistencia sociopolítica fue la combinación de los dos centros previstos por Abbas en una gran plaza llamada Meydan Naqsh-e-Jahan. Abbas I proyectó esta plaza como un espacio que envolviera todos los aspectos de la vida urbana en la ciudad de Isfahán. En consecuencia, el sublime umbral de su palacio se convirtió en una frontera confusa y borrosa entre el terreno sagrado del recinto de un rey divino y el terreno profano de una plaza urbana que abarcaba todo tipo de actividad pagana o cotidiana, desde el comercio hasta los rituales de mortificación.

El mismo Abbas I, a pesar de su tendencia para envolverse en un aura de sacralidad, constantemente traspasaba este umbral borroso entre un ser divino con el poder absoluto y un miembro humilde en una procesión ritualista, o un oyente de poesía en una cafería nocturna.³¹¹ Asimismo, la entrada del recinto real, el palacio Aliqapu, fue un umbral hermético que daba la impresión de accesibilidad del poder al igual que representaba la grandeza del poder absoluto. El Shah después de participar en las procesiones o peleas entre facciones, se sentaba en una ventana del Aliqapu y observaba los detalles. La Meydan Naqsh-e-Jahan, fue un espacio polivalente que funcionaba como un punto central de todas las actividades de la vida terrenal y espiritual de la capital del mundo persa-chií. Además de su utilización para los rituales chífes, se utilizó para diversas actividades y exhibiciones: carreras de caballos, juego de polo, prácticas de tiro, desfiles militares, competiciones deportivas, peleas de animales, e incluso las ejecuciones públicas.

El talar superior del Aliqapu, a su vez, se convirtió en el símbolo arquitectónico del poder real y religioso. La arquitectura de este talar otorgaba al Shah una posición dominante, en la que el soberano persa, rodeado por la nobleza y los juristas de su corte, podía presentarse ceremoniosamente a sus súbditos en varias ocasiones, para dar una impresión de visibilidad del poder inaccesible. Asimismo, Aliqapu con sus talaras abiertos y ventanas hacia la Meydan, funcionaba como el ojo del recinto real, como dice Babaie: "la mirada real velada, pero vigilante."³¹²

³¹¹ Jean Calmard, «Shi'i Rituals and Power II.» En *Safavid Persia*, 145.

³¹² Sussan Babaie, *Isfahan and its Palaces: Statecraft, Shi'ism and the Architecture of Conviviality in Early Modern Iran*, 79.



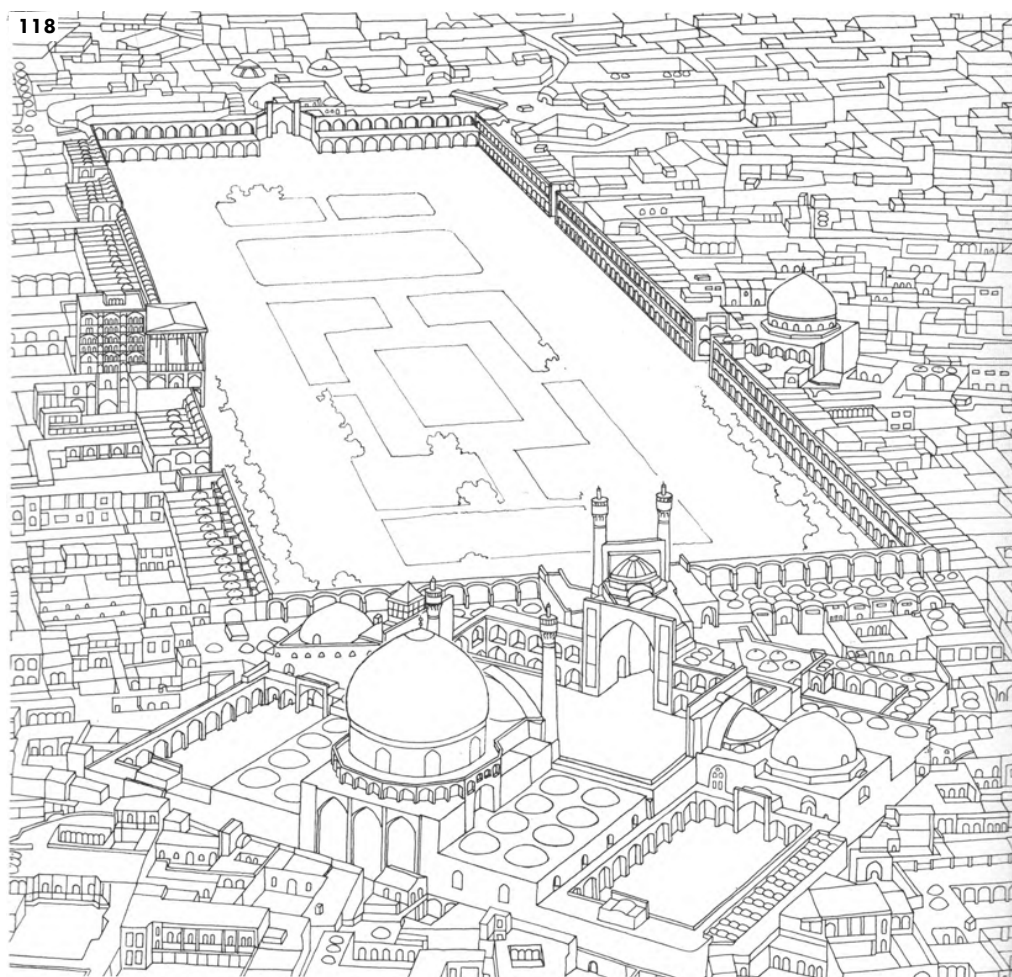
La mezquita real o Masjid Shah, es la última contribución de Abbas I a la plaza Naqsh-e Jahan. La construcción de una mezquita congregacional contenía un gran significado para Abbas I, para sellar la legitimidad terrenal y espiritual de su imperio. Abbas necesitaba una mezquita para realizar la oración del viernes, afirmarse como legítimo diputado del Imán Oculto, y concluir un siglo de debate sobre la permisividad en la era del oculto imán chií, el Mahdi. Previamente se ha mencionado que la nobleza tradicional de Isfahán rechazó el plan de renovación de la Meydan-Kohne y su mezquita. Consecuentemente, Abbas perdió el patrocinio de la mezquita congregacional en esta plaza antigua. La nueva mezquita de Shaykh Lotfollah, tampoco pudo imponer su papel a la antigua mezquita, por el rechazo de la nobleza Isfahaní a Lotfollah, el jurista de origen Amilí. Pero a pesar de esto, la arquitectura de esta mezquita tampoco favorecía el deseo de Abbas, y esta mezquita, ubicada enfrente del palacio Aliqapu, se quedó como una mezquita real dirigida por el suegro del rey, Shaykh Lotfollah. Por tanto, una nueva mezquita congregacional se quedó como un requisito incumplido para Abbas, hasta que llegó el momento de la construcción de la Masjed Shah, en 1611. Este momento llegó cuando Abbas I recuperó y restableció su soberanía sobre el Cáucaso y el occidente de su reino en 1611. Esta victoria allanó el camino para concluir un siglo de conflicto de legitimidad e identidad en el imperio safávida. La mezquita Shah es el sello final de legitimización del poder absoluto de una monarquía sagrada.

Cuando Abbas fundó la estructura de la ciudad moderna de Isfahán, construyendo la plaza y sus edificios adjuntos y el eje de la calle de Char-baq, la arquitectura se convirtió en un asunto de moda, y la nueva nobleza isfahaní, vinculada con la corte safávida, entró en competencia para exponer su poder exquisito y su gusto artístico. Abbas, como un director de orquesta, provocó el deseo de la reestructuración de la ciudad y cada miembro de la orquesta tocó su nota en acorde con la melodía exigida por Abbas.

Quizás se puede resumir la gran contribución de Abbas I a la arquitectura iraní en la transformación de la arquitectura religiosa, de un espacio de conexión del ser humano con lo sobrenatural, a un espacio de espectáculo, a una escena para la representación de la relación del ser humano con el poder terrenal. Esta tendencia hacia la teatralización del poder mundano dentro de la esfera celestial, es algo que con el establecimiento y el empoderamiento de los safávidas se percibe en todos los ámbitos de la vida urbana. La ciudad safávida es un escenario para performar el drama del poder.

Según el libro *Tarikh-e Alam Araye Abbasi*, escrito por Nasrolah Munshi, el historiador real, en la primavera de 1598, Abbas I aprobó planes “para la construcción de magníficos edificios en el jardín de Naqsh-e Jahan, y arquitectos e ingenieros se esforzaron por completarlos.”³¹³ Pero ni Munshi ni otros historiadores de la época hablan de la existencia física de este plan. Sabemos que el Jardín de Naqsh-e Jahan, había servido como un retiro real, tanto para Abbas I como para su real antecesor Ismael I. Abbas I, una vez rechazado por los comerciantes de la antigua ciudad, se dedicó a desarrollar su ambicioso plan de convertir la ciudad medieval de Isfahán en una ciudad moderna que “suscitó asombro y admiración” de cualquier visitante durante siglos. Pero ¿quiénes fueron estos ingenieros y arquitectos que ayudaron a Abbas I a proyectar la estructura de la ciudad? De aquí en adelante se investigarán los posibles actores que cristalizaron la imagen mental de Abbas I en la estructura de la ciudad de Isfahán, en el siglo XVII.

La sede real en Isfahán y las influencias de órdenes religiosas españolas



El concepto de una plaza dominante en la ciudad no era nuevo en Irán. La ciudad de Tabriz del siglo XV, tenía grandes plazas unidas por vías arteriales. En la ciudad de Shiraz, al igual que en Isfahán, la plaza estaba rodeada por un bazar, un Naqqdra-khdna, y el palacio real. En la propia Isfahán, la Meydan-kuhne era un núcleo del espacio público que

³¹³ Iskandar Munši, y Roger Savory, *History of Shah ‘Abbas the Great, 724-5*; y Iskandar Beg Munshi, *Tarikh-i Alam Aray-i Abbasi*, 544-5.

organizaba la distribución espacial del corazón de la ciudad selyúcida. Pero, como se ve en el siguiente plano, la escala espectacular de la plaza del Shah o Meydan Naqsh-e jahan, tanto como su orientación hacia el sur, independiente de la dirección de qibla,³¹⁴ es algo que evoca sorpresa. Una orientación que, a la hora de la construcción de las dos mezquitas, conduce a la desviación de sus ejes hacia qibla.

119. La Plaza Real de Isfahán, Meydan-e Naqsh-e Jahan, vista por el pintor y viajero holandés Cornelis de Bruyn, 1714.

La remodelación de la ciudad de Isfahán por Abbas I coincidió con la centralización de imperios absolutos, como la familia real de Habsburgo en Madrid, Akbar en Agra en la India mogol y el sultán Mehmet Fatih en Estambul. Este paralelismo en la construcción de supuestas aliadas ciudades como Isfahán y Madrid, y la intensidad de la presencia de los frailes españoles en la corte safávida en esta época, invita a pensar en posibles paralelismos entre diseñar las dos plazas en las dos ciudades. La plaza Mayor de Madrid está diseñada en 1561 por Juan Herrera por orden de Felipe II y finalizada su construcción en 1619 bajo mandato de Felipe III y la plaza Naghsh-e Jahan en Isfahán está construida entre 1600/1605 y 1617/1619.

Casi al mismo tiempo que se desarrollaba la renovación de la plaza Mayor de Madrid, el Shah Abbas estaba remodelando la ciudad de Isfahán, como su capital, construyendo la plaza Naqsh-e Jahan. Pero al contrario que en Madrid, la remodelación de Isfahán no fue realizada por la misma integración gradual de los nuevos elementos urbanos en el antiguo tejido de la ciudad, sino que fue marcada por la construcción total de un nuevo centro urbano con un estilo europeo, pero en una escala más grande. Mientras la plaza Mayor de Madrid mide 129 metros de largo por 94 metros de ancho, la Meydan del Shah Abbas I mide 560 metros de largo por 160 metros de ancho, un tamaño exagerado que impide la percepción integral del espacio. Una grandiosidad que satisfacía la vanidad del soberano persa a la hora de presentar su nueva sede imperial a los invitados extranjeros.



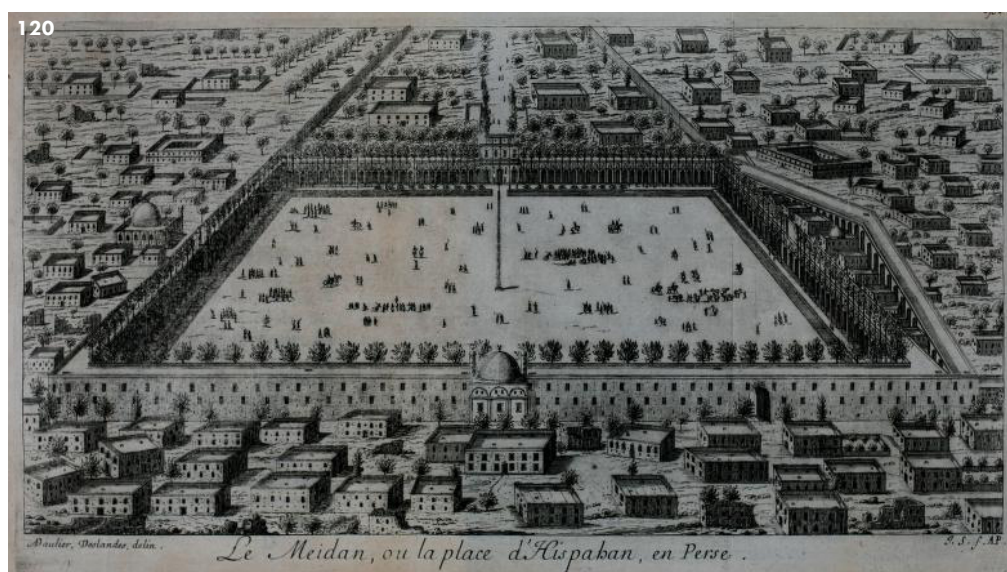
³¹⁴ La qibla es la dirección hacia la Kaaba en la Mezquita Sagrada en La Meca, que es utilizada por los musulmanes en varios contextos religiosos, particularmente la dirección de la oración. En particular la dirección de qibla es el eje que marca la orientación de las ciudades y los edificios en el mundo islámico. Todas las mezquitas deben orientarse hacia qibla, hasta los edificios seculares como las casas, en la medida de lo posible, están orientados hacia qibla, ya que la orientación del vater, debidamente, debe evitar estar en esta dirección. Es una orientación que marca la orientación del tejido urbano. Esta orientación está claramente marcada en mapas de varias ciudades, incluso el Teherán actual.

120. Plano representado en 1664 por André Daulier-Deslandes en su libro *Les beautez de la Perse*. P. 24-25. Se puede comparar la orientación de las dos mezquitas (en la izquierda y abajo del plano) con el plano anterior, y también comparar la fachada qaysariya en la derecha de la imagen. También la representación del recinto real no tiene nada que ver con la realidad construida. La calle de Char-baq está eliminada en este plano.

Como se ha mencionado, la sorprendente desviación del eje de la plaza de Naghsh-e Jahan y la dirección de la quibla, hace que las dos mezquitas adjuntas a la plaza se desvíen unos 45 grados respecto al eje de la Meydan. Esta solución ingeniosa está alabada por la mayoría de los académicos que han estudiado el tema. Pero la pregunta es ¿por qué motivo, en una construcción erigida casi de cero, se ha planteado este problema para luego solucionarlo ingeniosamente? Este diseño/error técnico en la construcción de la Meydan y el paralelismo temporal entre la conversión de dos ciudades en la sede del poder en los dos imperios, al mismo tiempo que los hombres religiosos y civiles abundaban en la corte safávida, lleva a pensar en el papel activo de estos hombres en el diseño de la Meydan en Isfahán.

Se ha mencionado que en las fuentes escritas, sobre la construcción de la plaza, se han silenciado los nombres de los arquitectos y los diseñadores de la plaza. Conocemos a los arquitectos de las dos mezquitas, Ali Akbar Isfahani, Mohamad Ali Beyk-allah, y Mohamad Reza Isfahani, pero no sabemos nada con respecto al diseño y la construcción de la plaza. Debido a tal escasez de información en relación con el tema, se ha intentado conseguir más datos observando los grabados de la plaza, posterior a la época. El primer grabado que se va a estudiar está realizado por André Daulier-Deslandes, el viajero francés, publicado en su libro *Les Beautez de la Perse* en 1664 (Fig. 120). Daulier describe la plaza con las siguientes palabras:

*La Meydan, cuyo plano se ha mostrado aquí en una perspectiva bastante natural, es un rectángulo muy grande, de unos seiscientos [metros] de largo y cuatrocientos de ancho (los pasos de un hombre). Al hacer esto, le ruego que no me ponga a prueba, por algunas diferencias que pueden encontrarse entre mis medidas y otras que, para ser más particularizadas, quizás no les representen mejor las cosas. Como este lugar no está pavimentado, está muy sucio en invierno, pero bastante limpio en verano, porque se riega por miedo al polvo, sobre todo cuando el Rey viene a pasear.*³¹⁵



³¹⁵ La traducción del párrafo de André Daulier-Deslandes, *Les beautez de la Perse* (Paris: G. Clouzier, 1673), 23-24.

André Daulier-Deslandes se unió en 1663 al joyero francés Jean Baptiste Tavernier (1605-89) en su viaje a Oriente. El grupo con el que viajaban llegó a Isfahán en diciembre de 1664. Fruto de este viaje fue una breve descripción, acompañada de unos preciosos dibujos de la Persia safávida en los años 1664-65, bajo el reinado de Abbas II. En el párrafo citado, el autor, de alguna manera, confiesa la inexactitud de su dibujo de la Meydan Shah en Isfahán. Este dibujo se realizó en el año 1664, exactamente 46 años después de la finalización de la construcción de la Meydan. Pero lo interesante es la inexactitud de este dibujo. En otros dibujos, anterior o posterior de este, hay algunos errores de detalle o de proporción, pero si comparamos la imagen de arriba con otros dibujos y grabados anteriores o posteriores a este, incluso con la Meydan construida como está en la actualidad, podemos detectar inconsecuencias estructurales.

El mayor error es la orientación de los dos elementos más imperativos que coexisten en la Meydan: Mezquita del Shah y Mezquita de Sheykh Loffallah. Se ha dicho que una de las características más destacadas del conjunto de la Meydan es la orientación de estas dos preciosas mezquitas. No obstante, en la representación de Daulier-Deslandes de la Meydan y sus edificios adyacentes, estas dos mezquitas se han orientado paralelas al eje de la Meydan. Este error no parece ser una alteración que se pueda ignorar en la medición, y es poco probable que ayude a una "mejor representación de las cosas", como propone Daulier-Deslandes. Otros errores evidentes son la representación del bazar Qeysariya, tan lejos de la realidad, y la ausencia de la calle de Char-baq detrás del palacio real en este grabado.

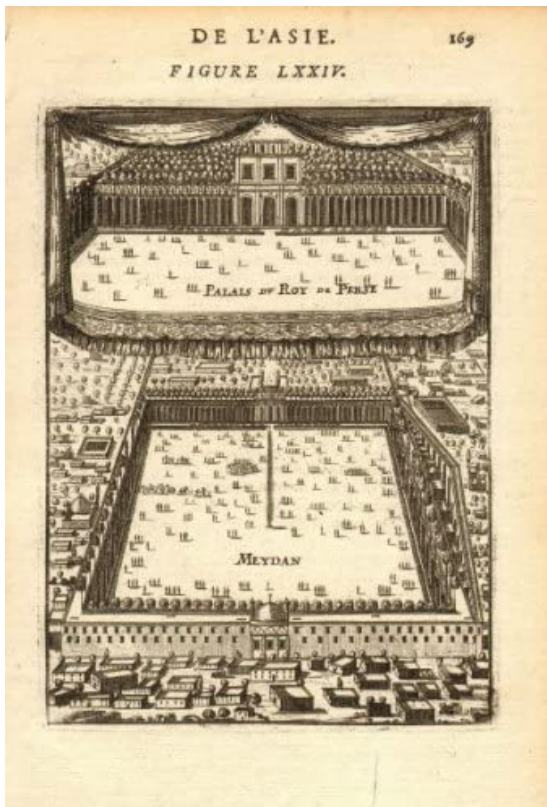
Según la investigación realizada para la tesis, hay otros tres dibujos, que contienen tales errores: uno es el grabado de Tavernier realizado en 1676 (Fig. 122), el otro es el de Alain Mannesson Mallet en 1683 (Fig. 121), y el tercero es el dibujado por Nicolás de Fer en torno a 1705 (Fig. 123). Tavernier era el compañero de Daulier-Deslandes, pero de Mannesson y de Fer, no tenemos evidencia de que hayan viajado a Persia. La autora de estas líneas cree que los últimos tres planos se han copiado unos de otros, copiando, a su vez, el plano de Daulier-Deslandes.

121. Grabado por Mannesson Mallet 1683.

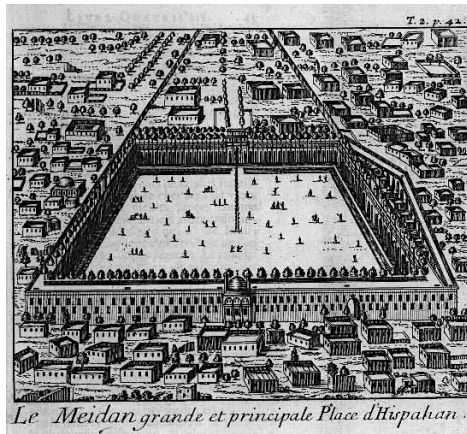
122. Grabado por Tavernier, 1676.

123. Grabado por Nicolás de Fer circa 1705

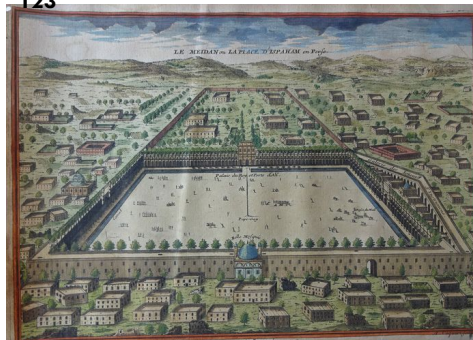
121



122



123



Se sabe que cuando el equipo de Tavernier llegó a Isfahán, el 14 de diciembre de 1664, André Daulier-Deslandes con tan solo veinte años, el único católico entre ocho socios, no confiando en sus compañías luteranas, se instaló en el convento agustino de Isfahán, mientras que Tavernier se hospedaba en la casa de otro joyero francés. Es probable que Daulier hubiera encontrado un plano diseñado por los frailes agustinos, en el que el diseñador católico, inconsciente de la orientación de la quibla había diseñado la plaza orientada del norte hacia el sur, y también en este plano el diseño previsto para el bazar y el barrio noble de Char-baq fue tal como Daulier, Tavernier, Manesson y de Fer uno tras otro lo han copiado. Lo que afirma la participación activa de los arquitectos europeos en el diseño de la plaza de Naqsh-e Jahan, sabiendo que el soberano Abbas I en una carta pidió el envío de arquitectos al Papa Gregorio XIII.

Esta teoría planteada aquí no tiene suficientes documentos históricos y arqueológicos, hacen falta unos estudios más profundos en las bases de datos históricos en Irán, en España y también en el Vaticano y Venecia, algo que no cabe en este estudio. Esta teoría puede que sea cierta o no, pero lo que está claro es que el plano de Daulier no es una representación de la realidad construida de la Meydan de Naqsh-e Jahan, sino que es una posible imitación de un mapa perdido en un archivo antiguo, o fruto de su pura imaginación. Una imaginación que ha ignorado los elementos más importantes de su objeto, la autora de estas líneas ve poca posibilidad de una imaginación que no ayuda a entender mejor la realidad, algo que reclama el propio Daulier.

La participación de los extranjeros en la construcción de la ciudad no es algo que no tenga precedentes en la historia de Isfahán. Abu Nu'aym al-Isfahani cuenta una anécdota a la que faltan referencias, pero es una historia curiosa sobre el origen del antiguo establecimiento Jayy. Según esta anécdota la mayoría de las fuentes atribuyen la fundación de Jayy a Firuz, hijo de Yazdigird, quien reinó del 459 al 483. El rey sasánida, Firuz, deseó trasladar su capital a un clima más saludable, entonces escribió al emperador bizantino pidiéndole que le enviara un médico potente, para que estudiara todo el reino persa y encontrara un lugar donde los cuatro elementos esenciales, según la tradición zoroástrica, agua, tierra, aire y fuego, estuvieran puros y libres de imperfecciones. Después de viajar "a lo largo y ancho del reino sasánida", el médico eligió Isfahán, informó al rey y participó en la construcción y planificación de la ciudad. El médico encontró la tierra tan de su agrado que pidió permiso para establecerse allí.³¹⁶

³¹⁶ Ahmad Ibn Abd Allah Abu Nuaym al-Isfahani, *Kitab Dhikr Akhbar Isbahan*, 34.

5. Ritual de conmemoración y liberación enmarcada

5. Ritual de conmemoración y liberación enmarcada



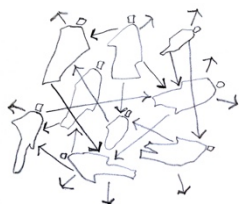
La ciudad como el espacio de la ciudadanía.

01, 02, 03 y 04. Padre e hija disfrazados participando en el desfile del aniversario, en varios años sucesivos.

Al hablar de la ciudad, en una determinada cultura, no se puede evitar la clarificación del concepto de la ciudadanía en dicha ciudad. En el capítulo anterior se ha intentado arrojar luz sobre el origen ritualístico de la construcción espacial en la ciudad persa-chií, de la edad moderna en Irán, específicamente en el Isfahán de los siglos XVI-XVII. En el presente capítulo, el objetivo es representar el reflejo de esta dramatización ritualística en el Irán actual, y especialmente en la ciudad de Teherán bajo el mandato de la República Islámica de Irán. Para ello se ve la necesidad de aclarar el concepto de ciudadanía y la definición del espacio de la ciudadanía, en el Irán actual y en sus orígenes históricos.

A la hora de hablar del espacio de la ciudadanía en la ciudad, la forma y el funcionamiento del estado como la institución del poder, son elementos cruciales. La manera en la que el poder reivindica su control espacial es un factor fundamental en cuanto a definir el espacio accesible a la ciudadanía, sea el espacio público o el privado. En la ciudad persa-chií, como en cualquier ciudad, en distintas dimensiones, tanto el poder seglar como el poder religioso, reclaman el dominio sobre el espacio público y también sobre el espacio privado. El poder seglar, utilizando los instrumentos de control, intenta difundir su autoridad espacial y el poder religioso, al excluir a los incrédulos, intenta crear un espacio sagrado con el fin de establecer su dominio sobre el espacio. Hoy en día, el espacio público y en general el asunto público, se han convertido en un asunto del poder más que en un asunto de la ciudadanía.

Siguiendo a Habermas,¹ vemos que el entendimiento general de los términos: público y privado, no nos revela el quid de la realidad y no es capaz de representar la esencia de lo que pasa en el espacio, ni en el público ni en el privado; ya que esas palabras, en la terminología sociopolítica de la ciudad persa-chií, no son, siempre, equivalentes con lo que representan en la cultura occidental. Al hablar del espacio de la ciudadanía en la ciudad de Teherán de hoy, primero es necesario clarificar lo que es público y lo que se considera



¹ Habermas en el libro *The Structural Transformation of the Public Sphere*, revela la ambigüedad entre lo público y lo privado en la esfera social de la burguesía. Y reclama que "El uso de las palabras *público* y esfera *pública* traiciona una multiplicidad de significados simultáneos." Habermas en este libro expone que las ciencias ya no son capaces de reemplazar las categorías tradicionales como "*público*", "*privado*", "*esfera pública*" u "*opinión pública*" con términos más precisos y adecuados del mundo contemporáneo. El autor explica que el asunto de lo público y lo privado, cuando se refiere al estado, cambia su significado y es preciso matizarlo. Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere* (Massachusetts: MIT Press, 1962), 2.

privado, y la manera en que funcionan estos espacios, no solo hoy día, sino cómo han funcionado a lo largo de la historia. 05. Ciudad Aqueménida

En las ciudades iraníes de antes del islam, como en las ciudades aqueménidas (550-330 a.C.), el espacio de la ciudad está dividido en tres sub-espacios, claramente delimitados: lo público, lo privado y lo sagrado (Fig. 05). La ciudad aqueménida está formada por la ciudadela, el bazar y los barrios populares y rustag. La Ciudadela protegía el espacio sagrado, que incluía el Palacio Imperial, el Templo de Zoroastro, el Cuartel y las viviendas de la aristocracia, una sacralidad mayor o menor según lo protegido. El espacio público, al lado de las murallas de la Ciudadela, contenía el bazar, corazón de la vida pública cotidiana. El espacio privado residencial se extendía en torno al bazar, la muralla de la ciudad rodeaba y protegía la ciudad entera. La parte más desfavorecida del pueblo vivía en el rustag, ubicado fuera de la ciudad amurallada, el rustag contenía sus propios espacios públicos y privados.



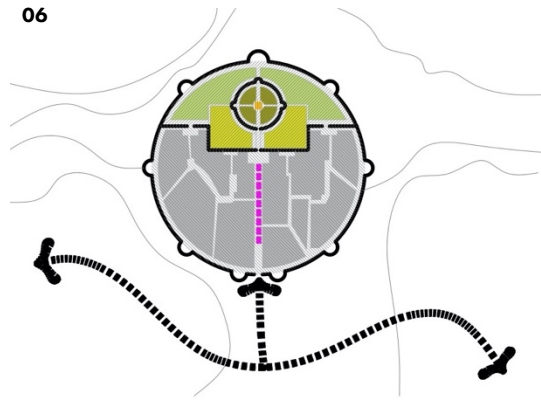
Las ciudades de los Imperios parto (247 a.C.–224 d.C.) (Fig. 06) y sasánida (226-651) (Fig. 07), a pesar de ciertas diferencias de forma, tenían una organización estructural parecida. Todas estas ciudades, de antes del islam, constaban de un espacio prohibido (la ciudadela) en el que se integraba el espacio sagrado (el Templo de Zoroastro), ambos cerrados al pueblo, excepto en ocasiones especiales en que se celebraban rituales religiosos. Fuera de la ciudadela estaba el bazar, que funcionaba como espacio público de la ciudadanía. La calle se consideraba espacio público y las casas constituían espacios privados. La definición de cada uno de estos espacios parece clara, el individuo tiene control

06 y 07. Ciudad del Imperio Parto (izquierda) y ciudad Sasánida (derecha).

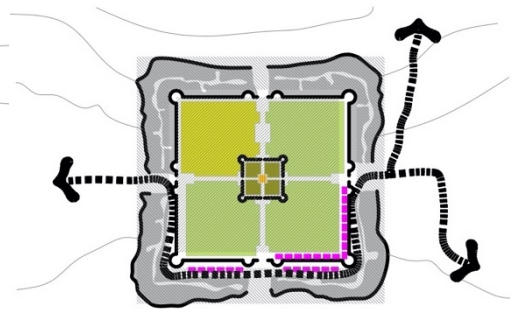
sobre el espacio privado y en el espacio público y en el sagrado está obligado a actuar bajo las normas impuestas.

08. El mapa de Teherán, realizado por Elyas Barezin, 1848. El segundo mapa de Teherán, período de Mohammad Shah Qajar. En este mapa se ve cómo el espacio sagrado sale de la ciudadela de la época preislámica y se multiplica por la ciudad.

06



07



En las ciudades posteriores de esta época, es decir en la época islámica a partir del año 656, el concepto del espacio público, el privado y el sagrado, siguió presente. Existían el *Kaj Shahi* (palacio Real), el bazar y los barrios populares, pero la mezquita sale de la ciudadela y se sitúa en el bazar. Dependiendo del tamaño de la ciudad, hay varios edificios sagrados como el Masyed Jameh (mezquita congregacional), la Madrasa (la universidad), el Hussainía y el Taqiyya.

08



En la ciudad de la época islámica, sea ciudad chií o suní, los espacios públicos estaban formados por las calles, por el bazar y por la Meydan, y el espacio privado lo constituían las casas. El espacio del poder estatal, el palacio, era un espacio prohibido, excluido a los ciudadanos. Pero, al contrario del espacio sagrado antes del islam (el Templo Zoroastro), en las ciudades de esta época, el espacio sagrado (mezquita, Hussainía y Taqiyya) formaba parte fundamental de la vida pública de la ciudadanía, los espacios sagrados estaban

abiertos al pueblo, pero no a todo el pueblo, sino que quedaban excluidos los que no actuaban de acuerdo con las leyes religiosas, impuestas por el poder religioso.

En los espacios públicos, como las calles, el bazar y la plaza, mandaban las normas del poder estatal con una tradición dictatorial y en los espacios sagrados, considerados públicos, gobernaban las normas religiosas. Pero con una mirada generalizada a la historia del Irán islámico, en la mayoría de las épocas, el poder estatal estaba combinado con el poder religioso y si no, por lo menos, no se oponía a él. Hasta la mitad del siglo XIX, excepto en algunos casos, no había conflictos graves entre el poder estatal y el poder religioso. Se puede decir que, hasta la mitad del siglo XIX, es decir, antes de los intercambios culturales entre el Occidente y el Oriente en escala popular, un Rey profundamente religioso, era quien imponía las leyes y las normas en el espacio público. El poder de ser rey había sido donado por Dios, y los líderes religiosos tenían que estar de acuerdo con la decisión de ese Dios. Por su parte, el rey también tenía que cuidar y guardar las leyes de Dios y ser cuidadoso para no provocar a los líderes religiosos, ya que tenían el poder de predisponer al pueblo contra el rey.²

El concepto de ciudadanía como se entiende hoy, en Irán es un concepto moderno que no ha existido hasta finales del siglo XIX. Hasta entonces la sociedad estaba formada por vasallos (Rayat), lo que significaba que su destino estaba en manos del Rey, quien imponía las reglas de acuerdo con la ley islámica (Sharía). El concepto de ciudadano como lo entendemos hoy, es decir, una persona que participa de la vida social y forma un diálogo con la sociedad, una persona que tiene derechos y deberes, en Irán, es una noción definida por los pioneros culturales de finales del siglo XIX. En el año 1858, Malcom Jan, uno de los estudiantes enviados por Nasereddín Shah Qayar a París, al volver escribió un libro: *Daftar e tanzimat* (Cuaderno de configuraciones) en el que pidió al rey unos cambios para separar las leyes civiles de las leyes de la Sharía (la ley islámica). Ervand Abrahamian en el libro *Iran Between Two Revolutions*, explica los consejos de Malcom Jan:

It [Daftar e tanzimat] began with a general warning that the country would soon be engulfed by the foreign powers unless the shah immediately decreed laws for reform. Malkum Khan used the term qanun for these laws, to differentiate them from both the religious canons (shari'a) and the old state regulations ('urf). These new laws, Malkum Khan stressed, must be based on two fundamental principles: the improvement of public welfare, and the equality of all citizens.³

Desde entonces, el término ciudadano, con derechos y deberes, se integra en el discurso intelectual de finales del siglo XIX y es entonces cuando comienza un movimiento para conseguir estos derechos. En julio de 1905 este movimiento desembocó en el triunfo de la Revolución Constitucional.

Durante los reinados de los Pahlavíes (1925-1979), Mohamad Reza Shah y su padre Reza Shah, el derecho de la ciudadanía para participar en lo político era limitado. El ciudadano tenía derecho a actuar en el contexto de las leyes, que eran unas leyes laicas. No había represión, excepto cuando el ciudadano quería entrar en lo político. El ciudadano no tenía derecho a participar en política como un opositor, los opositores que podían existir estaban inventados por el poder. Consecuentemente, la Revolución de 1979 será el resultado

² Homa Katouzian, *Iranian History and Politics, the Dialectic of State and Society* (London: Routledge, 2003), 203.

³ Ervand Abrahamian, *Iran between two revolutions*. (Princeton: Princeton University Press, 1982), 66.

09. Manifestantes en las revueltas ofreciendo claveles a los soldados.
10. Diversas consignas de varios participantes durante las manifestaciones anti-Shah, 1978.

de la contestación de una mayoría de ciudadanos que no tenía derecho a participar en las decisiones políticas, frente a una minoría que tenía este derecho como un patrimonio ancestral.

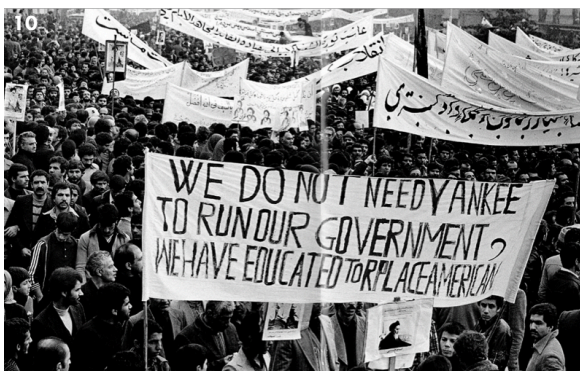
Esta Revolución y sus consecuencias forman un hito fundamental en cuanto a la construcción del espacio de ciudadanía de Teherán. Las manifestaciones que la mayoría realizó en Teherán, empezaron como manifestaciones pacíficas de la rebeldía contra la exclusión de la ciudadanía en el espacio político, pero poco a poco se convirtieron en revueltas, hasta que abdicó el monarca. Durante estas manifestaciones y durante la lucha para establecer el orden nuevo por parte de los triunfadores de la Revolución, cambió la función del espacio público y se produjo un *estado de excepción* que definió el futuro del espacio de la ciudadanía en la ciudad de Teherán.

El origen del desfile anual

Cada febrero, desde 1979, año del triunfo de la Revolución en Irán, se ha celebrado un gran desfile en Teherán en conmemoración y apoyo del aniversario de la Revolución. Pequeñas variaciones estéticas y formales en estos desfiles a lo largo del tiempo pueden servir como indicadores de cambios estructurales en el marco político del régimen.



En febrero de 1979, en Irán tuvo lugar una de las manifestaciones más grandes y numerosas de la historia actual. Más de tres millones de personas, con una amplia gama de intereses, e ideologías diferentes, tomaron las calles de la capital de Irán, Teherán. Miembros o simpatizantes de diferentes partidos, desde comunistas y socialistas hasta islamistas, junto con muchas personas no afiliadas, se reunieron para recibir al líder religioso ayatolá Jomeiní. Tanto dentro como fuera de Irán, a Jomeiní se le consideraba una promesa de esperanza, una especie de "Gandhi del mundo islámico"⁴. El ejército iraní no respaldó el régimen del Shah, un acto que facilitó el colapso temprano del régimen de Pahlaví.



A partir de entonces, los acontecimientos se sucedieron a una velocidad vertiginosa, hasta que las facciones islamistas triunfantes eliminaron a los demás grupos que habían participado en la Revolución. Se estableció un régimen hegemónico: la República Islámica de Irán. En Irán bajo la monarquía absolutista de los Pahlavíes, se había generado una amplia insatisfacción social entre las clases media y trabajadora. Sin embargo, los activistas políticos de izquierda,

⁴ El embajador de Carter ante las Naciones Unidas, Andrew Young, dijo: "Khomeini will eventually be hailed as a saint"; el embajador iraní de Carter, William Sullivan, dijo: "Khomeini is a Gandhi-like figure"; y El asesor de Carter, James Bill, proclamó el 12 de febrero de 1979 que Jomeiní no era un muyahid loco, sino un hombre de: "impeccable integrity and honesty."

en ausencia de organizaciones de representación social como partidos políticos, asociaciones u organizaciones profesionales, sindicatos o prensa y medios independientes, no lograron movilizar el potencial revolucionario. Así que la movilización y organización del pueblo se dejó a las facciones religiosas islamistas de la Revolución y a los líderes religiosos, encabezados por Jomeiní.

Para entender este acontecimiento que marca un antes y un después en la historia contemporánea de Irán es necesario revisar la llamada Revolución Blanca, la que tuvo lugar en 1963, dirigida por Mohamad Reza Pahlaví el rey de Irán (1941- 1979). Esta Revolución arrancó con el empuje de los demócratas estadounidenses, como un paso de occidentalización del pueblo iraní, pero Mohamad Reza Pahlaví, el soberano iraní, también tenía sus intereses políticos. Hay que recordar que el Shah, diez años antes de la Revolución Blanca, había salido con éxito de un golpe de estado contra su primer ministro, el popular Mosadegh, con la ayuda de los estadounidenses y había logrado una dictadura estable. En un país, con una economía basada en el petróleo, cuyo precio aumentaba cada día, ya lo tenía todo, excepto la popularidad.

Por otro lado, en el ambiente mundial de la guerra fría, la clase media alta, así como los terratenientes y los nobles iraníes, con el acceso a los países occidentales y orientales a la vez, interiorizaban unos valores mundiales que les llevaban a exigir la libertad política. El Shah lanzó la Revolución Blanca para liberarse de esta clase de terratenientes, castrar a los grandes patronos que tenían el apoyo de los clérigos y crearse una nueva base de apoyo entre los campesinos y la clase obrera. La mayor parte del programa estaba dirigido a los campesinos, una clase que el Shah esperaba ganar como aliada para frustrar la amenaza de la clase media, cada vez más hostil. Él tenía la esperanza de romper sus lazos con la aristocracia urbana para acrecentar su popularidad. Sin embargo, las cosas no se desarrollaron como él esperaba.

