



El *no ciudadano* como agente de cambio: el caso de la *otredad* afgana en la República Islámica de Irán¹

The non-citizen as an agent of change: the case of the Afghan otherness in the Islamic Republic of Iran

Moisés GARDUÑO GARCÍA
Universidad Nacional Autónoma de México
mgarduno@politicass.unam.mx
<https://orcid.org/0000-0002-3407-6578>

Recibido: 26/11/2021. Aceptado 7/4/2022

Para citar este artículo: Moisés GARDUÑO GARCÍA (2022): “El *no ciudadano* como agente de cambio: el caso de la *otredad* afgana en la República Islámica de Irán” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 32, pp. 195-213

Para acceder a este artículo: <https://doi.org/10.15366/reim2022.32.011>

Resumen

El texto defiende que la ciudadanía no sólo se expresa a través del vínculo jurídico que une a las personas con el Estado para producir un catálogo de derechos y obligaciones, sino también como una práctica que produce nuevos espacios de posibilidad para transformar el orden establecido por el mismo Estado. El texto se auxilia de la categoría *actos de ciudadanía*, de Engin Isin, la cual piensa a la ciudadanía como una acción de *los excluidos* de una sociedad para transformar su orden institucional. Los *actos de ciudadanía* son acciones políticamente eficaces en la medida en que ayudan a organizar demandas sociales o a visibilizar vulnerabilidades de ciudadanos y no

¹ Este texto se realizó gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM a través del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) en su proyecto IN301822 “Militarización y autoritarismo en Medio Oriente tras la crisis sanitaria de 2020: nuevos ejes de análisis”.



ciudadanos. En este sentido, el artículo expone dos ejemplos de *actos de ciudadanía* en la República Islámica de Irán a través de las prácticas de comunidades afganas que, a pesar de llegar a ser interpretadas como una figura antagónica del ciudadano iraní, han coadyuvado a resignificar el concepto de ciudadanía a través de dinámicas transculturales que han remodelado la ocupación del espacio público iraní.

Palabras clave: actos de ciudadanía, otredad, espacios de posibilidad, afganos en Irán

Abstract

This paper addresses citizenship not just as a legal expression, but also as a socio-political practice that produces new possibilities to transform the official establishment. The text is supported by the concept of *acts of citizenship*, originated by Engin Isin, that points out citizenship as an action implemented by “the others” to make the institutional order a more inclusive place in terms of responsibilities and rights. In this sense, the text exposes two examples of *acts of citizenship* from the Afghan communities in Iran, despite the fact of discrimination and racism against them in the Islamic Republic. So, this paper also traces how some Afghan practices are useful to remodel not only the occupation of public space, but also the framework of rights and responsibilities in Iran.

Keywords: acts of citizenship, otherness, spaces of possibility, Afghan communities in Iran

Introducción

Este artículo defiende que la ciudadanía no sólo se expresa a través del vínculo jurídico que une a las personas con el Estado para producir un catálogo de derechos y obligaciones, sino también como una práctica que produce nuevos espacios de posibilidad para interpelar, provocar y transformar el orden establecido por el mismo Estado. El texto se auxilia de la categoría *actos de ciudadanía*, de Engin Isin, la cual piensa a la ciudadanía no sólo como un derecho otorgado por las instituciones, sino como una acción que ejercen los incluidos y excluidos de una misma sociedad para transformar dicho orden institucional. Los *actos de ciudadanía* son acciones políticas eficaces en la medida en que ayudan a organizar demandas sociales y visibilizan vulnerabilidades de toda una comunidad independientemente de que esté dividida entre ciudadanos y no ciudadanos. También, como categoría analítica y potencialmente crítica, dinámica y multicultural, se trata de un concepto que ayuda a analizar a los protagonistas de las rupturas sociohistóricas en determinada sociedad, particularmente hablando de las luchas sociales y los movimientos populares.