La Revolución Blanca estaba integrada por 19 factores reformistas que tuvieron vigor durante un período de 15 años. Las medidas que más influyeron en el pueblo fueron:

- El programa de reformas agrarias y abolición del feudalismo.
- La participación de los obreros en las ganancias de las empresas.
- La extensión del derecho a voto de las mujeres.
- La modernización y reconstrucción urbana y rural.
- La educación gratuita y obligatoria.

Estas reformas provocaron ira y resentimiento entre los patronos y los líderes religiosos. Cada grupo tenía sus preocupaciones distintas, pero ambos confluían en el temor a perder el control sobre campesinos y obreros. Campesinos y obreros de un país que, en esta época, tenía una población prácticamente analfabeta, casi dos tercios de la población lo era. El Shah, para controlar y contentar a los patronos que habían perdido sus tierras, distribuyó entre ellos las acciones de los complejos industriales. Pero los clérigos, encabezados por Jomeiní, manipularon a la gente, provocándola en su parte más conservadora. Con motivo de la concesión del derecho a voto de las mujeres, Jomeiní mismo encabezó una manifestación, en mayo de 1963, denunciando la occidentalización de este voto femenino. El Shah actuó con mano dura y el ejército disparó contra la gente. Jomeiní terminó en el exilio.

Por otro lado, las reformas tampoco se implantaron bien, ya que el Shah con el dinero del petróleo cada vez más abundante, no se veía dependiendo de las reformas agrícolas. Los campesinos, ya propietarios de su tierra, no eran capaces de comercializar sus productos para mantenerse. Se trasladaban a las ciudades ya industrializadas. Teherán se convierte en una gran pantalla publicitaria de un país modernizado, que atrae a una emigración ilusionada con la idea de una ciudad fuente de dinero fácil.

Teherán, ciudad deseada, en realidad no estaba tan preparada como para recibir esa emigración. Necesitaba su mano de obra, pero no era lo bastante generosa como para brindarles un regazo acogedor. Se formaron unas afueras llenas de gente marginada, se formó una clase de obreros que tenía trabajo, pero no tenía derecho a la ciudad. Además, las reformas educativas y los derechos otorgados a las mujeres no funcionaron a favor del Shah; el pueblo, ya más informado y más alfabetizado, formó una nueva clase media cuya preocupación era participar en las decisiones políticas.

El resentimiento del pueblo hacia el Shah creció. El pueblo ha sido despojado de las organizaciones que lo representaban: partidos políticos, asociaciones profesionales, sindicatos y periódicos independientes. Se revelaron los primeros signos de insatisfacción tanto entre la nueva clase media como entre la clase obrera marginada. Fulguraron los primeros destellos del proceso revolucionario entre estas clases. Pero no había ninguna organización para que el pueblo, con su esfuerzo, consiguiera las reformas deseadas. El único partido marxista del país era una institución de los burgueses dirigida por los burócratas soviéticos y no tenía la popularidad suficiente.

Sin embargo, la clase media alta y los ex-terratenientes, aunque el Shah intentó desagrarlos, integrándolos en la industrialización del país, no estaban satisfechos, ya que ellos también buscaban la libertad política. Pero estas élites no tenían confianza en la clase obrera y en la masa. Las consideraban impotentes, ignorantes, analfabetas y completamente incapaces de cambiar la relación de fuerzas que existía en Irán. A falta de los representantes de las clases obreras, de las mujeres, de la clase media baja, así como de los sindicatos y asociaciones, las élites opositoras, incapaces de mover a las masas, invocaron a los líderes religiosos, encabezados por Jomeiní, para que sacaran a la gente a la calle.

Las clases obreras y medias, a falta de las instituciones que las pudieran representar y luchar por sus derechos y sus exigencias económico-sociales, se engancharon a los líderes religiosos con lemas de libertad, de igualdad y de independencia. Ervand Abrahamian cita a un comerciante del bazar de Teherán que dijo a un corresponsal francés que: "the White Revolution was beginning to resemble a Red Revolution."⁵ Es decir, la Revolución Blanca había sido diseñada para anticiparse a una Revolución Roja, en su lugar, se allanó el camino para una revolución islámica.

Se puede resumir que en Irán había un potencial revolucionario, una insatisfacción que la izquierda no fue capaz de movilizar, por lo que los valores socialistas fracasaron y el fascismo islámico ascendió. Y a partir de ahí, los revolucionarios islámicos que subieron al poder comenzaron a purificar las instituciones sociales. Y erradicaron a todas las otras participantes de la Revolución y establecieron sus valores islamistas. Comenzaron a imponer su presencia en el espacio público. Los herederos islamistas de una revolución que habían usurpado a la revolución socialista, querían anunciar al mundo su triunfo y utilizaron el espacio público para transmitir este mensaje.

Empezaron a dominar la prensa, a producir un cine revolucionario que sirviera de propaganda para los valores islamistas. Impusieron su presencia en el espacio público para abrumar a la sociedad. Había que atemorizar a un pueblo que después de haber pagado tanto con unas acciones radicales revolucionarias, comenzaba a exigir. El pueblo demandaba igualdad y libertad, los lemas por los que había luchado y pagado un precio, a veces mortal. A partir de aquí, surge un conflicto enorme en el espacio público de Teherán. El espacio público se convierte en un campo de batalla entre los conquistadores islamistas de la

⁵ Ervand Abrahamian, *Iran between two revolutions*, 498.

Revolución y una sociedad cada vez más secular, una batalla que sigue vibrante hasta nuestros días.

11. Ruta del desfile de 2017 anunciada por el Consejo de Coordinación de Propagación Islámica.

Inmediatamente después de la proclamación oficial de la victoria popular en la prensa y otros medios, los revolucionarios islamistas, ahora instalados en el poder, comenzaron a limpiar y depurar otras instituciones sociales. Lograron sacar a todos los demás participantes en la Revolución de posiciones de influencia y establecieron sus valores islamistas como la razón de estado. Los islamistas herederos de la Revolución anunciaron desde el principio el triunfo de sus valores al resto del mundo, y utilizaron el espacio público para presentar una imagen de su mensaje. Comenzaron a dominar los medios de comunicación, particularmente la prensa, la televisión y el sistema de producción de un nuevo cine revolucionario, como los mejores modos de propaganda para sus puntos de vista. Vinculados a la necesidad de crear una nueva imagen del poder, impusieron su presencia para abrumar al público tanto del país como del exterior.

El Desfile Anual de Aniversario

Después de que la Revolución iraní fuera rebautizada como Revolución Islámica, el Desfile Anual del Aniversario pronto se convirtió en una oportunidad para transmitir un mensaje oficial al mundo. El poder oficial del Régimen Revolucionario Islámico utilizó esta manifestación ideológica homogénea para establecer una imagen de gobierno popular apoyado por la mayoría del pueblo. Pero a lo largo de los años, mantener esta apariencia homogénea no ha sido fácil. Los impulsos detrás de la manifestación original, que generó unión en oposición al régimen del Shah, pronto se agotaron. El poder tuvo que trabajar duro para mantener, o restablecer, la apariencia de su popularidad y centralidad.

Este desfile anual del aniversario es uno de los numerosos dispositivos utilizados por el régimen revolucionario iraní para controlar y diseñar su imagen preferida. En esta parte de la tesis se estudia la secuencia de estos desfiles y sus aspectos cambiantes en la ciudad de Teherán, tratando de rastrear los métodos aplicados por el poder durante las últimas cuatro décadas.

Lugar del Desfile de Aniversario en Teherán



Este desfile se lleva a cabo el 10 de febrero de cada año en las calles céntricas de Teherán. Primero, varios grupos de personas se reúnen frente a unas determinadas mezquitas, puntos de encuentro que ya han sido anunciados por el Consejo de Coordinación de Propagación Islámica (Saāzmn e Tablighāt e Eslāmi / سازمان تبلیغات اسلامی) (Fig. 11). Desde estas mezquitas, los grupos están dirigidos por la Organización para la Movilización de los Oprimidos (Sāzmn-e Basij-e Mostaz'afin / سازمان بسیج مستضعفین), generalmente conocida como Basij (بسیج).⁶ Los miembros de Basij comienzan a caminar por rutas pre-declaradas para fusionarse en la plaza más simbólica de la ciudad.

Esta plaza, la Plaza de Shahyad (Meydān e Šahyād / میدان شهید), que significa la Plaza Conmemorativa del Rey, fue diseñada por Amir Reza Khosravi; su torre, diseñada por Hosein Amanat, fue construida en 1971. La plaza tiene alrededor de 50.000 m² de superficie, lo que la convierte en uno de los espacios abiertos más grandes del centro de Teherán (Fig. 15). El Complejo Shahyad fue construido bajo el reinado de Mohamad Reza Pahlaví, y fue ubicado en la entrada occidental de Teherán, en el camino a la ciudad desde el aeropuerto internacional. Fue construido en memoria del 2.500 aniversario de la Fundación del Estado Imperial de Irán, un evento celebrado con una serie de elaborados festivales que tenían como objetivo ilustrar el poder y la estabilidad del país bajo la dinastía Pahlaví. Durante los últimos años del régimen del Shah fue el escenario de la mayoría de las manifestaciones revolucionarias que llevaron a la caída del régimen en febrero de 1979.

Otro lugar emblemático de la ciudad, también lugar de manifestaciones contra la dinastía Pahlaví, fue la calle Shah Reza (Khiyābān Šāh Rezā / خیابان شاه رضا), que lleva el nombre del padre de Mohamad Reza. A lo largo de esta calle, de casi cinco kilómetros de longitud, se encuentran los principales centros culturales de la ciudad como la Universidad de Teherán, la Universidad Honar (Arte), el Teatro de la Ciudad, el Teatro Rudaki, etc. Después de la Revolución, el Complejo Shahyad y la Avenida Eisenhower, que miden unos 4.5 kilómetros de largo, fueron rebautizados como la Avenida de Azadi (Libertad/آزادی), y la Avenida del Shah Reza pasó a llamarse Avenida de Enqelab (Revolución/انقلاب). Esta conjunción de las avenidas más importantes de Teherán durante y después de la Revolución se convirtió en el sitio específico para la creación de una imagen poderosa de una nación liberada de una dinastía que se percibía como una dinastía tiránica; un proscenio perfecto para representar la nueva imagen de una sociedad revolucionaria.

Dramatización de la interacción

Erving Goffman en el libro *The Presentation of Self in Everyday Life* sugiere que “any social establishment may be studied profitably from the point of view of impression management.”⁷ Adoptando el punto de vista de Goffman, analizamos los procesos de dramatización aplicados por el poder en Irán para controlar y regular la imagen proyectada de la sociedad iraní. Tanto en general como específicamente durante el Desfile Anual se pretende encarnar a la Sociedad Revolucionaria Islámica en su conjunto. Se intenta entender de qué forma este desfile le permitió al poder establecer una “imagen frontal” fabricada y homogénea, tanto para los participantes como para los espectadores. Desde una etapa muy temprana después de que los islamistas tomaran el control, es posible rastrear los signos de las tres categorías de participantes dramáticos en una compleja interacción social definida por Goffman:

⁶ Basij es una organización paramilitar que actúa como representante de los militares oficiales.

⁷ Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (Edinburgh: University of Edinburgh Social Sciences Research Centre, 1956), 152.

"those who perform; those performed to; and outsiders who neither perform in the show nor observe it".⁸

En los desfiles políticos utilizados como instrumentos de poder, como es el caso de estos desfiles, el poder limita el número de intérpretes a una fracción específica de entre todos los posibles actores, restringiéndolos a personas lo suficientemente cercanas a él como para ser controladas directamente. Esto es esencial, porque estos desfiles se realizan para observadores extranjeros y audiencias mundiales. El resto de la sociedad, aquellos que no están alineados con los objetivos predefinidos del poder y sus alianzas, son considerados *outsiders*, y están excluidos del evento. En adelante, se analiza la re-clasificación periódica de lo que el poder reclama como 'sociedad iraní', una re-clasificación necesaria para sostener esta segregación dramática. Se observan cuatro fases, basadas en las sucesivas etapas de reestructuración interna y remodelación de la sociedad iraní en su conjunto.

Primera fase (1979-1989 aprox.)

Victor Turner, en su libro *Ritual Process, Structure and Anti-structure*, recordando a Van Gennep, menciona que todos los ritos o situaciones de transición están marcados por tres fases: *"separation, margin (or limen), and aggregation."*⁹ Considerando la Revolución como un estado de transición en el proceso de cambio social, podemos plantear el inicio de esta transición como un período liminal. Las propiedades de tal situación intermedia, siguiendo a Turner, son las siguientes:

"homogeneity, equality, anonymity, absence of property [...], reduction of all to the same status level [...], unselfishness, total obedience to the prophet or leader, sacred instruction, the maximization of religious, as opposed to secular, [...], and so forth."¹⁰

Por otra parte, cabe mencionar que durante este primer momento glorioso de ritos liminales, actores irreconciliables, antitéticos, están condenados a desaparecer en esta masa homogénea y anónima, arrasados, ignorados o viéndose obligados a aplicar con tacto algún tipo de autocensura. La única imagen que emerge de este período liminal de una revolución es una asombrosa apariencia de unión, de actuar al unísono.

Pero después de un tiempo, cuando se ha pasado el umbral de la revolución, siguiendo de nuevo a Turner, *"the impetus soon becomes exhausted, and the movement becomes itself an institution among other institutions."*¹¹ Poco a poco, los aspectos antitéticos de la sociedad reaparecen y encuentran la manera de intervenir en el espectáculo en curso y convertirse en parte de él. Un par de años después de la Revolución en Irán, se agotó la unidad y hegemonía de la situación liminal. La segregación dramática identificada por Goffman (intérpretes, espectadores y outsiders) se volvió confusa. Algunos de los secretos del *backstage* se revelan no solo a los intérpretes que no suelen estar al tanto, o al público local, sino también más allá, a los outsiders. Algunos de los que habían impartido esta performance se convirtieron en outsiders. La línea divisoria entre el *backstage* y el escenario, y entre el escenario y la

⁸ Ibid., 90.

⁹ Victor Turner, *The Ritual Process, Structure and Anti-structure* (New York: Cornell Paperbacks, 1966), 94.

¹⁰ Ibid., 111.

¹¹ Ibid., 112.

12. Gente de Barkhar (una aldea de Shahinshahr, Isfahán) conducida a Isfahán para el desfile de 2015.
13. Estudiantes llevados al desfile por administradores escolares, 2013.

audiencia, se distorsionó. Algunos outsiders pudieron asumir el papel de intérpretes y demostrar sus deseos antitéticos. Surgieron problemas urgentes en la gestión del espectáculo.

Segunda fase (1989-2005 aprox.)

En una segunda etapa, tras el fracaso práctico de la primera, el poder intentó restablecer la estructura original del espectáculo. El poder obligó a aplicar nuevas formas de control sobre la actuación en curso para reparar la imagen frontal homogénea deseada pero ahora parcialmente perdida. Intentó imponer un sistema para limitar el número de intérpretes (o manifestantes), censurar a los outsiders inmediatos (los espectadores locales) y manipular la impresión recibida por los outsiders y espectadores de fuera del país.

Limitar a los participantes en función del interés del poder.

El poder, además de a sus fieles partidarios cercanos, emplea a varias personas a las que se les paga para actuar como actores controlados. Los estudiantes y empleados del gobierno también son forzados directa o indirectamente a participar en el desfile, representando comportamientos y códigos impuestos, incluso si no creen personalmente en sus acciones ni se identifican como actores. La mayoría de los artistas remunerados provienen de las aldeas pobres que rodean las grandes ciudades. Se les ofrece un viaje gratis por un día al atractivo centro de la ciudad; se les paga el transporte, el almuerzo y algunas provisiones. No es necesario mencionar lo atractiva que será esta oferta y lo fácil que será 'convencer' a los destinatarios para que presenten la apariencia adecuada y coincidente con el deseo del poder.



El sistema de obligaciones que aplica el poder no es una especie de coacción directa, sino que, es un sistema de autocontrol aplicado por las propias personas debido a la presencia oculta de un observador invisible. En Irán, se sospecha que los miembros invisibles de Basij están vigilantes y, de hecho, están presentes en todas partes. Se sabe que los estudiantes y los empleados del gobierno cooperan con el régimen porque su futuro económico depende de su apoyo. El único gesto manifiesto del poder hacia ellos en el momento del desfile es planificar su viaje, programar el tiempo y el transporte. En la práctica, el control lo aplican observadores invisibles, que podrían estar ocultos entre sus colegas. Restringidos por el autocontrol y la autocensura, nadie se atreve a estar ausente, tener una apariencia inapropiada o comportarse de manera inconveniente.

El poder censura a los outsiders.

Siguiendo a Goffman, uno de los temas cruciales en el establecimiento de estructuras sociales desde un punto de vista dramático es reforzar las líneas divisorias entre lo que él llama “*back region*” (backstage), “*front region*” (escenario) y “*outside*” (exterior). Siempre hay “*rogue events*” o comportamientos impúdicos que permiten a los actores cruzar esa línea divisoria, de modo que un outsider pueda convertirse en parte de una actuación que no está destinada a él, ya sea como observador o como uno de los intérpretes.



14. Ficción de un conflicto entre Occidente y Oriente, que ayuda al poder a establecer el estado de emergencia.

Tales situaciones pueden dar lugar a impresiones incontroladas, y no deseadas, percibidas por el público.¹² Para protegerse contra esto, el principal dispositivo que aplica un poder autoritario es hacer reforzar sus sistemas de control, a través de una vigilancia “latente y patente”. Esto se hace simplemente difundiendo el miedo en la sociedad y estableciendo un *estado de excepción* para la legitimación de un control tan excesivo. Durante casi cuatro décadas, el poder en Irán ha promovido un estado de excepción, aprovechándose de la guerra Irán-Irak o construyendo una enemistad ficticia entre Oriente y Occidente para retratar a los outsiders como una alteridad peligrosa. Por tanto, la estructura del poder está diseñada para mantener la división entre la sociedad ‘supuestamente’ revolucionaria iraní y la que está fuera de ella.

El poder intenta manipular a los espectadores.

Goffman escribe:

“When one’s activity occurs in the presence of other persons, some aspects of the activity are expressively accentuated and other aspects, which might discredit the fostered impression, are suppressed. It is clear that accentuated facts make their appearance in what we have called a front region; it should be just as clear that there may be another region, a back region or backstage, where the suppressed facts make an appearance.”¹³

Para controlar la imagen que percibe el público es fundamental mantener ocultas las actividades que ocurren en “backstage”. En backstage es donde todas las discrepancias entre los intérpretes y los desajustes con sus acciones son visibles. Es donde se hacen visibles los “aparatos dramáticos” utilizados para crear la “imagen frontal” adoptada por los intérpretes oficiales, y donde se evidencia la maquinaria de control utilizada para reprimir a los actores, aquellos que han sido tildados de outsiders. Para controlar la impresión emitida a la audiencia, el poder tiene que reducir todas las demás imágenes que puedan desviarse de esa impresión.

Sin embargo, de nuevo falla la renovada estructura de performance. Al emplear este tipo de dispositivos de control sobre el rendimiento, el poder pudo mantener la apariencia de estabilidad durante un tiempo. Pero el sistema de control de las líneas divisorias entre “*back region*” (backstage), “*front region*” (escenario) y “*outside*” (exterior) no podría ser efectivo

¹² Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, 85.

¹³ Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, 69.

15. Millones de personas que creían que hubo un fraude electoral protestaron por el resultado de las elecciones en un mitin masivo en la plaza Azadi, Teherán, 2009.

16. Chaharshanbe Suri (چهارشنبه سوری) o Festival del Fuego persa, es una de las fiestas populares, celebrada todos los años por la gente, casi ilegalmente.



En Irán, durante los últimos años hay innumerables actuaciones realizadas por intérpretes considerados outsiders. Algunos merecen ser mencionados aquí, como la manifestación indignada contra las fraudulentas elecciones presidenciales de 2009 (Fig. 15), o los diversos actos festivos proscritos realizados por los jóvenes de Irán, que siempre son reprimidos por el poder, pero que siguen reapareciendo (Fig. 16).

El ayatolá Jamenei, líder supremo de Irán desde 1989, en un discurso oficial sobre el Desfile de Aniversario en 2005, afirmó:

“Esta marcha de apoyo es la manifestación de nuestra autoridad nacional; refleja la determinación general del pueblo iraní; esta manifestación asusta a todos nuestros enemigos, por fuertes que sean. Y representa nuestra uniformidad, nuestra autoridad militar y nuestras capacidades de propagación política.”¹⁴

De hecho, sin embargo, la imagen creada por tales manifestaciones nunca es perfecta. Cada vez más, el poder es incapaz de establecer un marco de actuación que proyecte una imagen homogénea de la sociedad islámica. En los últimos años, la naturaleza islámica de la sociedad iraní, como imagen única e inclusiva, ha sido seriamente cuestionada, tanto dentro como fuera del país.

¹⁴ Ali Khamenei, “22 Bahman’s Speech” (22 Bahman Parade, Teherán, February 12, 2005), published by the Office of the Supreme Leader, available online at: <http://www.leader.ir/fa/content/2678/> (accessed August 31, 2018)

Tercera fase (2005-actualmente)

El poder, al fracasar en la proyección de la imagen deseada, ha entrado ahora en una etapa que se entiende como una tercera fase del procedimiento de dramatización. Esta vez, en lugar de intentar crear una imagen homogénea, el poder ha intentado armar una actuación que pretende representar a toda la sociedad en su vida diaria. Al hacerlo, el poder pretende camuflar u ocultar cualquier imagen emitida por aquellos a los que considera outsiders. Ha tratado de revestir la imagen de performance producida por outsiders, ya sea durante sus rutinas diarias o durante sus manifestaciones culturales o políticas explícitas. El poder ha utilizado las claves fabricadas por outsiders para representar una imagen de una sociedad heterogénea.

17. Más de 500 personas participaron en un festival de pistolas de agua autogestionadas en Teherán, pero las autoridades arrestaron a algunos participantes por considerar sus acciones anormales y anti-islámicas, 2011.

18. Imitación deliberada de los jóvenes en su vida diaria por los miembros de Basij, 2015.

19. Una mujer basijí maquillando el rostro de las jóvenes

participantes en el desfile de apoyo al régimen, Teherán, 2016.

20. Los iraníes protestan por la reforma, Teherán, 2009.



Al mirar las fotos de estos desfiles más recientes, se puede ver que la apariencia corporal y los modales de los participantes son muy diferentes a los de los desfiles anteriores, aquellos que buscaban mostrar una imagen islámica seria y monolítica. Estas nuevas manifestaciones han adoptado una nueva imagen, ya no del todo armonizada: incluyen mujeres exageradamente maquilladas, jóvenes vestidos de forma frívola, personajes del pop occidental, imágenes caricaturizadas y carnalescas, etc. (Fig.21-22 y 25)



21. Rostros exageradamente maquillados de los participantes en el Desfile de Aniversario, 2016.

22. Estudiantes guiados por miembros de Basij en el desfile de 2014.

23. Miembros de Basij que se burlan de capturar a marineros estadounidenses, 2016.

24. Participantes del Desfile cargando simbólicamente el ataúd de Obama, 2013.

25. Participantes del Desfile disfrazados de Jokers, 2015.

Para sugerir y difundir la idea de que son organizados por 'el pueblo' y no por el poder, el Régimen ha agregado otra clave prefabricada para estos nuevos desfiles; claves de carnavales que satirizan sucesos políticos particulares, como, por ejemplo, imágenes grotescas de personas que se burlan de los marineros estadounidenses capturados en enero de 2016 (Fig.23), o estudiantes que llevan el ataúd de Barak Obama (Fig.24).

Como afirmó Mijail Bajtin en el libro *Rabelais and His World*, los carnavales son manifestaciones populares de sociedades que pertenecen a una esfera diferente, más allá del control del poder oficial; se encuentran fuera de la religión y la política. Es más, las formas de carnaval hacen una parodia de la religión y del poder. En palabras de Bajtin, "they build a second world and a second life outside officialdom."¹⁵ En sus nuevos desfiles, el poder en Irán usa las señales del carnaval, como las apariencias y modales pertenecientes al reino de lo grotesco, o la degradación de sus propios lemas oficiales, abstractos e ideales, degradándolos a los reinos mundanos de la más baja esfera de tierra y cuerpo, con el fin de reestructurar una performance que dé la impresión de estar organizada y realizada libremente por 'el pueblo'.

Puede ser oportuno mencionar que la celebración de carnavales reales o cualquier otro festival organizado por el pueblo, más allá de la vigilancia y el control del poder gobernante de Irán, está estrictamente restringido, si no totalmente prohibido, y sería seguido por duras sanciones. Este tipo de carnavales escenificados por el poder en Irán no tienen las atribuciones vinculadas a un carnaval real en el sentido de Bajtin, porque no sacan a la gente de la estructura de actuación existente establecida por el poder gobernante. Por el contrario, estos carnavales escenificados están destinados a reforzar la estructura existente. Un verdadero carnaval debe ofrecer un aspecto completamente diferente, extra-religioso y extra-político del mundo humano, un mundo fuera del marco predominante establecido. No es posible pretender ser apolítico y al mismo tiempo actuar al servicio del poder. Si una actuación parodia a los sectores oprimidos de la sociedad, los que no forman parte del poder, se convierte en cómplice o forma parte de dicho poder.

¹⁵ Michael Bakhtin, *Rabelais and His World* (Bloomington: Indiana University Press, 1985), 6.

Sin embargo, estas imágenes grotescas, empleadas en los desfiles más recientes de Irán, no han podido transmitir el mensaje más deseado por el poder: el mensaje de una unidad heterogénea. Aquellos que desde el poder diseñaron los desfiles no han logrado producir una imagen de una sociedad heterogénea que organiza espontáneamente un carnaval para apoyar las ideas revolucionarias del poder gobernante, ideas que han estado perdiendo su poder de convicción durante décadas. Otro de los discursos oficiales de Jamenei, esta vez sobre el Desfile de 2010, es revelador. Esto fue durante el llamado Movimiento Verde, cuando varios líderes de la oposición invitaron a la gente a participar en el Desfile Anual de Aniversario, aprovechando la ocasión para mostrar su desacuerdo:

Esta vez enemigos occidentales se han infiltrado en nuestras manifestaciones del 11 de febrero, 31º aniversario de la Revolución Islámica en Irán. Advierto estrictamente a los partidos de la oposición que se aparten de las potencias extranjeras arrogantes e injustas que luchan por atacar la unidad de Irán.¹⁶

Cuarta fase (2009-actualmente)

En esta última etapa de los desfiles se ha producido un cambio radical. Alguna oposición interna, significativa en el país, ha intentado con éxito participar en los desfiles y demostrar sus propios deseos. Después de la agresiva represión de las manifestaciones contra las fraudulentas elecciones presidenciales de 2009, una intensa aprensión se extendió por la sociedad iraní; la gente se mostraba reacia a participar en cualquier actividad política, especialmente durante las elecciones, incluido el acto de votar en sí. Pero a pesar del desaliento de la gente frente al sistema de votación, en las elecciones parlamentarias de 2011, Mohamad Jatamí, ex presidente y líder de la oposición reformista, emitió su voto y en 2013, refiriéndose a las elecciones presidenciales, pidió a la gente que “no boicotee las elecciones”.¹⁷ Esta afirmación animó a la gente a volver a participar en la política y a lograr la victoria del supuesto reformista moderado Hasan Rohani en las elecciones presidenciales.

Suavemente, desde 2009 hasta 2017, la sociedad iraní se abrió más a la participación en la esfera política, hasta que en el Desfile de 2017 Jatamí pidió a todos los ciudadanos que participaran en las elecciones, independientemente de sus opiniones políticas. Y así, algunas personas portaban carteles con mensajes opuestos a las consignas oficiales transmitidas por los organizadores. Desde su inicio, uno de los principales lemas oficiales propagados por el poder en este desfile es “Muerte a Estados Unidos”, pero en el desfile de 2017 podemos ver a personas sosteniendo carteles que dicen “Gracias a los estadounidenses por apoyar a los

26. Preparándose para el desfile de 2017, los activistas reformistas pidieron a su gente en las redes sociales que no quemaran banderas, sino que agradecerían a los manifestantes estadounidenses el gesto de hacer frente a la prohibición de viajar dirigida por Trump (Travel Ban).

26



¹⁶ Alí Jamenei, 22 Bahman's Speech, *Leader.ir*, 10 febrero 2010, [consulta: 27-05-2021]. Disponible en: <http://www.leader.ir/fa/content/6432/>.

¹⁷ Mohammad Jatamí, Press Conference, *Alef*, 29 abril 2013, [consulta: 31-08-2018]. Disponible en: <http://www.ghatreh.com/news/nn13976407/>.

musulmanes”, en referencia a las protestas de los estadounidenses contra la ley que prohibía viajar a los pueblos de siete países islámicos, incluido Irán, a Estados Unidos, dictada por el expresidente Donald Trump (Trump’s travel ban) (Fig.26).

Incluso así, el poder continúa fabricando una enemistad ficticia entre Oriente y Occidente para establecer el estado de excepción; el discurso oficial de Jamenei, 2018, reitera la línea de siempre:

“Nuestro enemigo occidental siempre está esperando la oportunidad de atacar y golpear a la nación iraní. En desfiles recientes, los enemigos de Irán, con todo tipo de dispositivos, incluidos dinero, armas, política y aparatos de seguridad, se han unido para crear problemas al sistema islámico.”¹⁸

La línea de transgresión

Podemos seguir rastreando la propagación de la usurpación por parte de los outsiders de un espectáculo, organizado oficialmente, en algunas de las manifestaciones más recientes de Irán en diciembre de 2017. El 28 de diciembre de 2017, en Mashhad, la ciudad más religiosa de Irán y el centro de la fe chií, desde que el régimen islámico obtiene su más ferviente apoyo, los fanáticos de Jamenei, el líder supremo, y el candidato presidencial que había apoyado, Ibrahim Raeesi, organizaron una manifestación contra el presidente Rohani y su gobierno supuestamente reformista. Su objetivo era presionar y disuadir a los reformistas. Pero inesperadamente la situación se les escapó de control. La manifestación se transformó para convertirse en una protesta contra todo el sistema. Surgieron las consignas más radicales, sin precedentes en anteriores manifestaciones y protestas, como el canto a favor del anterior Shah y su familia. Los outsiders aprovecharon el evento, se infiltraron en un espectáculo al que no habían sido invitados y lograron asumir el papel de intérpretes para producir un espectáculo propio

En Irán, el espacio público urbano se ha convertido en un campo en el que se disputa la representación de los procesos políticos. Es de especial interés el análisis del Desfile Aniversario en conmemoración de la Revolución que se ha realizado cada febrero desde 1979. Una aproximación hermenéutica a los aspectos carnalescos de este desfile nos permite seguir la evolución de los métodos, dispositivos y actores en el juego, y centrarnos en el conjunto de relaciones, entre ellos en la representación del sistema de poder. Desde un punto de vista dramático, y teniendo en cuenta las diferencias entre los mensajes oficiales y los hechos reales, es posible identificar al menos cuatro períodos diferentes, períodos que muestran un paso de la homogeneidad al antagonismo o contradicción abierta. Las imágenes ahora proyectadas por grupos sancionados oficialmente confrontan imágenes fácticas proyectadas desde la vida real de las personas, como resultado de la imposibilidad de un control total. Este resumen de las cuatro décadas del Desfile Anual de Aniversario puede darnos una imagen precisa de la historia del Irán revolucionario moderno.

¹⁸ Alí Jamenei, 22 Bahman’s Speech, *Leader.ir*, 10 febrero 2010, [consulta: 27-05-2021]. Disponible en: <http://www.leader.ir/fa/content/20535/>.

6. La ciudad como espacio de conflicto

6. La ciudad como espacio de conflicto

01. Un grupo de mujeres se enfrenta a la policía antidisturbios, durante las manifestaciones del Movimiento Verde en Teherán, 2009.

02. Las trincheras durante conflictos armados entre rivales grupos revolucionarios, al principios de la década de 1980.



En el Teherán de hoy, más de cuatro décadas después de la Revolución, gobernado por los islamistas, el espacio público de la ciudad es el espacio de la representación del poder, en el que el poder quiere ser visible a través de los elementos espaciales, a la vez que ideologiza dicho espacio, haciendo omnipresentes los valores islámicos-chiíes. Para

conseguir esta imagen, el poder necesita un control polivalente del espacio público. Durante la Revolución y el proceso de establecimiento del nuevo orden, el país entró en el contexto que Hannah Arendt y Giorgio Agamben han denominado como un “estado de excepción”.¹

El espacio público se convirtió en un espacio bélico entre los diferentes grupos participantes en la Revolución. El grupo chií, en esta lucha, en las ciudades grandes triunfó sobre otros grupos, estableció su supremacía y abolió todos los derechos de ciudadanía, para establecer el nuevo orden. En este estado de excepción creado por la Revolución para suprimir a otros grupos revolucionarios, cualquier actuación que presentara duda sobre este estado de excepción era sospechoso, y se consideraba como traición a la Revolución y sus valores. Pero después de eliminar a los antagonistas revolucionarios, con la invasión y la guerra de Irán-Irak (1980-1988) el estado de excepción siguió presente.

Esta guerra dio lugar a que se suprimieran todos los derechos civiles conseguidos durante cien años. Las ciudades eran un filón de reclutamiento, los espacios públicos estaban estrictamente bajo control, las calles y plazas se llenaron de barricadas. Los militares, después de la puesta de sol, paraban a los coches para controlarlos. Bastaba con el aviso de un vecino, para que el *Pasdaran* (Guardia Revolucionaria) entrara en las casas y detuviera a la gente sospechosa, registrara la casa y desde una botella de *Whisky* hasta un libro de *Jean Paul Sartre* todo podía ser una prueba de traición a la Revolución.



¹ Giorgio Agamben, *Estado de excepción* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2003).

En la época de la guerra, el gobierno se arrogó el pleno derecho para neutralizar todo lo que él considerara amenaza. En el contexto de estado de excepción creado por la guerra, alteraron todas las instituciones legislativas y como bien dice Rossiter "Esta alteración implica inevitablemente un gobierno más fuerte: es decir, el gobierno tendrá más poder y los ciudadanos menos derechos."² El gobierno chií, con todo el poder conseguido, invalidó las normas existentes e impuso sus nuevas leyes. Leyes que desdibujaron el límite entre la vida civil y las implicaciones políticas, que diluyeron la diferencia entre la casa y la calle, entre lo privado y lo público.

03. Ficción de un conflicto, entre Occidente y Oriente, que interesa al poder.

La guerra fue un regalo para un gobierno nuevo que, en una situación de emergencia fruto de la guerra, pudo conseguir el pleno derecho para controlar a una sociedad que exigía la apertura de un espacio sociopolítico de libertad. En palabras de los líderes políticos del país, en la época de la guerra, se puede ver que están satisfechos con este estado de excepción creado por el enfrentamiento bélico:

Jomeini, entonces líder de Irán, en 1987: "La guerra es una bendición para nosotros."

Jamenei, líder actual de Irán, en 2006: "La guerra fue un regalo divino."

Rajai, entonces presidente de Irán, en 1981: "La guerra es una bendición. A la luz de la guerra, los problemas pueden ser resueltos."

Mohsen Rezaí, un excomandante militar, en 2012 reclamó: "Si no hubiéramos continuado la guerra, la Revolución no se habría asentado. Aquellos que dicen que la Guerra era inútil, deben saber que si hubiéramos puesto fin a la Guerra, el Estado Islámico y la Revolución habrían desaparecido."

Pero al acabarse la guerra en 1988, la sociedad y el poder debían salir de la situación de emergencia surgida de la guerra. La situación tenía que volver a la normalidad, las reglas espaciales impuestas por la emergencia tenían que cambiarse por las leyes de una situación normal. Pero como dice Agamben, "El estado de excepción [...] es como un umbral de indeterminación entre democracia y absolutismo."³ El pleno poder que el gobierno, a través del estado de excepción, ha conseguido, no quiere perderlo. El estado de excepción creado por dos crisis, la Revolución y la Guerra, había dado su fruto: un poder absoluto. El gobierno, al acabar la crisis de la Guerra, para mantener su poder absoluto, organiza un estado de excepción, pero ahora se trata de una ficción, de un estado de excepción falseado.



El estado de excepción falseado, se construyó a través de inventar "una guerra civil legal" entre un falso enemigo anti revolucionario y una falsa imagen de un estado revolucionario a nivel nacional. Esta guerra imaginaria ha dado lugar a que, después de más de cuatro

² Giorgio Agamben, *Estado de excepción*, 35 cita a Clinton Rossiter, *Constitutional Dictatorship. Crisis Government in the Modern Democracies* (New York: Harcourt Brace, 1948), 5.

³ Giorgio Agamben, *Estado de excepción*, 26.

04. Las maniobras de la policía durante el Movimiento Verde, Teherán, Azadi plaza, 2009.

décadas, todavía existan *Cuerpos de la Guardia Revolucionaria Islámica Iraní (Sepah-e Pasdaran-e Enqelab-e Eslami)* y *El Tribunal Revolucionario Islámico Iraní (Dadgah-e Enghelab-e Eslami)*.

En cuanto al nivel internacional, el estado de excepción falseado, se construyó a través de la demarcación entre Oriente y Occidente. El gobierno iraní inventó la amenaza de una posible guerra internacional entre un *Oriente islamista* y un *Occidente anti-islamista*. A través de esta estimulación falseada, el poder crea un estado de excepción "que permite la eliminación física, no solo de adversarios y opositores, sino de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón resulten no integrables en el poder."⁴

Debido a este estado de excepción, el poder ha conseguido el pleno control sobre la vida del ciudadano, no solo en el espacio público, sino en su espacio privado. No existe un espacio fuera del control del poder, la definición de lo privado y lo público ha sufrido modificaciones drásticas. En el Teherán de hoy, la frontera entre espacio público y privado está borrosa. El espacio público no funciona como un espacio de presentación de la imagen del ciudadano. El espacio público de la ciudad de Teherán es un espacio estatal, en pleno control del poder, en el que el ciudadano no tiene derecho para presentar su realidad.

Sin embargo, el Teherán de hoy, una ciudad compleja y heterogénea, con una población joven y bien informada que tiene acceso a las redes sociales gracias a su inteligencia y astucia, el poder no tiene tan fácil abolir el derecho de ciudadanía. Lo que le interesa a un poder absolutista, como el gobierno chií de Irán, es que los ciudadanos actúen de una manera hegemónica que represente los valores islamistas, como si esa fuera la realidad de los propios ciudadanos. El poder intenta mostrar una imagen islamista y antioccidental de la sociedad iraní y el espacio público de la capital del país es la mejor pantalla publicitaria para representar esta fotografía. En este contexto el espacio público es una herramienta de control. El espacio público de Teherán es un espacio estrictamente controlado, es decir, es un espacio privado del estado, en el que distribuye todas las herramientas necesarias para vigilar al ciudadano. Un sistema polivalente de vigilancia que convierte la ciudad en un *espacio panóptico*.



También este estado de excepción da lugar a convertir los espacios públicos en los espacios sagrados. Se ha señalado que después del establecimiento del islam en Irán (656), los espacios sagrados, se abrieron al pueblo y se convirtieron en espacios públicos, pero estos espacios sagrados públicos están bajo control del poder religioso. En el Teherán de hoy, donde otra vez el poder seglar y el poder religioso se amalgaman, al tiempo que la sociedad cada vez más se aleja de la imagen deseada por el poder, los espacios sagrados

⁴ Giorgio Agamben, *Estado de excepción*, 35

tradicionales como mezquitas, taqiyas y hussainías, no funcionan como espacios públicos de la ciudadanía. Estos espacios se han convertido en exclusivos de la parte más religiosa de la sociedad y, es más, no de la parte religiosa tradicional, sino de la parte religiosa que goza de la simpatía del poder estatal.

Pero el poder, con el fin de controlar el espacio público, utilizando el estado de excepción de falso origen, intenta convertir varios espacios públicos en espacios sagrados. Por ejemplo, en la cultura iraní tradicionalmente el cementerio es un espacio sagrado que pide respeto para los muertos, que “están dormidos” en él. Un *Shahid* (mártir), una persona que ha muerto en la guerra por defender a su patria, o a su religión, es altamente respetable, por eso el gobierno, al enterrar los cadáveres de los mártires en espacios públicos, los convierte en espacios sagrados y pide a la gente respeto para ellos. Este es el caso del espacio público de la universidad de Teherán, que suele ser un centro de discursos políticos de opositores universitarios, en el que se ha reservado una parte para enterrar a los mártires de la Guerra. También la Oración del Viernes se realiza en dicha universidad, para marcar aun más la sacralidad de este espacio. Otro ejemplo de sacralización del espacio público es la construcción de mezquitas. Este es el caso de la construcción de una de ellas, al lado del teatro principal de Teherán, un espacio en el que se solían juntar los jóvenes bohemios, homosexuales, etc. Al convertir un espacio público en un espacio sagrado, el poder teocrático se reserva el derecho de intervenir en ello, en cualquier momento.

05. En el grafito pone: “Los ojos de los mártires nos están mirando.”

06. El poder, a través de cambios legislativos, intenta controlar espacios privados convirtiéndolos en públicos.



Otra herramienta de control espacial es convertir el espacio público en un espacio panóptico: las cámaras de vigilancia, *Gasht-e Ershad* (la Policía Moral), *Gasht-e amaken* (la Policía de Lugar), *Basij* (un cuerpo parapolicial) y un sistema de auto-vigilancia.

- Las cámaras están distribuidas junto a la mayoría de los semáforos, cerca de los puestos bancarios y edificios estatales.
- La Policía Moral es una sección de la policía, que vela por la moralidad de las costumbres. Se trata de grupos de hombres y mujeres que utilizan unas furgonetas de color verde para detener a las mujeres consideradas *Bad hiyab* (quienes no llevan el hiyab adecuado). Estas furgonetas, están ubicadas en todas las plazas, los cruces, las calles principales, los centros comerciales, frente a las universidades, a las escuelas y a todos los centros culturales. La Policía Moral aborda y detiene de forma violenta a las mujeres que no se visten con las normas impuestas por el poder.
- La Policía de Lugar es una sección de la policía para controlar los espacios intermedios entre el espacio público y el espacio privado, como las tiendas, las salas de cine, los teatros



y los restaurantes. Su campo de actuación es tan ambiguo que da lugar a un juego entre el concepto de lo público y lo privado. La noción del espacio intermedio no está definida en la ley, por eso este espacio es un espacio confuso y el poder, según la situación, puede denominar a cualquier espacio como un espacio intermedio. Por ejemplo, por ley, un coche es una propiedad privada, pero cuando está en la calle, que es un espacio público, entra en un margen oscuro y confuso judicialmente. En 2013, el gobierno ha aprobado una ley por la cual cuando un coche está en la calle se convierte en un espacio público cerrado y, por tanto, está en el área de influencia de la Policía de Lugar.

- *Basij* (el cuerpo parapolicial) consiste en grupos de jóvenes que el gobierno utiliza como palanca cuando quiere hacer algo sin responsabilizarse de ello. Su forma de actuar depende de la situación, puede limitarse a dar consejos verbales o llegar a ataques violentos.
- La auto-vigilancia es otro sistema muy efectivo que funciona en la sociedad por sí mismo, es un sistema de auto control de los ciudadanos. Los padres, para que sus hijas no tengan problema con la policía o con *Basij*, controlan sus vestidos antes de salir; los maridos, los de sus esposas; los hermanos, los de sus hermanas. Este control es una manera de protección ante el peso del gobierno. Maryam una joven entrevistada nos cuenta su recuerdo personal cuando con su amiga esperaban a su hermana menor en la plaza Haft-Tir, una de las más vigiladas por la Policía Moral:

“Yo venía de la universidad y por eso llevaba un vestido discreto, mi amiga venía de la oficina, con un manto de color llamativo, sin botones, y con unas sandalias que dejaban ver las uñas pintadas. Su hermana menor también venía de la universidad. Cuando llegó la hermana, miró a mi amiga con una mirada muy seria, y le dijo: «¿Por qué te has vestido así? ¿no sabes que estamos en la plaza de HAFT-E TIR? ¿tú estás loca? ¿buscas problemas? ¿no te acuerdas de la última vez que nos detuvieron por mi vestido?»”⁵

Este sistema de auto-control es el más efectivo de todos.

Los espacios privados están fuera de estos sistemas de control y vigilancia, lo que permite la representación de la ciudadanía en ellos. Por lo tanto, la sociedad busca su espacio público en el espacio privado. Un espacio privado, como una casa, puede convertirse en un cine, este cine casero ya no es un espacio privado porque entra en él gente desconocida. Tampoco es un espacio público porque cualquier persona no podrá entrar en él. Este espacio, en el instante de ser cine *underground*, no es público ni privado, sino un espacio creado por un colectivo con un mismo interés, son espacios colectivos que tratan de compensar la carencia de espacio público.

El poder ha establecido su control en el espacio público, pero cada sociedad produce su espacio público, se indagará en cómo construye la sociedad teheraní su espacio público, ocupando la frontera, ambigua y borrosa, entre lo público y lo privado. Antes de esto, es oportuno analizar el espacio de la ciudadanía en términos de género, ya que la cuestión del género es un asunto determinante a la hora de cristalizar la imagen de una sociedad en el escaparate del espacio público de la ciudad. Específicamente en una sociedad en la que impera la religión, la cuestión del género se convierte en el centro de la imagen deseada por el poder teocrático, en este caso por el poder chií en la ciudad de Teherán.

⁵ Entrevistas realizadas por la autora de esta tesis, en el año 2013.

La construcción espacial y la cuestión de género



El espacio se conceptúa como la expansión de la relación social del individuo en su terreno. El espacio no es un vacío entre los materiales, sino que lo espacial se forma con las relaciones del cuerpo individual y el cuerpo colectivo. El espacio es el producto de interrelaciones sociales. En esta investigación se percibe el espacio como una esfera de posibles existencias múltiples y plurales; en términos de Doreen Massey: *"space as the sphere of the possibility of the existence of multiplicity in the sense of contemporaneous plurality."*⁶ Es decir, el espacio es una construcción de varias posibilidades, que suceden simultáneamente. El espacio es un concepto abierto, siempre en construcción, mediante interrelaciones sociales, a lo largo del tiempo. Lo espacial es el resultado de una construcción constante de lo social y, consecuentemente, el espacio no se forma a priori de la identidad social y de la relación de los individuos en la sociedad. En este trabajo de investigación, siguiendo a Deleuze y Guattari, se percibe el espacio como un continuo *"becoming"*⁷, que es la naturaleza del ser, del ser humano interrelacionado con la sociedad.

Massey explica el espacio como un "producto abierto y siempre en proceso"⁸, en el proceso de los cambios y desarrollos simultáneos y múltiples de las interrelaciones sociales. Las posibilidades de las interrelaciones sociales, forman una fábrica de espacio, una fábrica que nunca deja su producto acabado. Este producto inacabado está vinculado con el tiempo, la presentación del espacio debe ser un intento de capturar dicho proceso en el tiempo. Por lo tanto, el concepto de espacio está rigurosamente vinculado con la construcción social y la construcción de género en la sociedad. Cualquier tendencia a cambiar uno, se vincula con el cambio del otro. También cualquier inclinación por controlar uno, se vincula con controlar al otro. La cuestión de género es una cuestión central en la construcción del espacio (público o privado). El género es un asunto crucial a la hora de luchar por el cambio en la relación espacial y, consecuentemente, el espacio es un factor definitivo en la construcción de género y la relación entre los géneros.

En cualquier espacio se pueden leer los rasgos de las interrelaciones sociales y la relación entre géneros, sin embargo, para conocer un espacio, es necesario estudiar las estructuras de la sociedad y específicamente, la estructura de género. Un espacio no se puede leer solamente con su forma, con su dimensión y con sus cualidades físicas, sino que un espacio se capta dibujando su topografía, definiendo lo que incluye y lo que excluye. El espacio es un conjunto de lo que vemos y de lo que no nos presenta, de lo que elimina, de lo que imprime y de lo que olvida. Estudiar la estructura de género en el espacio público nos revela lo que está reprimido y/o eliminado en el espacio.

Un factor fundamental que determina y cualifica el espacio es la relación entre géneros. El espacio público, con la tradición patriarcal de la sociedad humana, siempre se ha

⁶ Doreen Massey, *For space* (London: SAGE Publications Ltd., 2005), 9.

⁷ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (London: University of Minnesota Press, 2005).

⁸ Doreen Massey, *For space*, 9.

07. Las chicas simpatizantes sostienen retratos del líder religioso de la Revolución, el ayatolá Jomeiní, 1979.

08. Kim Jong Il rodeado por sus simpatizantes femeninas.

09. Mujeres judías ultraortodoxas rezan en la tumba de la matriarca bíblica Rachel, 2003, la ciudad de Belén en Cisjordania.

10. La presentación de la mujer española del bando nacionalista durante la Guerra Civil.



considerado un espacio masculino y, al contrario, el espacio privado siempre se ha considerado femenino. El espacio público era un campo de prácticas de los hombres, el hombre, como *sostén de la familia*, era quien la mantenía y quien ganaba el pan, mientras que la mujer era responsable de las tareas domésticas. La mujer tenía que quedarse en la casa para cuidar del hogar, del fuego de la vida, encerrada en su espacio, sitiada en el espacio privado. En este contexto socio-histórico el hombre es el que está en movimiento, tiene que salir a un espacio abierto, desconocido y peligroso, para buscar la vida. Y vuelve a la casa para buscar la calma y el amor en un lugar establecido y encerrado, un lugar sin cambio, el hombre vuelve a casa para buscar una madre/amante que esté allí esperándole; el concepto de la casa se convierte en

una nostalgia para el hombre. El hombre construye la imagen idealizada de la casa como una imagen perfecta, cerrada, definitiva, desvinculada de todo cambio. Y, al contrario, el hombre es quien se va, es el que tiene derecho a la movilización y su espacio es infinito, abierto y dinámico. La mujer es el símbolo de la inercia y la inmovilidad, y el hombre es el símbolo del impulso y la movilidad. No es irrelevante que el símbolo del género femenino sea ♀, el espejo de Venus, un signo estático que tiene sus raíces en la tierra y el símbolo del género masculino sea ♂, el escudo y la lanza de dios Marte, una lanza al cielo, preparada para el vuelo.

En la mayoría de las culturas existen cuentos como el de *La Bella Durmiente*, una mujer absolutamente estática, sin movimiento y sin cambio, tumbada y esperando a un héroe masculino que viene a buscarla y llevarla a su espacio privado. *La Cenicienta* es otro cuento, que existe en muchas culturas, pero con versiones algo diferentes. Sin embargo, todas tienen algo en común: el pequeño tamaño del pie de *Cenicienta*. Es el pie más pequeño que pueda tener una mujer adulta, un pie que no sirve para el movimiento libre en el espacio. También en muchas culturas tener los pies pequeños es un símbolo de belleza para la mujer, hasta el caso extremo de la cultura china que ponía los pies de la mujer en unos calzados pequeños para que no crecieran. Oriana Fallaci, en su libro *The Useless Sex: Voyage around the World*,⁹ nos esboza una imagen muy triste de una anciana en un tren que, en lugar de andar, salta como un pajarito.

Existen innumerables mitos en la cultura de la humanidad en los que se plasma la figura de la mujer ideal como un ángel consolidado en su espacio, un cuerpo inmóvil y sin cambios. Y, por el contrario, la mujer *antiheroína*, simbolizada en la bruja, es una mujer volando con la escoba, una mujer que sondea el espacio abierto utilizando la escoba, que es un instrumento de las tareas domésticas. En muchos idiomas existen palabras malsonantes para insultar a la mujer que sale de su espacio doméstico a la calle, como "*Street Walker*" en inglés, "*Femme Publique*" en francés, "*Mujer de la calle*" en español y "*Haryai*" (la mujer de todos los espacios) en la lengua persa. En definitiva, la tradición patriarcal de la humanidad ha vinculado a la mujer con el espacio privado y al hombre con el espacio público.

Con la llegada de la Revolución Industrial, a mediados del siglo XIX, la economía dio un paso desde una economía rural basada fundamentalmente en la agricultura y el comercio a una economía de carácter urbano, industrializada y mecanizada. Con este crecimiento

⁹ Oriana Fallaci, *The Useless Sex: Voyage around the Woman* (New York: Horizon Press, 1961).

económico, la población aumentó rápidamente y por tanto se elevó la necesidad de recursos. Por otro lado, la mecanización de la industria preparó la situación para utilizar una mano de obra más barata, el fenómeno de la mujer obrera facilitó una revolución en la relación entre los géneros. La mujer salió del espacio privado al espacio público, sin perder su responsabilidad sobre las tareas domésticas. La mujer se convirtió en mano de obra de la industria, consiguiendo ser la mano de obra gratuita en la casa. Pero la mujer que poco a poco consiguió una independencia económica, desde entonces empezó a luchar para conseguir otros derechos. La mujer moderna quería una porción más grande en el espacio público, en el espacio tradicionalmente masculino.

Los movimientos feministas en los comienzos del siglo XX crearon un espacio de conflicto social. Este conflicto se puede contemplar bajo el punto de vista del nazismo. El nazismo, en sus comienzos en Alemania, luchó contra el nuevo orden europeo y, al llegar al poder, comenzó una propaganda contra la nueva posición de la mujer en el espacio público. En 1935, durante un discurso ante el Congreso de Mujeres del Nacional-Socialismo, Hitler declaró:

En realidad, la concesión de la así llamada igualdad de derechos a las mujeres, según lo exigido por el marxismo, no confiere igualdad de derechos a todos, sino que constituye la privación de los derechos de ellas, ya que atraen a las mujeres a una zona donde solo pueden ser inferiores. Se coloca a las mujeres en situaciones en las que no pueden fortalecer su posición con respecto a los hombres y a la sociedad, solo las debilita.¹⁰

En 1937 *Heinrich Himmler*, el comandante de las SS, en un discurso declaró:

In my view there has been far too great a masculinization of our whole life, to the extent that we are militarizing absurd things, and are putting all our efforts into perfecting how people should present themselves in public, how disciplined they are and how well they pack their knapsacks. I think it's terrible when I see girls and women, above all girls, going around with a perfectly packed knapsack. It makes me sick. I think it's catastrophic when women's organizations, women's societies, women's clubs engage in areas of activity which undermine all feminine charm, all feminine dignity and grace. I think it's catastrophic—I'm speaking generally, because in fact it has nothing directly to do with us—when we stupid men want to turn women into logical thinkers, try and teach them everything conceivable, when we masculinize women so that in time the differences between the sexes, the polarity, will disappear. Then we've not far to go to homosexuality.¹¹

En las palabras de Alfred Rosenberg, ideólogo del Partido Nazi:

¹⁰ Adolf Hitler, citado en: George L. Mosse (ed.), *Nazi Culture: Intellectual, Cultural, and Social Life in the Third Reich* (New York: Grosset & Dunlap, 1966), 39.

¹¹ Heinrich Himmler, citado en: Peter Longerich, *Heinrich Himmler: A Life* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 234.

“De ahí que las posibilidades de desarrollo de las capacidades de las mujeres deben abrirse ante ellas. Pero seamos muy claros respecto a un punto: solo el hombre debe seguir siendo juez, soldado y gobernador del Estado.”¹²



Los nazis, en la lucha contra el nuevo orden mundial en primer lugar intentaron constitucionalizar el espacio femenino, devolver a la mujer al espacio privado de la casa, no solo con los discursos, sino también con las nuevas leyes de la familia. Aprobaban leyes que estimulaban tener hijos y quedarse en casa para cuidarlos y educarlos. En las declaraciones de los miembros del partido Nazi se puede ver la nostalgia de una parte retrógrada de la sociedad, por la imagen idealizada de la mujer como madre/esposa. Una madre desvinculada de los espacios considerados masculinos. Una mujer en el espacio privado de la casa, desvinculada del espacio público, es decir, del espacio abierto, un espacio dependiente del tiempo y de los cambios. La ideología de los nazis, como una ideología contra el mundo moderno, temía la presencia de la mujer fuera del espacio privado.

En el caso de Irán, el papel de la mujer en el espacio social siempre ha sido un ámbito ambiguo y cuestionado. Irán es un país tradicionalmente patriarcal, que ha tenido una transición rápida de una sociedad rural a una sociedad urbana. En 1966, el 38% de la población vivía en centros urbanos y en 2016 este número se ha elevado a un 74%. Durante 50 años la población urbana se ha duplicado. Los valores de una sociedad patriarcal rural se han enfrentado a los valores fluyentes urbanos y esto ha creado un conflicto social en cuanto a la relación entre géneros.

La noción de mujer en una sociedad patriarcal rural está desvinculada del tiempo, desenlazada del tiempo como un equivalente al cambio. Una mujer en la sociedad patriarcal dominada por los valores masculinos, tiene que ser estable. El papel de la mujer es el papel de la madre/esposa, una mujer idealizada que no está contaminada por los cambios a lo largo del tiempo. La mujer tiene que vivir con una identidad estable y estabilizadora. La imagen de la mujer es equivalente a una madre/esposa que se desvive por su familia, la familia como un valor patriarcal, es el atributo enganchado a la vida femenina.

¹² Alfred Rosenberg Rosenberg, citado en: George L. Mosse (ed.), *Nazi Culture: Intellectual, Cultural, and Social Life in the Third Reich*, 40.

Al final del siglo XIX, con el cambio del sistema de transporte, la relación entre Occidente y Oriente cambió de forma radical. Por primera vez, aparte de las misiones diplomáticas, los aristócratas de Oriente empezaron a viajar a Europa y a observar la vida cotidiana del hombre y la mujer occidentales. Este cambio de la relación espacial entre Occidente y Oriente en el nivel global, ha generado un cambio sociocultural en ambos lados. *Naseredin Shah Qajar*, rey de Irán, realizó dos viajes a Europa, en 1873 y en 1878. Cuando volvió de estos viajes, estaba muy entusiasmado por los avances tecnológicos y también por la imagen de las bailarinas francesas. Naseredin Shah empezó a cambiar la moda de la ropa femenina en su *Haramsara* (Harem).



13. Anis-al-dawla (fallecida en 1896) frente a un instrumento musical, fue una consorte real de Naser al-Din Shah Qajar (reinado 1848-1896).

14. La esposa y las hijas de Reza Shah Pahlaví saliendo del palacio, el día en que se prohibió oficialmente el uso de chador, 7 de enero de 1936.

La ropa de las mujeres, hasta entonces, en los pueblos y entre las campesinas, consistía en una blusa, un pantalón, una falda corta y un pañuelo; todo esto facilitaba su trabajo en el campo. Pero en las ciudades y entre la clase alta, la mujer era restrictivamente vestida con el *Chador*, un vestido negro que le cubría todo el cuerpo. Naseredin Shah, diseñó una nueva moda femenina para sus mujeres, una nueva ropa entre la de las campesinas y la de las bailarinas europeas. Una nueva moda que se contagió rápidamente entre las mujeres de la clase alta y desde allí, pasó a las mujeres urbanas.

El 8 de enero de 1936, Reza Shah Pahlaví (reinado, 1925-1941) dictó la orden de que las mujeres no debían usar ningún tipo de Hiyab incluyendo el Chador, el Niqab y el pañuelo. Pero el cambio de la situación de la mujer no se limitaba a estos cambios en el código de la vestimenta, sino que el cambio fundamental había comenzado unos años antes, en 1848, cuando ya la mencionada Tahereh Qurratul-Ayn,



una de las pocas líderes religiosas femeninas en la historia del islam, por primera vez en una reunión en la llanura llamada Bodasht, durante un discurso para los seguidores de una nueva secta religiosa, apareció sin velo. Tahereh fue la primera mujer en la historia contemporánea de Irán, que rechazó la separación entre los géneros. El acto de Tahereh, consciente o inconscientemente, rechazó el sistema patriarcal que quería encerrar a la mujer en el espacio doméstico, y rompió la pared simbólica, que duraba siglos entre *Andaruni* y *Biruni*.¹³ Tahereh por primera vez en la historia contemporánea liberó el cuerpo y la voz de la mujer, y los trajo al espacio público, a través de su discurso en Bodasht, un discurso que al final fue la causa de su asesinato. Tahereh ha sido la mensajera de una nueva era, la era de desatar a la mujer del espacio definitivo y acabado de la casa. Ha sido la mensajera de una nueva lucha de la mujer para conquistar el espacio público, un espacio masculino, patriarcal. La lucha que comenzó Tahereh nunca ha terminado, hasta hoy sigue perpetuándose en la sociedad iraní.

¹³ Dos partes de las casas tradicionales iraníes: la parte de la mujer, privada: *Andaruni*, y la parte del hombre y los invitados: *Biruni*.

- 15. Primera edición del primer volumen de la revista femenina Shokufeh, editado por Maryam Amid Mozayen al-Saltaneh, 1913.
- 16. Revista femenina Danesh (conocimiento), editada por Effat Sayah Sepanlu, conocida como Doctor Kahal, 1910.
- 17. Asociación de Mujeres Progresistas Iraníes (Kanoun-e-Banovan), 1936.

En la *Revolución Constitucional Iraní*, en 1905, las mujeres salieron del espacio interior de la casa al espacio público y jugaron un papel social. Por primera vez en la historia contemporánea de Irán, las mujeres vivieron la experiencia de una carga social activa, dejaron su puesto tradicional y salieron a la calle. Establecieron las primeras asociaciones de mujeres y las escuelas modernas para las niñas y crearon la primera prensa feminista (Fig. 15-16). Varios grupos de mujeres, aparte de participar en los discursos sociopolíticos, se vistieron las ropas masculinas, se armaron y participaron en los conflictos bélicos. Durante la Revolución Constitucional de 1905, las mujeres urbanas establecieron su espacio en la sociedad con su propia lucha y más tarde Reza Shah Pahlaví, el dictador moderno, fue quien legisló los derechos de las mujeres, con varias leyes. Según estas leyes, las familias estaban obligadas a matricular a las chicas en el nuevo sistema educativo laico, igual que a los chicos. Poco a poco con la graduación de las jóvenes en la universidad, durante el reinado del segundo rey Pahlaví, Mohamad Reza Shah, las mujeres entraron en los cargos de nivel alto, incluso llegaron al de ministras.



Pero las nuevas leyes, en realidad fueron una promoción de un gobierno aristócrata que pretendía modernizar la "imagen" del país. Si por un lado podíamos ver a una mujer que llegaba a ser ministra, por otro, el cine iraní de aquellos años era un reflejo más exacto del patriarcalismo que padecía la sociedad. A pesar de la apariencia moderna de la mujer iraní, la cultura dominante, era profundamente patriarcal. Con una mirada cercana a las películas iraníes durante la década anterior a la Revolución de 1979, podemos tener una imagen más clara de la sociedad y su concepción de la mujer. Estas películas nos dan una mirada más precisa y profunda, que las imágenes propagandistas de las mujeres de entonces que aparecían en bikini en las playas de Irán.

En las películas iraníes, durante la década anterior a la Revolución, destinadas sobre todo a las clases media y baja (mientras que la clase alta se interesaba más por el cine internacional), la mirada sobre la mujer se ajustaba al modelo de esposa o madre, fiable y pasiva, o al modelo de la mujer prostituida, seductora o incluso engañada y violada, es decir, mujer cosificada. Los ejemplos de la mujer que trabaja fuera de casa son muy escasos y excepcionales, en muy pocas películas existen mujeres profesoras o enfermeras. En todo caso, la mujer siempre es objeto de seducción, o incluso de violación. El papel principal de la mujer en las películas iraníes de los 70, es el de prostituta, o el de una joven engañada, una mujer que al salir de casa o pasar el tiempo con sus amigas frívolas, será la víctima de la violencia sexual. Y el papel del hombre es el de un hombre licencioso o el de un hombre celoso, cuya preocupación fundamental es el de la venganza del violador de su hermana o su esposa. Este cine es el espejo de una sociedad profundamente patriarcal (Fig. 18, 19, 20, y 21).

18. El cartel de la película *Toqi* (en inglés: *Wood Pigeon*), dirigida por Ali Hatami, 1970.
19. El cartel de la película *Qeyzar*, dirigida por Masud Kimiay, 1969.
20. El cartel de la película *Baba Shamal*, dirigida por Ali Hatami, 1971.
21. El cartel de la película *Ruspi* (La puta), dirigida por Abbas Shabaviz, 1969.



Sin embargo, la realidad social de la mujer era distinta de la percepción masculina de la mujer reflejada en la cultura cinematográfica. Las mujeres de clase media y media baja, durante el reinado de los Pahlavíes, han tenido libre acceso a la educación académica y alcanzaron una posición propia del espacio masculino. El trabajo fuera de casa ya no les parecía una concesión por parte del poder, es decir, de la monarquía. La mujer, a pesar de su lucha diaria contra la cultura patriarcal, ya venía gozando durante más de 50 años de una legislación que contemplaba sus derechos en la Constitución. Estaba tan segura de su posición en el espacio público, que no podía imaginar que fuera posible perderla. Aunque la cultura dominante era patriarcal, la ley civil siempre apoyaba la igualdad entre géneros.

Llegó la Revolución de 1979. La imagen de la mujer, creada por las propagandas de la televisión, las revistas y el cine, tiene un papel fundamental en la revancha de una parte de la sociedad, la parte más tradicional, religiosa y machista, que asociaba la liberación de la mujer con la prostitución reflejada en el cine. Pero también la parte más moderna y occidentalizada de la sociedad coincidía con el rechazo a esa imagen frívola de la mujer, ya que la veían como una instrumentalización del cuerpo femenino, haciendo de él un objeto

- 22. Revolucionarios atacan violentamente al barrio Qalé (castillo) en el distrito Shah-e No, el barrio de las prostitutas de Teherán, queman el barrio y llevan el cuerpo quemado de una prostituta por las calles, 1979.
- 23. Después de una manifestación pro Shah y PM Chapour BAKHTIAR a favor de la constitución en el Estadio Amjadiyeh, una mujer que se cree que es partidaria del Shah es linchada por una turba revolucionaria, 1979.
- 24. Heterogenidad entre los participantes de la Revolución, 1979.
- 25. Circular del Ministerio de Educación para la vestimenta de las estudiantes y las profesoras, 1981.
- 26. Circular de la Oficina del Primer Ministro para la vestimenta de las funcionarias, 1981.

publicitario. Los revolucionarios quemaron varios cines en Teherán y otras ciudades. De hecho, uno de los objetivos del ataque de los revolucionarios fue un barrio de prostitución, *Qalé*. La gente enojada, durante la Revolución, atacó este barrio, lo quemó y ejecutó a varias mujeres dedicadas a la prostitución (Fig.22 y 23).



En la Revolución todos los grupos sociales participaban en la lucha contra la monarquía, cada uno con su objetivo y su entendimiento del cambio que esperaba de esta Revolución. Pero como se ha mencionado, por distintos motivos, después del éxito de la Revolución fueron los islamistas los que se pusieron por delante de todos los otros grupos.



Después de la abolición de la monarquía, los islamistas tenían que librar la batalla con los otros grupos que habían participado en la Revolución. Las mujeres que, sin pañuelo, habían participado en la Revolución, desde del punto de vista del nuevo poder ideológico islamista quedaron convertidas en antirrevolucionarias. La primera ley que abolieron los islamistas que gobiernan tras la Revolución, fue la ley de la familia, es decir, la ley progresista de los Pahlavíes. Esta abolición causó la respuesta inmediata de las mujeres que se visibilizó en la marcha del 8 de marzo del mismo año. Con la aparición de rumores sobre la ley del *Hiyab Obligatorio*, en el Día Internacional de la Mujer, 8 de marzo de 1979, se formó una manifestación de cientos de miles de mujeres y hombres contra la ley del Hiyab Obligatorio. La manifestación fue atacada por los islamistas. Comenzaron los ataques a las mujeres sin pañuelo en las calles. Luego prohibieron la entrada de la mujer en los edificios estatales sin llevar el pañuelo. Y por fin, en 1981, el nuevo poder, aprobó la ley del Hiyab Obligatorio. Irán fue el primer país en el mundo que aprobó una ley para establecer el Hiyab islámico.



El nuevo poder islamista, surgido por una revolución socialista, para marcar los límites de un comienzo radical, aplicó los nuevos códigos de la vestimenta. Se estampó un nuevo estilo de vestimenta para conducir a un nuevo conjunto de prácticas corporales. El nuevo código de la vestimenta no solo se limitaba al Hiyab femenino, sino que también plasmaba un nuevo código de la vestimenta masculina. Antes de que se aprobara la ley de la obligatoriedad del Hiyab, durante las manifestaciones de la Revolución, algunas mujeres laicas usaron un pañuelo que cubría su velo, como símbolo de solidaridad con las mujeres religiosas, mientras la mayoría de las mujeres evitaban vestidos llamativos como *minijupe* o la minifalda, y vestían con vaqueros y camisetas modestas. Al mismo tiempo se podía observar un nuevo estilo masculino que codificaba comportamientos

revolucionarios: bigotes, ropas, pantalones y abrigos de soldados. Después de la Revolución se articularon nuevos códigos, masculinos y femeninos, para exigir prácticas corporales islamistas. Las mujeres fueron obligadas a cubrirse el cabello con un pañuelo y el cuerpo con un *manto* (Fig. 24- 26).

27. Maniobra militar del Batallón Kowsar (División femenina de Basij) para hacer frente a los disturbios urbanos, Qom, 2015.

28. Desfile de la división femenina de Basij, 1983.



En el caso de la vestimenta masculina la obligatoriedad fue más bien implícita: las corbatas y los vaqueros se codificaron como símbolo de occidentalismo y consecuentemente, ser anti revolucionario, el bigote aludía a ser afín al comunismo y, por supuesto, ser sospechoso. El código de la vestimenta de los islamistas fue la barba sin recortar, la camisa con *cuello Mao*, (lo que en Irán se llamaba *akhundi* porque fue el corte tradicional de la ropa del clero, y hoy en día se llama *cuello diplomático*), pantalón de corte clásico de colores apagados, y sobre todo el uso del rosario.

Se aprobaron unas leyes tras otras para limitar la presencia de la mujer en la sociedad. Un ejemplo sería la *Ley de la Tierra*, que regalaba una parcela residencial en Teherán a las familias que tuvieran siete miembros, lo que fomentaba la maternidad. Durante la guerra de Irán-Irak (1980-1988), con el estado de excepción creado por la guerra, cualquier protesta era acusada de traición, y cualquier voz de disensión era ahogada con la mayor violencia. Nadie se atrevía a salir a la calle sin el ‘Hiyab adecuado’ y las mujeres que llevaban ropas llamativas y maquillaje también parecían sospechosas de contrarrevolucionarias. Aunque ya no existía la Revolución, las personas y los grupos sociales que pensaban o actuaban diferente de la cultura promovida por el poder, eran acusados de traicionar una revolución desaparecida en el tiempo.

Sin embargo, la inmediatez de la guerra Irán-Irak, la drástica transformación de lo rural en urbano y la propia ley revulsiva y rechazada del Hiyab Obligatorio, no permitieron que las leyes tan retrógradas, se encarnaran en la sociedad. Incluso, la ley del Hiyab Obligatorio, funcionó a favor de las mujeres de las familias tradicionales y religiosas. Las mujeres de las familias conservadoras, antes de la Revolución, tenían menos acceso a la sociedad, porque la familia patriarcal consideraba el espacio público, un espacio de corrupción, ocupado por las mujeres libertinas. Estas familias no dejaban a sus chicas que estudiaran en las universidades, porque lo consideraban moralmente corrupto. Después de la Revolución, ya que el espacio público era islamizado, esta mayoría de mujeres, consiguió el acceso a la universidad y consiguió trabajos en espacios considerados masculinos, ya que el Hiyab como una “clausura andante” les permitía participar en la sociedad sin perder sus códigos morales.

Con la islamización del espacio público, las mujeres de las familias conservadoras y religiosas han tenido una educación muy alta y han ocupado buenos puestos en la sociedad. La reacción social frente a las leyes impuestas, puede dar lugar a profundas contradicciones. Es el caso de la mujer iraní que, ante leyes permisivas, impuestas por la monarquía progresista de los Pahlavies, no ha conseguido liberarse de la realidad patriarcal, y, sin embargo, el revulsivo que supuso la obligatoriedad del Hiyab hizo que ganará terreno hacia una sociedad más igualitaria. La mujer de ‘clase religiosa’, históricamente condenada por el patriarcalismo al espacio privado, logró trasladarse al espacio público masculino, es decir, la mujer religiosa

29. Los valores femeninos invaden el espacio público, un grafiti realizado por Black Hand, Teherán, 2015.

se aprovechó del Hiyab que, como una clausura corporal, le permitió moverse en el espacio público. Esta presencia femenina en lo público, dio lugar a una sociedad más igualitaria, un cambio social que el poder patriarcal, cada vez más, lo siente como una amenaza.

También hay que tener en cuenta que durante los ocho años de la guerra, la mujer consiguió un papel importante en la sociedad. La guerra estaba en las fronteras; en las ciudades, excepto en los casos de las limítrofes, seguían con la vida *casi normal* y la organización de la ciudad necesitaba a los funcionarios. Como cerca de medio millón de jóvenes había muerto en la guerra, otros miles volvieron sin capacidad de trabajar, otros muchos jóvenes habían escapado del país para no participar en la guerra, fueron las mujeres, las que ocuparon los puestos de trabajo en las ciudades.

Las mujeres de las familias tradicionales y religiosas, al salir al espacio público, al espacio del trabajo y la universidad, se mezclaban con las mujeres modernas, se tenían que enfrentar a diferentes culturas, a diferentes ideas y a diferentes maneras de vivir. Abrir el espacio, abre la mente. Comenzó el cambio cultural en las capas más tradicionales de la sociedad, empezó una lucha en las casas de los fanáticos, una lucha entre los valores patriarcales y las inquietudes femeninas por la consecución del espacio. La mujer, que ya había conseguido su independencia económica, buscaba su porción de espacio público en el ambiente de la postguerra.

Una ley retrógrada, como la ley del Hiyab Obligatorio, funcionó en contra de sí misma. La ley que el poder patriarcal había impuesto para controlar el cuerpo de la mujer en el espacio público, con la ayuda del estado de excepción, había ampliado el espacio de las mujeres. En la mitad de la década de 1990, la mayoría de las mujeres de todas clases sociales, ya tenían una idea de la igualdad entre los géneros y de los derechos de la mujer.

En la época de las elecciones del presidente Jatamí, en 1997, el presidente reformista de Irán, las mujeres jóvenes jugaban un papel importante. Participaban activamente en los discursos políticos y, durante la presidencia de Jatamí, establecieron asociaciones de mujeres, que habían sido suprimidas después de la Revolución. El movimiento feminista irrumpió con fuerza en la escena del espacio sociopolítico. Las organizaciones que luchaban por los derechos de la mujer, habían crecido rápidamente. Una campaña, llamada, *Un millón de firmas*, que recolectaba firmas para cambiar las leyes contra los derechos de la mujer, construyó una red de mujeres, puerta a puerta. Incluso muchas mujeres, amas de casa, participaban en esta campaña.



Esta vez las familias apoyaban a las mujeres para conseguir sus derechos, los hombres participaban en los movimientos feministas. Esta vez fue la sociedad entera la que luchaba por los derechos de la mujer, porque la mujer se había convertido en el símbolo de la represión de la sociedad entera. Este cambio desafió la forma dominante de la definición de género y la relación entre géneros. La mujer, que tradicionalmente estaba vinculada al espacio doméstico y a las tareas domésticas, ya ha conseguido la oportunidad de actuar en un territorio tradicionalmente masculino. El espacio público dominado por el hombre, está invadido por las mujeres y los valores femeninos. A partir de la presencia de la mujer en el espacio público, los valores espaciales se han cambiado por valores más fluyentes y más femeninos, incluso, los hombres luchan por conseguir un espacio para representar y liberar su parte más femenina.



30



31



32

En todos los movimientos reivindicativos que hoy en día vemos, desde la lucha por el derecho a conducir en Arabia Saudí, hasta las manifestaciones feministas del Chile de 2018, la lucha de la ciudadanía por el espacio público es una lucha entre los valores rígidos, considerados masculinos por un lado y los valores dinámicos considerados femeninos por otro lado. La sociedad entera, incluyendo mujeres y hombres, está intentando *desterritorializar* al poder y romper la dominación del poder mayoritario, y busca valores fluyentes, valores minoritarios femeninos. Hay una lucha por construir un espacio feminizado, minoritario. Los movimientos organizados por la gente marginada, privada del poder dominante, del poder mayoritario, como los movimientos de las mujeres, los indígenas, los grupos LGTBIQ, clases des-privilegiadas, etc. tienen este carácter femenino.

El espacio como un territorio dominado por los varones está en peligro, por la presencia de la identidad femenina. La cultura urbana, en contraste con la cultura rural, más patriarcal y conservadora, es enemiga del orden establecido por el poder patriarcal. La presencia de la mujer y los valores femeninos en el espacio urbano es una manifestación del desorden y el caos espacial. Un desorden que el poder ideológico islamista no soporta.

Así que el poder islámico-chií construido por la minoría más retrógrada de la sociedad, siente que sus valores tradicionales, es decir, sus valores religiosos, están invadidos por los valores femeninos, que el poder considera valores occidentales. La imagen de la mujer con una identidad independiente, que actúa en el espacio público, está sustituyendo a la imagen nostálgica de una madre/esposa que está en la casa, esperando al hombre.

Parece diluirse la imagen de la mujer idealizada, una mujer que no es una persona viviente por sí misma y enganchada a sus asuntos de la vida, sino que es un símbolo estable, cuya vida existe para dar la estabilidad a la vida del otro, de su marido o su hijo. Así que vincular a la mujer con el espacio público es romper la estabilidad de la casa y por supuesto la estabilidad de la familia como la institución más rígida de una sociedad patriarcal. Liberar a la mujer del espacio doméstico es borrar el límite entre lo público y lo privado. Para volver al orden tradicional y eliminar este desorden y caos, hay que restablecer el concepto del espacio como un concepto masculino. Ya que es imposible eliminar la presencia femenina del espacio, por lo menos hay que controlarlo y también hay que enfatizar la identidad del espacio como un fenómeno sólido, atemporal, vinculado con valores locales, hay que desvincular el espacio del tiempo y de lo político. Por otro lado, hay que conceptualizar una identidad femenina en relación con una identidad sin tiempo, una identidad eterna, como una madre, un ama de casa, que no participa en acciones sociopolíticas temporales.

30. Fotografía artística con el salto de la bailarina Catalina Duarte ante carros de la policía en Santiago de Chile durante los disturbios de 2019, titulada 'El despertar'.

31. Alaa Wardi el músico de Arabia Saudita que por la prohibición del uso de los instrumentos musicales en su país decidió producir música con su cuerpo, 2014.

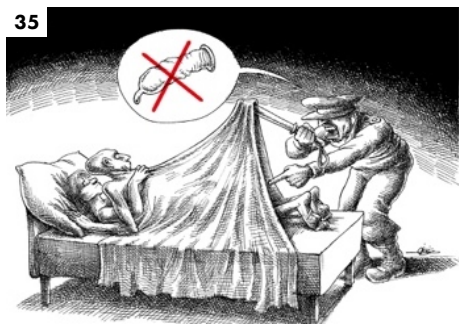
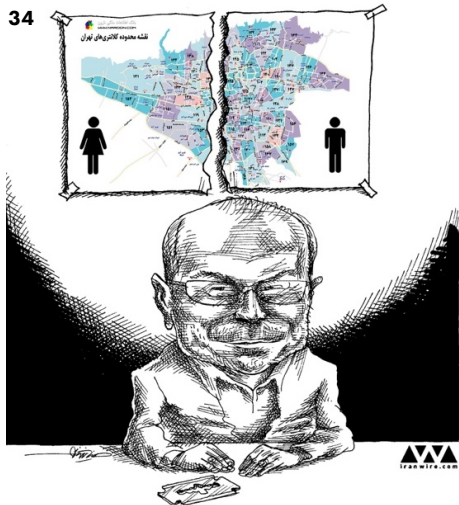
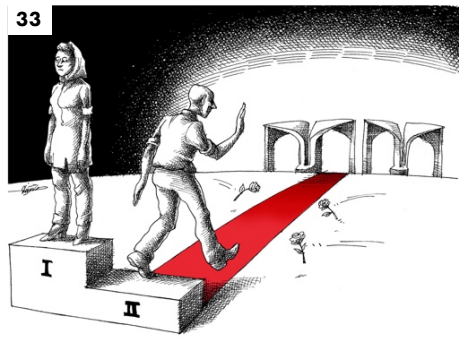
32. Las mujeres de Arabia Saudita en la lucha para conseguir el derecho a conducir publicaron sus fotos en las redes, 2017.



33. Las nuevas legislaciones intentan reafirmar los valores patriarcales que se están diluyendo.

34. Mohammad Baqer Qalibaf el exalcalde de Teherán (2005-2017) después de acceder al puesto afirmó su plan de segregación de género en las instituciones bajo su supervisión.

35. El Parlamento iraní, el 24 de junio de 2014, aprobó un proyecto de ley que pide castigo contra quienes realizan procedimientos de control de la natalidad como vasectomía y tubectomía.



Hay que fijar la identidad de la mujer en una identidad estable y estabilizadora, y controlar la identidad espacial para controlar a la sociedad femenina y, consecuentemente, a la sociedad entera. El poder exige una reafirmación de la autoridad masculina. El cuerpo femenino se convierte en un objeto, a través del cual se puede identificar el espacio, un espacio oriental-islámico enfrentado a un espacio occidental. El cuerpo femenino es un objeto para enfatizar el límite entre dos mundos, por un lado, el espacio islamista-oriental y por otro el espacio occidental. El poder islamista otra vez intenta re-identificar el espacio público como un espacio masculino, a través del control de la presencia de la mujer.

Con la presidencia de Mahmud Ahmadineyad (2005-2013), la parte retrógrada del gobierno intentó re-legislar la identidad femenina y fijarla en el espacio privado de la casa a través de varias leyes. Leyes como *las cuotas de género en las universidades*, que legisla contra las mujeres. Las mujeres, que hasta entonces formaban el 60% de los universitarios, tras esta nueva ley, dejan de tener acceso a algunos títulos, considerados disciplinas masculinas en el nivel del máster.