Para evidenciar esta propuesta teórica, el texto se auxilia de dos ejemplos de *actos de ciudadanía* por parte de las comunidades afganas que residen en la República Islámica de Irán, un país que ha tratado el tema a través de una política de doble rasero con discursos que incluyen términos como “invitadas de Irán”, por una parte, pero permitiendo un ambiente de discriminación, estigma y racismo, por la otra. En esa medida, después del apartado teórico que ofrece más detalles sobre la categoría de Engin Isin, un segundo apartado dedica una reflexión a las formas en las cuales se ha construido la idea de ciudadano en el Irán posrevolucionario, seguido de una sección donde se interroga el papel que desempeña Afganistán y los afganos en dicha idea nacionalista y oficialista. El artículo cierra con dos ejemplos concretos sobre cómo algunas comunidades afganas, a través del activismo contra la inseguridad y la práctica de la poesía, impulsan un mejor funcionamiento de la

sociedad iraní en la cual están totalmente inmersas desde hace muchos años. En esta dirección, a diferencia de otros trabajos que han abordado de manera brillante la subjetividad afgana en Irán desde el ángulo identitario (Chatty y Finlayson, 2010) o desde la cuestión del retorno a su país de origen (Abbasi-Shavazi et al, 2008; Saito, 2008), la principal contribución de este artículo es la reflexión sobre algunas formas de integración de estas comunidades en Irán, defendiendo que sus *actos de ciudadanía* fungen como un espejo cotidiano donde la sociedad iraní se refleja constantemente para redefinir su relación social no sólo con el Estado, sino también con la misma comunidad con la que se convive. Esta situación lleva a defender que los mismos afganos constituyen una parte importante de la construcción ciudadana en el Irán contemporáneo a pesar de ser vistos y narrados constantemente como no-ciudadanos por el discurso público.

Ciudadanos y *actos de ciudadanía*

Históricamente la lectura liberal de la ciudadanía (como una condición jurídica) ha sido utilizada para distinguir entre personas que gozan de ciertos derechos civiles y políticos de aquellas que no los tienen (Shafir, 1998). De hecho, la existencia de la ciudadanía como una membresía legal muestra en sí misma la presencia de personas que se encuentran en una situación de exclusión quienes, a diferencia de los ciudadanos, enfrentan múltiples barreras para acceder al ejercicio pleno de sus derechos humanos. Si bien la mayoría de los ciudadanos en el mundo es reconocida por los marcos legales de los Estados que le cobijan, también es verdad que en pleno siglo XXI las relaciones entre ciudadanos y comunidades *sin Estado* tales como refugiados, minorías étnico-confesionales auto organizadas, migrantes indocumentados, entre otras agrupaciones denominadas *sin papeles*, está implicando nuevos enfoques que contemplan a la ciudadanía no sólo como un acto jurídico, sino también como un espacio de posibilidad política dados los contextos de desigualdad económica y social donde se presenta.

Lo anterior se subraya debido a que, incluso en las relaciones entre los propios ciudadanos, las interacciones sociales se ven atravesadas frecuentemente por prácticas como la economía informal, los problemas de drogadicción, el crimen organizado, la corrupción, entre otras similares que vulneran los propios marcos legales que les construyen y les reconocen como sujetos de derecho. A esta reflexión también deben sumarse a aquellos actores sociales colectivos que, considerados por el discurso público nacional como *la otredad*, también se encuentran en la búsqueda de constituirse como sujetos de derecho mediante la interpelación política del modo de pertenencia al Estado donde residen, lo cual, siguiendo a Martín Rosales, “instala la interrogante de cómo los procesos de subjetivación ciudadana otorgada por el Estado conviven con aquellos otros donde la ciudadanía es conquistada gracias a luchas sociales a pesar del propio Estado” (Rosales, 2015).

Plantear, entonces, la condición de ciudadanía como una práctica cotidiana y no como una membresía, implica reconocer la proliferación de repertorios de participación política que múltiples grupos de excluidos implementan en el espacio público para reclamar derechos, pero también, siguiendo a Egin Isin, “como personas que al mismo tiempo proponen nuevas formas de convertirse en sujetos con responsabilidades” (Isin, 2008: 15). Bajo esta óptica, el hecho que la ciudadanía involucre prácticas sociales, políticas, culturales y simbólicas posibilita que la categoría de *actos de*

ciudadanía pueda abordar a la ciudadanía a partir de la relación que existe entre los individuos como miembros de una comunidad determinada en conexión con las características múltiples y diversas de la propia comunidad a la que pertenecen (Isin y Nielsen, 2008: 2).