Otra ley muy contradictoria es *la ley de la Baja por Maternidad*; aumentar el tiempo de baja de la maternidad, en principio parece actuar a favor de las madres, pero realmente es una manera de devolver a la mujer a la casa. Una mujer que deja un año su puesto de trabajo, para volver al punto en el que estaba, tendrá muchas dificultades. Y también esta ley enfatiza el papel de la mujer en la crianza de los niños, excluyendo el papel del hombre como padre. Otro plan para mantener a las mujeres en casa es el plan aprobado para aumentar la población. Basándose en este plan,

se procurará que el aborto sea más difícil, los métodos anticonceptivos son excluidos del subsidio y la vasectomía pasa a ser considerada un delito y los médicos que ejecuten esta operación, podrán ser sentenciados hasta a dos años de cárcel.

Otra ley en relación con el control del cuerpo femenino, que fue discutida en tiempos de Ahmadineyad en el Parlamento iraní, se llama *Plan de Preservar la Castidad y el Hiyab*. Basándose en esta ley, las mujeres trabajadoras tendrán un horario limitado para trabajar, y si hay necesidad de prolongar la jornada, necesitan un justificante de la *Policía de Lugar*.

Parece que el gobierno iraní, ha reconocido su talón de Aquiles, la mujer y su demanda de ocupar su espacio en la sociedad, cambia todas las reglas del juego. La presencia de la mujer en el espacio público es un arma que rompe la seriedad ideológica del poder islamista. Los valores dinámicos femeninos ya no son demanda exclusiva de las mujeres, es toda la

sociedad la que quiere romper esta seriedad y rigidez espacial para dar un aire femenino y dinámico al espacio público de las ciudades. La lucha de la ciudadanía por el espacio público es una lucha entre los valores religiosos, masculinos y rígidos por un lado y los valores dinámicos femeninos por otro lado. La sociedad entera busca dichos valores dinámicos y fluyentes, y lucha por construir un espacio público femenino.



36. El poder intenta eliminar los valores femeninos en el espacio público, aunque haya que recurrir a la violencia.

37. Activista por los derechos de las mujeres discute con un oficial de policía en una manifestación de mujeres frente a la Universidad de Teherán para exigir la igualdad de derechos, 2005.

Las heterotopías

El año 1997, fue el año de la elección de un presidente reformista, el presidente Mohamad Jatamí (1997-2005). Al convocarse las elecciones, el espacio público de la universidad se convirtió en espacio de presentación de lo político, el espacio de comunicación, donde diversas personas, universitarios o no, acudían a mítines, a las conferencias políticas y a los debates políticos. El espacio público de la ciudad en general y el espacio común semipúblico de la universidad en específico, se convirtió en el espacio de delegación de lo político, un espacio de actuación ciudadana.



Con el triunfo del presidente Jatamí el discurso de la sociedad cambió. El presidente Jatamí, un reformista, por primera vez después de la Revolución de 1979, hablaba de la sociedad civil, de las normas civiles, de la necesidad del cambio, de la participación de las mujeres en la sociedad, de la creación de las ONG's. Por primera vez había un discurso sobre los derechos de la ciudadanía, sobre el derecho a la ciudad, sobre los ciudadanos activos y sobre la creación de una ciudad con esperanza. Muchos libros prohibidos consiguieron el permiso de publicación. En este periodo, la gente solía comprar cinco o más periódicos por día, y se atrevía a verbalizar, abiertamente, comentarios sobre las noticias, en el espacio privado de la casa, igual que en el espacio público de la universidad, en la oficina, en el metro y en el autobús.

Pero estos tiempos de ocupar el espacio público no duraron mucho. En julio de 1999, inesperadamente, en un día se incautaron cientos de periódicos. Atacaron la universidad, mataron a unos estudiantes y detuvieron a decenas en el espacio público de la universidad, en el espacio que recientemente se había convertido en el espacio de esperanza y de deseo de la ciudadanía. Hechos que dieron lugar a la manifestación estudiantil del 9 de julio de 1999, una manifestación que sufrió una violenta represión.

Con la llegada a la presidencia de Ahmadineyad, 2005, el espacio público se empequeñeció más y más. Los cuerpos disciplinarios de la policía se hicieron omnipresentes en el espacio público, hasta que, en junio de 2009, por el sospechoso fraude electoral, la gente, otra vez, se atrevió a salir a la calle para manifestar su discrepancia. En esta ocasión, no solo el espacio semipúblico de la universidad, sino que todo el espacio público de la ciudad se convirtió en el escenario de despliegue del cuerpo político, individual y colectivo, para hacer presente su existencia y su exigencia, en una manifestación de silencio. Más de tres millones de personas salieron a las calles de la ciudad de Teherán en un silencio absoluto. La respuesta del poder a este intento



de reconquistar el espacio público, fue más dura, consistió en disparar a la masa, y detener a miles de participantes.

Sin embargo, el carácter de ciudadano se incrementa en la ciudad, los espacios públicos son los espacios de crear ciudadanía, sin espacio público no hay comunicaciones, ni relaciones, ni interacciones. El individuo enfrentándose con los espacios públicos reconoce y representa su carácter social. Los espacios de la ciudad son yuxtaposiciones de espacios con diferentes niveles de control, desde el espacio privado de casa hasta el espacio prohibido totalmente controlado. Cuantos más espacios prohibidos existan, habrá menos libertad para adquirir conocimientos y por supuesto para formar el carácter social. El control en el espacio público elimina la capacidad de producir múltiples acontecimientos y la posibilidad de construir múltiples relaciones. El control elimina el factor fundamental de la construcción de múltiples relaciones, es decir, el control elimina el azar. El espacio de la ciudadanía es un laboratorio en el tiempo por el que el cuerpo transita y se impregna de las innumerables posibilidades de múltiples relaciones temporales. Lograr esta temporalidad solo es posible a través de un espacio lleno de azar. El carácter del azar es la negación del control, a más control menos azar. El espacio de la ciudadanía, el espacio que permite la construcción de la ciudadanía, es un espacio multidimensional, complejo, abierto, inacabado y siempre en construcción y en reconstrucción. Este espacio, más allá del espacio euclidiano, tiene otras dimensiones: el cuerpo, el tiempo y el azar.

El espacio público de la ciudad de Teherán, espacio restrictivamente controlado, elimina la transición libre de factores fundamentales de un espacio público, limita el despliegue de cuerpos, elimina la temporalidad del espacio vinculándolo a valores sólidos, y en resumen evita el azar. Por lo tanto, el espacio, así llamado, público de Teherán, es un espacio del poder, un espacio de presentación y representación del poder frente a los ciudadanos. Pero la sociedad no deja de soñar en convertir el espacio de miedo en espacio de deseo, e intenta crear su espacio, un espacio fuera del control del poder oficial. La sociedad forma un espacio donde pone las normas y las reglas de su juego. Construye el espacio del deseo de acuerdo con su utopía; pero lo sitúa en un espacio real, más allá del alcance del poder y un paso antes de su utopía difuminada. La sociedad construye su *otro espacio* o, en términos foucaultianos, su *heterotopía*:

There is probably not a single culture in the world that fails to constitute heterotopias. That is a constant of every human group. But the heterotopias obviously take quite varied forms, and perhaps no one absolutely universal form of heterotopia would be found.¹⁴

La sociedad iraní, pese a haber perdido el espacio público, no pierde su esperanza y su fe en la utopía, sino que se refugia en *otro espacio* más allá de la realidad impuesta y un paso antes de su utopía anhelada, un espacio donde pone las normas y las reglas de su juego. En esta parte de la investigación se intentan esbozar estas heterotopías específicas y únicas, las que existen paralelamente en la ciudad de Teherán. Para ello se ha intentado contactar con la gente que tiene acceso a dichas heterotopías, con el fin de dibujar la topografía de una ciudad que subyace bajo la piel de Teherán. Vive otro mundo, con otros espacios públicos, paralelos al Teherán que conocemos, un ámbito que tiene sus reglas fuera de las leyes impuestas en la ciudad visible. Se trata de una ciudad invisible, con sus reglas internas, que tiene su economía, su arte, sus clases sociales y sus variadas exigencias. Dado que cada colectivo social, estudiado aquí, tiene distintas capacidades y posibilidades para incumplir las

¹⁴ Michel Foucault, «Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias» *Architecture /Mouvement/ Continuité* October, 1-9, (1984), 4.

leyes y escaparse de las represiones, cada colectivo forma diferentes heterotopías con diferentes niveles de enfrentamiento respecto a la ley. En este estudio estos espacios se han diversificado en tres modelos: *la heterotopía efímera*, *la heterotopía de la rebeldía* y *la heterotopía clandestina*.

38. Una joven jugando con la pistola de agua en el parque de Ab o Atash, Teherán, 2011.

Heterotopía efímera

El espacio público así llamado se refiere a una heterotopía con un fin muy concreto y sin afán de perdurar, define un *otro espacio* creado en un instante del tiempo con el fin de abolir las normas existentes e imponer las reglas nuevas de un acto lúdico. Este espacio es inherente a la presencia corporal del individuo. Se trata de la presencia de unos cuerpos humanos que en un momento concreto, en un espacio concreto, rompen las normas establecidas para ese espacio. Unos cuerpos que se ponen de acuerdo con una nueva constitución espacial en este espacio-tiempo efímero. A continuación, se muestran algunos ejemplos elegidos para esta tesis.

Juego del agua

El 1 de julio del año 2011 una página en Facebook, creada por un grupo de amigos, invitó a la gente para que se reuniera en un parque, en Teherán, llamado Park-e Ab-o Atash (Parque de Agua y Fuego) con el fin de jugar con el agua. Vinieron unos cientos de jóvenes desde las nueve de la mañana hasta las dos de la tarde, con unas pistolas de agua. Se disparaban agua para disfrutar en el verano caluroso de Teherán. Dispararon agua, jugaron, rieron y desaparecieron. Sin ningún problema, la guardia del parque tampoco se dio cuenta de nada.



Estos cuerpos lúdicos, con este acto, crearon un espacio público que estaba por completo fuera del pasado y del futuro. Un goce instantáneo, un momento en el que el cuerpo no recuerda su pasado, ni desea nada para su futuro, sino que lanza su alegre grito en el instante de su presencia en el espacio y solo quiere disfrutar de esta presencia efímera en este tiempo-espacio concreto. Un acto muy sencillo, nada aparentemente político ni peligroso, sin ningún signo de protesta. Pero después de una semana cuando salieron las imágenes del acto, el gobierno comenzó a inquietarse y actuó contra ellos.

Musa Ghazanfarabadi, un parlamentario, reclamó: "No hay duda de que el fenómeno generalizado entre los jóvenes, el fenómeno de jugar con agua en el espacio público y actividades como estas son una planificación de los enemigos, para alejar a los jóvenes y a nuestras mujeres de los valores islámicos y la cultura islámica. Este es un claro ejemplo de la corrupción moral."¹⁵

¹⁵ *برخورد پلیس با برنامه های اجتماعی در پارک های تهران* [El enfrentamiento de la policía con los programas sociales en los parques de Teherán], *BBC News*, 1 agosto 2011, [consulta: 27-05-2021]. Disponible en: https://www.bbc.com/persian/iran/2011/08/110801_u02_Teheran_facebook_entertainment.

Hosein Ebrahimi, otro parlamentario, llamó a tal entretenimiento, “la corrupción, la vergüenza y la violación de las normas islamistas” y pidió a la policía y al poder judicial que hicieran frente a estas “actividades desagradables en el espacio público”.¹⁶

La agencia de noticias Fars, ideológicamente afín a las instituciones militares y de seguridad, también denunció en un reportaje que el “juego del agua de los jóvenes y especialmente de las mujeres en el espacio público, era una inmoralidad y un acto incompatible con la castidad”. Escribió que “estas acciones, en el espacio público, hieren los sentimientos de la sociedad musulmana”.¹⁷

Mohamad Taghi Rahbar, un parlamentario, reclamó: “Debe determinarse quiénes y con qué propósito han organizado este evento”.¹⁸

Behnam Atabaki, un responsable del parque, en una entrevista con la agencia de noticias Fars, en referencia a la gran cantidad de jóvenes en el evento, dijo: “La policía no pudo intervenir y dispersarlos, y las mujeres eran personas que llevaban sus pañuelos mal colocados”.¹⁹

Pocos días después detuvieron a una veintena de jóvenes con el cargo de “actuar contra la seguridad nacional”. Los jóvenes salieron en la televisión, declararon su culpabilidad y admitieron que habían sido engañados por los enemigos. Pero la historia no terminó aquí y no había empezado aquí.

Chaharshanbe Surí (Miércoles de Fiesta)



Chaharshanbe Surí (Miércoles de Fiesta) es un antiguo festival persa que se remonta al II milenio a.C., con raíces en el zoroastrismo. La festividad se celebra el último miércoles del año iraní (equinoccio de primavera, 21 de marzo), es decir, comienza al caer el sol de la víspera del último miércoles del año (martes por la tarde-noche). Durante la festividad se celebran varios rituales, de los cuales el más

importante consiste en encender fuegos en las calles, mientras las mujeres y los hombres, dándose la mano, los saltan gritando “mi color amarillo (pálido, enfermizo) es tuyo, tu color rojo es mío”. El fuego y la luz, representantes de la bondad, son elementos para celebrar el paso del último miércoles del año hacia la llegada de la primavera, en Irán y otros mundos bajo la influencia de la cultura persa.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Nima Farahabadi, آب بازی در ایران ممنوع [Los juegos acuáticos están prohibidos en Irán], *Rooz Online*, 1 agosto 2011, [consulta: 27-05-2021]. Disponible en: <https://rooz.hilnu.com/persian/news/newsitem/article/-6391d3c131/>

¹⁹ Ibid.

Sin embargo, desde hace más de cuatro décadas, desde que gobiernan los islamistas en Irán, esta celebración está prohibida. Pero no se recuerda un solo año sin saltar el fuego en la calle. A pesar de todas las amenazas del gobierno, todos los años la noche anterior del último miércoles del año iraní, las calles de las ciudades están llenas de gente y fuego. La policía detiene a mucha gente, pero este deseo de conquistar la calle con la presencia del cuerpo nunca cesa.

El juego del agua tampoco se acabó con este primer evento organizado. Todos los años, desde entonces, un grupo de jóvenes lo repite. Esta ocupación del espacio sin previo aviso, no se limitó solo a jugar al agua, desde entonces los jóvenes organizaron varios eventos, como juego de cometas, juego de color, *jaz bazi* (un invento de estos jóvenes, parecido a una fiesta de disfraces, pero con las ropas exageradamente pasadas de moda), juego con bolas de nieve y muchos juegos más. El gobierno siempre recibió todos estos juegos con mano dura, detuvo a los participantes y obligó, en un acto lleno de teatralidad, a la confesión de arrepentimiento. Pero el deseo por conquistar el espacio y el tiempo, aunque solo sea por un instante, nunca cesa.

La cuestión es que por qué, un acto esporádico y concreto, en el tiempo y en el espacio, que no tiene el fin de cambiar el futuro, ni quiere evocar el pasado, es decir, un acto puramente lúdico y efímero, está considerado por el poder como *“una actuación contra la seguridad nacional”*. ¿Por qué esta ocupación espacial del cuerpo llama la atención del poder y se convierte en una manifestación contra los valores establecidos? Lo que en todos estos acontecimientos efímeros es común, es que un acto que, en su inicio, no tenía ningún motivo político, se convierte en un acto político contra el poder y sus valores. En las reclamaciones del poder lo que siempre está presente es el miedo ante el enemigo y la preocupación del poder por la presencia de la mujer en el espacio público, la presencia del cuerpo femenino fuera del control del poder.

Johan Huizinga, en su libro *Homo Ludens*,²⁰ explica el juego como algo independiente, peculiar, pleno y superfluo. El juego es una irrupción del espíritu que cancela la determinabilidad absoluta. Huizinga cuenta las características del juego como la libertad, “el juego ante todo es una actividad libre”, el juego “no es la vida corriente”, sino que anula todas las órdenes fuera de sí, y pone un nuevo orden, el juego consiste en escapar de la vida cotidiana corriente a una esfera temporal, que posee sus reglas internas. El juego es lo no serio, tiene “un sentimiento de broma opuesto a lo que va en serio” también el juego es capaz de convertirse en cosa seria y convertir lo serio en juego. El juego forma otro espacio temporal,



- 40. En enero de 2012, una convocatoria en línea para la donación de sangre para niños con cáncer atrajo a cientos de jóvenes con cabello rizado.
- 41. La imagen del evento anterior.
- 42. Jaz bazi, Parque de Pardi, Teherán, 2011.
- 43. Charshanbe Surí, Teherán, 2014.
- 44. Juego del agua, Teherán, 2012.

²⁰ Johan Huizinga, *Homo Ludens* (Madrid: Alianza, 1972).

dentro del espacio habitual, se presenta en este determinado límite de espacio-tiempo, el juego es una presentación de un *otro espacio*. Anula el orden existente e impone su orden para situarse en el presente, en el instante del tiempo. Crea un espacio efímero fuera de los valores, órdenes, normas y reglas habituales. El juego ríe, ríe con su interno orden y ríe a todo lo que esta fuera de sí mismo:

“Lo que los demás hacen por ahí afuera no nos importa durante algún tiempo. En la esfera del juego, las leyes y los usos de la vida ordinaria no tienen validez alguna. Nosotros somos otra cosa y hacemos otras cosas”²¹

Huizinga reclama que “el juego por sí no tiene una función moral”. No obstante, dadas las características que él atribuye al juego (ser independiente, ser libre, cancelar las órdenes existentes y crear un espacio-tiempo con sus nuevas órdenes), desde la perspectiva de un estado fuertemente ideologizado, el juego suena a un crimen imperdonable.

El acto de reír por algo que los que están “por allí afuera” no lo entienden, una risa sin razón, una risa por goce y un goce por la risa, no parece tan inocente, esta risa no organizada, planteada y permitida por el poder, significa reírse de lo sagrado, del poder y de sus valores. Este goce que anula todas las reglas habituales del espacio, de un espacio serio en el que el poder quiere presentarse, de repente rompe tal seriedad, seriedad que es exclusiva del poder. Este goce, instantáneo, suprime todas las diferencias de clase y de género, y crea un espacio fuera de control, un espacio que el orden policial tampoco puede controlar.²²

El juego está lleno de tensión, una tensión que produce incertidumbre y azar. La incertidumbre y el azar son una pesadilla para el poder que tiende a ser absoluto, un poder teocrático como en este caso. No hay que olvidar que el *homo religiosus* tiende a poner fin al caos y a la incertidumbre, aplicando el orden de Dios en el caos del cosmos.

Se ha señalado que también el gobierno intenta organizar fiestas parecidas a estas heterotopías efímeras, pero lo que diferencia a una fiesta gubernamental de un encuentro efímero de los ciudadanos, es el carácter espontáneo e imprevisible de este último. Que unos jóvenes desconocidos, sin que el poder se entere, sean capaces de congregarse a cientos de personas, sea con el motivo que sea, es lo que realmente le inquieta al poder. No hay que olvidar que el gobierno dio cuenta de lo que había pasado después de una semana del encuentro de la fiesta del agua.

La fiesta constituye todo un reto que desafía el vigilante control que el gobierno cree tener sobre el espacio público. El carácter panóptico de la vigilancia estatal queda cuestionado. Y no solo se cuestiona esa vigilancia visual del espacio público, sino también, la vigilancia de los medios virtuales que han sido capaces de congregarse a esos cientos de personas.

Por otra parte “El juego es una lucha por algo o una representación de algo”²³ ¿Cuál es esta “lucha”? El jugador aquí, en los actos mencionados, ¿por qué “lucha” y qué es lo que “representa”? ¿Qué es este “algo” que no deja al jugador que se mantenga lejos de lo que se considera lo político?

Con una mirada a las fotografías, salidas del evento de Agua y Fuego y otros eventos mencionados, se ve que lo que resalta más, es la imagen de la mujer. En todas las

²¹ Johan Huizinga, *Homo Ludens*, 26.

²² Recordamos la afirmación de Bahman Atabaki, un responsable del parque: “La policía no pudo intervenir y dispersarlos”.

²³ Johan Huizinga, *Homo Ludens*, 28.

reclamaciones del poder contra estos eventos, lo que es más vibrante es su rabia por la presencia de la mujer y su Hiyab, es decir, su cuerpo, la presencia del cuerpo femenino en el espacio público. Este despliegue corporal de la mujer en el espacio público suprime todas las segregaciones entre géneros. La presencia del cuerpo de la mujer niega el orden patriarcal existente en la sociedad. El cuerpo femenino corre por el espacio, ríe en el espacio, el cuerpo femenino experimenta y pone de manifiesto el goce corporal. Esta imagen es lo que destruye la imagen idealizada de la mujer musulmana creada por el poder ideológico islamista.

45. La revista Time se hace eco de las protestas acaecidas en Irán en 2009.

La presencia corporal de la mujer es el fenómeno que convierte todas las actividades en el espacio público, en una actividad contra la hegemonía espacial creada por el poder. La movilidad espacio-corporal de la mujer, aunque sea en un instante del tiempo, crea una heterotopía efímera, que raya peligrosamente con la rebeldía, aunque sea de una forma inconsciente.

Heterotopía de la rebeldía

La rebeldía es un tipo de comportamiento humano, que significa una sublevación frente a una orden o una obligación. Pero en cuanto a la rebeldía en el espacio urbano, esta rebelión puede ser pacífica, como es el caso de una manifestación, o violenta como en las revueltas. Cuando en este texto se habla de la rebeldía en el Teherán de hoy, la palabra rebeldía se refiere a una rebelión pacífica, una desobediencia civil frente al orden impuesto.

La rebeldía pacífica, a lo largo de su desarrollo, puede devenir en una revuelta violenta que acabe en una revolución. Revolución que quiere, nada menos, que acabar con el poder, eliminar todos sus rastros y plantear un nuevo sistema de control. No necesariamente la rebeldía pacífica termina en la revolución, sino que puede quedarse en una serie de manifestaciones, cuyo objetivo sea lograr ciertos cambios.

De todas maneras, una rebeldía en su comienzo no es violenta, sino que es una lucha contra el olvido. El rebelde organiza la manifestación para que nadie olvide que las normas impuestas, no son las que el pueblo desea y acepta. Se trata de hacer visible que hay una parte resistente en la sociedad que, aunque cumpla estas leyes por obligación, no está de acuerdo con ellas.

Dependiendo del nivel de represión que suponga el poder, el rebelde utiliza el espacio para hacer ver su desacuerdo y recordárselo al poder, a la sociedad entera y a sí mismo, para que nadie olvide lo que está allí escondido. Estos actos, aunque a la larga puedan acabar en cambios, en su momento no necesariamente tienen ese fin. El manifestante conoce su capacidad y también la del poder. Una rebeldía que quiere quedarse en el terreno del pacifismo, tiene que ser muy consciente de su limitada capacidad, límite que deriva del nivel de represión impuesto por el poder. La sociedad, por su propia experiencia, conoce los límites y las barreras de la aplicación de la ley, no solo para cumplirlas, sino también para identificar los espacios ambiguos en los que se pueden traspasar dichos límites.



El ciudadano, en situación de represión, intenta identificar los límites espaciales para construir su espacio fuera de ellos, un espacio en el que pueda realizar su rebeldía con el fin de representar su exigencia, la exigencia que el poder le niega. El ciudadano pretende rememorar su desacuerdo, que fue negado por el poder hasta el abismo del olvido. Una lucha que Milan Kundera describe así: "La lucha del hombre contra el poder es la lucha de la memoria contra el olvido."²⁴

Este espacio heterotópico, rebelde, que quiere quedarse fuera del terreno de la violencia, fácilmente podrá ubicarse en un espacio clandestino. Pero el espacio clandestino no sirve para recordar la exigencia a los demás. El clandestino es un espacio para cambiar la situación espacial del individuo y no para salvar una exigencia del abismo del olvido. En los espacios clandestinos, el cuerpo ocupa su espacio fuera de la vista y del control del poder. Allí, el cuerpo rebelde del ciudadano, se esconde para conseguir su espacio deseado en un sitio escondido. Este ciudadano rebelde no quiere recordar lo olvidado a nadie, él y sus compañeros en esta heterotopía clandestina son conscientes de su exigencia y la ocultan para que los demás, que quizás lo han olvidado o lo han negado, no entren en su espacio. Este espacio clandestino no forma parte de una lucha contra el olvido.

Pero en el *otro espacio* que lo llamamos el espacio pacífico de la rebeldía, los ciudadanos con la presencia corporal en el espacio, intentan formar un espacio visible y accesible a los demás. Cambian las condiciones espaciales impuestas por el poder, para construir un espacio de presentación, es decir, un espacio de manifestación corporal, con el fin de salvar sus exigencias, las que el poder les niega, y para salvarlas, en definitiva, del olvido. En este espacio, el ciudadano rebelde intenta evitar la violencia del poder, aunque no siempre tiene éxito y en la mayoría de las situaciones se enfrenta con la violencia policial. La rebeldía, en un borde borroso, pierde su espacio pacífico a manos del poder. Identificar este borde tan fino y borroso constituye la diferencia entre una revuelta y una manifestación pacífica. Pero también ser consciente de la posible violencia es lo que hace que la rebeldía se diferencie de un carnaval o de una propaganda del estado. A continuación, se analizan algunos ejemplos de la heterotopía rebelde.

Happy

46



En noviembre de 2013 Pharrell Williams, un cantante estadounidense, publicó un vídeo llamado *Happy* y pidió a la gente, por todo el mundo, que bailara con esta música y mostrara su felicidad en sus ciudades. Un grupo de seis jóvenes iraníes respondió a esta demanda. Grabaron un vídeo *Happy* en las azoteas de la ciudad de Teherán y lo publicaron en YouTube. Un día después, el jefe de la

policía de Teherán, general Sajedi Nia, anunció que habían detenido a tres chicos y tres chicas "engañados", que grabaron este vídeo. La propaganda había comenzado: se mostró el vídeo de autoinculpación de los jóvenes con el título "*El honor perdido en unas audiciones engañosas*". Los jóvenes, de espaldas a las cámaras, confesaron que el director que los filmó abusó de ellos diciendo que este vídeo era una prueba de actuación y que ellos no sabían que el director iba a publicar el vídeo en las redes sociales. Cuando se enteraron de la publicación, le pidieron que la borrara, pero él no aceptó.

²⁴ Milan Kundera, *El libro de la risa y el olvido* (Barcelona: Tusquets, 1978), 12.

Después de esta propaganda, todas las prensas del mundo comenzaron a hablar de la "¡Detención de los jóvenes felices en Teherán!"

Pharrell Williams escribió en su tweeker: "Está más allá de la tristeza, que estos chicos fueran arrestados por tratar de difundir la felicidad."

El País: "Seis jóvenes iraníes detenidos por publicar un vídeo con la canción 'Happy'." ²⁵

CNN: "In Iran, happy gets you arrested." ²⁶

BBC: "Iranian Pharrell fans arrested for Happy tribute video!" ²⁷

The Guardian: "Iranian Pharrell Williams fans detained over 'obnoxious' video." ²⁸

Washington Post: "Arrest of young Iranians in 'Happy' video reflects Iran's complicated power structure." ²⁹

The New York Times: "Young Iranians Arrested for Being Too 'Happy in Tehran'." ³⁰

Hasan Rohani, el presidente iraní, escribió en su Tweeker: "La felicidad es el derecho de nuestro pueblo. No hay que ser duro con el comportamiento causado por la alegría." ³¹

Los jóvenes *felices* del vídeo fueron liberados después de una semana, pero con una sentencia pendiente de aplicar de 12 meses de cárcel y 91 latigazos. Si no hubiera otros delitos, la sentencia no será aplicada.

Reyhane Taravati, una de las chicas felices en el vídeo, después de su liberación, en su tweeker escribió: "¡La felicidad importa y cueste lo que cueste! ¡Esta es nuestra ciudad y queremos vivir felices en ella!" ³²

²⁵ Ángeles Espinosa, Seis jóvenes iraníes detenidos por publicar un vídeo con la canción 'Happy', *El País*, 21 mayo 2014, [consulta: 27-05-2021]. Disponible en: https://elpais.com/elpais/2014/05/21/gente/1400692682_445865.html#:~:text=%C2%BFEs%20posible%20ser%20joven%20y,de%20Happy%20de%20Pharrell%20Williams.

²⁶ Frida Ghitis, In Iran happy gets you arrested, *CNN*, 22 Mayo 2014, [consulta: 27-05-2021]. Disponible en: <https://edition.cnn.com/2014/05/21/opinion/ghitis-iran-happy-video/index.html>.

²⁷ Rana Rahimpour, Iranian Pharrell fans arrested for Happy tribute video, *BBC News*, 21 mayo 2014, [consulta: 27-05-2021]. Disponible en: <https://www.bbc.com/news/entertainment-arts-27499642>.

²⁸ Saeed Kamali Dehghan, Iranian Pharrell Williams fans detained over 'obnoxious' video, *The Guardian*, 20 mayo 2014, [consulta: 27-05-2021]. Disponible en: <https://www.theguardian.com/world/2014/may/20/iranian-pharrell-fans-in-custody-after-making-happy-video>.

²⁹ Jason Rezaian, Arrest of young Iranians in 'Happy' video reflects Iran's complicated power structure, *The Washington Post*, 21 mayo 2014, [consulta: 27-05-2021]. Disponible en: <https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2014/05/21/young-iranians-arrested-for-being-happy-in-a-video/>.

³⁰ Robert Mackey, Young Iranians Arrested for Being Too 'Happy in Tehran', *The New York Times*, 20 mayo 2014, [consulta: 27-05-2021]. Disponible en: <https://thelede.blogs.nytimes.com/2014/05/20/young-iranians-arrested-for-being-happy-in-teheran/>.

³¹ Hasn Rohani, *Twitter*, 22 mayo 2014.

³² Reyhane Taravati, *Twitter*, 19 septiembre 2014.

47. Instantánea del segundo vídeo Happy, Teherán, 2015.
48, 49. La imagen de una joven prescindiendo del pañuelo en un espacio público en Teherán, colgada en la página Facebook de "Mi cautelosa libertad", 2015.

Neda, otra bailarina feliz, en una entrevista reclamó: "Queríamos decirle al mundo que Irán es un lugar mejor de lo que ellos piensan. Nosotros pasamos de todas las presiones y limitaciones, para vivir felices y alegres, y queremos hacer que la situación mejore. Nosotros, jóvenes iraníes, a pesar de todas las represiones, tenemos fe en el cambio y en el futuro."

¿Qué es ilegal en el acto de ser feliz? Las cosas olvidadas, como el baile en público, el baile de las mujeres con los hombres, la mujer sin velo en público y la relación de los jóvenes iraníes con las canciones occidentales, son las cosas de las que nadie hablaba en ninguna prensa seria, y que ahora se han puesto de manifiesto. La rebeldía creada por estos jóvenes cumplió su objetivo. Ellos confesaron y pidieron disculpas, pero esto no cambia nada. Las cosas denegadas por el poder, están ahí, sobre la mesa. El espacio público de rebeldía recuerda a todo el mundo las exigencias olvidadas. Y este baile público no fue el primero, ni el último.

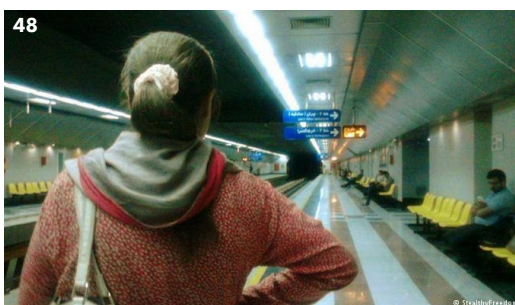
Solo un mes antes del vídeo feliz, un grupo de música *underground*, publicó un vídeo dedicado al mundial de fútbol. Un vídeo de las jóvenes y los jóvenes iraníes que bailan en la calle con una canción. Ellos también fueron detenidos.



Ocho meses después de la primera canción *feliz*, otros jóvenes hicieron otro *Happy* y lo publicaron por internet, pero esta vez la rebeldía fue más radical, en vez de bailar por las azoteas, bailaban por las calles de Teherán. La heterotopía de rebeldía que antes se ubicó en las azoteas, comienza a manifestarse en la calle y nos recuerda el derecho de la

ciudadanía por la ciudad. Y también nos recuerda que unos jóvenes fueron detenidos por manifestar su goce vital en público.

Mi cautelosa libertad



Otro espacio de rebeldía es una campaña llamada *Mi cautelosa libertad*. En mayo de 2014 una reportera iraní Masih Alinejad, que en este momento vivía en Londres, publicó una fotografía antigua suya, conduciendo sin pañuelo, en Teherán. Explicó que en Irán siempre buscaba situaciones así para disfrutar de una libertad cautelosa, y dijo "estoy segura de que la mayoría de las mujeres iraníes también han tenido experiencias parecidas". Preguntó a las mujeres que viven en Irán "¿Publicamos nuestros momentos cautelosos, de conquista del espacio público?". Miles de mujeres de diferentes generaciones respondieron a su pregunta desde Irán, mandando miles de fotos y vídeos, del acto espontáneo de prescindir del pañuelo en un espacio público.

El llamamiento de Alinejad, suscitó un movimiento para ocupar el espacio público con el cuerpo femenino, para anular por un instante la ley existente que legisla sobre el cuerpo femenino, es decir, esta actuación impone momentáneamente sus nuevas normas respecto al

espacio. Algunas fotografías publicadas son muy simbólicas, como la de una mujer con el pañuelo volando por el aire y las manos abiertas que se convierte en la reina del espacio. Pero el objetivo escondido en esta actuación va más allá del acto de conquistar el espacio con el cuerpo por un instante. El acto de recordar un derecho olvidado es lo que consiguió esta campaña con su rebeldía en el espacio público. Un acto sin violencia, y con el mínimo riesgo de ser detenida, que recuerda un derecho negado, el derecho del individuo a su cuerpo y el derecho de la mujer por presentarse y representarse en el espacio de la ciudadanía.

La prensa iraní y la prensa mundial comenzaron a cubrir las noticias, los líderes religiosos del estado empezaron mencionar un asunto que nunca antes había sido mencionado formalmente. Desde la aprobación de la ley del Hiyab Obligatorio hasta entonces, todas las discusiones estatales sobre el Hiyab de la mujer, se limitaban a la forma de colocar el pañuelo. Pero de repente todos escucharon la exigencia femenina de rechazar radicalmente el Hiyab, al margen de su colocación. Y el gobierno entró en la discusión sobre el derecho de la mujer a elegir su propia ropa. Aunque negó este derecho de forma brutal, otra vez algo que parecía olvidado por el poder seglar, por el poder religioso, y por el poder patriarcal se puso sobre la mesa.

Graffiti

El graffiti es otra forma de ocupar el espacio público y dejar constancia de una presencia corporal, con el fin de manifestar una exigencia olvidada o negada. El graffiti en Irán tiene dos ramas totalmente diferentes, una es el graffiti oficial, encargado por el poder y la otra es el graffiti *underground*. El graffiti tuvo su época más floreciente durante la Revolución de 1979, con los grafitis de protesta contra el Shah y la monarquía (Fig.50). Después de la Revolución, el gobierno siguió utilizando el graffiti como una forma de manifestar su presencia y su control sobre la ciudad, así como establecer el estado de excepción. También lo utilizó como un instrumento de propaganda en una lucha contra la cultura que quería cambiar y convertirla en una nueva cultura islamista. El gobierno se incautó del graffiti, al igual que de los otros elementos potenciales del espacio público, para establecerse como gobernante y presentar el nuevo régimen ante la sociedad. Durante la guerra de Irán e Irak 1980-1988, el graffiti se convirtió en un instrumento para provocar a los jóvenes a participar en la Guerra.

Actualmente, los grafitis oficiales, omnipresentes en la ciudad, tienen dos objetivos principales: uno es perpetuar el estado de excepción enfatizando la existencia de un enemigo inventado, un enemigo que al acabar la guerra se ha convertido en un enemigo de

50. La imagen de los líderes de la Revolución, c. 1979.

51. Graffiti contra Estados Unidos, 1980.

52. Propaganda del Hiyab, comparando al hombre que no controla el hiyab de su mujer con una patata, Teherán 2010.

53. Graffiti propaganda del Hiyab, Shiraz, Irán, 2014.



54. Graffiti callejero que reivindica el derecho de las mujeres al acceso al estadio de fútbol, Teherán, 2014.

55. La imagen del líder de la oposición, Mir Hosen Musavi, Teherán, 2014.

56. Graffiti de Icy & Sot, inspirado en Banksy.



ficción, que comprende a Israel, a Estados Unidos y, en resumen, a todo el Occidente. Estos tipos de graffiti oficiales tienen el fin de construir una falsa metanarrativa basada en presentar y enfatizar la ficción de un conflicto entre un país oriental islamista y un occidente falsamente unido, cuyo gran objetivo es destruir esta cultura islamista (Fig.51). El segundo objetivo de los graffiti oficiales es el de institucionalizar la imagen de la mujer en el espacio público, con el aspecto deseado por el poder. La imagen de la mujer como un objeto corporal, bajo el control de un estado islamista. Los eslóganes y pinturas presentan la imagen de la mujer musulmana con un Hiyab deseado por el poder islamista iraní (Fig. 52-53).

Por otro lado, existe un graffiti no oficial, un graffiti de la rebeldía del ciudadano. Este tipo de graffiti es el objeto de esta investigación. Estos graffiti, fuera del control del poder, comenzaron hace más de dos décadas. Su contenido político-social pretende representar los conflictos culturales y los conflictos políticos. El aspecto formal de estos graffiti de la rebeldía consiste, en la mayoría de los casos, en pintar la fotografía de los líderes opositores que están encerrados en sus casas o en la cárcel, en escribir lemas contra el poder y la dictadura, en reivindicar cuestiones sociales como la libertad de la mujer y la libertad de la sociedad. A continuación, se puede leer la entrevista a un grafitero teheraní, realizada a propósito de esta tesis (Fig. 54-56).

Hushvand es el pseudónimo de un joven grafitero que utiliza su arte para contribuir a la rebeldía contra el poder.

Hushvand: Yo empecé a hacer el graffiti para protestar contra mi padre, era adolescente y sentía que mis padres no me entendían, y un día, después de una violenta discusión, empecé a dibujar las paredes del patio, para decir las cosas que no podía decirles a mis padres sin producir una pelotera. Yo crecí con el graffiti y ya es mi vida, el graffiti no es solo un arte, sino que es un estilo de vida, es una manera de vivir el mundo.³³

El joven grafitero dice que el graffiti es “una manera de comunicarse con las diferentes clases sociales”. Hushvand afirma que un artista del graffiti, en Irán, pinta lo que le interesa “sabiendo que su obra no va a durar mucho”, y este carácter de temporalidad, le “da una libertad para decir lo que quiere, sin pensar en lo que le pueda ocurrir”.

Hushvand: Un artista del graffiti que quiere ser original, cuando sale de su casa con un spray de pintura, tiene que prepararse para acabar en la cárcel y esta certidumbre le produce una adrenalina que, curiosamente, lo libera de todos los miedos.

El arte del graffiti *underground* en Irán es un instrumento de rebeldía, utilizado por los jóvenes reprimidos por el poder ideológico, para recordar las reivindicaciones olvidadas,

³³ Entrevista realizada en 2013 por la autora de esta tesis.

recordárselas al poder y a la sociedad, el grafiti es un arte corporal, un instrumento para responder a la necesidad de hacerse visibles en la ciudad.

Una sentada

Una sentada es ocupar un espacio concreto con el fin de manifestar una exigencia. Es una manera de protestar no violenta contra un poder que incluso niega que haya tales exigencias. El acto de la sentada crea un espacio de rebeldía, contra una exigencia olvidada por una parte de los ciudadanos. Estos ciudadanos, con el fin de recordar sus derechos, ocupan un espacio estratégico para llamar la atención de los otros ciudadanos que han olvidado dicha exigencia. Ocupan este espacio hasta que su demanda haya sido satisfecha o, por el contrario, hasta que el poder los desaloje con violencia. Crear un espacio de rebeldía pacífico a través de realizar una sentada, es una manera muy eficaz de que la ciudadanía recupere la memoria y se consiga la demanda cívica pretendida. Este espacio no violento, que en la mayoría de los casos se enfrenta a la violencia policial, suele despertar simpatía entre los ciudadanos y aumenta las posibilidades de los manifestantes de conseguir sus objetivos. Y si no se logra su objetivo, por lo menos, por el hecho de recordar algo negado por el poder, se salvará el asunto del abismo de olvido.

Sentada del Colegio de Abogados

Nasrin Sotudeh, una abogada que atendió a los activistas políticos, a los activistas de los derechos humanos y a los activistas feministas, fue detenida en agosto de 2010 y fue condenada a 12 años de cárcel por haber defendido a sus clientes. En agosto de 2013 fue liberada de la cárcel, pero con la prohibición de ejercer un trabajo público. En septiembre de 2014, ella, después de todas las luchas sin éxito para conseguir su derecho al trabajo, lo reclamó con una sentada frente al Colegio de Abogados, con el lema de "el derecho al trabajo es el derecho de los opositores".

Poco a poco se fue agregando gente que estaba en su misma situación en este lugar simbólico, frente al Colegio de Abogados. Era gente cuya situación judicial era parecida, pero que hasta entonces no consideraba posible ejercer su protesta. Todos se juntaron, todos los días, en el espacio de rebeldía creado por esta abogada. A medida que pasaban los días, se sumaron más personas con exigencias diferentes, como la del derecho a viajar de los opositores (Fig.59). Meses más tarde, en junio de 2015, los ataques violentos a la sentada llegaron al exceso; sin embargo, la abogada consiguió su exigencia. La mayoría de los participantes no consiguió sus demandas, pero considerando el peligro de la violencia policial renunciaron a la ocupación. Alegaron, eso sí, que con el éxito de Nasrin Sotudeh, de momento, acababan con la sentada.



57, 58. Sentadas durante el Movimiento Verde, Teherán, 2009.

59. La sentada de Nasrin Sotudeh y otros activistas frente al Colegio de Abogados, Teherán, 2015.

60. Instantánea de la imagen de Nasrin Sotudeh en la película Taxi, dirigida por Jafar Panahi, 2015.

El caso de la abogada Sotudeh no es el único que ha dado lugar a una sentada. Ha habido y sigue habiendo otras parecidas, con éxito o fracaso. Pero el objeto fundamental de esta ocupación del espacio público es convertirlo en un espacio de rebeldía, una rebeldía que pone de manifiesto un derecho del ciudadano y si no consigue su objetivo, por lo menos crea un ámbito para la discusión sobre algo negado, algo que se ha quedado fuera de la vista del poder y de los ciudadanos.

Discurso político

Reunir a la gente para un discurso político de los opositores también forma parte de la familia de la heterotopía de la rebeldía. Un discurso político en el espacio público o en un espacio semipúblico, no organizado por el poder, crea un espacio transparente para sacar a la luz los asuntos político-sociales negados por el poder. Una reunión política de los opositores en el espacio público, en los países bajo el control policial del poder, casi es imposible, desde su inicio. Como acto político, necesita permisos que no se les otorgan a los opositores. Sin embargo, el acto político contra el poder ¡no busca sus permisos dentro del mismo poder!

Consecuentemente, se utiliza un espacio privado, convirtiéndolo en un espacio público para reunirse y discutir de los asuntos políticos. Estos espacios ambiguos entre privado y público, en su inicio son clandestinos. Pero aquí, en el texto presente, no se categorizan en la heterotopía clandestina, por dos caracteres peliculares, uno es el espíritu de la rebeldía que reina en dichos espacios y el otro es el hecho de que a pesar del carácter clandestino en su inicio, a la larga no mantienen esta clandestinidad. Después de realizar estas reuniones, en el margen de la seguridad que ofrece este carácter clandestino, siempre publican los reportajes, las fotografías y los videos de estos discursos, en las redes sociales.

El discurso en la casa de Satar

Heshmat Tabarzadi, un político que ha sido liberado de la cárcel en junio de 2015, el día 21 de agosto, se presentó junto con decenas de activistas, en la casa de Satar Beheshti, un obrero autor de un blog crítico contra el gobierno. Satar había sido torturado en la cárcel, hasta la muerte, en noviembre de 2012. En esta reunión, Tabarzadi habló sobre los asesinatos políticos, sobre los activistas que son llevados a la cárcel, y sobre las exigencias civiles de los opositores y los reformistas. Planteó también exigencias como: la adhesión a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la justicia, la igualdad social, la igualdad entre géneros, la igualdad para las minorías étnicas y la igualdad para las minorías religiosas.

Tabarzadi como cualquiera que conozca la estructura y la naturaleza del poder en Irán, es consciente de la imposibilidad de cambiar la situación por el hecho de crear un 'espacio de discurso' en una casa estratégica, como la casa de un obrero asesinado por el gobierno, sino que, obviamente, el objeto ha sido salvar del olvido las cuestiones mencionadas, con un acto de rebeldía.

Las reuniones clandestinas de los partidos políticos, clásicamente solían ser unas reuniones para organizar un acto concreto posterior contra el poder, como organizar manifestaciones públicas o un acto violento contra el poder. Sin embargo, en las reuniones consideradas de rebeldía, el objeto de estas reuniones y discursos políticos no es organizar un acto posterior, sino que son para salvar del olvido los asuntos discutidos. En una situación de estado de excepción, en el que todos los espacios contra el poder se enfrentan a una violencia brutal, organizar actos concretos, que intenten acabar en un cambio, es demasiado peligroso, casi inútil y el resultado puede acabar en la derrota de todas las instituciones de rebeldía existentes. En un tiempo de represión, bajo un gobierno totalitarista, como es el caso del gobierno iraní, estos espacios están creados para conservar el impulso existente de la rebeldía, para que las exigencias no caigan en el abismo del olvido.

Heterotopía clandestina

La heterotopía clandestina es un espacio público creado por una parte de la burguesía de la ciudad de Teherán. Estos grupos, con la facilidad que tienen para acceder a los recursos, son los que buscan una vida fuera de la vida oficial y de la cultura admitida por el poder e incluso propiciada por él. Este *otro espacio* erigido por esta minoría, tiene el fin de crear un espacio más allá del alcance del poder, crear un espacio fuera del control estatal, en el que poder vivir su vida prohibida. Crear dicho espacio, aunque en un principio es una rebeldía, no se hace con la intención de presentar esta rebeldía ante nadie; ni ante el poder, ni ante una sociedad que ha olvidado su derecho a acceder a estos espacios, ni siquiera ante sí misma. Estos espacios clandestinos son espacios entre públicos y privados, son espacios ambiguos, que desdibujan el borde entre lo público y lo privado. Son espacios materialmente ubicados en un espacio privado que no funciona como tal, porque en él se unen gentes desconocidas, o mejor, gentes que se conocen a través de un conocido común.

¿Cuáles son las actividades que tienen lugar en estos espacios clandestinos *underground*? Primero hay que aclarar que cuando se decía, antes de la Revolución de 1979, "*underground activity*" se quería decir: actividades políticas contra el sistema. Sin embargo, las actividades realizadas en los espacios clandestinos en cuestión, no son políticas, ni subterráneas. Se pueden encontrar estos espacios, detrás de las paredes de las casas de Teherán y no solamente en los sótanos, sino incluso, en pisos residenciales. En estos espacios se desarrollan muchas actividades sociales no admitidas por el poder, pero se excluyen precisamente las actividades políticas. Son actividades sociales que en una ciudad sin un control ideológico tan férreo pueden parecer normales e incluso banales, es decir, son actividades de la vida cotidiana de los ciudadanos. Estos espacios públicos son espacios como una cafetería clandestina, una cafetería en la que una mujer puede tomar un café sin llevar el pañuelo o una pareja joven puede disfrutar de cierta intimidad, sin tener miedo a ser detenida por la Policía Moral. Un espacio para presentar un desfile de moda. Un espacio en el que la gente se puede reunir, para discutir sobre un libro prohibido, o para ver cualquier película tomando una cerveza. Un espacio para representar una obra de teatro que no logró permiso para ser exhibida en las salas oficiales. Son espacios para bailar o ver bailar. Espacios del deporte en los que mujeres y hombres podrán hacer ejercicios juntos. Espacios como discotecas, teatros, casinos o galerías de arte sin censura. A continuación, se presentan distintos espacios clandestinos en la ciudad de Teherán, espacios que la autora ha tenido la oportunidad de conocer de primera mano, así como realizar entrevistas con los actuantes de dichos espacios.

La cafetería

Me acerco a la dirección que he conseguido a través de un amigo. Camino como alguien que ha venido a visitar a un amigo en su casa; intento fingir que es así, al tiempo que avanzo por el callejón de un barrio residencial de semi-lujo.

Vuelvo a revisar la dirección guardada en los mensajes de Facebook, tengo pánico, pero compruebo que me encuentro en el lugar correcto. Temblorosa, toco el timbre, la puerta se abre y subo las escaleras. Subo con curiosidad y lentitud, como se entra en un edificio desconocido. La puerta se abre y una chica sonriente pregunta si estoy allí para el *show del vestido*. No, digo, vengo a la cafetería. Después de cerrar la puerta ya no soy ese alguien que ha llegado a hacer una visita a un amigo en su casa. Ahora, soy una clienta en una cafetería urbana.

61, 62. Una reunión de la lectura de un poema en una cafetería en el norte de Teherán, 2014.

Imágenes específicas para la presente tesis, por cuestiones políticas no se puede revelar el nombre del autor.

63. Una modelo posa en un desfile de moda clandestino en Teherán ante un público mixto, 2006.

La dueña ha convertido una parte de su casa en un café-restaurante, aprovechando su diseño arquitectónico peculiar. Además, alquila una habitación, en su casa de tres habitaciones, para personas que diseñan los vestidos o trabajan en otras artesanías. Me quito el manto y el pañuelo, los cuelgo, y me siento a una mesa. Otra mesa redonda de comedor, para seis personas, está enfrente de mí, a su alrededor se sientan algunos clientes charlando cordialmente. Unos beben té y otros comen alubias con setas.



Por la mesa de al lado corre un discurso caliente sobre política, el camarero se acerca a ellos cortésmente, advirtiéndoles de que es mejor que no se discuta sobre *"cuestiones controvertidas"*, y lo justifica añadiendo: *"lo pedimos por su seguridad, saben que siempre hay riesgo de tener un cliente desconocido, aunque intentemos evitarlo."*

En otro lado, hay un sofá junto a una vieja mesa baja. El sofá está ocupado por una pareja joven, se miran a los ojos, hay un silencio elocuente entre ellos, el joven toca el pelo de la chica y le acerca su mano a los labios.

Un poco más lejos de mi mesa, veo a una chica con pelo corto fumando un *Marlboro* y leyendo *Lolita*.

La camarera me trae la carta y le echo un vistazo, se ofrece café, café con leche y té de hierbas; los precios son un 30% más caros de lo normal. Se menciona que hay acceso a Wifi.

Me acerco a la dueña, me presento, menciono el nombre de mi amigo y comenzamos a hablar de su negocio (a ella le gusta llamarlo así).

Dueña: Siempre me ha gustado cocinar para los demás, una vez les dije a mis amigos que en lugar de ir a un restaurante con tantas restricciones, podíamos venir a mi casa, yo cocinaría, pero cobrando. Eso fue lo que me impulsó a reorganizar mi casa en menos de un mes y convertirla en lo que se ve ahora.

Su escondida cafetería-restaurante tiene una página privada en Facebook, solo *para sus amigos y los amigos de sus amigos*, con cerca de cien seguidores. *"Pero tenemos que ser muy cautelosos,"* dice la dueña. Le pregunto sobre el show del vestido.

Dueña: Tengo un montón de amigos artistas, la mayoría de ellos siempre han tenido dificultades para presentar sus trabajos. El alquiler de una sala de exposición, una galería o una tienda no es fácil, hay que pasar por mucha burocracia y deben estar conforme a las normas impuestas. Por tanto, ellos prefieren presentar su trabajo a menos visitantes, pero con más libertad y facilidad. Mi lugar les viene muy bien a mis amigos y a sus amigos.

Le pregunto que si no le preocupa que los vecinos puedan descubrir la existencia de este sitio y le creen problemas. *"Aquí nos protegemos unos a otros"*, responde. *"No menciones la dirección de este lugar"* y yo la tranquilizo, diciéndole *"por supuesto"*. La dejo para seguir adelante. Si no fuera porque las chicas están fumando, porque están sin pañuelo y porque no

hay ventana a la calle, todo se asemejaría a cualquier café. Terminó mi té, pongo el dinero sobre la mesa y salgo de la casa/cafetería. Cierro la puerta y me veo otra vez como alguien que está dejando la casa de su amigo, como si realmente hubiera disfrutado de una charla libre e íntima.

64, 65. Las imágenes de la página de Facebook de Ase-Khori, 2016.

El restaurante

Ase-Khori (Slow Food) es un restaurante de un barrio popular y céntrico. Al contrario de la cafetería, este restaurante no está en la clandestinidad, sino que es un restaurante aparentemente como otros restaurantes normales, pero tiene unas peculiaridades que lo hacen clandestino. Es un restaurante con clientes especiales. A pesar de estar ubicado a pie de calle, con un cartel bastante visible, no cualquier persona puede entrar en él. Vahid, el artífice de este lugar, es un graduado en filosofía que hace cinco años decidió fundar este espacio, basado en su filosofía de la vida.

Estoy en Ase-Khori con una amiga que suele venir aquí casi todos los días, Vahid se nos acerca y me recuerda a mí que en su restaurante no hay carta, *"hoy tenemos berenjena rellena y ensalada Shirazi, voy a preparar la comida y como con vosotras, al tiempo que contesto tus preguntas. Espero que no tengas prisa porque yo no la tengo."* Me sonrío y se aleja.

A nuestro lado veo a una joven dibujando, me pregunta: *"¿Quieres que dibuje tu cara y luego, si te gusta me pagas? puedes invitarme a la comida o a lo que sea"*. Acepto. Un grupo de gente está discutiendo sobre la última película de Jafar Panahi, *Taxi*, que ha ganado el Oso de Oro de Berlín. Jafar Panahi es un director prestigioso que, por razones políticas y por decisión judicial no tiene permiso para dirigir películas durante veinte años, pero, a pesar de esta sanción, en 2015 dirigió *Taxi*, y la envió al Festival de Berlín en un pendrive. Parece que todos han visto la película y uno de ellos no está de acuerdo con los otros, dice que *Taxi* no tiene los requisitos de una película del nivel del Festival de Berlín, y que el premio ha sido solo político. Rápidamente, mi amiga y yo nos vemos incorporadas a la discusión, y mi amiga admite que sí, *"este premio es político, pero cuál es el problema, una película también es política, todo es política, la vida es política, donde haya hombres y haya poder, todo es política."*

Vahid viene con los platos, empezamos a comer y yo hago mis preguntas.

Entrevistadora: Me han dicho que este lugar es VIP, pero no lo veo un espacio clandestino y escondido, la puerta está abierta. ¿Cómo controlas qué gente entra aquí?

Vahid: Aquí vienen solo mis amigos y sus amigos, cuando vienen desconocidos les digo que lo siento, que no hay mesa o no hay comida, y si me resulta imposible rechazarlos, les dejo que entren; pero cuando ven que no hay ni carta ni precio salen y, si no salen, no vuelven. La manera en que yo sirvo no le interesa a la mayoría de la gente. Yo preparo la comida que a mí me gusta y la preparo con mucho tiempo y cariño. Mis principios son opuestos a la cultura capitalista que reina hoy en día en esta ciudad. Los que no están de acuerdo con mis principios se van y no vuelven, pero si vuelven son bien venidos, y se integrarán aquí fácilmente. Este es mi espacio



y tiene mis reglas y así guardo mis valores. La idea se me ocurrió inspirándome en Bijan,³⁴ el diseñador internacional iraní que solo diseñaba para los reyes y los presidentes, pero al contrario de él, yo incluyo a los bohemios. Él creó un negocio exclusivo para la gente poderosa, yo construyo un espacio para la gente bohemia.

E: Aparte de ser un espacio exclusivo, ¿qué es lo que diferencia este restaurante de otros?

V: Este es un espacio de gente que está cansada de la velocidad vertiginosa de un mundo basado en los valores materialistas. Hemos creado un espacio para reunirnos con la gente que quiere sentir la vida, un espacio privado dentro del espacio público, una habitación común en la casa de todos. Vienen a comer, pero luego se dan cuenta de que el acto de comer es mucho más de lo que esperaban.

E: ¿Haces publicidad?

V: Antes pensaba que la publicidad era importante y luego me di cuenta de que en la publicidad soy un desastre. Yo digo que aquí el servicio es muy lento, que no hay carta para elegir, que tienen que comer lo que yo hago, y hago lo que me da la gana; esta sería una publicidad rechazada por la gente. Pero cuando la gente habla de este espacio, lo ve de una manera diferente; los que vienen encuentran un espacio inmaterial que a cada uno le interesa de forma diferente, y lo transmiten a sus amigos. Este sistema de publicidad funciona muy bien.

E: ¿Cuál es este espacio inmaterial que la gente encuentra aquí?

V: Aquí pasan cosas que no están organizadas por mí, por ejemplo, este restaurante es el único local de Irán, en el que casi todas las noches la gente baila, y esto ocurre en un país en el que el baile está casi prohibido, ¡incluso en las casas! Pero aquí, cuando de forma espontánea alguien comienza a bailar, una persona se pone en la puerta, y vigila por si viene alguien para poder avisar a los demás. Aquí pasan cosas en las que yo no intervengo hasta mucho tiempo después. Por ejemplo, hace poco en una de estas mesas, un director de cine firmó un contrato con un escritor que todos los días viene por aquí. Este es un espacio lleno de azar e incertidumbre, eso es lo que lo enriquece. Las cosas que pueden pasar aquí son muy variadas, porque no hay ningún plan previo, incluso no hay precio para las comidas, cada uno paga lo que puede. Unos pagan más y otros menos, pero no me importa. Lo que me importa es este ambiente de azar e incertidumbre, hasta ahora no hemos tenido problema con la Policía de Lugar, pero siempre existe esta preocupación, por eso los chicos vigilan el espacio voluntariamente.

Vahid, mi amiga y yo continuamos comiendo y hablando de la comida, de los beneficios de comer despacio y del placer de compartir una mesa. En la conversación, surge otra idea, la de Ase-Khani, es decir leer-lento. Veo que, en la mesa de al lado, mi retrato ya está terminado, le doy las gracias a mi pintora invitada y nos despedimos.

Ase-Khori es un oasis en la ciudad, es un espacio formalmente público que se convierte en un espacio privado, relativamente. Por un lado, nos podemos encontrar con gente desconocida, igual que en un espacio público. Por otro, a Ase-Khori no le importan las leyes

³⁴ Bijan Pakzad (1940-2011) fue el diseñador de moda estadounidense de origen iraní. Entre sus clientes contaba con un elenco de celebridades de lo más variado, que abarcan el presidente de EE.UU., Barack Obama, la reina de Inglaterra, el ex presidente estadounidense Bill Clinton, el gobernador de California, Arnold Schwarzenegger, el actor Tom Cruise y el filántropo Bill Gates.

y las normas impuestas en el espacio público formal, sino que se rige por sus propias reglas. En definitiva, es un *otro espacio* de ambigüedad entre lo público y lo privado.

66. Fotografía escenografiada, titulada *Snow White*, realizada por Melika Shafahi, Teherán, 2011.

El teatro

A través de un amigo conseguí comprar una entrada de teatro. He ingresado dinero en una cuenta bancaria y, a cambio, he recibido un mensaje de bienvenida con una dirección y un horario. En el mensaje me advierten: “*Se ruega puntualidad y evitar grupos de más de cuatro personas, por su seguridad*”. Digo a mi amigo que la puntualidad y evitar los grupos de más de cuatro personas parece algo contradictorio, ya que si entran por separado no cumplen exquisitamente con la puntualidad. Me contesta que la hora mencionada no es la del comienzo de la función, que van a venir unas sesenta personas y que los organizadores planifican la llegada de cada persona o grupo con un margen de dos horas antes del comienzo, para evitar la acumulación de gente y el riesgo de que el sitio sea descubierto. ¿Entonces la gente debe esperar allí dos horas? le pregunté. “*No lo pasan mal, ya verás.*”



Estamos allí mi amigo y yo a la hora exacta. Es un barrio de nivel medio en el centro de la ciudad. Estamos en la puerta de un edificio residencial de cinco plantas, no puedo imaginar que dentro de dos horas, aquí, en este edificio, vaya a ver una obra de teatro basada en *Calígula* de *Albert Camus*.

Entramos en un parking en el nivel cero, las paredes están cubiertas por paneles de porexpán, el escenario está construido por palés. Las sillas de diferentes materiales están preparadas. Todo muy sencillo, barato y con aire de provisionalidad, pero de buen gusto. Por un lado hay una mesa llena de vasos, las escasas personas que han llegado antes, ya están bebiendo y charlando. Nos acercamos a ellas, mi amigo me da un vaso lleno y me dice que con el precio pagado no te dan más que un *Arak*³⁵ *casero*, que es demasiado fuerte, pero al estar incluido hay que beberlo, y se ríe. Mi amigo tenía razón, aquí no se pasa mal en el tiempo de espera.

En una pared del parking se ven las puertas de los trasteros. Entramos a uno de ellos, cerca del escenario. Tenemos una cita para entrevistar al director. Es un joven que apenas tiene 25 años. Primero insiste en que, por favor, no hagamos ninguna fotografía ni de la gente ni del espacio! Enciendo el móvil para grabar la entrevista.

El joven se llama Farhad, es un director y actor de teatro que ha tenido varias obras en el *Teatr e Shahr* (Teatro principal de la ciudad de Teherán), conozco sus obras anteriores, que han tenido bastante éxito.

Entrevistadora: Tú eres un director conocido, con éxito en el teatro oficial, ¿por qué estás aquí en un lugar escondido, con tan pocos visitantes?

Farhad: Es que aquí puedo trabajar lo que quiero y como quiero, aquí no hay censura. Imagínate ¡la obra *Calígula* en un teatro público censurado! ¿qué quedaría de esta obra? Aquí viene muy poca gente y es porque no tenemos un espacio adecuado, además en un espacio abierto no podríamos conservar la seguridad frente a la Policía de Lugar, pero todo esto merece la pena para realizar una obra

³⁵ *Arak* es un aguardiente iraní, que es la bebida alcohólica más popular y más barata en Irán.

basada en el texto original. No me gusta la mutilación ni de las grandes obras, ni de mis textos.

E: ¿Pero a pesar de que tienes la posibilidad de entrar en el mundo oficial del teatro, prefieres representar aquí tu obra?

F: Sí, este espacio para nosotros es nuestro querido espacio de libertad, aquí podemos presentar lo que nos interesa. Un amigo nos cede este parking de su casa, los vecinos son familiares suyos. Este es el espacio en el que puse en escena mi primera obra y en el que sigo trabajando, por lo menos, una vez al mes. Además de este sitio, tenemos representaciones en lugares muy diferentes, hay gente que nos invita a su casa, a su jardín, a sus espacios propios, para que representemos nuestras obras.

E: ¿Quieres decir teatros privados?

F: No sé cómo llamarlos, privados, públicos, semiprivados o semipúblicos. Nosotros no conocemos a los espectadores, casi no conocemos a nadie, ni siquiera a quien nos contrata. Los organizadores son gente muy poderosa, nos invitan y nos pagan por cada noche, y nos pagan muy bien. No nos interesa conocerlos, pero sabemos que son de familias poderosas, que nadie puede tocarlos, y es mejor que no nos metamos en un lío mencionando sus nombres.

E: Te entiendo, pero es muy interesante que esta gente que legisla de forma tan rigurosa, en su espacio privado no se sienta obligada a cumplir sus propios mandatos.

F: ¡No, yo no he dicho eso! Te he dicho "de las familias poderosas", es decir, "Aghazade-ha" (los hijos de los gobernantes).

E: Volvamos a tu querido espacio, a este parking, ¿cómo se entera vuestro público del programa, cómo hacéis la publicidad?

F: Prácticamente no hacemos publicidad, tenemos páginas en Facebook y en Instagram, y también un grupo de Telegram con los amigos y sus amigos. Ponemos el evento en estas páginas, pero la publicidad efectiva es la que hace la gente, diciéndoselo a sus amigos.

E: Pero qué preferirías tú, ¿representar tu obra en una sala oficial con un público desconocido o aquí, en la clandestinidad, con tus amigos?

F: Yo prefiero hacer mi obra sin límite, mi preferencia es un teatro sin límite y sin control. El arte tiene sus reglas internas y nadie puede imponer las reglas desde fuera, si no, no es un arte. Yo, en el teatro oficial, intento conocer los límites que puedo traspasar y los que no, creo que todos los artistas en Irán, jugamos así con los límites, realizamos el arte en un espacio ambiguo a lo largo de unos bordes borrosos. Pero también intentamos encontrar los huecos fuera del control impuesto, para realizar lo que queremos. Y siempre hay gente que nos ayuda, nos apoya. Tenemos que ayudarnos entre nosotros, no hay otra manera de esquivar la censura.

Vemos que los actores ya están preparados para la representación. Despedimos al director y volvemos a la sala/parking para ver una interpretación iraní de la obra *¡Calígula!*, en la clandestinidad.



67. El cartel de la película *Nadie sabe nada de gatos persas*, dirigida por Bahman Ghobadi, 2009. El tema de la película es sobre dos intérpretes de música indi, en el ámbito clandestino en Teherán.

He sido invitada a un club de cine clandestino, iniciado por un grupo de amigos cinéfilos. Han alquilado una casa con grandes paredes y han instalado un vídeo proyector y asientos metálicos escalonados. Han creado una página privada en Facebook para los amigos y la gente de su confianza. Muestran películas en determinados días de la semana, y por supuesto, sin censura. Cada proyección se organiza de una manera sencilla: los miembros que quieran asistir lo avisan con antelación y pagan el precio de la entrada. La sala subterránea tiene unos treinta asientos.

Yo llego media hora antes del inicio del espectáculo. Algunas personas ya están allí. En una esquina veo una mesa de comedor con vasos, unas cuantas botellas de cerveza y unos aperitivos. Un amigo, que es uno de los organizadores del club, se da cuenta de mi sorpresa, sonrío y se me acerca: *“Adelante, algunas personas trajeron cosas para comer. Antes, alguna gente traía vodka y hubo problemas de sobredosis, así que decidimos aumentar un poco el precio de la entrada, comprar cerveza casera y ponerla en la mesa junto a los aperitivos. La cantidad es limitada y la bebida más ligera, así que no hay peligro de mareo”*.

Unas veinte personas se reúnen hoy en la sala. Me siento en silencio y comienza la película *Eyes Wide Shut* de Stanley Kubrick, la veo, bebiendo cerveza casera y, furtivamente, miro a la gente. Cuando la película termina y las luces se encienden, los pequeños grupos se reúnen y comentan la película. Me acerco a un grupo que está fumando y charlando. Les digo que es la primera vez que estoy aquí, uno de ellos dice: *“Para nosotros, esto es como una verdadera sala de cine, pero con la preocupación de que puedan entrar y arrestarnos”*. Su amigo añade: *“¿Y no crees que vale la pena pagar el precio de la preocupación por ver una película sin censura y beber cerveza libremente?”*

Al dejar la sala, es cierto que un poco mareada, me digo a mí misma: *“La próxima vez me traigo palomitas”*.

La galería

Una pintora amiga me envía un mensaje para decirme que ella y otros artistas han puesto una galería privada y que me invitan a la inauguración. Siguiendo la dirección del mensaje, termino delante de un portero automático, en el que no aparece el nombre de la galería. Una vez más, estoy en un piso con un diseño raro, esta vez se utiliza para mostrar las obras de arte. Iluminaciones profesionales dan luz a los cuadros colgados en las paredes. Tengo curiosidad por hablar con la persona responsable de esta casa/galería. Me dice que ha estado funcionando durante dos años. *“¿Cómo se te ocurrió la idea?”*, le pregunto. *“Censura”*, contesta y se ríe. Luego relata que como no había lugar para presentar ciertas ideas atrevidas y como algunas artes escénicas modernas están plagadas de censura, sintió

68. Un concierto clandestino en una cafetería en el norte de Teherán, 2014. Imágenes específicas para la presente tesis, por cuestiones políticas no se puede revelar el nombre del autor.

la necesidad de crear este espacio clandestino y sin censura. Luego, con paciencia, me muestra fotografías y vídeos de las exposiciones anteriores.

Agrega que la galería ha acogido unos espectáculos de desnudo artístico, que han sido muy profesionales. *¿Venden?*, le pregunto. Como ella lo describe, el proceso para el artista no es diferente del de los centros de arte legales, salvo que la vigilancia y la censura están ausentes. *“El hecho de que este es un lugar privado y subterráneo, sin duda disminuye la asistencia de espectadores, pero no tanto como para ignorar las ventajas de una exhibición sin censura.”*

Alguien, al lado, nos habla de otra casa que también es una galería privada y vende obras de arte, incluso subastadas. Me da el número de teléfono por si me interesa.

El salón de baile

Un amigo me remite un correo, invitándome a un ‘espectáculo de baile’ Consulto el plano y veo que el espectáculo va a tener lugar en un barrio residencial de lujo; al final, hay una advertencia de que no se remita este mensaje a gente desconocida.

En el día y el horario indicados, me acerco a esta dirección. Otra vez me siento como alguien que va a ver a un amigo en su casa en un barrio tranquilo, pero sabiendo que esa sensación es falsa y dentro de unos minutos me encontraré entre gente desconocida que está compartiendo una experiencia ilegal en un espacio público clandestino para participar en un acto social: ¡el baile!

Estoy en una torre residencial en el norte de Teherán, el portero me pregunta *¿A dónde va, por favor?* Le digo el nombre mencionado en el correo. Coge el teléfono e informa al dueño, *“Adelante”*, me dice.

El vestíbulo es como el vestíbulo de un hotel árabe. Bajo al subterráneo, un hombre de uniforme me recibe y me guía hacia dentro de un salón, hay un escenario y unos asientos escalonados para más de cien personas. La sala ya está casi llena, no me queda ninguna duda de que no estoy aquí para visitar a un amigo, soy una desconocida en una sala de baile. Viene mi amigo. Me dice que es genial estar en este salón de baile y que es la primera vez que se organiza un espectáculo. *“Mi novia y yo regularmente venimos aquí para aprender tango, pero esta exhibición me emociona mucho; aunque he visto algunas competiciones de hip-hop y baile moderno en privado, este espectáculo de un baile clásico es una experiencia única. Siéntate, después del baile te presento al instructor, que es quien ha organizado este evento.”*



El espectáculo dura una hora y media, de verdad que ha sido una experiencia única, digo a mi amigo. Después del espectáculo hay una mesa con unos aperitivos y vino casero. Nos acercamos al instructor de baile, le pregunto sobre el sitio y su negocio, *“He vivido 25 años en Argentina. Durante la guerra de Irán e Irak, cuando no pude pasar el examen de selectividad, mis padres, para salvarme del servicio militar, me mandaron para allá a estudiar medicina. En vez de hacerme médico, aprendí a bailar”*. Se ríe. *“Hace un año que he vuelto para vivir aquí y ganarme la vida como instructor de baile”*.

Le pregunto que si no tiene miedo, ya que me parece un trabajo de alto riesgo. *“No, solo es un asunto de precio, no conozco a nadie que no tenga un precio, créeme, sobornar es fácil”*. Lo dice con una mirada de Sean Connery vendiendo whisky.

El casino

Uno tras otro, los últimos coches llegan: Mercedes, BMW, Porsche, y hasta un Lamborghini con una placa de matrícula temporal. Los conductores son en su mayoría hombres jóvenes, que llegan por su cuenta, entregan las llaves a la operadora del lavado de autos y caminan hacia la oficina.

69. Un casino clandestino en Teherán, 2015.

Es medianoche en uno de los lavacoches de 24 horas de Teherán. Ninguno de los coches está sucio, pero en el momento en que los automóviles llegan, los empleados se ponen a trabajar.

Un joven abre la puerta y me dirige a un jardín detrás del edificio de la oficina. Al pasar por el jardín entramos en un edificio antiguo, un edificio que da la sensación de ser propiedad de una familia aristócrata de antes de la Revolución, una familia que como muchas otras se ha exiliado o, peor aun, ha sido fusilada por los revolucionarios. Al entrar al edificio encuentro una mesa llena de fichas de póker, y hay también un lector de tarjetas de crédito. Bahram, el dueño, me muestra la casa/casino y comenta que todas las fichas son originales y compradas en Las Vegas. En la sala de juego hay un cartel en la pared: *"En este espacio, están prohibidas las discusiones políticas."*



Estas heterotopías son espacios de la vida cotidiana fuera del sistema estatal y de la censura. Esta minoría de *desobedientes* solo intenta crear una burbuja, en la que pueda burlar las reglas impuestas y formar sus reglas deseadas, para disfrutar de su vida cotidiana sin censura. La presencia en estos espacios, aunque es contra las reglas impuestas, no es una manifestación contra el poder y no tiene ningún interés por cambiar el espacio público existente. Tampoco pretende ampliar su burbuja para que quepan todos los ciudadanos que están excluidos de estos derechos al espacio público. Estos espacios son espacios excluyentes para la mayor parte de la sociedad que tiene deseo de acceder a un espacio público que sea suyo, un espacio en el que se haga presente su existencia y en el que se realicen sus deseos.

Estos espacios clandestinos solo están al alcance de una minoría que, a pesar de sus deseos inconformistas, es la parte más conservadora de los ciudadanos, que evita los riesgos de manifestar sus intereses y pedir un cambio o reforma.

Parece como si existiera, respirando, una ciudad muy vital, detrás de la ciudad visible de Teherán, una ciudad que tiene sus propias artes, su propia economía y su propio pueblo. Se habla de una ciudad sin censura, pero también, sin la menor idea de cualquier protesta política. La heterotopía clandestina es una burbuja para los que solo quieren, y pueden, vivir fuera de los límites.

Pero el asunto es preguntarse cuáles son los límites de este espacio clandestino. ¿De verdad han conseguido construir un espacio más allá de los límites impuestos? ¿Se puede decir que no haya límites, o que estos sean mínimos? Estos espacios tratan de ser una verdadera ciudad invisible que resulta onírica para los que no tienen la llave que les permita el acceso a ella. ¿Y quiénes son los que tienen esta llave? ¿Cuál es la llave de esta burbuja clandestina?

Con una mirada cercana y profunda y al analizar a la gente que pasa por estos espacios, encontramos que se trata de gente con un nivel alto y medio alto, una élite que conoce sus derechos, pero no reconoce su responsabilidad como ciudadano. Una élite que detrás de su

acceso a los recursos tiene la llave de la ciudad clandestina, es decir, tiene el dinero. El dinero es la llave para entrar en esta burbuja.

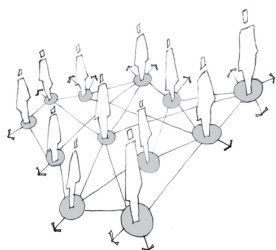
Pero un sistema dictatorial es consciente de sus puntos débiles y sabe que cualquier espacio fuera de su control podrá convertirse en su talón de Aquiles. Bajo un estado ideológico islamista, cualquier espacio que no se rijan por las normas de la cultura oficial puede resultar sospechoso de ser “una actuación contra la seguridad nacional”. De la misma manera, estos espacios tan aparentemente despolitizados tampoco están carentes de carga política y de una protesta contra el poder. El gobierno actúa sobre estos espacios con mano dura. No obstante, sobreviven, dado que las actividades que en ellos se hacen tienen una parte mercantil, una parte de movilización económica, que les facilita el camino de la supervivencia.

A falta de un espacio público accesible a todos los colectivos sociales, la sociedad ha construido un espacio falsamente público, en el que no hay heterogeneidad, ni igualdad de oportunidades y la mayoría de los colectivos sociales que desean entrar en esta heterotopía, no tienen este derecho. De esta forma, se margina a una gran cantidad de gente de clase media y baja que no tiene la llave mágica para entrar en esta ciudad del deseo.

UnTeHeRun

Abcities have existed at least as long as the cities. If you are brave enough to try, you might be able to catch a train from UnLunDun to Parisn't, or No York, or Helsunki, or Lost Angeles, or Sans Francisco, or Hong Gone, or Romless...³⁶

En el Teherán de hoy, cuatro décadas después de una revolución que ha marcado todos los asuntos sociales, como en cualquier otra ciudad en conflicto político, el espacio público sigue siendo un asunto del poder. En este espacio, el poder quiere presentarse ante la sociedad, al mismo tiempo que intenta reconstruir una imagen falsa de la sociedad, islamista y homogénea, para presentarla al mundo. El poder necesita esta imagen falseada para probar el carácter islámico del país. Irán, un país que ha pasado por una época de modernización, una revolución, una guerra y un intento de reformas, es un país en el que ni la sociedad ni el propio poder son revolucionarios ni islamistas. Los valores islámicos y revolucionarios se han diluido a lo largo de la historia, pero el poder necesita de esta ficción, para restablecer el estado de excepción falseado. Un estado de excepción a través del cual pueda controlar a la sociedad y evitar las reformas, las reformas que puedan renovar las estructuras del poder.



La imagen deseada por el poder, solo puede presentarse a través del espacio público de las ciudades grandes como Teherán. Y entre los valores islamistas deseados por el poder, el más visto es la imagen de la mujer. El cuerpo femenino en el espacio público es el instrumento del poder para construir la imagen ideal de una sociedad islamista. La presencia de la mujer en el espacio público, para el poder iraní es un asunto contradictorio. El poder iraní no puede y no quiere eliminar a la mujer del espacio público. El poder iraní necesita la presencia de la mujer en el espacio público, para mostrar y vender la idea de la mujer musulmana, libre, que elige voluntariamente vivir, basándose en las leyes islámicas. Al mismo tiempo, no puede dejar esta imagen para que se forme orgánicamente por sí misma, porque sabe que la imagen de la mujer iraní, sea musulmana o no, no va a resultar tan homogénea como el poder desea.

³⁶ China Miéville, *UnLunDun* (London: Del Rey Books, 2008), 60&99.

De ahí que surja una lucha entre el poder y la sociedad femenina y, consecuentemente, la sociedad entera. El espacio público se ha convertido en un campo bélico, entre la sociedad heterogénea y un gobierno que ve su supervivencia dependiendo de crear una imagen homogénea islamista de la sociedad. En esta batalla, el actor que tiene capacidad de ejercer la violencia es el poder, el poder como un *Leviatán* es el más fuerte de esta batalla. La sociedad, perdedora, rinde el espacio público existente en manos del poder. El espacio público formal de la ciudad de Teherán es una pantalla publicitaria del gobierno y lo que vemos en este espacio no es más que una falsa imagen de la realidad.

La sociedad, a pesar de la represión, comienza a reconocer las brechas en la frontera controlada por el poder. El ciudadano reprimido, explorando las posibilidades existentes, comienza a construir los espacios en los que puede presentarse. Estos espacios forman un instante de tiempo y de espacio, un instante que por sus características permite un hilo de libertad para pasar los límites, invalidar las leyes impuestas e imponer las reglas deseadas de los colectivos sociales.

Los colectivos sociales, dependiendo cada uno de su necesidad, construyen un *otro espacio* público en la frontera ambigua entre el espacio público absolutamente controlado y el espacio privado menos controlado. Los colectivos sociales construyen heterotopías en las que pueden vivir con sus reglas deseadas, fuera de las leyes impuestas. Estas heterotopías son espacios fuera del control del poder que dejan al ciudadano presentar su imagen deseada. Hemos categorizado estos espacios en tres tipos: heterotopía efímera, heterotopía de la rebeldía y heterotopía clandestina.

Cada heterotopía mencionada aquí se ha formado por diferentes colectivos pertenecientes a diversas clases sociales, con distintas capacidades y posibilidades para incumplir las leyes impuestas.

La heterotopía efímera, se ha formado por los jóvenes con acceso a redes sociales que desean un espacio lúdico, en el que gozar libres de control. Los jóvenes, con su presencia lúdica en el espacio público, forman un *otro espacio* en el que no rigen las leyes del poder oficial. Estos actores urbanos, al realizar un juego, inconscientemente burlan al poder y rompen la seriedad del poder religioso. Aunque no tienen ningún interés por realizar una protesta política.

En la heterotopía de la rebeldía los actuantes son más exigentes y más valientes a la hora de presentar su desacuerdo con el control existente. Estos actores urbanos en el espacio de la rebeldía, intentan manifestar sus deseos y sus exigencias para recordarlos ante el poder y ante la sociedad, al mismo tiempo que a sí mismos, con el fin de salvar, deseos y exigencias, del abismo del olvido. Ellos luchan contra el olvido planteado por el poder conscientemente. Pero son muy sensatos, saben de la capacidad del poder para ejercer la violencia y también saben de su frágil capacidad frente a la violencia del poder. Traspasan los límites impuestos por el poder, al mismo tiempo que intentan evitar la violencia.

La heterotopía clandestina es un espacio público, o mejor semipúblico, dentro de un espacio privado. Los formantes de estos espacios clandestinos, a pesar de ser numerosos, se pueden considerar como una minoría en el sentido deleuziano, son una minoría que no tiene representantes en el poder. El poder intenta negar la existencia de sus deseos, y desde el triunfo de la Revolución ha planteado un camino que lleve al olvido, al olvido de las exigencias de esta minoría burguesa. Pero estos deseos no solo no han sido olvidados, sino que han hecho mella en más grupos sociales.