Considerando que las prácticas de ciudadanía como votar, pagar impuestos o aprender la lengua nacional parecen algo habitual en las democracias de masas, los *actos de ciudadanía* anticipan dicho *habitus* (Bourdieu, 2014) y reclaman tanto los derechos como las obligaciones de aquellos que aún no tienen un lugar reconocido en la comunidad de la cual, paradójicamente, constituyen un núcleo importante por las actividades que desempeñan. Lo anterior implica reconocer que estos mismos reclamos se manifiestan también, y en mayor medida, en los países del denominado Sur Global donde la garantía de derechos es más limitada que en algunos países de Europa, incluso para los propios ciudadanos de un país determinado. En el caso de países de Oriente Próximo, esta situación implica pensar en aquellas personas que, dados sus contextos autoritarios, también superan el marco de participación política que propone el Estado para ganarse un lugar en la sociedad a pesar de los fuertes ambientes de censura, represión y limitación de derechos de libre asociación o libertad de prensa. Esto se realiza por medio de política contenciosa, repertorios subalternos o acciones colectivas similares a los *actos de ciudadanía* que se manifiestan en países democráticos, aunque muchas veces invisibilizados o distorsionados en los medios de comunicación nacionales (Álvarez-Ossorio, Mijares y Barreñada, 2021: 12). Así, el hecho de que en la gran mayoría de los países de Oriente Medio las élites políticas claramente distingan entre aquellos que tienen un lugar asignado por el orden establecido (generalmente por la Casa gobernante o partido dominante) de aquellos que no lo tienen (Ayubi, 1996), significa la posibilidad de pensar en prácticas culturales y políticas de los excluidos como *actos de ciudadanía* para reclamar condiciones de justicia social o denunciar abuso del uso de la fuerza y otro tipo de violencias que experimentan las personas tanto cercanas al círculo de poder como aquellas alejadas del mismo.²

La ausencia de una comunidad heterogénea lleva a investigadores como Benjamin Arditi a plantearse el significado del sentido de pertenencia en sociedades fragmentadas quienes una y otra vez se preguntan por la forma en la que debe o no existir su comunidad (Arditi, 2011). Esto produce una polémica al cuestionar “qué quiere decir pertenecer a” y, por ende, “qué significa la cohesión social” cuando existen partes que no son contadas dentro del espacio comunitario y que, en casos como el de la República Islámica de Irán, son representados con repertorios que van desde la violencia simbólica hasta actos explícitos de represión y discriminación. De acuerdo con Arditi:

“Pensemos, por ejemplo, qué puede representar la igualdad ciudadana para los indígenas que son invitados a integrarse a la sociedad nacional. “Integración” a menudo es un eufemismo para dar un barniz ecuménico a la exclusión étnico-cultural. La doble premisa integracionista es: (1) los indígenas no son realmente una parte de la sociedad y, por consiguiente, (2) para formar parte de ella deben –mediante la asimilación– dejar de ser lo que son. Contrariamente a lo que sugiere la lógica de la integración, para el proceso de disenso la pertenencia de los *sin parte* depende de procesos de subjetivación política” (Arditi, 2011: 58).

Retomando el ejemplo anterior, si el orden actual ha dañado la igualdad étnica o cultural, en la perspectiva de los *excluidos*, ésta sólo podrá realizarse si ese orden se modifica (Arditi, 2011). Pero desde la perspectiva del Estado, y sobre todo del Estado autoritario en Oriente Próximo, la

² En el caso de algunos países como Túnez, existen instancias como el Observatorio Social Tunecino encargado de monitorear la política contenciosa a través de la documentación de las protestas sociales. Véase más detalle en (Hernando de Larramendi, 2021: 181).

posibilidad de pertenencia de *los excluidos* parte de la premisa del tipo de negociación que dichos grupos puedan alcanzar con la elite política siempre en función de la seguridad de la misma como grupo de poder. Como veremos en el caso iraní, al igual que se puede presentar en múltiples casos de Oriente Medio, las estructuras de poder presentan una serie de características que dificultan la liberalización social tales como el patrimonialismo, el clientelismo, el militarismo y la circulación en la cúspide de los sistemas políticos de determinadas élites primarias que controlan la mayoría de los recursos de poder, incluyendo la ideología y las instituciones del Estado. Sobre este aspecto, de acuerdo con Ferrán Izquierdo, muchas de estas élites consiguieron una gran estabilidad cerrando las puertas a la renovación de las élites desde el exterior del grupo dominante, “siendo el poder del Estado, que se basa en la renta y en la coacción, la herramienta fundamental para la supeditación de los demás actores políticos ya sea en forma de certificación o de marginación” (Izquierdo, 2009: 58).