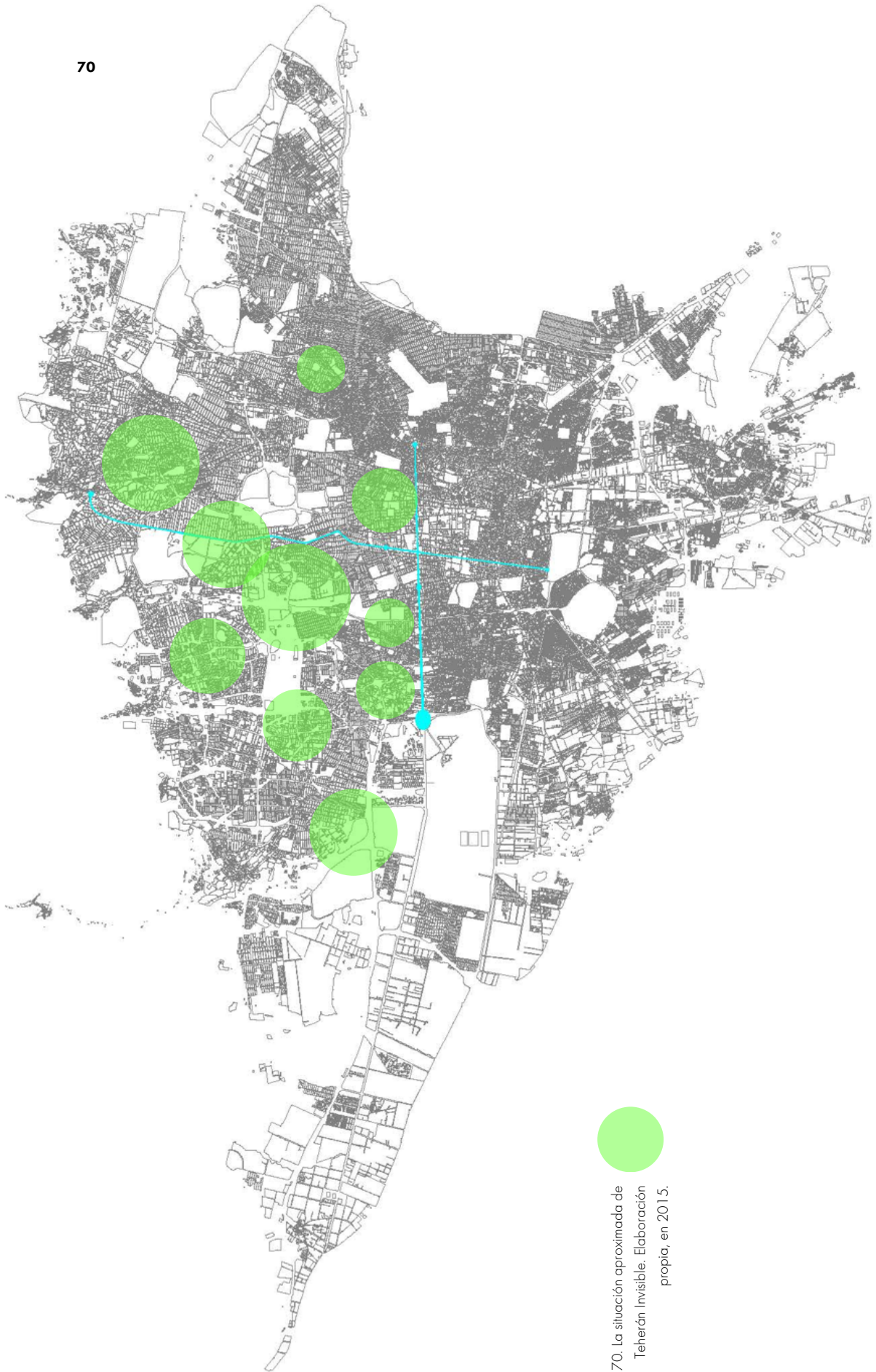
En este apartado de la tesis se ha intentado contactar con la gente que tiene acceso a dichas heterotopías, con el fin de dibujar la topografía de una ciudad que subyace bajo la piel de Teherán. Al encontrar y conectar la longitud y la latitud de las heterotopías construidas en la ciudad de Teherán, queda dibujada la topografía de otra ciudad invisible en el Teherán

de hoy. Parece que vive otra ciudad, con otros espacios públicos, paralela a la ciudad que conocemos. Una ciudad que tiene sus reglas fuera de las leyes impuestas en la ciudad visible. Se puede imaginar una ciudad ficticia llamada *UnTeHeRun*, que se materializa paralela a la ciudad de Teherán, una ciudad subrepticia, con sus reglas internas, que tiene su economía, su arte, sus clases sociales y sus múltiples exigencias. En esta ciudad existen varios tipos de ciudadanos: ciudadanos gozosos y vitalistas, ciudadanos rebeldes e inquietos políticamente y también existen ciudadanos conformistas que buscan su espacio en la clandestinidad.

UnTeHeRun tiene su complejidad y su variedad, pero no puede incluir a la mayoría de las clases sociales, ya que su carácter, efímero, rebelde o clandestino, no le permite invitar a todos los colectivos sociales. Es una ciudad arriesgada y frágil, cuya existencia depende de excluir a varios colectivos sociales. *UnTeHeRun* es una ciudad jerarquizada, que no se abre a los ciudadanos de la ciudad visible de Teherán, hasta que no tengan acceso a recursos informáticos, económicos o aquellos otros gestados por su propia curiosidad, su cultura o su valentía.

Esta ciudad aprovecha los resquicios que deja un poder que se pretende absoluto, para escapar del control y ocupar el espacio ambiguo fuera del alcance del poder. Los ciudadanos de *UnTeHeRun* evitan el enfrentamiento con el poder, hasta donde les es posible. La supervivencia de esta ciudad subrepticia depende de su capacidad de jugar a lo largo de un borde entre el control del poder absoluto y las brechas que deja. ¿Hasta donde podrá seguir este juego? Depende del nivel de las exigencias de los ciudadanos y la capacidad del poder para transformarse a sí mismo.

La ciudad de Teherán todavía sufre la carencia del espacio público accesible a todos los colectivos sociales, donde el ciudadano se construya a través de múltiples relaciones. Teherán todavía añora un espacio querido, lleno de conocimientos diversos, de misterios, de aventuras y seguridades, de complejidades y mezclas. En una palabra, un espacio apto para el ejercicio voluntario de la libertad.



70. La situación aproximada de Teherán Invisible. Elaboración propia, en 2015.

7. Conclusión

7. Conclusión

*Ni tú ni yo, conocemos el secreto de la eternidad,
Ni tú ni yo, leemos este acertijo;
Está detrás de la escena, nuestra conversación,
Cuando caiga el telón, no estaremos, ni tú ni yo.*³⁷

Esta investigación ha enfocado en las dimensiones performativas de la mitificación del espacio, la mitificación de los poderes y la mitificación de la identidad pública en el mundo persa-chií. Hemos visto cómo estos procesos de mitificación y ritualización implican un conjunto complejo de experiencias compartidas de antagónicos actores que se manifiestan en el hecho de la producción y reafirmación del poder, al igual que en el hecho de la resistencia al poder. En el Irán actual, un país donde lo político está claramente dramatizado, la resistencia se expresa de una manera sutil y cautelosa, buscando las brechas y fisuras en estos procesos dramáticos y en los rituales, con el fin de interactuar con el poder y desafiar al poder. De hecho, los rituales proporcionan un conjunto complejo de "situaciones", en las que la resistencia puede infiltrarse a través de un conjunto dinámico de procesos performativos. La participación de los cuerpos resistentes, en el proceso de mitificación social y espacial, implica una profunda y dinámica fisión y fusión en el teatro en proceso. La síntesis de estas interacciones resistentes en los espacios y situaciones proporcionados por el poder, con el fin de reproducirse y reafirmarse, se manifiesta en insurrecciones momentáneas o permanentes de los cuerpos resistentes.

Lo que representan los mitos y los ritos (tanto mitos y rituales islámico-chiíes, como los mitos y ritos preislámicos) en la historia urbana de Irán, es la complejidad dramática en el proceso de reafirmación y reproducción de las normas oficiales y las conductas aceptadas por el poder (en un sentido más amplio que el poder gubernamental). Asimismo, estos mitos y rituales proporcionan un soporte dramático para la conformación de un vínculo emotivo de la identidad colectiva persa-chií. Sin embargo, estos conductos acuñados por el poder, tanto como esta identidad colectiva persa-chií, no son homogéneas y padecen de una contradicción interna. De allí surge la esquizofrenia iraní, una identidad antagónica que constantemente se tambalea entre abrir o cerrar su "yo" hacia el "otro".

En este colectivo paradójico, conocido como sociedad persa-chií, cada uno de los participantes, dependiendo de sus posibilidades, intenta lanzar su propio *show*. En el espacio dramático proporcionado por el mito es donde de/re-construyen nuevas identidades y nuevos lazos de comunidad. El ritual facilita un espacio para subvertir situaciones del poder. La penetración de los cuerpos resistentes en los rituales organizados por el poder, los convierte en espacios de insurrección, al contrario, la intervención del poder en el espacio de resistencia lo convierte en el espacio de dominación. Las dimensiones socio-espaciales cinéticas y oscilantes del ritual, prometen al mismo tiempo que exigen, un espacio acuoso multidimensional de actividades superpuestas y conflictivas, un espacio apto para intervenciones de carácter antagónico. El espacio mitificado y ritualizado traza la relación de la sociedad y el estado, equipando un espacio líquido y multifacético, hábil para reproducir el poder y también para desestabilizar al poder.

En los capítulos anteriores, en un rango histórico amplio, hemos repasado la tradición urbana y el urbanismo en Irán a través de la transformación del chiismo desde un culto

³⁷ Unos versos de *Rubaiyat de Omar Khayyam*, traducida por la autora.

heterodoxo de resistencia hasta el gobierno actual de la República Islámica de Irán, con la ambición de establecer un imperio chií. Se ha intentado demostrar la paradoja chií, es decir, demostrar cómo el chiismo, como un culto heterodoxo de resistencia, cuando está contra el poder oficial adquiere la legitimidad moral. No obstante, cuando está en el poder legislativo pierde esta legitimidad y se convierte en un poder ortodoxo e intenta oprimir cualquier resistencia heterodoxa. Se ha discutido cómo está lucha incesante entre el poder oficial y el poder de los supuestos reprimidos construye la esfera urbana persa-chií.

La lucha entre estos factores del poder -el poder ortodoxo y el poder resistente de los reprimidos- genera el espacio urbano de la ciudad persa-chií. El cuerpo individual y el cuerpo colectivo están ubicados en el centro de este combate. La metanarración persa-chií del universo, da lugar a una determinada legislación que a su vez se cristaliza en el espacio de la ciudad. Esta metanarración de la cultura persa-chií, la legislación espacial surgida de tal relato social, y la forma urbana brotada de estos relatos y de estas legislaciones giran en torno a estos cuerpos: cuerpos pasivos o activos, cuerpos justicieros o reprimidos, cuerpos perceptibles o invisibles, cuerpos espectadores o performadores, etc. La ciudad persa-chií, como cualquier ciudad, es inseparable de la experiencia corporal de sus habitantes/construtores.

En la presente tesis se ha intentado comprender cómo los cuerpos -cuerpos individuales o cuerpos colectivos- se han expresado en la arquitectura, en la planificación urbana y en la construcción de la ciudad. Se ha intentado identificar la forma urbana generada por cuerpos, por las prácticas corporales, por los mitos y sus ritos. Se han intentado destacar espacios construidos a través de conflictos y consensos de los cuerpos pasivos o activos; cuerpos que con sus rebeldías o sus consensos han generado un espacio determinado a lo largo del tiempo.

Las ciudades son escenarios del teatro social, los ciudadanos y los políticos son al mismo tiempo los actores, los espectadores y los outsiders de este teatro. En la ciudad contemporánea del mundo persa-chií, y específicamente en la ciudad de Teherán, como la ciudad añorada de este mundo, este teatro social ha perdido su misterio, como si hubieran caído el telón y las paredes del teatro. Esta ciudad, a pesar de todas sus vidas paralelas y clandestinas, es una ciudad transparente, en la que todos los participantes conocen lo que está pasando en el fondo del backstage, no hay nada enigmático ni misterioso sobre el espectáculo en curso. Los performers de ayer hoy son nuevos outsiders³⁸ y entre los performers actuales hay outsiders camuflados.³⁹ Los espectadores ya no creen en el show: los que pueden dejan el salón; algunos otros buscan otro espectáculo o desean sustituir completamente a los intérpretes políticos y montar su propio espectáculo; otros han perdido toda su confianza, su fe, y su esperanza y se han convertido en cuerpos pasivos, cuerpos

³⁸ El primer ministro de la historia del gobierno revolucionario islamista, Mehdi Bazargan, dimitió y murió totalmente marginado y excluido de las instituciones del poder. El primer presidente iraní, Banisadr, en 1981 huyó del país y murió en el exilio en París. El ex primer ministro Mir-Hosein Musaví (ministro: 1981-1989), en 2009 lideró las protestas llamadas Movimiento Verde y ahora está bajo arresto domiciliario en Teherán. El expresidente Mohammad Jatamí (presidencia: 1997-2005) está boicoteado en las noticias, está prohibido publicar su imagen o sus palabras. El expresidente Mahmud Ahmadineyad (presidencia: 2005-2013), se presentó para competir en las elecciones presidenciales de 2021 y fue rechazado por el Consejo de Guardianes. Los ejemplos de intérpretes que se han convertido en outsiders son innumerables.

³⁹ Basta con mirar las últimas actividades terroristas realizadas por espías interiores pagados por El Mossad.

"liberados de resistencia";⁴⁰ hay pocos espectadores, incluso, hay pocos intérpretes, aún fieles, que intentan mantener la estructura del espectáculo.

El show de la República Islámica de Irán ha fracasado. Los participantes -que a menudo intercambian el papel- llevan años balanceándose en el límite del colapso. Sin embargo, esta proximidad al colapso no necesariamente conduce a la indisposición del teatro fracasado, sino que puede llevar a perfeccionar la habilidad para bailar en el límite de la grieta. En el capítulo anterior se ha hablado de cómo esta manera de vivir en los límites ha llevado a inventar nuevas formas de ocupar el espacio corporalmente. El teatro desestructurado de una nación ha creado nuevos espacios ubicados en las grietas del poder, donde el cuerpo se despliega. Estos cuerpos y su forma de ubicar el espacio y tiempo, están reflejados en la estructura urbana de la ciudad actual de Teherán, al igual que en otras ciudades del mundo persa-chií.

Pero a pesar de la opinión generalizada, tanto dentro como fuera del país, este conflicto entre poderes -el poder oficial y el poder transgresor- no es específico de la historia actual. La mirada nostálgica intenta idealizar el Irán prerrevolucionario y tiende a resumir el fracaso nacional en la figura de un gobierno islamista. Esta tesis desea cuestionar esta visión y reclama que no existe un abismo entre el pasado y el presente; la geografía seductora y al mismo tiempo repulsiva de la ciudad de Teherán, al igual que la coreografía de los cuerpos que bailan en sus límites, traen al primer plano problemas profundamente enraizados en el ámbito urbano persa-chií. El tejido urbano de la ciudad de Teherán, al igual que la urbanidad de los cuerpos que se despliegan en ella, es la consecuencia de problemas no resueltos en las casas, en los palacios, en las calles, en las plazas, en los bazares, en las mezquitas, en los Taqiyyas, en los zurkhanehs, en resumen, en la esfera urbana de las ciudades anteriores.

La gran síntesis del pensamiento islámico chií se consolidó en el Irán safávida. Especialmente, Mula Sadra Shirazi (1571-1640), eminente filósofo de la corte de Abbas I, fue quien consolidó la doctrina de la metafísica existencial en el islam. Sadra consiguió fusionar una serie de corrientes convergentes en el crisol de una potente síntesis. Sin embargo, como dice Daryush Shayegan, "Once that synthesis was in place, erected vertically like a Gothic arch, innovation was possible only if accompanied by a break with the premises of Islamic theology."⁴¹

Mula Sadra fue heredero de Shahab al-Din Suhrewardi (1154-1191) o *Shikh al-ishraq* (Maestro del Iluminacionismo), el fundador de la escuela de Iluminacionismo en islam, que se convirtió en rival de la anterior dominante escuela peripatética, y pronto incluso la eclipsó. Suhrewardi extrajo el simbolismo pre-islámico de las fuentes zoroástricas y maniqueas y lo combinó con las doctrinas esotéricas del sufismo, reconcilió el camino de la razón con el de la intuición y la iluminación, considerándolos necesarios y complementarios. Para Suhrewardi, el viaje espiritual para alcanzar la fuente trascendente de toda verdad e intelección comienza con la lógica y termina con el éxtasis y la contemplación de las esencias celestiales. El cosmos de Suhrewardi está limitado entre el mundo de la luz absoluta u Oriente y el mundo en el que la materia y oscuridad se mezclan con la luz, es decir, Occidente.

⁴⁰ Richard Sennett, *Carne y piedra: El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental* (Madrid: Alianza editorial, 2016), 21.

⁴¹ "Una vez realizada esa síntesis, erigida verticalmente como un arco gótico, la innovación solo era posible si iba acompañada de una ruptura con las premisas de la teología islámica." Daryush Shayegan, *Cultural schizophrenia: Islamic societies confronting the west* (New York: Syracuse University Press, 1997), 39.

Mula Sadra, se lanzó sobre el universo de los Iluminacionistas⁴² y reunió las diversas perspectivas de los peripatéticos, -especialmente interpretadas en visión islámica por Avicena (980-1037)-, y las doctrinas gnósticas de la escuela de Ibn Arabi (1165-1240), y estableció la doctrina del chiismo milenarista. Su gran contribución a la filosofía islámica fue allanar un nuevo camino entre el racionalismo excesivo y los reclamos sin trabas de los sufíes. El “arco gótico” erigido por Mula Sadra culminó mil años de esfuerzos intelectuales en el mundo islámico al reunir argumentos racionales, la doctrina de la iluminación, los principios de la revelación y las nociones del mesianismo, bajo el concepto del chiismo.⁴³

No obstante, después de Mula Sadra, la esfera del pensamiento islámico perdió su creatividad. En el siglo XIX, el resurgimiento de la filosofía islámica en Isfahán introducido por Hadi Sabzavari (1797-1873), estableció a Mula Sadra como el último filósofo. Después de los siglos XVII y XVIII el camino allanado por Mula Sadra y sus predecesores hacia la conversación entre filosofía y teología se quedó abandonado.⁴⁴ Al final del siglo XVIII y al principio del XIX, la filosofía y la teología divergieron por caminos comunicados. Consecuentemente, la esfera intelectual en el mundo islámico en general y la esfera intelectual en el mundo persa-chií en especial, se mantuvieron resistentes a los cambios mundiales. La teología islámica se encerró en su clausura y la filosofía dejó el dogmatismo religioso atrás y buscó su camino hacia el futuro, integrándose en el ámbito universal de la filosofía. Entretanto, la sociedad por su parte, respondió de dos maneras divergentes: una parte optó por el camino de volver adentro y marginalizarse de la realidad del mundo exterior y otra parte buscó sus referencias en el mundo cada vez más globalizado.

Esta bifurcación radical entre la teleología y la filosofía persa-chií tiene su representación en el arte moderno en el mundo persianaizado. Con una mirada a la actualidad de Irán y Afganistán, una evidente ruptura entre un islamismo político militante y un formalismo estético resistente, es destacable. En los años 1980-90, la llegada del cine iraní a los festivales internacionales llevó a la audiencia global a preguntarse ¿cómo es posible que un cine temáticamente tan rico y visualmente tan sofisticado surge de la República Islámica de Irán? La respuesta es obvia, las grandes obras de arte siempre han surgido en contextos traumáticos. La consolidación del gobierno revolucionario de la República Islámica de Irán marcó el colapso esquizofrénico de la conciencia colectiva chií. La parte política chií militante se divorció de sus fundamentos filosóficos establecidos por Mula Sadra y sus predecesores, y se quedó encerrada en su



01. Obra de Shamsia Hassni, artista afgana, nacida en Teherán. Obra publicada en agosto de 2021, poco antes que los talibanes se hicieran con el poder en Kabul.

⁴² Para profundizar en la información sobre Sohrewardi y la escuela Iluminacionista se puede ver: Seyyed Hossein Nasr, *Science and civilization in Islam* (Chicago: ABC International Group, Inc., 2001), 328-336; Henry Corbin, *Sohrwardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative* (Paris: Maisonneuve, 1939); Seyyed Hossein Nasr, "Sohrwardi," en: Mian Mohammad Sharif, *A History of Muslim Philosophy I* (New Delhi: Low Price Publication, 1993), 372-98.

⁴³ Para profundizar en la información sobre Mula Sadra y su contribución a la doctrina chií y el Iluminacionismo se puede ver: Seyyed Hossein Nasr, *Science and civilization in Islam*, 328-336; Muhammad Qawam Shirazi, *Mulla Sadra* (Teherán: Sharh Osul Kafi 1. Teherán 1990), 16; John Cooper, "Mulla Sadra Shirazi," en: Edward Craig, *The Routledge Encyclopaedia of Philosophy VI*, (London: Routledge, 1998), 595-99; Rula Jurdi Abisaab, *Converting Persia: religion and power in the Safavid Empire* (London: I.B. Tauris & Co Ltd., 2004), 73-78.

⁴⁴ Lo que Daryush Shayegan llamó "Hardening of the Scholastic Arteries": Daryush Shayegan, *Cultural schizophrenia: Islamic societies confronting the west*, 38.

02. Fotograma de la película, *El viento nos llevará*, 2000, dirigida por Abbas Kiarostami.

03. La escultura de Parviz Tanavoli, frente el edificio de la Institución de Caligrafía Iraní, con la forma de la palabra NADA en persa, نَدَا.



dogmatismo práctico y despojada de la imaginación creativa. El formalismo estético buscó su camino en un contexto aparentemente desocupado de la política, pero lucrado de lo político. El cine de Abbas Kiarostami, las pinturas de Hossein Zenderoudi, las esculturas de Parviz tanavoli, etc. son un intento infructuoso para evitar la mirada hacia la política, que no consigue desvincularse de lo político. En la película de Kiarostami, *El viento nos llevará*, quizás la escena de ordeño sea la mejor representación de este colapso esquizofrénico; en un establo oscuro, en un pueblo perdido la violenta mirada de la cámara se fija en el pecho de la vaca, y un joven intelectual llegado de la ciudad recita un poema con connotaciones eróticas mientras una joven ordeña. Quizás las esculturas de Tanovoli, la *NADAs*, sean los objetos más políticos que en estos últimos años han reinado en los espacios públicos de Teherán.

La presente tesis se alimenta de diversos ámbitos de la cultura persa-chií para dibujar un perfil histórico del urbanismo de esta cultura, pero esta tesis no es una tesis histórica, ni ambiciona abarcar toda la historia de la ciudad persa-chií, sino que se limita a acontecimientos específicos en ciudades determinadas, que marcaron momentos significativos en la relación de los cuerpos con los espacios en los que se expanden dichos cuerpos. La tesis arranca en un momento mítico en el que el cuerpo de "Arash el arquero" se vaporizó para convertirse en la NADA, la NADA que delimita un territorio llamado Irán. Se han repasado las luchas corporales de individuos que con sus actos singulares reivindicaron el espacio. Se han visto los cuerpos justicieros de Mosadeq y Rajai que con su despliegue, en un momento y espacio oportunos, reivindicaron la totalidad de su país; o el cuerpo desnudo de la mujer desconocida que consiguió la abolición del derecho exclusivo del patrón a la tierra; se ha esbozado el cuerpo rebelde de Agar, quien trazó el origen de la "Madre de las ciudades".⁴⁵

Del mismo modo, se ha hablado de cuerpos colectivos que, con sus rebeliones, con sus transgresiones, o con sus rituales, formaron el espacio público de la ciudad. Se habló del cuerpo colectivo de cultos de resistencia formado por los disidentes de diversas creencias que lucharon contra la tiranía de los omeyas, bajo el nombre de siyah-jamegan. Se ha hablado de la resistencia ismailí contra el feudalismo de los abasidas y los selyúcidas, una lucha reflejada en la red de los castillos. Y también se ha repasado la historia de los rituales del culto de Huséin reflejados en la ciudad de Isfahán de los siglos XVI-XVII. Se han expuesto los cuerpos revolucionarios que acabaron con la monarquía de los Pahlavíes para fundar un estado utópico 'social-chií'. No obstante, se ha visto cómo los triunfadores islamistas de la Revolución negaron las necesidades de los cuerpos que no encajaban en su utopía. También se ha hablado de los cuerpos trasgresores que buscando las fisuras del poder han construido sus propias utopías, en el Teherán actual.

El Teherán de hoy, la ciudad seductora y repulsiva, es el fruto de las experiencias sucesivas de todos estos cuerpos pasivos o activos, que traspasaron la flecha de Arash, mano a mano, para llegar hasta nuestros días. Pero junto a esta flecha, nos han entregado la paradoja iraní, la "esquizofrenia cultural", resumida en esta pregunta: ¿somos cuerpos compuestos por

⁴⁵ Corán, 6:92.

órganos físicos y material metafísico, o somos espíritus encarcelados en el cuerpo? La ciudad de Teherán, sin resolver esta paradoja, es la síntesis de estas dos ideas opuestas. El conflicto o el consenso de los representantes de cada una de estas ideas están reflejados en el tejido urbano de la ciudad.

Se ha hablado de la imposición de lo sagrado en terrenos profanos con el propósito de adquirir el control y ampliar la vigilancia: construir una mezquita congregacional en el parque Daneshju (universitario) de Teherán, donde reunían gente homosexual y transexual, lo convierte en un espacio sagrado con las propias normas de tal sacralidad. La imposición de espacios sagrados en la ciudad persa-chií es un aparato al servicio del poder para someter los cuerpos. Se ha visto cómo los antiguos cultos de mitra, que celebraban la hermandad de cuerpos masculinos, traspasaron la historia y se convirtieron en cultos de Huséin: un cuerpo colectivo de hermandad reflejado en la construcción de los Taqiyyas.

Se ha visto cómo la tradición de cuentacuentos musicales realizada por los gosanes, combinada con la tradición iconólatra del maniqueísmo, traspasó la historia a través de los naqqales que recitaban las historias de *Shahnameh*, *Hamze-nameh*, *Abu-Muslimnameh*, o *Maqalnameh-khani*, (los libros de heroísmo), lo que más tarde se transformó en rawda-khani, la tradición de recitar el libro de *Rawdat-al-shuhada*. Se ha visto cómo toda esta cultura de cuentacuentos musicales se reflejó en la construcción de las qahve-khanehes (cafeterías).

Se ha dicho cómo Abbas I formó una división de fuerzas de inteligencia cuya especialidad era devorar vivo al cuerpo enemigo, cuerpos que se oponían al orden sagrado dictado por el soberano safávida. El canibalismo fomentado por Abbas I y su predecesor Ismael I fue un instrumento de terror que, al convertir el cuerpo del enemigo en comida de los Qizilbashs o de los perros, transforma el cuerpo humano en cuerpo animal y legitima cualquier trato inhumano con estos cuerpos. Conceptualizar el cuerpo del enemigo como un cuerpo-no-humano es lo que justifica la marginación de los judíos en el barrio menos favorecido de Jayy en Isfahán, y la marginación de los zoroastras en el barrio Khoramshah en la ciudad de Yazd.

El cuerpo histórico de un chií, como el heredero de distintas religiones, como las religiones abrahámicas, y las religiones de Mesopotamia e Irán como mitraísmo, zoroastrismo, maniqueísmo, mazdeísmo, y sufismo, es una aglomeración de cualidades contradictorias. De alguna manera, el cuerpo en la cosmovisión chií, desde su inicio ha sufrido el desafío del cuerpo doliente. Adán y Eva en las religiones abrahámicas y sus pares en las religiones iraníes, Mashya y Mashyana, son cuerpos expulsados del terreno divino, son cuerpos conscientes de su desahucio, un desahucio doloroso. La huella del dolor corporal está marcada tanto en los cuentos heroicos preislámicos como en la leyenda chií del evento de Karbalá. Por tanto, el dolor corporal se convirtió en un aparato susceptible de construcción y control social.

En esta visión del chiismo, el cuerpo es la fuente del pecado y por tanto la fuente del dolor y del sufrimiento. El deber de un chií es luchar contra esta disonancia, luchando contra su cuerpo como la fuente del pecado, del sufrimiento y de la infelicidad. En la cultura chií el "yo" y el "cuerpo" son dos entes distinguidos y separables; cuanto más se niega el cuerpo, más se acerca al "yo" y por tanto a Dios, ya que el hombre, Adán, está creado a semejanza de Dios.⁴⁶

⁴⁶ Bukhari, el recolector más antiguo de los dichos del profeta Mahoma narra de Abu Hurayrah: "el Profeta (que la paz y las bendiciones de Allah sean con él) dijo: "Allah creó a Adán a Su imagen, y tenía sesenta codos de altura. Cuando lo creó, dijo: 'Ve y saluda a ese grupo de ángeles que están sentados y escucha cómo te saludan, porque ese será tu saludo y el saludo de tus descendientes'. Entonces dijo: 'Al-salaamu' alaykum (la paz sea contigo)', y ellos dijeron: 'Al-salaamu 'alayka wa rahmat-Allaah (La paz sea contigo y la misericordia de Allah). Así que agregaron wa rahmat-Allaah.' Todos los que entren al Paraíso tendrán la forma de Adán, pero la

No obstante, al contrario que el cristianismo, el islam es una religión que reconoce y valida el gozo corporal. El zoroastrismo tampoco rechaza el gozo corporal, de hecho, en el zoroastrismo y sus subdivisiones, maniqueísmo y mazdeísmo, la festividad, la satisfacción y el gozo corporal, son válidos y recomendados. Asimismo, en el sufismo islámico, como otra fuente de la cultura chií, llegar al “yo” y consecuentemente llegar a Dios, es posible solo a través de la presencia y conciencia corporal. El sufí en su baile esotérico intenta ser consciente de su cuerpo “aquí y ahora” para trascender con toda su plenitud, unidad y coherencia corporal y espiritual a un estado de satisfacción absoluta, es decir, su unión con la divinidad.

La presente tesis ha intentado comprender cómo estas dos visiones opuestas del cuerpo se han desarrollado y han cristalizado en un lugar concreto: en la ciudad persa-chií. La ciudad persa-chií, como cualquier otra ciudad, ha sido el enclave del ser, el terreno de poder y la resistencia al poder. El espacio urbano en la cultura chií se ha formado a semejanza del ser persa-chií. En esta ciudad se reúnen dos cosmovisiones opuestas de la cultura persa-chií; esta ciudad intensifica la complejidad, la paradoja y la esquizofrenia de un chií. En la ciudad es donde la paradoja chií conceptúa la resistencia; la ciudad permite la aplicación del poder, al igual que permite la respuesta resistente del objeto de dominación del poder.

Los espacios urbanos cobran forma según la manera en que las personas experimentan su cuerpo. Esta geografía, que llamamos la ciudad persa-chií, es un refugio para todos aquellos que se sienten expulsados y privados del Paraíso y sueñan con liberarse de sus cuerpos dolientes para volver al Jardín del Edén. Esta ciudad también da refugio a todos aquellos que han huido del paraíso para aliviarse de la mirada del Dios omnipresente, para esconderse en la ciudad, para ser conscientes de sus cuerpos. Esta ciudad acoge a todos aquellos que han encontrado en la ciudad un lugar libre, para vivir “aquí y ahora”, con sus cuerpos capaces de gozar y cometer pecado, capaces de transgredir con sus deseos corporales los mandamientos de Dios.

Según la leyenda islámica del inicio de la historia, Adán y Eva, expulsados del Paraíso, proyectan su drama existencial, a través de la primera construcción: la Kaaba. Como dice Patxi Lanceros: “Quizás todo el drama humano, el drama de su existencia, se proyecta desde la primera línea que se traza, desde esa línea que crea espacio y da lugar: también al horror. Quizás el drama humano se haya escenificado preferentemente -y hoy más que nunca- en ese conjunto de líneas, superficies, volúmenes, en esa organización del espacio (y) del poder que es la ciudad.”⁴⁷ Adán y Eva, desterrados del Paraíso, tras su resistencia, su desobediencia, se enfrentan con la cuestión de habitar. Los recién nacidos Adán y Eva, abandonados por el padre, construyen su refugio terrenal. La desobediencia de Adán y Eva, la sustituye otra rebelión: el crimen de Caín.

Como bien dice Giuseppe Zarone en *Metafísica de la ciudad*, la ciudad desde su inicio ha sido “signo de un estado de exilio.”⁴⁸ Abel, el hijo preferido de Adán “se dedicó a pastorear ovejas, mientras que Caín se dedicó a trabajar la tierra.”⁴⁹ Pero a Dios no le agradó la decisión de Caín de dominar la tierra, ya que la tierra debería ser un destierro para Eva y sus hijos; y le dijo: “Si hicieras lo bueno, podrías andar con la frente en alto.”⁵⁰ El desprecio

humanidad continuó haciéndose más pequeña hasta ahora.” Muhammad Bukhari, *Sahih Al-Bukhari: The Early Years of Islam*. (Nueva York: The Other Press, 2013)

⁴⁷ Patxi Lanceros, *Orden sagrado, santa violencia, Teo-tecnologías del poder* (Madrid: ABADA EDITORES, 2014), 156.

⁴⁸ Giuseppe Zarone, *Metafísica de la ciudad* (Valencia: Pre-Textos, 1993), 11.

⁴⁹ Génesis, 4:3.

⁵⁰ Génesis, 4:6.

de Dios ante el trabajo de Caín, le produjo a este envidia e ira, entonces mató a su hermano Abel. Dios le dijo:

*¡Qué has hecho! —exclamó el Señor—. Desde la tierra, la sangre de tu hermano reclama justicia. Por eso, ahora quedarás bajo la maldición de la tierra, [...].*⁵¹

Caín, frustrado, respondió "andaré por el mundo errante como un fugitivo, cualquiera que me encuentre me matará."⁵² Replicó Dios "No será así."⁵³ El castigo de Dios fue marcar a Caín para que fuera donde fuera sea reconocible y nadie le mate, un marco corporal que le haga visible para Dios. La decisión de Caín para salvarse de esa mirada fue refugiarse en la ciudad, en ese conjunto de líneas, superficies, y volúmenes.

*Así Caín se alejó de la presencia del Señor y se fue a vivir a la región llamada Nod, al este del Edén. Caín se unió a su mujer, la cual concibió y dio a luz a Enoc. Caín había estado construyendo una ciudad, a la que le puso el nombre de su hijo Enoc.*⁵⁴

La ciudad, esa germinación geométrica de carne y piedra, ha sido y es, el refugio de la gente estigmatizada por su rebelión contra el poder, al mismo tiempo que es la organización del poder. El poder se expone y se organiza en la ciudad, pero también la resistencia gesta y gestiona en la ciudad. La ciudad es el resultado del enfrentamiento de vectores antagónicos. La ciudad persa-chií tampoco se excluye de esa regla. La ciudad persa-chií es la cobija de Agar la mujer terrenal y también de Abraham el hombre de Dios. La esencia de la ciudad persa-chií está ubicada en esa doble personalidad. La cuestión es aceptarlo y convertirlo en su punto fuerte o negarlo y seguir desgastando la energía en esa guerra incesante entre el cuerpo y el alma, entre la tierra y el paraíso, entre los valores femeninos de la mujer terrenal o los valores patriarcales del hombre de Dios.

La ciudad persa-chií, desde su fundación mitológica por Caín y luego por Agar hasta hoy, todavía está en una insaciable guerra entre los que buscan un refugio fuera del dominio de Dios y los que quieren sacralizarla en nombre Dios. La exhibición de estos dos poderes - el poder resistente del ser humano contra Dios y el poder de Dios materializado por sus delegados en la tierra- ha dado forma a la ciudad. Las *normas* de esa guerra se materializan en la *forma* de la ciudad. Como dice Patxi Lanceros: "A lo largo de sus venerables historias tanto la ciudad monumental [...] como la ciudad documental [...] han padecido el *síndrome de la representación* y han producido el *efecto de la represión*."⁵⁵ La ciudad persa-chií como cualquier ciudad, ha sido y es, el escenario del teatro de los poderes, al igual que proporciona aparatos de represión. Los centros urbanos de esta ciudad -incluyendo los espacios sagrados como las mezquitas, los Taqiyyas y los santuarios y las tumbas de los mártires y los espacios seculares como las plazas, los bazares, las cafeterías, los zurkhanehes, los baños públicos- todos *padecen de y confortan un*, escenario de representación del poder, al mismo tiempo que proporcionan un aparato de control y represión.

Como bien explica Joseph Rykwert, en un texto ya clásico *La idea de ciudad*, la planificación de la ciudad, en su origen, no fue una simple respuesta racional a los problemas

⁵¹ Génesis, 4:10-11.

⁵² Génesis, 4:14

⁵³ Génesis, 4:15.

⁵⁴ Génesis, 4:16-17.

⁵⁵ Patxi Lanceros, *Orden sagrado, santa violencia, Teo-tecnologías del poder*, 169.

de producción, distribución, tráfico e higiene. Tampoco fue una respuesta automática a la presión ejercida por fuerzas naturales o de mercado, sino que también la idea de ciudad a lo largo de su historia incluía el deber de englobar las esperanzas y los temores de sus habitantes.⁵⁶ La ciudad, este "símbolo mnémico",⁵⁷ es el lugar donde el ciudadano, a través de ciertas experiencias palpables, como rituales, procesiones, ceremonias, fiestas, sacrificios, rebeliones, manifestaciones, y revoluciones se identifica con su ciudad, se relaciona con su pasado y proyecta su futuro. En este sentido, la ciudad persa-chií es el lugar donde el ciudadano, participando o absteniéndose, en ciertos modos de la vida *ritualística*, renueva su lealtad con su pasado (o rechaza ciertos modos impuestos del pasado) y plantea su proyecto del futuro para cubrir sus esperanzas y sus temores.

Del mismo modo, Félix de Azúa en su libro *La invención de Caín*, siguiendo el relato de Indra Kagis McEwan sobre el origen de las ciudades griegas, menciona que, en la ciudad fundada por Dédalo, el criterio de la fundación no es "aplicar la racionalidad al caos natural"⁵⁸ o proporcionar la utilidad, la funcionalidad, y la seguridad para los habitantes. El origen de la ciudad de Dédalo tampoco es favorecer el mercado y otros beneficios racionales urbanos.⁵⁹ La ciudad fundada por Dédalo tiende a esconder a un monstruo, el fruto del pecado de Pasífae. El *choros* de Dédalo es la base de una ciudad que esconde la vergüenza de Minos, a través de la danza y el laberinto, carne y piedra. Enoc es la ciudad que esconde el miedo y la vergüenza de Caín, y La Meca es la esperanza de Agar, donde busca refugio construyendo la Kaaba y realizando el ritual de hajj. El territorio trazado por Arash recupera el orgullo y la esperanza de una nación humillada. En el cemento de la ciudad yacen el miedo, la vergüenza y la esperanza humanas.

La ciudad es el escenario de la lucha entre poderes antagónicos del represor y del reprimido. El *homo religiosus* proyecta su ciudad ideal en la tierra según las normas dictadas desde el cielo. No obstante, donde hay *homo religiosus*, dictando las normas divinas, siempre hay el *homo rebellis*, quien quiere hacer de la tierra un refugio para esconderse de la mirada acusadora de Dios, para calmar u ocultar sus miedos y sus vergüenzas y para ceder ante sus deseos y sus esperanzas. Esto es el paradigma originario de cualquier ciudad, antigua o moderna. En esta perspectiva la ciudad persa-chií es la exhibición de esta obra bélica, el escenario de las guerras internas de esta paradoja esquizofrénica. El enfrentamiento entre estos dos extremos se materializa en el tejido urbano.

En el Teherán actual, estos conflictos entre el poder represor y el poder del reprimido están estigmatizados en el tejido urbano. En Teherán, desde las calles con BRT (Bus Rapid Transit) que facilitan el acceso de cuerpos militares y paramilitares de un cuartel en el sur a un cuartel en el norte o en el este al oeste,⁶⁰(Fig. 04) hasta el enterramiento de cadáveres de los mártires en espacios públicos para sacralizarlos y consecuentemente controlarlos, pasando por la ubicación de los centros militares y paramilitares en la proximidad con los centros educativos

⁵⁶ Joseph Rykwert, *La idea de ciudad. Antropología de la forma urbana en Roma, Italia y el mundo antiguo* (Salamanca: Sígueme, 2002), 19.

⁵⁷ *Ibid.*, 210.

⁵⁸ El modelo platónico expuesto en *La República*.

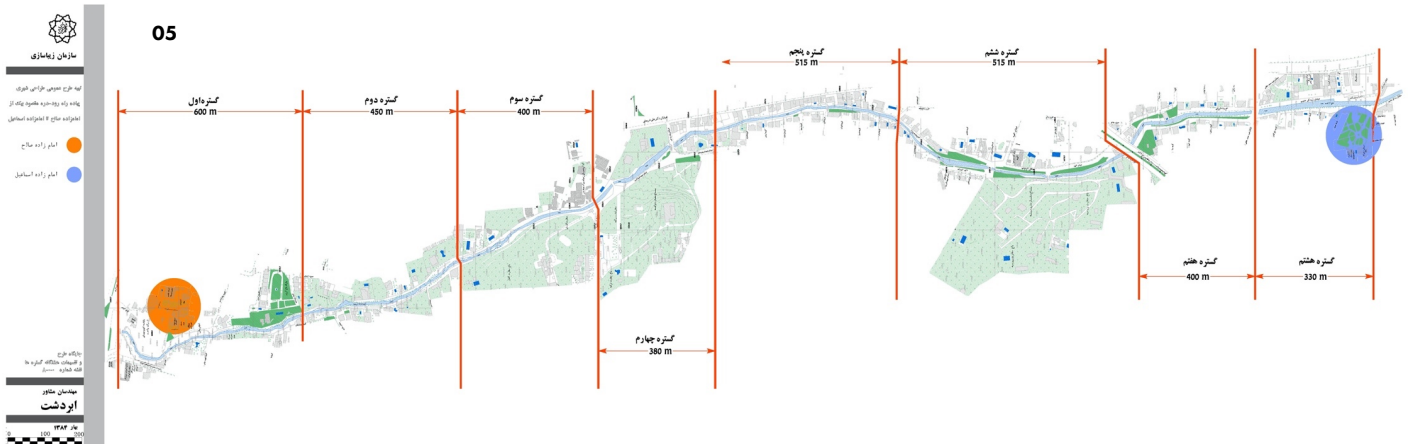
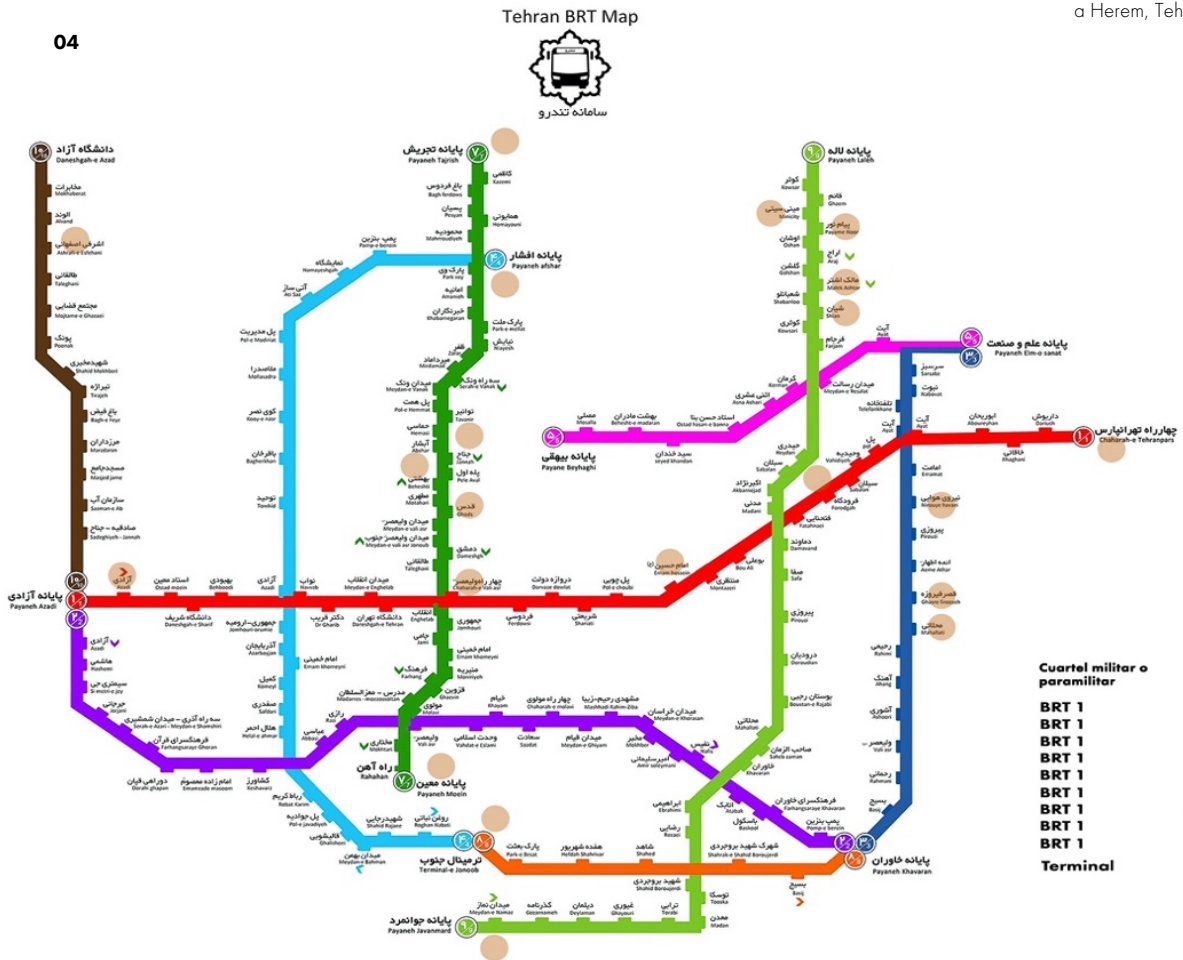
⁵⁹ Félix de Azúa, *La invención de Caín* (Madrid: Alfaguara, 1999), 181.

⁶⁰ Justo después de las revueltas estudiantiles de 1998 el gobierno comenzó el proyecto de BRT en la calle Enghelab, donde se concentraban las universidades y las manifestaciones. Esta línea de BRT conecta dos cuarteles militares del este y el oeste. Otra vez, con el comienzo de las rebeliones en 2009, que se concentraban en la calle de Vali-e-Asr, se realizó una línea de BRT que conectara los cuarteles militares del sur y del norte. Estas dos líneas de BRT facilitan el cruce de un ejército a través de la ciudad en menos de 10 minutos.

y culturales, o el proyecto llamado *As Haram ta Haram* (De Harem a Herem) que conecta dos mausoleos de dos santos chiíes en el norte de Teherán (Fig.0), el tejido urbano es el fruto del enfrentamiento de estas dos fuerzas antagónicas.

04. La ubicación de cuarteles militares y paramilitares en Teherán en relación con la distribución de líneas de BRT. Elaboración propia, 2021.

05. Plano del proyecto De Harem a Herem, Teherán, 2005.



Como se ha mencionado, en la actualidad el teatro de poder en la ciudad persa-chií está perdiendo su verosimilitud, el papel de los participantes se ha convertido en confuso. Por motivos ya mencionados no se puede distinguir entre distintos actores de la obra, el telón se ha caído y han revelado secretos oscuros de backstage, el número de infiltrados en el escenario es excesivo, los espectadores han perdido la fe en la metanarración de la obra, el teatro está a punto del colapso. La cuestión es si Irán, como la cuna de la cultura persa-chií, será capaz de recuperar su sentido teatral, aceptando el carácter antagónico de los participantes, reconociendo su paradoja esquizofrénica, o quiere seguir fingiendo un teatro ya no creíble para nadie, ni para los mismos guionistas y directores de la obra.

Volviendo a la pregunta inicial, ¿puede haber una forma persa-chií de ciudad diferente del sentido occidental de ella y diferente del concepto generalizado de la ciudad islámica? La respuesta de la presente tesis es sí, la ciudad persa-chií es el fruto de la resistencia. Los cuerpos resistentes son engendrados del espacio urbano en el mundo persa-chií. La ciudad persa-chií es el reflejo de la lucha, de los logros e incluso los fracasos de estos cuerpos, cuerpos resistentes que intentan anclar sus vidas en un lugar concreto llamado la ciudad.

Existe una analogía entre hogar y ciudad y entre ciudad y territorio. Lo que está pasando en el territorio iraní es la suma de lo que pasa en las ciudades y también lo que está pasando en los hogares. El territorio persa-chií, tradicionalmente gobernado por el poder patriarcal, está enfrentándose con la crisis de confrontación de los padres y los hijos, los tradicionalistas y los modernistas. En el hogar, los padres se ven obligados a reflexionar sobre las demandas de sus hijos y sobre todo de sus hijas. Este enfrentamiento tiene su representación arquitectónica dentro de las casas. La arquitectura doméstica ha experimentado un cambio radical durante los últimos cien años. Las casas iraníes, desde un espacio cerrado y jerárquico con su *Andaruni*⁶¹ y su *Biruni*,⁶² con la mínima apertura hacia fuera, se han convertido en casas modernas con ventanales y terrazas o balcones hacia la calle y cocinas abiertas. Esta lucha femenina minoritaria para romper los límites entre *Andaruni* y *Biruni*, tiene su analogía en el espacio urbano y en la política territorial. La ciudad de Teherán es tanto el espejo de esta lucha minoritaria de las mujeres y los grupos marginado como la respuesta del poder mayoritario a esta lucha.

Asimismo, la hazaña del arquetípico fratricidio es visible en la ciudad actual persa-chií. El conflicto chií-sunní y sobre todo el conflicto judeo-islámico reflejados en la política actual iraní es un enfrentamiento de los hermanos, una crisis nacida del conflicto de los hijos de Abraham. El mito de Agar perpetúa en la actual política del Irán moderno.

La presente investigación se ha enfocado en torno a las anomalías en el comportamiento social. Se han estudiado comportamientos que se desvían de la conducta esperada y aprobada por el poder mayoritario; sea el poder patriarcal dentro de la familia, el poder de la sociedad cuadrículadora, o el poder político. Observar y analizar estas anomalías nos orienta en el estudio de espacialidad de los cuerpos. Los cuerpos que trazan un territorio, los cuerpos que piden justicia, los cuerpos que buscan visibilizarse, los que consumen su cuerpo como su último recurso de ser poseedor de su existencia, los cuerpos que abanderan una exigencia, y los cuerpos que se exponen en un acto performativo para exhibir su derecho despojado, todos son anomalías en el conducto corporal aprobado por el poder mayoritario. Las anomalías son componentes fuera del control central que dan origen a un comportamiento

⁶¹ *Andaruni* (persa: اندرونی) en la arquitectura iraní, es la parte interior donde vivían las mujeres y solo tenían acceso los hombres íntimos.

⁶² *Biruni* (persa: بیرونی) en la arquitectura iraní, es el espacio público o masculino, utilizado para la realización de negocios, ceremonias religiosas o fiestas masculinas.

colectivo complejo. La anomalía es el detonante que lleva a la investigación para orientarse en el mundo de rutinas ordinarias, para trazar redes complejas de conductas socioculturales.

Estos cuerpos anómalos intentan ajustar la *ville* con la *cit *,⁶³ intentan exhibir los desajustes de la *cit * y la *ville* y exigir la concordia de la ciudad construida y la vida de la ciudadan . Como dice Richard Sennett: "Si se consigue fraguar [la] relación entre *cit * y *ville*, la ciudad puede abrirse."⁶⁴ Estos cuerpos luchan por conseguir una ciudad abierta. Quizás la palabra abierta se ha convertido en algo muy manoseado de tanto repetirlo en la política moderna, pero sigue siendo la clave para cualquier gestión que desea la libertad. La ciudad abierta es la ciudad libre, y la libertad es compleja y multifacética. Los valores liberales solo fluyen en una ciudad abierta, en la que las gentes se interesan por comprender puntos de vista diferentes, y en la que la tolerancia mutua genera un espacio para vivir y convivir juntos, a pesar de profundos desacuerdos.

En este contexto paradójico que hemos revisado, la ciudad de Teherán, como la capital del mundo persa-chií, condensa la  tica de ambas culturas (persa y chií). Teherán simboliza la  tica de la época preislámica (representada en religiones como mitraísmo, zoroastrismo, maniqueísmo y mazdeísmo), fusionada con la  tica islámica, heredera de la cultura judeocristiana. La ciudad de Teherán condensa una  tica teatralizada que representa un público disputado que beneficia de la posibilidad de performance para la transfiguración de lo cotidiano. Las contradicciones, las discrepancias y las rivalidades de estos *ethos* se manifiestan en la manera que el poder ha sido y continúa siendo ejercido o resistido por hombres y mujeres, en la manera que los antagónicos actores urbanos intentan alcanzar o negar la legitimidad a través de un conjunto de prácticas espaciales cargadas de significado simbólico.

En esta ambivalencia, el espacio urbano de la ciudad de Teherán, toma la forma de un espacio transregional que conforma una red múltiple de transacciones con lo local y con lo universal. Desde los Qahveh-Khanehes del Isfahán safávida, donde velaba el mismo Abbas I, clandestinamente, hasta los conciertos, los teatros y los cines clandestinos en el Teherán actual; desde los rituales en los templos de Mitra hasta las reuniones de Basij en una piscina en el norte de Teherán, pasando por la vida fraterna de los miembros del club Javanmardi y Zurkhaneh; y hasta la vida cultural exiliada, especialmente concentrada en las redes sociales, el espacio público urbano del mundo persa-chií es un espacio dinámico de comunicación e interconexión vinculado con procesos locales y globales, sea absorbi ndolos o rechazándolos. Teherán, como la ciudad que condensa la  tica del mundo persa-chií, constantemente está vacilando entre el deseo de abrirse hacia el "otro" o cerrarse en su "yo" identitarista. El objetivo de la presente tesis no ha sido llegar a unos resultados claros y lúcidos, sino que se ha intentado dibujar una red híbrida y compleja, lejos de unas conclusiones absolutas; como dice Robert Venturi: "Prefiero la riqueza del significado a su claridad."⁶⁵ Las conclusiones de esta tesis son complejas, ambiguas e inciertas, al igual que lo es la propia ciudad.

⁶³ Richard Sennett, en la introducción de su libro *Building and Dwelling* de 2018, explica la diferencia entre *ville* y *citó* en la lengua francesa del siglo XVI: Richard Sennett, *Construir y habitar:  tica para la ciudad* (Barcelona: Anagrama, 2019), 9. En este libro Sennett contextualiza *citó* como la naturaleza de la vida urbana, los sentimientos, las percepciones, los comportamientos y creencias de la gente que vive la ciudad, mientras define a *ville* como el medio construido de la ciudad.

⁶⁴ Richard Sennett, *Construir y habitar:  tica para la ciudad*, 28.

⁶⁵ Robert Venturi, Martino Stierli, and David Bruce Brownlee, *Complexity and contradiction in architecture* (New York: The Museum of modern art, 1966), 16.

Anexos

Escuelas de teología, filosofía, y pensamiento político

La lista configurada a continuación destaca las escuelas de pensamiento más relevantes en esta tesis y no debe considerarse una lista cerrada o completa.

Akhbari: Es la escuela de jurisprudencia minoritaria entre los chiíes que rechaza el uso del razonamiento para derivar veredictos y cree exclusivamente en el Corán y el Hadiz. Este grupo fue considerado históricamente literalista, tradicionalista y escrituralista.

Babismo: Fundada por Seyed Ali Mohammad Shirazi (1819–1850), quien originalmente era un Shaykhi. Tomó el título de al-Bab, la Puerta, y se proclamó a sí mismo el Imán Oculto, rompiendo su conexión con el shaykhismo. Afirmó que su libro Bayan [Expresiones] superó al Corán como el Corán superó a la Biblia. El babismo fue el vínculo que llevó la razón revolucionaria chií medieval a la razón pública, formando un modelo para la sociedad chií.

Behaísmo: El grupo que siguió a Mirza Hossein Ali, Baha'ullah [la Gloria de Dios], quien finalmente afirmó ser el profeta que Bab había anticipado. Bahá'ullah estableció una nueva Profecía mientras conservaba la unidad de Dios.

Cáramata: Abdulla al-Mahdi se proclamó a sí mismo el Imán Ismael y estableció la dinastía Fatimí (909-1171) en Egipto. Hamdan Qarmat, un seguidor de al-Mahdi, le disputó dicho nombramiento y fundó la rama más radical de los ismaelíes, los Cáramata. Cáramata (899-1077) fue la comuna proto-socialista utópica, asentada alrededor del Golfo Pérsico y del este del Arabia y Bahréin. Hamdan construyó una fortaleza cerca de la ciudad de Kufa como cuartel general de la fuerza rebelde más poderosa de inspiración chií, lanzando persistentes ataques contra los fundamentos de la dinastía abasí.

Chiismo: La segunda denominación más grande de musulmanes son los chiíes, siguen a Ali ibn Abi Talib como el primer imán y el primer califa y sucesor legítimo del profeta Mahoma.

Escuela de Isfahán: Fundada por el maestro de Mula Sadra, Mir Damad, este movimiento filosófico representa mejor el cosmopolitismo urbano que dio nombre a la ciudad. El trabajo de Mula Sadra representa el logro supremo de este movimiento. La escuela de Isfahán reúne filosofía y misticismo en la combinación definitiva de chiismo y sufismo.

Fatwa: es una opinión jurídica o decreto extraído de la ley islámica, sobretodo valida en la jurisprudencia chií.

Ghulat: Una minoría de musulmanes que adoptaron puntos de vista extremos sobre la divinidad de algunos de los primeros imanes chiíes.

Heidari: Fundada por Qutb al-Din Heidar Tuni (muerto en 1221) fue una orden de derviches mendicantes llamada Haydariyya conocidos por su celibato y auto-mortificación al perforar sus propios cuerpos con anillos de hierro. Sus seguidores vestían fieltro y caminaban descalzos.

Hurufi (Hurufiyyah): Este grupo comenzó como un movimiento de resistencia contra los timúridas. El Hurufismo lleva el nombre de huruf [letras del alfabeto] porque creían en un significado oculto de las letras del alfabeto en el Corán. Hurufismo era una doctrina sufi basada en el misticismo de las letras (ḥuruf). El fundador y jefe espiritual del movimiento Hurufi, Fazlallah Astarabadi (1340-1394), fue profundamente influenciado por las enseñanzas de Mansur Al-Hallaj y Rumi. Según Fazlallah, la clave para abrir “el séptimo libro sellado”, el Corán, es un sistema cabalístico de letras. Según creencia hurufi el rostro divino es imperecedero y se manifiesta en el Hombre, la mejor de las formas, (zuhur kibriya), Dios está

encarnado en cada átomo. Hurufis consideró a Fazlallah Astarabadi como una manifestación de la fuerza de Dios después de Adán, Moisés y Mahoma. Dios también está encarnado en palabras y las 28 letras del alfabeto árabe, y las 32 letras del alfabeto persa son la base del amor y la belleza en el mundo. El hombre es una copia suprema de lo divino y la clave del haqiqa (la Verdad).

Iluminacionismo: En persa es "hekmat-e eshrāq", que significa la "Sabiduría de la Luz Naciente". La escuela fue fundada por Shahab al-Din Suhrawardi (1155-1191), escuela de pensamiento que se basa en Avicena y el neoplatonismo y tenía una naturaleza iconoclasta profundamente arraigada en fuentes iraníes preislámicas.

Irfan: Chiismo gnóstico, basado en las filosofías de Mula Sadra. Mula Sadra sintetizó por sí solo las tradiciones peripatéticas, neoplatónicas, gnósticas e iluminacionistas de la filosofía islámica y luego las movió hacia una conversación correspondiente con los principios doctrinales chiíes, basándolos en una lectura existencial (más que esencial) de la realidad.

Ismailí (chiismo de siete imanes): En el año 754, Ismael fue asesinado antes de la muerte de su padre, Jafar Sadiq. Mientras que otros chiítas seguían a su hermano Musa al-Kazim, un grupo creía que Ismael era el último imán y que su hijo Muhammad ibn Ismael, que se ocultó, era su representante y que finalmente regresaría como el Mahdi. Finalmente, un líder ismailí, Abdullah al-Mahdi, se proclamó imán y estableció la dinastía fatimí en Egipto. También afirmó que las generaciones anteriores de líderes ismailíes se habían considerado, de hecho, verdaderos imanes y no solo diputados del Imán Oculto.

Ithna Ashari (chiismo de doce imanes): Los chiíes creen que en el año 874, el duodécimo imán, Muhammad al-Mahdi, entró en la ocultación con solo cinco años de edad. Según creencia chií Ithna Ashari, el Mahdi regresará al final de los tiempos para restaurar la paz y la justicia en la tierra. Esta es la versión más popular del chiismo en el mundo de hoy y la religión oficial de Irán.

Mutazilíes: Una escuela distintiva de teología especulativa. Prefirieron la razón sobre la tradición y fueron el enemigo histórico de la Escuela sunita As'arita de teología especulativa.

Nemati (Nematollahi): Fundada por Nemat-Allah Vali (1330-1431), fue una fusión de chiismo y sufismo. Este grupo desafió el monopolio del establecimiento clerical sobre los símbolos, rituales y doctrinas religiosas.

Nuqtavi (Nuqtaviyyah): La orden fue fundada por Mahmud Pasikhani cuando se autoproclamó Mahdi en 1397. El grupo es una rama del movimiento Hurufi. Los Nuqtavies intentaron proclamar al Shah Tahmasp como Mahdi después de la muerte de Pasikhani, lo que llevó a su aniquilamiento por Abbas I. Pasikhani nunca se casó y alentó el celibato entre sus seguidores. Al igual que los Hurufies los Nuqtavies tenían obsesión por los significados numéricos y fonémicos de las letras del alfabeto persa-árabe. Nuqtavi es una palabra derivada de la palabra Nuqte que significa punto. Nuqtavismo como la continuación de hurufismo influyó al babismo, hasta el punto de que un epíteto de Bab es Nuqta-yi Ula, el cual significa el punto sublime.

Qorratiyah: Una rama radical del shaykhismo dirigida por Tahereh Qurratul-Ayn. Esta interpretación radical del shaykhismo destaca su máximo potencial revolucionario y unió el mensaje mesiánico a la figura de Bab (con quien Qurratul-Ayn mantuvo correspondencia, pero a quien nunca conoció en persona). Este grupo convocó y se preparó activamente para rebeliones armadas contra los Qayar y los otomanos y, por lo tanto, estableció la causa social tanto para el shaykhismo como para el babismo.

Sarbedaran (cabeza en horca): Un levantamiento revolucionario de principios del siglo XIV que fusionó el chiismo y el sufismo.

Sheykismo: Este grupo comenzó a través de una combinación de sufismo y chiismo. Fue fundado por Shaykh Ahmad Ahsa'i (1753-1826). Los Shaykhies descartaron dos de los cinco pilares chiíes, Adl (Justicia) y Ma'ad (Resurrección), y los reemplazaron con un cuarto principio diferente: el Chií Perfecto, como representante del Imán Oculto. Esta filosofía alentó a los chiíes a tomar las armas y oponerse a las injusticias en el presente, porque, no iba a haber una resurrección de otro mundo. El sheykismo se oponía violentamente a la escuela de pensamiento Usuli.

Sufismo: Una rama mística y espiritual del Islam que existe en distintas formas, tanto entre los suníes como entre los chiíes.

Sunismo: La inmensa mayoría de los musulmanes son considerados suníes, aquellos que siguen la Sunnah o "el camino del Profeta". Siguen a los cuatro califas "correctamente guiados": Abu Bakr, Umar, Uthman y Ali ibn Abi Talib. Las escuelas de jurisprudencia suníes llevan el nombre de los teóricos legales que las establecieron: Hanafi, Shafi'i, Hanbali y Maliki. Las teologías suníes incluyen Ash'arites, fundadas por Abu al-Hasan al-Ash'ari (fallecido en 936). Este grupo fue considerado el más "tradicional" de la teología suní. Fue el enemigo histórico de la Escuela Mutazili, los "racionalistas" en términos de teología especulativa.

Usuli: Este grupo constituye la mayoría de los musulmanes de Ithna Ashari hoy en día y fue históricamente considerado racionalista.

Zaydiyah (chiismo de cinco imanes): En el año 732, un grupo disputó la sucesión de Muhammad al-Baqir como quinto imán chií y, en cambio, siguió a su hermano Zayd ibn Ali como quinto imán. Este grupo rechazó la noción de sucesión heredada en el chiismo y creía que un imán debía levantar las armas y reclamar su autoridad oponiéndose a la tiranía. La mayoría de los Zaydis actuales viven en Yemen.

Cronología

Fecha	Dinastías, acontecimiento, o movimientos	Tendencias religiosas
II milenio a.C.	Nacimiento de Zoroastro	
678 a. C.- 549 a.C.	Imperio Medo o Media	Mitraísmo
550 a.C.-330 a.C.	Imperio Aqueménida	Zoroastrismo
312 a.C.-63 a.C.	Imperio Seléucida	Religión Griega
247 a.C.-224 d.C.	Imperio Parto	Zoroastrismo
216-274/7	Profeta Mani	Maniqueísmo
224-651	Imperio Sasánida	Zoroastrismo
Muerte 524/8	Profeta Mazdak	Proto-socialismo
570	Nacimiento de Mahoma	
610	Las revelaciones de Mahoma	Islam
632	Muerte de Muhammad	
633-656	Conquista musulmana de Persia Sasánida	
661-750	Dinastía Omeya	Suní
680	Martirio de Huséin	
750-1258	Dinastía Abasida	Suní
795/8-838	Babak Khoramdin	neo-mazdakismo
819-999	Dinastía Samanida	Suní
820-872	Dinastía tahirí	Alavid
894-977	República religiosa utópica de Cármata	Proto-chií
861-1003	Dinastía Saffarí	Pro-ismailí
905-1004	Dinastía Hamdánida	Ismailí
909-1171	Califato Fatimí	Pro-ismailí
934-1055	Dinastía Búyida	Chií
977-1186	Imperio Gaznávida	Suní

1000-1307	Dinastía Selyúcida	Suní
1010	Shahnameh	
1231-1077	Dinastía Jorezmita	Suní
1090-1256	Movimiento Ismailí	Ismailí
1219-1221	Invasión Mogol	
1256	Caída del castillo de Alamut	
1256-1353	Ilkanato Mongol	Suní
1299-1922	Imperio Otomano	Suní
1314-1393	Dinastía Muzafárida	Suní/Proto-chií
1332-1381	Movimiento Sarbedar	
1335-1432	Dinastía Yalayerí	Proto-chií
1370-1526	Imperio Timúrida	Suní
1397	Movimiento Nuqtavi	Misticismo
S. XIV - S. XV	Movimiento Hurufi	Misticismo
1501-1736	Imperio Safávida	Chií
<i>1501-1524</i>	<i>Reinado de Ismael I</i>	<i>Chií</i>
<i>1524-1576</i>	<i>Reinado de Tahmasp I</i>	<i>Chií</i>
<i>1576-1578</i>	<i>Reinado de Ismail II</i>	<i>Suní</i>
<i>1578-1587</i>	<i>Reinado de Mohammad Khodabanda</i>	<i>Suní</i>
<i>1588-1629</i>	<i>Reinado de Abbas I</i>	<i>Chií</i>
1592	Isfahán, capital Safávida	
<i>1629-1642</i>	<i>Reinado de Safi</i>	<i>Chií</i>
<i>1642-1666</i>	<i>Reinado de Abbas II</i>	<i>Chií</i>
<i>1666-1694</i>	<i>Reinado de Suleiman</i>	<i>Chií</i>
<i>1694-1722</i>	<i>Reinado del Sultán Husayn I</i>	<i>Chií</i>
<i>1722-1732</i>	<i>Reinado de Tahmasp II</i>	<i>Chií</i>

1732-1736	<i>Reinado de Abbas III</i>	<i>Chií</i>
1736-1796	Dinastía Afsárida	Suní
1751-1794	Dinastía Zand	Chií
1794-1925	Dinastía Qayar	Chií
1905	Revolución Constitucional	
1925-1979	Dinastía Pahlaví	Chiismo-Secular
<i>1925-1953</i>	<i>Monarquía constitucional</i>	<i>Chiismo-Secular</i>
<i>1953-1979</i>	<i>Monarquía absoluta</i>	<i>Chiismo-Secular</i>
<i>1925-1941</i>	<i>Reinado de Reza Pahlaví</i>	<i>Chiismo-Secular</i>
1951	Nacionalización de la industria petrolera	
1953	Golpe de Estado contra Mosadeq	
1941	Ocupación anglosoviética de Irán	
<i>1941-1979</i>	<i>Reinado de Mohamad Reza Pahlaví</i>	Chiismo-Secular
<i>1979</i>	Revolución Islámica	
1980-1988	Guerra Irán-Irak	
1989-actualmente	Liderazgo de Alí Jamenei	
<i>1997-2005</i>	<i>Presidencia de Mohammad Jatamí</i>	<i>Teocracia chií</i>
<i>1999</i>	Protestas de los estudiantes	
<i>2005-2013</i>	<i>Presidencia de Mahmud Ahmadineyad</i>	<i>Teocracia chií</i>
2009	Movimiento Verde	

Tabla de figuras:

Numero	Autor	Fecha	Fuente
1. Cuerpo que persiste, crea			
01	Andréi Tarkovski	1983	Película Nostalgia
02	Andréi Tarkovski	1984	Película Nostalgia
03	Andréi Tarkovski	1985	Película Nostalgia
04	Geogr Meilen	1843	Wikimedia
05		247-211 a.C.	Classical Numismatic Group
06		1952	Fondation Mossadegh
07		1980	Indipendent
08	Ivan Lloyd	Contemporáneo	Google image
09	Tahere Qurratul-Ayn	1814-1852	Bahai Library
10	Ali Muhammad Bab	1819-1850	Bahai Library
11	Ali Muhammad Bab	1819-1850	Bahai Library
12		1999	The Economist
13		1999	Iran Echoes
14		2009	Jame Jam online
15	Morteza Mianali	2009	Mashregh News
16	Milad Avazbeigi	2009	Wikimedia
17		2009	YouTube
18		2009	YouTube
19	Reza Deghati	2009	Zeitoun
20		2017	BBC
21		2018	Deutsche Welle
22		2018	Asia News
23		2018	Iran Wire
24	Mojtaba Nariman	2018	Twitter
25		2018	Iran International
26		2018	Iran International
27		2018	Facebook
28		2018	Liberation
29		2018	Twitter
3. La ciudad de Dios y la ciudad de Agar			
01		2019	Elaboración propia
02		2014	Hajj Authorities
03		1785	Louvre Museum

04		2005	Biblical Studies Press
05		1866	The Doré Gallery of Bible Illustrations
06		1883	The Doré Gallery of Bible Illustrations
07		1861	Mohammed and The Rise of Islam
08		1410-11	Biblioteca Británica de Londres
09	Suhaib Salem	2017	REUTERS
10		2019	Elaboración propia
11		2015	AFP PHOTO / STRSTR/AFP/Getty Images,
12		Siglo XII	Museo Diocesano y Comarcal de Solsona
13	Ubaud Allah Ibn Bakhitshu	1294/99	Morgan Library & Museum
14	Rashid-al-Din Hamadani	1305-1306.	Museo Británico
15	Peter Paul Rubens	1614-1616	Musei Capitolini Roma
16	Margaret Atwood	2017	Cuento de la criada, Temporada 01, Episodio 05
17	Margaret Atwood	2018	Cuento de la criada, Temporada 02, Episodio 06

4. La institucionalización del chiismo

01	Muin Musavir	1649	Museo Británico
02		1974	ISNA
03		2020	Iran Press TV
04		2020	Google Image
05		2020	Afkar News
06	Moojan Momen	1985	An introduction to Shi'i Islam, página 72
07	Moojan Momen	1985	An introduction to Shi'i Islam, página 85
08	Shahira Karmali-Kassam	2014	the.ismaili
09	Marco Polo	Siglo XV	Biblioteca Nacional de París
10	Maxime Béland	2007	Assassin's Creed, videojuego
11	Rashid-al-Din Hamadani	1305-1306.	Museo del Palacio de Topkapi
12	Peter Willey	2005	The Eagle's Nest, página 33
13	Peter Willey	2005	The Eagle's Nest, página 111
14	Peter Willey	2005	The Eagle's Nest, página 131
15	Peter Willey	2005	The Eagle's Nest, página 149
16	Peter Willey	2005	The Eagle's Nest, página 196
17	Peter Willey	2005	The Eagle's Nest, página 161
18	Peter Willey	2005	The Eagle's Nest, página 137
19	Peter Willey	2005	The Eagle's Nest, página 175
20	Peter Willey	2005	The Eagle's Nest, página 199
21	Ahmad Tabrizi	1596	Museo de Bellas Artes de Virginia MOA

22	Rula Jurdi Abisaab	2004	Converting Persia, página xi
23		c. 1501	Biblioteca Británica
24		1688	Tarikh-i alam-aray-i Shah Ismael
25		1870s	Palacio de Chehel Sotun
26	Reza Abbasi	1626	Arthur M. Sacker Gallery, Smithsonian Institution
27	Rula Jurdi Abisaab	2004	Converting Persia, página xii
28	Farhad Daftari	2008	The Ismailis: an Illustrated History, página 168
29		1539-43	Biblioteca Británica
30	Ronald W. Ferrier	1969	A Journey to Persia, página 119
31	Reza Abbasi	c. 1668	Biblioteca del Palacio de Gulistan, Teherán
32	Kishwar Rizvi	2002	The imperial setting, página 11
33	Reza Abbasi	1628/34	Arthur M. Sacker Gallery, Smithsonian Institution
34	Peter Jackson	2006	The Cambridge History of Iran: Volume 6, página 790
35	Al-Hariri of Basra	1237	Bibliothèque Nationale, París
36	Shazad Bashir	2006	Shah Isma'il and the Qizilbash, página 245
37	Engelbert Kaempfer	1712	Amoenitatum exoticarum ..., página 211
38	Engelbert Kaempfer	1712	Amoenitatum exoticarum ..., página 341
39	Adam Olearius	1633-37	Interim Archives/Getty Images
40	Adam Olearius	1633-37	Interim Archives/Getty Images
41	Kamal al-Din Behzad	1486	Metropolitan Museum of Art, New York
42	Farhad Daftari	2008	The Ismailis: an Illustrated History, página 51
43		2016	Payman Ap Fotografí
44		2016	Roodavar.ir
45	Mahmoud Raesi	2015	IRNA
46		2015	Mehr Agency
47	Farhad Daftari	2008	The Ismailis: an Illustrated History, página 50
48		2015	mapgard.com
49		2016	ISNA
50	Sara Barzehkar	2015	Harazno.ir
51	Mohsen Azadeh	2018	Jamaran.ir
52		2014	IRNA
53		2014	Dana.ir
54	Vahid Salemi	2011	AP Photo
55	Mostafa Abbasi	2015	Fars News
56		2017	IRIB News
57		2014	New Photo

58	Mahmud Khakbaz	2017	Mehr Agency
59	Puria Pakizeh	2020	ISNA
60	Fausto Zonaro	1854-1929	ARC Museum
61		2014	Namnak.com
62		2014	Defapress.ir
63	Hamid Reza Alipur	2014	Shabestan.ir
64	Morteza Jaberian	2019	Mehr Agency
65	Morteza Jaberian	2019	Mehr Agency
66	Morteza Jaberian	2019	Mehr Agency
67		2017	Ettelaat.ir
68		2016	Etedaal.ir
69	Ali Akbar Jafari	2018	Mehr Agency
70	Hamid Reza Alipur	2014	Shabestan.ir
71	Hamid Reza Alipur	2014	Shabestan.ir
72	Amin Ali	2017	Alarbaeen.net
73	Hamid Reza Nikoomaram	2018	Fars News
74	Hamid Reza Alipur	2014	Shabestan.ir
75	Hamid Reza Alipur	2014	Shabestan.ir
76		2015	Tasnim News
77	Hamid Reza Alipur	2014	Shabestan.ir
78		2015	PhotoKadeh
79	Marziye Humani Rad	2012	همزادي نکايا و مدارس عصر صفوي, página 11
80		2021	Takhtefoulad.ir
81		2017	Akharinkhabar.ir
82	Mahmoud Tavasoli	1992	طراحی فضای شهری, página 16
83		2017	Dalirestan
84		1601	Bodleian Library, Oxford
85	Engelbert Kaempfer	1712	Amoenitatum exoticarum ..., página 309
86	John Fryer	1698	Worthpoint.com
87		Siglo XIII	Irán, Kashan
88		1582	Aga Khan Meuseum
89	Soltani Mir Ali Huséini	1567	Biblioteca Británica
90	Carsten Niebuhrs	1764	Carsten Niebuhrs rejsedeskrivelse, página 139
91	Gholam Reza Ensaf-Puor	1974	تاریخ و فرهنگ زورخانه و گروههای اجتماعی زورخانه رو, página 56
92	Engelbert Kaempfer	1675	British Museum,
93		1953	La revista Taraqi, october, página 21

94		1953	Institute for Iranian Contemporary Historical Studies
95		1953	Political Studies and Research Institute
96		2015	Young Journalists Club
97		2015	Mashregh News
98	Mehdi Afrakhte	2016	SNN.ir
99		2017	PANA News
100	Mazyar Nik-kholgh	2016	MIZAN News Agency
101	Amin Ahooui	2020	Tasnim News
102	Hadi Zandi	2017	ISNA
103	Abdollah Heydari	2013	Mehr Agency
104	Kamal ol-Molk	1829	Golestan Palace Museum
105		XIX-XX	Wikimedia
106	Engelbert Kaempfer	1712	Amoenitatum exoticarum ... , página 163
107	Engelbert Kaempfer	1712	Amoenitatum exoticarum ..., página 179
108		2020	Elaboración propia basada en el mapa de Reza Khan, 1923
109		2020	Elaboración propia basada en el mapa de Golombek , 1974
110	Pietro Della Valle	1892	The Travels of Pietro Della Valle in India, página 180
111	Firuz Mahjur	1999	ویژگیهای شهرسازی در شهرهای دوره صفویه, 70 página
112	Eugenio Galdieri	1970	Two Building Phases, página 62
113	Manfi	2012	Wikimedia
114	Sheila R. Canby	2009	Shah 'Abbas: The Remaking of Iran, página 29
115		2021	Elaboración propia
116	Nicholas Sanson	1695	The Present State of Persia ...
117	Morteza Mohamadi	2001	Memariban
118	Mahmoud Tavasoli	1992	طراحی فضای شهری, 27 página
119	Cornelis de Bruyn	1714	Sanders of Oxford
120	André Daulier-Deslandes	1673	Les beautez de la Perse, página 24-25
121	Alian Mannesson Mallet	1683	Description de l'Univers, página 169
122	Jean-Baptiste Tavernier	1676	Bibliothèque Nationale de France
123	Nicolás de Fer	c. 1705	Catawiki

5. Ritual de conmemoración y liberación enmarcada

1		2011	Google Image
2		2012	Google Image
3		2014	Google Image
4		2015	Google Image
5		2016	Elaboración propia

6		2016	Elaboración propia
7		2016	Elaboración propia
8	Barzin	1852	National Archives of Iran
9		1978	Google Image
10	Maryam Zandi	1978	The Guardian
11		2016	Elaboración propia
12	Heydarian	2015	Khabar Mah
13	Amir Sadeghi	2013	ISNA
14	Raheb Homavandi	2011	REUTERS
15	Ben Curtis	2009	The Washington Post
16		2012	Deutsche Welle
17	Amir	2011	Demotix Corbis /The Guardian
18	Mohsen Ataei	2015	Fars News
19	Majid Haghdoost	2016	Mehr Agency
20	Atta Kenare	2009	National Review
21	Alireza Khazraei	2016	ILNA
22	Hamed Malekpour	2014	
23		2016	Twitter / @ REZADEHAKI/BBC
24	Masoud Saki	2013	Mehr Agency
25	Amir Khorushani	2015	ISNA
26	Abedin Taherkenareh	2017	European Pressphoto Agency

6. La ciudad como espacio de conflicto

01		2009	Mousavi 1388
02	Abbas Attar	1980	Magnum Photos
03		2008	Picture Alliance/dpa
04	Tabatabaie	2009	Fars News Agency
05		2015	Sobhehonor
06	Mana Neyestani	2014	Iran Wire
07		1379	Fars News Agency
08	Kcna	2014	REUTERS
09	Uriel Sinai		Getty Images
10	Rafael Abella	1974	La España Nacional, la portada
11	Mana Neyestani	2015	Tavana
12			Pinterest, (WWII)
13	Dmitri Yermakov	1845-1916	Wikimedia
14		1936	Wikimedia

15	Mozayen al-Saltaneh	1913	Wikimedia
16	Effat Sayah Sepanlu	1910	Wikimedia
17		1936	Google Image
18	Ali Hatami	1970	Google Image
19	Masoud Kimiay	1969	Google Image
20	Ali Hatami	1971	Google Image
21	Abbas Shabaviz	1969	Google Image
22	Abbas Attar	1979	Magnum Photos
23	Abbas Attar	1980	Magnum Photos
24	David Burnett	1979	Davidburnett.com
25		1981	Cortesia de Bahman Daralshafai
26		1981	Cortesia de Bahman Daralshafai
27		2015	IRNA
28		1983	Islamwomen.Net
29	Black Hand	2015	Kanoon Zanan Irani
30	María Paz Morales	2019	El País
31		2014	YouTube
32		2017	Didusion
33	Mana Neyestani	2015	Iran Wire
34	Mana Neyestani	2014	Iran Wire
35	Mana Neyestani	2014	Iran Wire
36	REX	2015	Shutterstock
37	Nasiri	2005	Nasiriphotos.com
38	Amir	2011	Demotix
39	Amir Kholoosi	2014	ISNA
40	Emad Nematollahi	2012	Diurbin Net
41	Emad Nematollahi	2013	Diurbin Net
42		2011	Farda
43	Ruhollah vahdati	2014	ISNA
44	Milad Beheshti	2012	AP Photo
45	Javad Moghimi	2009	Time
46		2014	AP Photo
47		2015	PMC
48		2015	Mi cautelosa libertad/Facebook
49		2016	Mi cautelosa libertad/Facebook
50		1978	ISNA

51	ARV	2016	Alamy Foto de stock
52		2009	Deutsche Welle
53		2014	Tasnim
54	Black Hand	2014	Danial Shaygan
55		2009	Iran Wire
56	Icy & Sot	2013	Pintrest
57	Farhad Rajabali	2009	Gooya News
58	Farhad Rajabali	2009	Gooya News
59		2015	Shahrvand
60	Jafar Panahi	2015	Película Taxi
61	Anónimo	2014	Específico para la tesis
62	Anónimo	2014	Específico para la tesis
63	Iason Athanasiadis	2006	The Guardian
64		2016	Ase-Khori/Facebook
65		2017	Ase-Khori/Facebook
66	Melika Shafahi	2011	Prixicart
67	Bahman Ghobadi	2009	Película Nadie sabe nada de gatos persas
68	Anónimo	2014	Específico para la tesis
69	Laban Mattei	2015	Getty Images
70		2015	Elaboración propia

7. Conclusión

01	Shamsia Hassani	2021	Deutsche Welle
02	Abbas Kiarostami	2000	Fotograma
03	Parviz Tanavoli	2015	ISNA
04		2021	Elaboración propia
05		2005	Abardasht Arquitectos

Bibliografía

Bibliografía

- Abbas, Ibn. 1992. *Tanwir Al-Miqbas Min Tafsir Ibn Abbas*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Abd-al-Baha. 1924. *تذكرة الوفاء* Haifa: كتابخانه آثار بهایی.
- Abdul-Rahman, Muhammad Saed. 2009. *Tafsir Ibn Kathir Juz'5 (Part 5)*. London: MSA Publication Limited.
- Abisaab, Rula Jurdi. 2004. *Converting Persia: religion and power in the Safavid Empire*. London: I.B. Tauris & Co Ltd.
- Abrahamian, Ervand. 1982. *Iran between two revolutions*. Princeton: Princeton University Press.
- Abu Nuaym al-Isfahani, Ahmad Ibn Abd Allah. 1931. *Kitab Dhikr Akhbar Isbahan (Geschichte Isbahans)*. Vol. I. Leiden: Dederling.
- Afary, Janet, y Kevin B. Anderson. 2010. *Foucault and the Iranian revolution: Gender and the seductions of Islamism*. University of Chicago Press: Chicago.
- Afshar, Haleh. 1998. «'Disempowerment' and the Politics of Civil Liberties for Iranian Women.» En *Women and empowerment: Illustrations from the Third World*, de Haleh Afshar, 117-133. New York: Macmillan.
- Agamben, Giorgio. 2003. *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- . 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Alam al-Hoda, Seyed Ahmad. 2020. *Tabnak*. 8 de 10. Último acceso: 19 de 11 de 2020. <https://www.tabnak.ir>.
- Al-Athir, Ibn. 1957. *الكامل في التاريخ [La historia completa], Volumen iv.*. Cairo: Cairo Editorial.
- Al-Azmeh, Aziz. 1993. *Islams and Modernities*. Nuevo York: Verso.
- Allouche, Adel. 1983. *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555)*. Berlin: K. Schwarz Verlag.
- Al-Mafarokhi al-Esfahani, Mofzil ibn-Sad. 1973. *محاسن اصفهان [Encantos de Isfahán]*. Tehran: Eqbal.
- Alonso, Carlos. 1979. «El P. Simón de Moraes, pionero de las misiones agustinianas en Persia.» *Analecta Agustiniana* (42): 343-372.
- . 2002. «The Hormuz Convent and the Augustinians (1572-1621).» *Iran and the World in the Safavid Age*. London: University of London.
- Alonso, Carlos. 1996. «Una embajada de Clemente VIII a Persia (1600-1609).» *Archivum Historiae Pontificiae* (34): 7-125.
- Al-Wardi, Ali. 1971. *لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث*. Baghdad: Dar Kofan Lill Nashr.
- Amanat, Abbas. 2005. *Resurrection and renewal: The making of the Babi movement in Iran, 1844-1850*. Los Angeles: Kalimat Press.
- Amouzgar, Jale. 2008. *معین زبان، فرهنگ و اسطوره [La lengua, la cultura, y el mito]*. Tehran: معین.
- Amuzgar, Jamshid. 1991. *Dynamics of the Iranian Revolution: The Pahlavis' Triumph and Tragedy*. New York: State University of New York Press.
- Anderson, Benedict. 2006. *Imagined Communities Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Apter, David E. 2006. «Politics as theatre: an alternative view of the rationalities of power.» En *Social Performance Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, de Jeffrey C.