La construcción de los *no-ciudadanos* en Irán

Desde el establecimiento de la República Islámica de Irán, y con mayor énfasis a partir de la revolución cultural iniciada en los años ochenta, el discurso oficial ha dividido a la sociedad iraní entre aquellos que se encuentran dentro del ámbito jurídico, religioso e ideológico que reconoce los fundamentos del Estado iraní (*khodi*) y aquellos que están fuera de dicho espacio (*gheir- e khodi*).³ La división binaria entre quienes “pertenecen a la Casa” y quienes no lo hacen reformula la búsqueda de los límites del Irán contemporáneo no por medio de la ubicación de un lugar definido por fronteras físicas o límites territoriales, sino de la persona o grupo de personas que constituyen dicha frontera. Dicho de otro modo, cuando uno habla de “los desterrados de la ciudadanía iraní” en realidad uno se refiere a un proceso de *desterritorialización* político que cualquier sujeto puede experimentar si transgrede el orden establecido por el Estado iraní. Esto tiene por consecuencia que cualquier persona pueda ser testigo de la suspensión, revocación o negación de sus derechos en función de la politización de su clase, religión, creencia ideológica, etnia o estilo de vida que atente contra la seguridad del Estado, convirtiéndose en lo que Shahram Khoshravi denomina como *cuasi ciudadano* (Khoshravi, 2017: 18).

En lengua farsi, el término *tabeiat* corresponde a lo que se entiende como “nacionalidad”, aunque literalmente significa “lealtad”. Desde la óptica jurídica de la República Islámica de Irán, el término

³ La Revolución Cultural (*Enqelab-e Farhangi*) fue un período posterior a la Revolución Iraní que se llevó a cabo entre 1980 y 1983 cuando la academia de Irán fue purgada de influencias occidentales y ajenas a los principios fundamentales del nuevo gobierno. Un término utilizado como sinónimo de enemigo (a la revolución de 1979) fue el de *taghouti* que significa “persona con riqueza” (haciendo alusión a la opulencia mostrada por las personas que colaboraron con el Shah de Irán durante al gobierno de la dinastía Pahleví). Con el tiempo los términos *khodi* y *gheir-e khodi* tomaron fuerza en el discurso público revolucionario. El 4 de noviembre de 1979 un grupo de estudiantes de la facción “seguidores de la línea del imam” ocuparon la Embajada de los Estados Unidos y tomaron rehenes. Bazargan dimitió como primer ministro del gobierno provisional en protesta a este hecho, por lo que una serie de facciones leales al Ayatollah Jomeini comenzaron una ofensiva contra demócratas, liberales, laicistas y izquierdistas, así como insurgentes regionales como kurdos, árabes de Juzistán, turcomanos y baluchis, además de algunas minorías sunníes a quienes consideraron estar “contra la revolución” a menos que se inscribieran en el proceso de islamización. Ver (Abrahamian, 2008; Vaziri, 1993; Ahsraf, 2007; Khoshravi, 2017).

se utiliza para describir la relación política entre un individuo y el Estado y es el que se aplica para la producción de derechos y obligaciones. Sin embargo, algunos estudiosos afirman que el término *tabeiat* indica algo más que una relación jurídica cuando apuntan hacia la existencia de un lazo político e intelectual donde la nacionalidad no es algo que dependa de la residencia habitual de una persona, sino más bien de un acto intelectual de mutuo reconocimiento entre dicha persona y el Estado, independientemente del lugar donde habite (Delavari, 2020). Por citar un ejemplo, mientras el artículo 41 de la Constitución iraní de 1979, con su respectiva enmienda de 1989, establece que “la ciudadanía es un derecho indiscutible de todo iraní” (Constitution Project, 2021), los términos y condiciones bajo las cuales se garantiza este derecho en la ley de nacionalidad (inscritos en el libro segundo del código civil del país) ciertamente privilegian a aquellos individuos que reconocen los principios fundamentales de la República Islámica de Irán mientras que aquellos que “adquieren la ciudadanía”, de acuerdo con el artículo 982 de la misma ley, se les indica claramente que “nunca podrán aspirar a la obtención de cargos específicos como la Presidencia, el Consejo de Guardianes, la titularidad del Poder Judicial, la Asamblea Consultiva Islámica, o incluso trabajar en el Ministerio de Relaciones Exteriores” (Iran Data Portal, 2013).⁴