- Alexander, Bernhard Giesen y Jason L. Ma, 218-256. New York: Cambridge University Press.
- Arjomand, Said Amir. 1984. *The Shadow of God and the Hidden Imam: religion, political order, and societal change in Shi'ite Iran from the beginning to 1890*. Chicago: University of Chicago Press.
- Armstrong, Karen. 2011. *Jerusalem: One City, Three Faiths*. New York: Random House Publishing Group.
- Atwood, Margaret. 1998. *The Handmaid's Tale*. New York: Anchor.
- Augustine, St. 2008. *The City of God*. Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Ayoub, Mahmoud. 1978. *Redemptive Suffering in Islam a Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shiism*. Paris, New York: Mouton Publishers, The Hague.
- Azúa, Félix. 1999. *La invención de Caín*. Madrid: Alfaguara.
- Babaie, Sussan. 2008. *Isfahan and its Palaces: Statecraft, Shi 'ism and the Architecture of Conviviality in Early Modern Iran*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Babayan, Kathryn. 2003. *Mystics, Monarchs and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*. Cambridge: Harvard Center for Middle Eastern Studies.
- . 1998. «THE 'AQAIID AL-NISA': A GLIMPSE AT SAFAVID WOMEN IN LOCAL ISFAHAN CULTURE.» En *Women in the Medieval Islamic World*, de Gavin R.G. Hambly. Bloomburg : Macmillan Press LTD.
- . 1993. *The waning of the Qizilbash: The spiritual and the temporal in seventeenth century Iran*. Prinston: Princeton University.
- Bahar, Mehrdad. 1997. *از اسطوره تا تاریخ [Del mito a la historia]*. Tehran: نشر چشمه.
- . 1998. «مجموعه مقالات» [Algunas palabras sobre Shahnameh] سخني چند درباره شاهنامه». [فكر روز]جستاري چند در فرهنگ ايران
- Bakhtin, Michael. 1985. *Rabelais and His World*. Bloomington: Indiana University Press.
- Baltacioğlu-Brammer, Ayşe. 2019. «Those Heretics Gathering Secretly : Qizilbash Rituals and Practices in the Ottoman Empire according to Early Modern Sources.» *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* (Indiana University Press) 6 (1): 39-60.
- Balyuzi, Hasan M. 1980. *Bahá'u'lláh: the king of glory*. Oxford: George Ronald.
- Banani, Amin. 2004. *Tahiri: A Portrait in Poetry: Selected Poems of Qurratu'l-'Ayn, Poet, Mystic, Scholar, Activist, Martyr, Woman of Iran*. Los Angeles: Kalimat Press.
- Bashir, Shahzad. 2006. «Shah Isma'il and the Qizilbash: Cannibalism in the Religious History of Early Safavid Iran.» *History of Religions* 45: 234–56. Último acceso: October de 2020. <https://digitalcommons.carleton.edu/r>.
- Bennison, Amira K. 2009. *The Great Caliphs. The Golden Age of the 'Abbasid Empire*. London: Yale University Press.
- Bewley, Aisha. 1999. *The Quran*. Último acceso: Noviembre de 2019. <http://al-quran.info/#menu>.
- Beyhaqi, Abu al-Fazl. 2004. *تاریخ بیهقی*. Mashad: Mashad University Press.
- Beyzai, Bahram. 2016. *انتشارات روشنگران و مطالعات زنان [Tres lecturas]*. Tehran: Negah.
- . 1965. *ایهلوان اکبر میمیرد [Pahlavan Akbar muere]*. Tehran: Negah.

- Bianca, Stefano. 2000. *Urban Form in the Arab World: Past and Present*. Londres: Thames & Hudson. .
- Bible, Nueva Version Internacional (NVI). Último acceso: 27 de Octubre de 2020. <https://www.biblegateway.com>.
- Biruni, Abu Reyhan. 1879. *The Chronology of Ancient Nations: An English Version of the Arabic Text of the Athâr-ul-Bâkiya of Albîrûnî, Or" Vestiges of the Past"*. Editado por Eduard Sachau. London: Oriental translation fund of Great Britain & Ireland.
- Blair, Sheila S., y Jonathan M. Bloom. 2001. *And Diverse Are Their Hues: Color in Islamic Art and Culture*. New Haven: Yale University Press.
- . 2008. *The Grove Encyclopedia of Islamic Art and Architecture*. Oxford: Oxford University Press.
- Blake, Stephen P. 1999. *Half the world: the social architecture of Safavid Isfahan, 1590-1722*. Vol. 9. Tehran: Mazda Pub.
- Bly, Robert, y Leonard Lewisohn. 2008. *The Angels Knocking on the Tavern Door: Thirty Poems of Hafez*. Nuevo York: HarperCollins Publishers.
- Bosworth, Clifford Edmund, et al. 1993. *The encyclopaedia of Islam*. Vol. VII. Leiden: Brill.
- Boyce, Mary. 1957. «The Parthian" Gōsān" and Iranian Minstrel Tradition.» *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1 (2): 10-45.
- Bukhari, Muhammad. 2013. *Sahih Al-Bukhari: The Early Years of Islam. Translated by Muhammad Assad*. Nuevo York: The Other Press.
- BursNews. 2011. بورس نیوز. Último acceso: 24 de febrero de 2020. <https://www.boursenews.ir>.
- Calnard, Jean. 2009. «Shi'i Rituals and Power II.» En *Safavid Persia*, de Charles Melville. London: I.B.Tauris.
- Campbell, Joseph. 2004. *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton: Princeton University Press.
- Campo, Juan E., y J. Gordon Melton. 2009. *Encyclopedia of Islam*. New York: Facts On File, Inc.
- Canby, Sheila R., ed. 2002. *Safavid Art & Architecture*. London: British Museum Publications Limited.
- . 2009. *Shah 'Abbas: The Remaking of Iran*. London: British Museum Publications Limited.
- . 2000. *The Golden Age of Persian Art*. New York: Harry N. Abrams.
- Caughey, John L. 1984. *Imaginary Social Worlds: A Cultural Approach*. London: University of Nebraska Press.
- Central Intelligence Agency, US. 1953. *Office of the Historian*. 14 de October. Último acceso: 17 de 11 de 2020. <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1951-54Iran/d330>.
- Chardin, John. 1988. *Travels in Persia, 1673-1677*. New York: Dover.
- Chelkowski, Peter. 2010. *Eternal Performance, Taziye and Other Shiit Rituals*. Calcutta: Seagul Books.
- Code of Hammurabi*. Último acceso: 23 de Abril de 2021. <http://Hammurabi.com>.
- Connerton, Paul. 2009. *How societies remember*. New York: Cambridge University Press.

- Contarini, Ambrogio. 1873. *A Narrative of Italian Travels in Persia, in the Fifteenth and Sixteen Centuries*. London: Hakluyt Society.
- Corán. Último acceso: 23 de April de 2020. <https://al-quran.info/>.
- Corbin, Henry. 1939. *Sohravardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative*. Paris: Maisonneuve.
- Craig, Edward. 1998. *The Routledge Encyclopaedia of Philosophy*. Vol. VI. London: Routledge.
- Dabashi, Hamid. 2011. *Shiism, a religion of protest*. Cambridge: Harvard University Press.
- Daftary, Farhad. 2007. *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Daftary, Farhad, y Zulfikar Hirji. 2008. *The Ismailis: an Illustrated History*. London: Azimuth Editions.
- Daly, Mary. 1985. *Beyond God the father: Toward a philosophy of women's liberation*. Bostón: Beacon Press.
- Daulier-Deslandes, André. 1673. *Les beautez de la Perse*. Paris: G. Clouzier.
- Davidson, Lawrence, y Arthur Goldschmidt. 2010. *A Concise History of the Middle East*. Boulder, Colorado: Westview Press Incorporated.
- Davidson, Olga. 1998. «WOMEN LAMENTATIONS AS PROTEST IN THE 'SHAHNAMA',» En *Women in the Medieval Islamic World*, de Gavin R.G. Hambly, 131-146. Bloomburg: Macmillan Press LTD.
- Dekhoda, Ali Akbar. 1952. *لغتنامه دهخدا* [Diccionario de Dekhoda]. Último acceso: 11 de 11 de 2020. <https://dekhoda.ut.ac.ir/fa/dictionary>.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. 2005. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. London: University of Minnesota Press.
- Della Valle, Pietro, George Havers, y Edward Grey. 1892. *The Travels of Pietro Della Valle in India: From the Old English Translation of 1664*. London: Hakluyt Society.
- Desconocido, *فیلمی از آخرین لحظه حیات ندا آقاسلطان و مرگ با چشمان باز*. 2009. *Youtube*. 20 de junio. Último acceso: 6 de marzo de 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=SurV3F2XyMc>.
- Du Mans, Rafael. 1890. *Estat de la Perse en 1660*. Paris: Schefer.
- Dustkhah, Jalil. 2014. *Avesta*. Tehran: Morvarid.
- Ebadi, Shirin. 2009. *Iran awakening: A memoir of revolution and hope*. New York: Random House.
- Ebrahimi, Nader. 1976. *انتشارات آگاه پاسخ نابذیر*. Tehran: انتشارات آگاه.
- Erdmans, Bernardus D. 1894. «Der Ursprung der Ceremonien des Hosein-Festes.» *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische* 9 (1): 280-307.
- Eliade, Mircea. 1963. *Myth and reality*. New York: Harper & Row.
- . 1967. *Myths, dreams and mysteries*. New York: Harper & Row.
- . 1996. *Patterns in comparative religion*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- . 1974. *The Myth of the Eternal Return, or, Cosmos and History*. Princeton: Bollingen.
- . 1959. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.

- Emami, Farshid. 2016. «COFFEEHOUSES, URBAN SPACES, AND THE FORMATION OF A PUBLIC SPHERE IN SAFAVID ISFAHAN.» *Muqarnas Online* 33 (1): 177-220.
- Ensaf-Puor, Gholam Reza. 1974. *تاریخ و فرهنگ زورخانه و گروه های اجتماعی زورخانه رو* [Historia, cultura y clase social de la gente de Zurkhaneh]. Tehran: وزارت فرهنگ و هنر مرآز مردم شناسی ایران.
- Espinosa, Ángeles. 2018. *El País*. 2 de febrero. Último acceso: 25 de febrero de 2021. https://elpais.com/internacional/2018/01/31/mundo_global/1517403855_911966.html.
- . 2014. «Seis jóvenes iraníes detenidos por publicar un vídeo con la canción 'Happy'.» *El País*, 21 de mayo.
- Faghihi, Ali Asghar. 1978. [Las bújidas y su época: la vida cotidiana] *آل بویه و اوضاع زمان ایشان: با نموداری از زندگی مردم در آن عصر*. Tehran: Saba.
- Fakhimi, Ghobad. 2008. *مهراندیش: سی سال نفت ایران*. Tehran: مهراندیش.
- Fallaci, Oriana. 1961. *The Useless Sex: Voyage around the Woman*. New York: Horizon Press.
- Falsafi, Nasrollah. 1985. [La vida del Shah Abbas] *زندگانی شاه عباس اول*. Tehran: Negah.
- Fatahi, Kambiz. 2017. *BBC Persian*. 22 de July. Último acceso: 17 de 11 de 2020. <https://www.bbc.com/persian/iran-45253663>.
- Ferrier, Ronald W. 1996. *A Journey to Persia, Jean Chardin's Portrait of A Seventeenth-Century Empire*. New York: I.B. Tauris & Co Ltd.
- Fiero, Gloria. 2015. *The Humanistic Tradition, Volume I, Prehistory to the Early Modern World. (7th ed.)*. Nuevo York: McGraw-Hill Higher Education.
- Firestone, Reuven. 1992. «Abraham's Journey to Mecca in Islamic Exegesis: A Form-Critical Study of a Tradition.» *Studia Islamica* 76: 5-24.
- Floor, Willem M. 2000. *The Economy of Safavid Persia*. Wiesbaden: Reichert.
- Foltz, Richard. 2004. *Spirituality in the land of the noble: How Iran shaped the world's religions*. New York: Oneworld.
- Foucault, Michel. 1977. *Discipline and Punish: The birth of the Prison*. New York: VINTAGE BOOKS.
- . 1999. «Michel Foucault and Zen: A stay in a Zen temple.» *Religion and culture: (Routledge)* 110–114.
- . 1984. «Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias.» *Architecture /Mouvement/ Continuité October*, 1-9.
- . 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Editado por C. Gordon, L. Marshall, J. Mephram y K. Soper. London: Harvester Wheatsheaf.
- . 1982. «The subject and power.» En *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, With an Afterword by Michel Foucault*, de Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow., 208-26. London: Harvester Wheatsheaf.
- Frazer, James George. 1894. *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*. 2 vols. New York and London: Macmillan.
- Freud, Sigmund. 2013. *Totem And Taboo: Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and*. London: Routledge.

- Frye, Richard N. 2007. *The Cambridge History of Iran. Volume 4, from the Arab Invasion to the Saljuqs*. New York: Cambridge University Press.
- Fukuyama, Francis. 1998. «El fin de la historia y el último hombre.» *Cuadernos de estrategia* 99: 197-206.
- Gadamer, Hans-Georg. 2004. *Truth and method*. London: Continuum.
- Galdieri, Eugenio. 1970. «Two Building Phases of the Time of Šāh c Abbas I in the Maydān-i Šāh of Isfahan Preliminary Note. .» *East and West* (Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente (IsIAO) 20 (1970): 60-69.
- García Hernán, Enrique. 2010. «Persia en la acción conjunta del papado y la monarquía hispánica. Aproximación a la actuación de la compañía de Jesús (1549-1649).» *Hispania Sacra* (CSIC) (125): 213-241.
- Gaster, Moses. 1927. *The Asatir: The Samaritan Book of the Secrets of Moses*. Londres: Royal Asiatic Society.
- Gaudenzi, Augusto. 1896. *Gli statuti delle società delle armi del popolo di Bologna*. Bologna: Rome.
- Ghadimi, Zabihallah. 1953. *تاریخ انقلاب نفت (Historia de la Revolución Petrolera)*. Tehran: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- Ghitis, Frida. 2014. «In Iran, happy gets you arrested.» *CNN*, 22 de Mayo.
- Gil Fernández, Juan. 1985. «Sobre el trasfondo de la embajada del Sha Abbas I a los príncipes cristianos contrapunto de las 'relaciones' de d. Juan de Persia.» *Estudios clásicos* (Sociedad Española de Estudios Clásicos) 27 (89): 347-377.
- Glassé, Cryl. 2008. *The New Encyclopedia of Islam*. Maryland: Rowman & Littlefield.
- Goffman, Erving. 1974. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Cambridge, : Harvard University Press.
- . 1976. *Gender Advertisements*. New York: Harper & Row, Publishers.
- . 1955. «On Facework: An Analysis of Ritual Elements in Social Interaction.» *Psychiatry* (18): 213–31.
- . 1971. *Strategic Interaction*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- . 1956. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh Social Sciences Research Centre.
- Golombek, Lisa. 1974. «Urban patterns in pre-Safavid Isfahan. .» *Iranian Studies* 7 (1-2): 18-44.
- Golzari, Masud. 1978. *کردستان - بکرمانشاهان*. Tehran: انجمن آثار ملی.
- Gouveia, António de. 1646. *Relation des grandes guerres et victoires obtenues par le roy de Perse Cha Abbas contre les empereurs de Turquie Mahomet et Achmet, son fils*. Lisboa: chez Nicolas Loyselet.
- Grewal, Jagtar Singh. 2006. *Religious Movements and Institutions in Medieval India*. Oxford: Oxford University Press.
- Guillaume, Alfred. 1998. *The Life of Muhammad, a Translation of ISHAQ'S Sirat Rasul Allah*. Karachi: Oxford University Press.
- Guzmán, Adriana. 2016. *Revelación del cuerpo: la elocuencia del gesto*. Mexico: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Habermas, Jürgen. 1962. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Massachusetts: MIT Press. .
- Halevi, Leor. 2011. *Muhammad's grave: death rites and the making of Islamic society*. New York: Columbia University Press.
- Halm, Heinz. 2004. *Shi'ism*. Edinburgh: Edinburgh University Press. .
- Hattox, Ralph S. 2014. *Coffee and coffeehouses: The origins of a social beverage in the medieval Near East*. Washington: University of Washington Press.
- Hejazi, Arash. 2009. *bbc.ir*. 26 de junio. Último acceso: 6 de marzo de 2021. <https://www.bbc.com/persian>.
- Henderson, John. 1978. «The flagellant movement and flagellant confraternities in central Italy, 1260–1400. .» *Studies in Church History* (Cambridge University Press) (15): 147-160.
- Henning, Walter Bruno. 1943. «The book of the giants.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* (Empire Books) 11 (1): 52-74.
- Herbert, Sir Thomas. 1928. *Thomas Herbert: Travels in Persia, 1627-1629*. London: Routledge.
- Hodgson, Marshall G. S. 1974. *The Venture of Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- Holland, D., Lachicotte, W., Skinner, D., & Cain, C. 1998. *Identity and Agency in Cultural Worlds*. Cambridge: MA: Harvard University Press.
- Honarfar, Lotfolah. 1994. *آشنایی با تاریخ اصفهان [Una introducción a la historia de Isfahán]*. Tehran: گلها.
- Houtsma, Martijn Theodoor. 1913. *The Encyclopædia of Islam: a dictionary of the geography, ethnography and biography of the Muhammadan peoples*. Vol. I. Leiden: Brill.
- Huizinga, Johan. 1972. *Homo Ludens*. Madrid: Alianza.
- Humani Rad, Marziye. 2012. « [La simultaneidad entre Madrasas y Taqiyyas] همزادی تکلیا و [مدارس عصر صفوی، 39-44. اطلاعات حکمت و معرفت».
- Huntington, Samuel P., y Robert Jervis. 1977. «The clash of civilizations and the remaking of world order. .» *Finance and Development* 34 (2): 51-51.
- Hylén, Torsten. 2018. « Myth, Ritual, and the Early Development of Shiite Identity.» *Intellectual History of the Islamic World* 6 300–331 .
- Ibn Hibban, Muhammad. 1984. *Sahih Ibn Hibban*. Vol. II. Beirut: Mu'assasah al-Risalah.
- International Zorkhaneh Sports Federation*. Último acceso: 10 de 11 de 2020. <http://www.izsf.net>.
- Jaberi Ansari, Mirza Hasan Khan. 1943. *تاریخ اصفهان و ری و همه جهان [La historia de Isfahán, Rey, y todo el mundo]*. Isfahan: عماد زاده.
- Jackson, Peter, y Laurence Lockhart. 2006. *The Cambridge History of Iran: Volume 6: The Timurid and Safavid Periods*. New York: Cambridge University Press.
- Jani-e Kashani, Mirza. 1910. *نقطه الکاف* Editado por Edward G Browne. London: Leiden.
- Junabadi, Mirza Beg ibn Hasan. 2000. *روضه الصفویه*. Editado por Ghulam-Riza Majd Tabataba'i. Tehran: مجموعه انتشارات ادبی و تاریخی.
- Kaempfer, Engelbert. 1712. *Amoenitatum exoticarum politico-physico-mediciarum fasciculi V*. Lemgo: HW Meyer.
- Kahf, Mohja. 2016. *Hagar Poems*. Arkansas: University of Arkansas Press.

- Kakash de Zalonkemeny, Etienne (Stefan). 2018. *Ilter Persicum: ou description du voyage en Perse, enterpris en 1602 par tienne Kakasch de Zalonkemeny, envoy comme ambassadeur par l'empereur Rodolphe II, la cour du grand-duc de Moscovie et celle de Chh Abbas, roi de Perse*. London: Forgotten Books.
- Kamali Dehghan, Saeed. 2014. «Iranian Pharrell Williams fans detained over 'obnoxious' video.» *The Guardian*, 20 de Mayo.
- Kasrai, Siyavash. 2002. *نشر نادر آرش کمانگیر*. Tehran: نادر.
- Katouzian, Homa. 2003. *Iranian History and Politics, the Dialectic of State and Society*. London: Routledge.
- Kay Kavus, Iskandar Ibn Qabus Ibn. 1951. *Qabusname, E. J. W. Gibb Memorial Series 18*. London: Luzac.
- Kennedy, Hugh. 2015. *The Prophet and the age of the Caliphates: the Islamic Near East from the sixth to the eleventh century*. London: Routledge.
- Khabaronline. 2018. *خبر آنلاین*. 4 de febrero. Último acceso: 25 de 02 de 2021. <https://www.khabaronline.ir/news/>.
- Khaldun, Ibn. 1958. *The Muqaddimah*. Princeton: Princeton University Press.
- Khamenei, Ali. 2009. <https://farsi.khamenei.ir/>. 20 de junio. Último acceso: 6 de marzo de 2021.
- . 2018. *Khamenei.ir*. 8 de marzo. Último acceso: 25 de febrero de 2021. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=39136>.
- Khosrow, Naser. 1983. *Safarnama*. Tehran: Donyaye Ketab publications.
- Khunji-Isfahani, Fadlullah. 1956. *Tarikh-i Alam-ara-yi Amini*. Editado por Vladimir Minorsky. London: Royal Asiatic Society.
- Koselleck, Reinhart. 2004. *Futures past: on the semantics of historical time*. New York City: Columbia University Press.
- Kotov, Fedot Afanasievich. 1959. *Russian Travelers to India and Persia [1624–1798]: Kotov, Yefremov, Danibegov*. Editado por P. M. Kemp. Delhi: Jivan Prakashan.
- Krusinski, Tadeusz Jan. 1740. *The history of the revolution Persia: taken from the memoirs of father krusinski*. London: J. Osborne.
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. 1983. *[Los principios de Kafi], اصول کافی*. Vol. I. Tehran: Golgasht.
- Kundera, Milan. 1978. *El libro de la risa y el olvido*. Barcelona: Tusquets.
- Lanceros, Patxi. 2014. *Orden sagrado, santa violencia, Teo-tecnologías del poder*. Madrid: ABADA EDITORES.
- Legrand, Catherine, y Jacques Legrand. 1999. *Shah-i Iran. Creative Publishing International (farsi edition)*. Minnetonka: MN.
- Lévi-Strauss, Claude. 2013. *Myth and Meaning*. Londres: Routledge.
- Lewis, Bernard. 1967. *The assassins*. London: Al-Saqi Books.
- Lings, Martin. 2006. *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources. (5th ed.)*. Rochester: Inner Traditions/Bear.
- Lockhart, Laurence. 1960. *Persian cities*. London: Luzac.
- Lockyer, Herbert. 1967. *All the Women of the Bible*. Michigan: Zondervan.

- Longerich, Peter. 2011. *Heinrich Himmler: A Life*. OUP Oxford, 2011. Oxford: Oxford University Press.
- López de Ayala, Ignacio. 1828. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Sierra y Mart.
- Lutz, Catherine. 1986. «Emotion, thought, and estrangement: Emotion as a cultural category.» *Cultural anthropology* 1.3 : 287-309.
- Mackey, Robert. 2014. «Young Iranians Arrested for Being Too 'Happy in Tehran'.» *The New York Times*, 20 de Mayo.
- Mahjur, Firuz. 1999. «ویژگیهای شهرسازی در شهرهای دوره صفویه» [Las especialidad del urbanismo iraní en las ciudades safávidas]. «پژوهش های جغرافیایی» (36): 65-73.
- Majd, Vahid. 2005. *The Sermon of Prophet Muhammad at Ghadir Khum*. Qom: Naba Cultural Organization.
- Majlisi, Mulla Muhammad Baqir. 2005. *Mares de luz* [بحار الانوار]. Mashhad: دار الکتب الإسلامية.
- Makarem Shirazi, Naser. 1995. *Tafsir Nemooneh* [تفسیر نمونه]. Vol. 4. Qom: Dar-Al-kotob Al-Islamieh Publications.
- Maneck, Susan. 1989. «Tahirih: A Religious Paradigm of Womanhood.» *Journal of Bahá'í Studies* 2 (2): 1-10.
- Mannesson Mallet, Alain. 1683. *Description de l'Univers*. Paris: Chez Denys Thierry .
- Margoliouth, David Samuel. 2003. *Mohammed and the Rise of Islam*. Nuevo York: The Knickerbocher Press.
- Massey, Doreen. 2005. *For space*. London: SAGE Publications Ltd.
- Matthee, Rudi. 2009. *The pursuit of pleasure: Drugs and stimulants in Iranian history, 1500-1900*. Princeton : Princeton University Press.
- Mazzaoui, Michel M. 1972. *The origins of the Safawids. Shiism, Sufism and the Ghulat* . Wiesbaden : Franz Steiner.
- McChesney, Robert D. 1987. «Four Sources on Shah 'Abbas's Building of Isfahan.» *Muqarnas Online* 5 (1): 103-134.
- Mehrad, Nazanin. 2012. «Relaciones Diplomáticas entre la Persia safávida y la España de Felipe III: el caso de la primera embajada.» *Librosdelacorte.es* (Universidad Autónoma de Madrid) (4): 22-47.
- Mehrdad, Bahman. 2010. *بسیج را بهتر بشناسیم*. Deutsche Welle, 19 de Enero.
- Melville, Charls. 1996. «Shah Abbas and the Pilgrimage to Mashhad.» En *Safavid Persia*, de Charls Melville, 191-229. London: I.B. Tauris & Co Ltd.
- Membré, Michel. 1999. *Mission to the Lord Sophy of Persia (1539-1542)*. Warminster: Trustees of the Gibb Memorial.
- Meri, Josef W. 2005. *Medieval Islamic civilization: an encyclopedia*. London: Routledge.
- Miéville, China. 2008. *UnLunDun*. London: Del Rey Books.
- Milani, Farzaneh. 1992. *Veils and words: The emerging voices of Iranian women writers*. New York: Syracuse University Press.
- Minavi, Mojtaba. 1994. *فردوسی و شعر او* [Ferdowsi y su poema]. Tehran: طوس.
- Mirjafari, Hossein. 1979. «The Haydari-Ni'mati Conflicts in Iran, 12/3-4.» *Iranian Studies* 12 (iii-iv): 135-162.

- Mitchell, Colin P. 2009. *The practice of politics in Safavid Iran: power, religion and rhetoric*. London: IB Tauris.
- Mohamad Hosseini, Nosratolah. 1995. *حضرت باب (Excelencia Bob)*. Dundas: مؤسسه معارف بهانی.
- Momen, Moojan. 1985. *An introduction to Shi'i Islam: The history and doctrines of Twelver Shi'ism*. Oxford: George Ronald Publisher.
- Moorman, John Richard Humpidge. 1968. *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1317*. Oxford: Oxford.
- Moosa, Matti. 1987. *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*. New York: Syracuse University Press.
- Moreen, Vera B. 1987. *Iranian Jewry's Hour of Peril and Heroism: A Study of Babai ibn Lutf's Chronicle (1617-1662)*. New York: Columbia University.
- Mosse, George Lachmann. 1966. *Nazi culture: Intellectual, cultural and social life in the Third Reich*. New York: Grosset & Dunlap.
- Motahary, Morteza. 2004. *[Épico de Huséin] حماسه حسینی*. Tehran: Sadra.
- Mottahedeh, Negar. 1998. «Mutilated body of the modern nation: Qurrat al-Ayn's unveiling and the Persian Massacre of the Bábís. » *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 18 (2): 38-50.
- Munši, Iskandar, y Roger Savory. 1978. *History of Shah 'Abbas the Great*. Editado por Ehsan Yarshater. Vol. II. Boulder: Westview Press.
- Munshi, Iskandar Beg. 1957. *Tarikh-i Alam Aray-i Abbasi*. Tehran: Amir Kabir.
- Naji, Mohamad Yusef. 2008. *[Tratado sobre el reinado de los safávidas] رساله در پادشاهی صفوی*. Tehran: Museh.
- . 1709. *بستان الناظرین فی معرفة ائمة الیهادین*. Tehran: Manuscript, No. 10-1971, Iranian Parliament Library.
- Nakash, Yitzhak. 1993. «An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of Āshurā.» *Die Welt des Islams* (33.2): 161-181.
- Nari, Masoud. 2016. «الگوهای کالبدی حسینیه ها: ریشه ها و تحولات.» *Iranian Architectural Study* (9): 25-45.
- Nasr, Seyyed Hossein. 2001. *Science and civilization in Islam*. Chicago: ABC International Group, Inc.
- Newman, Andrew J. 2009. *Safavid Iran: rebirth of a Persian empire*. London: IB Tauris.
- . 1993. «The myth of the clerical migration to Safavid Iran.» *Die Welt des Islams* (Brill) 33 (1): 66-111.
- Nicola, Bruno de. 2017. *Women in Mongol Iran*. Edinburgh: University Press.
- Niebuhrs, Carsten. 2003. *Carsten Niebuhrs rejsebeskrivelse fra Arabien og andre omkringliggende lande*. Copenhagen: Forlaget Vandkunsten.
- Nour Aghaee, Arash. 2008. *زورخانه میراث معنوی ایرانیان*. Último acceso: 10 de 11 de 2020. <http://nooraghayee.com>.
- Pakbaz, Royin. 2017. *Painting of Iran from long ago to today*. Tehran: Zarrin and Simin.
- Partow Bayzai, Hosein. 1958. *[La historia del deporte antiguo] تاریخ ورزش باستانی ایران*. Tehran: زوار.

- Persia, Don Juan de. 1926. *DON JUAN OF PERSIA A, SHI'IAH CATHOLIC (1560-1604)*. Editado por G. Le Strange. New York & London: Harper & Brothers.
- Polak, Jakob Eduard. 1982. *سفرنامه پولاک، ایران و ایرانیان* [Cuaderno de viaje de Polak, Irán y iraníes]. Tehran: Kharasmi.
- Polo, Marco, y Henry Yule. 1871. *The book of Ser Marco Polo: concerning the kingdoms and marvels of the east*. Vol. 1. London: Murray.
- Qazvini, Sayyid Yahya. 1935. *لب التواریخ*. Editado por سیدجلال الدین تهرانی. Tehran: خاور.
- Qomi, Hasan. 2017. *Mehr News*. 26 de March. Último acceso: 18 de 11 de 2020. <https://www.mehrnews.com/news/4258442/>.
- Quiring-Zoche, Rosemarie. 1980. *Isfahan im 15. und 16. Jahrhundert*. Berlin: Klaus schwarz Verlag.
- Rahimi, Babak. 2012. *Theater state and the formation of early modern public sphere in Iran: Studies on Safavid Muharram rituals, 1590-1641 CE*. Leiden: Brill.
- Rahimpour, Rana. 21. «Iranian Pharrell fans arrested for Happy tribute video.» *BBC News*, 2014 de Mayo.
- Rezaian, Jason. 2014. «Arrest of young Iranians in 'Happy' video reflects Iran's complicated power structure.» *The Washington Post*, 21 de Mayo .
- Rizvi, Kishwar. 2002. «The imperial setting: Shah Abbas at the Safavid shrine of Shaykh Safi in Ardabil.» En *Safavid art and architecture*, de Sheila R. Canby, editado por Sheila R. Canby. London: British Museum Publications Limited.
- Rochard, Philippe. 2002. «The Identities of the Iranian Zūrkhānah.» *Iranian Studies* 35 (4): 313-40.
- Rossiter, Clinton. 1948. *Constitutional Dictatorship. Crisis Government in the Modern Democracies*. New York: Harcourt Brace.
- Rostampour, Salumeh. 2003. *میترا در ایران، هند و روم* [Mitraismo en Irán, India y Roma]. انتشارات خورشیدآفرین. Tehran: انتشارات خورشیدآفرین.
- Rumlu, Hasan Beg. 1978. [La mejor Historia] *احسن التواریخ*. Edited by Abdoal Hosein Navai. Tehran: Babak.
- Sadooq, Seykh. 2017. *Illal Al-Sharaie: Reasons for Islamic Practices*. Vol. II. California: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Safa, Zabihollah. 1987. « [La historia de la la prohibición de abu-Muslim Nameh] ماجرای «تحریم ابو مسلم نامه» (Foundation for Iranian Studies) 5 (2): 233-249.
- Said, Edward. 2020. *Orientalismo*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Sanson, Nicholas. 1695. *The Present State of Persia, with a faithful account of the manners, religion and government of that people*. London: M. Gillyflower.
- Sarwar, Ghulam. 1939. *History of Shah Ismail*. New York: Ams PressInc.
- Savory, Roger. 1980. *Iran under the Savafids*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Schlögel, Karl. 2007. *En el espacio leemos el tiempo: sobre historia de la civilización y geopolítica*. Madrid: Siruela.
- Sennett, Richard. 2016. *Carne y piedra: El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza editorial.
- . 2019. *Construir y habitar: ética para la ciudad*. Barcelona: Anagrama.

- Shafa, Shojaeddin. 2000. *De Persia a la España musulmana*. Huelva: Publicaciones de Universidad de Huelva.
- Shamloo, Ahmad. 1984. «...نمی‌توانم زیبا نباشم» En *مدایح بی‌صله*. Tehran: انتشارات نگاه.
- Shari'ati, Ali. 2015. *Hajj*. California: Evecina Cultural & Education Foundation.
- Sharif, Mian Mohammad. 1993. *A History of Muslim Philosophy*. Vol. I. New Delhi: Low Price Publication.
- Sharifi, Mirza Makhdum. 1974. *al-Nawaqid li-bunyan al-rawafid*. London: British Museum.
- Shayegan, Daryush. 1997. *Cultural schizophrenia: Islamic societies confronting the west*. New York: Syracuse University Press.
- Sherley, Anthony. 1825. *The three Brothers or the Travels and Adventure of Sir Anthony, Sir Robert and Sir Thomas Sherley in Persia, Russia, Turkey, Spain, ETC*. London: HURST, ROBINSON, & CO.
- Shirazi, Rafiuddin Ibrahim. 1989. *Tazkirat al-muluk*. London: Gibb memorial series.
- Silva y Figueroa, García de. 2011. *Comentarios de la embaxada al rey Xa Abbas de Persia (1614–1624)*. Editado por Ana Cristina Costa Gomes, and Vasco Resende ed. Rui Manuel Loureiro. Lisbon: Centro de História de Além-Mar, Universidade Nova de Lisboa y Universidade dos Açores.
- Simpson, George L. 2017. «Seeking Gandhi, finding Khomeini.» *The Journal of the Middle East and Africa*, VIII (3): 233-255.
- Soltan Valad, Mohamad ibn-Mohamad. 1989. *ولنامه [Valad-Nameh]*. Editado por Jalhedin Homai y Mahdokht-banoo Homai. Tehran: موسسه نشر هما.
- Stanfield Johnson, Rosemary. 1994. «Sunni survival in Safavid Iran: Anti-Sunni activities during the reign of Tahmasp I.» *Iranian Studies* (Taylor & Francis) 27 (1-4): 123-133.
- Sykes, Sir Percy. 1915. *A History of Persia*. London: Macmillan and co. .
- Tabataba'i, Alameh. 1984. *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran*. Vol. VIII. Qom: Isma'iliyan.
- Tafazoli, Ahmad. 1976. *Mēnōg-i Khrad [Espíritu de sabiduría]*. Teherán: بنیاد فرهنگ ایران.
- TasnimNews. 2017. *تسنیم نیوز*. 18 de octubre. Último acceso: 24 de febrero de 2021. <https://www.tasnimnews.com>.
- Tavasoli, Mahmoud, y Naser Bonyadi. 1992. *طراحی فضای شهری*. Vol. I. Tehran: مرکز مطالعات و تحقیقات شهرسازی و معماری ایران.
- Tavernier, Jean-Baptiste. 1678. *The Six Voyages of John Baptista Tavernier*. London: J. Philips I.
- Tehrani, Bitá. 2009. *تاریخ جهان آرا*. Tehran: National Library.
- Time. 2009. *Time.com*. 20 de diciembre. Último acceso: 12 de marzo de 2021. <http://content.time.com/>.
- Titely, Norah M. 1979. *Sports and Pastimes: Scenes from Turkish, Persian, and Mughal Paintings*. London: British Library.
- Tonekaboni, Mirza Mohamad. 2004. *[Cuentos de sabios] قصص العالم*. Tehran: انتشارات علمی و فرهنگی.
- Turner, Victor. 1974. *Dramas, Fields and Metaphors*. New York: Cornell University Press.
- . 1982. *From Ritual to Theatre*. New York: Performing Arts Journal Publications.

- . 1981. «Social Dramas and Stories about Them.» *On Narrative* (University of Chicago Press.) 137–64.
- . 1966. *The Ritual Process, Structure and Anti-structure*. New York: Cornell Paperbacks.
- Vaez Kashefi, Molla Hossein. 2003. *[El jardín de los mártires] روضه الشهداء*. Qom: Navid-e Islam.
- Venturi, Robert, Martino Stierli, y David Bruce Brownlee. 1966. *Complexity and contradiction in architecture*. New York: The Museum of modern art.
- Virani, Shafique N. 2007. *The Ismailis in the Middle Ages: a history of survival, a search for salvation*. Oxford: Oxford University Press.
- Vygotsky, Lev Semenovich. 1978. *Mind in society: The development of higher psychological processes*. Cambridge: Harvard university press.
- Wagner, Heather Lehr. 2010. *The Iranian Revolution*. New York: Infobase Publishing.
- Weber, Max. 1978. *Economy and society: An outline of interpretive sociology*. Vol. I. Berkeley: University of California Press.
- . 1946. *From Max Weber: essays in sociology*. Nuevo York: Oxford University Press.
- Willey, Peter. 2005. *The Eagle's Nest: Ismaili Castles in Iran and Syria*. London: IB Tauris.
- Willey, Peter, y Claude Auchinleck. 1963. *The castles of the Assassins*. London: GG Harrap.
- Wilson, Monica. 1954. «Nyakyusa Ritual and Symbolism.» *American Anthropologist* 56 (2): 228-241.
- Wolff, Ariana. 2017. *The Islamic World to 1041, the Britannica Guide to Islam*. Nuevo York: The Rosen Publishing Group, Inc.,.
- Wood, Frances. 1995. *Did Marco Polo Go to China?* London: Taylor & Francis.
- Yarshater, Ehsan. 2016. *حکمت تمدنی گزیده آثار استاد احسان یارشاطر*. Toronto: Iran Namag Books Department of Near and Middle Eastern Civilizations University of Toronto.
- . 1958. *داستانهای ایران باستان [Historias del antiguo Irán]*. Tehran: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- . 1982. *Encyclopædia Iranica*. Editado por Ehsan Yar-Shater. London: Routledge & Kegan Paul.
- Zarone, Giuseppe. 1993. *Metafísica de la ciudad*. Valencia: Pre-Textos.