Desde la revolución de 1979, las instituciones iraníes han experimentado un constante proceso de islamización de la ley, la sociedad y la cultura. El objetivo final de las facciones más fieles a los padres fundadores de la nación ha sido el control de la elaboración, interpretación y administración de la justicia por medio de un proceso político que buscó deshacerse de lo que la *ruhaniyat* percibió como “amenazas desestabilizadoras” (Moslem, 2002).⁵ Sobre este asunto, autoras como Ziba Mir-Hosseini han documentado cómo los tribunales fueron reestructurados por medio de una purga gradual de jueces civiles, la promulgación de nuevos códigos basados en la *fiqh* y la interpretación del shiísmo oficial, así como la graduación de nuevos cuadros jurídicos en la Escuela Superior Judicial en Qom quienes centraron su atención en dos tipos de jurisprudencia vital para la formulación del nuevo discurso público nacional: el derecho familiar y el derecho penal (Mir-Hosseini, 2008: 335).⁶

⁴ El artículo 976 del Código Civil de Irán define quién es ciudadano iraní y se refiere a lo siguiente: a) todas las personas que residen en Irán, excepto aquellas cuya nacionalidad extranjera está establecida; b) los nacidos de un padre o madre iraní, independientemente del lugar de nacimiento; c) los nacidos en Irán de ascendencia desconocida; d) los nacidos en Irán de padres extranjeros, uno de los cuales también nació en Irán; e) los nacidos en Irán de un padre de nacionalidad extranjera, que hayan residido al menos un año en Irán inmediatamente después de cumplir los 18 años de edad; f) todo ciudadano extranjero que haya obtenido la nacionalidad iraní; g) los hijos de representantes diplomáticos extranjeros no se ven afectados por el inciso d. Además, una nueva ley implementada en 2020 permite a las mujeres iraníes transmitir su ciudadanía a sus hijos al nacer. A mediados de noviembre de 2020, unas 75 000 personas habían solicitado el documento conocido como *shesasnameh* para acreditar la ciudadanía en virtud de la nueva ley (UNHCR, 2020). No obstante, aunque esto se ha leído como un triunfo de las citadas organizaciones de derechos humanos y de protección a los refugiados, uno de los problemas de seguridad más fuertes que está enfrentando la República Islámica de Irán en pleno siglo XXI es el de la baja tasa demográfica.

⁵ El hecho de hablar de faccionalismo implica la existencia de múltiples formas de pensar la ciudadanía al interior de la República Islámica de Irán. Incluso, existen varias posturas críticas que desafiaron la propuesta jurídica de Jomeini tales como la de Haeri Yazdi, Abdolkarim Soroush, Mohsen Kadivar (quien argumentó que el Corán no era un “libro de leyes” sino una guía espiritual), Mohammad Mojtahed Shabestari, Alí Montazerí, y más recientemente Mohamed Jatamí. Ver (Moslem, 2002; Boroumand, 2020).

⁶ Aunque uno de los resultados inmediatos de este proceso fue la obtención de un sistema legal cada vez más centralizado y unificado, cuya interpretación de la sharía llegó a cada una de las esferas sociales del país, incluyendo la censura de los medios de comunicación, la prohibición del alcohol, la prostitución y la homosexualidad, este sistema fue acompañado de los decretos discrecionales conocidos como *fatwas*, que fueron dotando de flexibilidad a la serie de interpretaciones del poder judicial en temas donde se presentan lagunas de conocimiento jurídico. La existencia de los decretos y otras herramientas útiles para promulgar o derogar leyes dependiendo del contexto socio político nacional hace que el sistema político y jurídico iraní no se estudie como un objeto de estudio estático, sino todo lo contrario, es decir, un sistema dinámico y flexible.

Mantener la identidad del emergente Estado iraní de 1979 como un actor supuestamente purificador, anti occidental, representante del shiísmo revolucionario, defensor de los oprimidos (*mostazefin*) y garante de la justicia social, fue el objetivo primordial del régimen que se propuso inculcar dicha idea en el resto de la sociedad por medio de la persuasión y la coerción por igual. Inculcar dicha identidad para la construcción de un nuevo ciudadano requería prescribir y examinar la presentación corporal de los súbditos del Estado proyectando la interpretación jurídica al espacio público, e incluso, al propio cuerpo de mujeres y hombres bajo el nuevo gobierno. Por ejemplo, mientras que se esperaba que los hombres se abstuvieran de ciertas prácticas, como usar corbatas, mangas y pantalones cortos, el enfoque en la apariencia de las mujeres llevó el peso adicional de mirarlas como “portadoras de la nueva moral islámica” a tal grado de instaurar para ellas una policía moral en centros de control alrededor de parques, universidades, complejos religiosos, centros comerciales, aeropuertos, teatros y edificios gubernamentales (Shahrokni, 2020: 2). A través de este enfoque, la segregación de género proporcionó una ventana para otras formas de segregación de todo aquello que no formara parte del ciudadano revolucionario, cuya idea de nación guardaba una cierta identidad internacional de carácter anti imperialista y anti sionista, por una parte, y otra de dimensión de carácter doméstico-regional que proyectaba un tipo de *homo islamicus* que, además de buscar un súbdito obediente y respetuoso de los principios fundamentales del nuevo Estado, también debería promover dichos valores en el resto de la sociedad.

En un principio, el caso de las minorías étnicas y religiosas sirvió como un ejemplo de la construcción de la *otredad* en Irán cuando el gobierno posrevolucionario, desde un enfoque funcional, combinó elementos racistas de gobiernos anteriores para mejorar su capacidad de control social a través de la *persianización* de la lengua y la cultura a pesar de que, con datos de 2007, hasta un 63% de la población del país hablaba una lengua distinta al farsi (Ashgarzadeh, 2007: 132). Así, la relación entre las ideas de nación provenientes de sectores orientalistas de Europa, la exaltación de una identidad *persianizada*, así como la proyección interpretativa del islam shía duodecimano como sinónimo de la defensa del pueblo (*mardom*), fijó una nueva identidad hegemónica que hizo que la nueva elite iraní se auto proclamara como “el verdadero y legítimo representante de un gobierno islámico” en lo que autores como Ervand Abrahamian denominaron como *jomeinismo* (Abrahamian, 1993: 25).⁷

Los resultados de estos procesos discriminatorios recayeron ampliamente en poblaciones de origen kurdo, azerí, árabe y de otras minorías étnicas quienes experimentaron fuertes prohibiciones al grado de no poder usar su lengua materna para comunicarse en espacios públicos o en instancias de gobierno. En el mismo sentido, por medio de la literatura, la historia, el idioma y el sistema educativo como espacios estratégicos de adoctrinamiento, el nuevo régimen islamista (tal como lo había hecho la monarquía Pahleví) les obligó a adoptar no sólo la lengua nacional de Irán, sino también sus nuevos valores ciudadanos y patrióticos (Ashgarzadeh, 2007: 26). Sin embargo, cuando personas de diverso origen étnico y confesional se alistaron como voluntarios para la guerra con Iraq (constituyendo gran parte de las fuerzas militares iraníes al comienzo de la guerra), la República Islámica no sólo les aceptó rápidamente como ciudadanos, sino que también les integró a la historia oficial bajo un marco interpretativo que les narró como “mártires de la nación”. Un primer ejemplo

⁷ Otros autores también cuestionan la noción de *jomeinismo* como sinónimo de *fundamentalismo* islámico y, al igual que Abrahamian, relacionan el concepto *jomeinismo* con la noción de *populismo* tal como es entendida en otras partes del denominado Sur Global. Véase (Shabnam, 2016).

de esto lo constituyeron algunas comunidades kurdas quienes, al estar divididas en las fronteras entre Irán e Iraq, se organizaron en distintas unidades militares donde los kurdos que residían en Iraq recibieron apoyo iraní, mientras los kurdos iraníes recibieron apoyo de Saddam Hussein. Aunque Irán e Iraq estaban ansiosos por pacificar a sus propios kurdos, cada una de las milicias kurdas tenía un interés obvio de mantener con vida a su movimiento de resistencia por lo que las dos principales organizaciones kurdas dentro de Irán (el Partido Democrático de Kurdistán de Irán y el Partido Komala) aceptaron la ayuda iraquí, mientras familia Barzani, como principal organización kurda en Iraq, colaboró de manera cercana con el gobierno de Jomeini (Van Bruinessen, 1986: 14).

Otra evidencia lo han constituido las poblaciones de origen afgano, particularmente (aunque no exclusivamente) aquellos de origen házara, quienes histórica y sistemáticamente han experimentado varias formas de discriminación y racismo por parte del discurso público oficial iraní tal como se ha documentado por autoras como Adelkhan y Olszewska (2007) cuando exponen las formas de expulsión que Irán ha implementado contra la población afgana, esto como táctica de seguridad nacional, antes y después de la revolución de 1979. No obstante, el escritor de origen afgano Mohammad-Sarvar Rajai, con ayuda del Centro de Estudios del Frente Cultural de la Revolución Islámica, logró publicar antes de su fallecimiento por covid-19 algunas memorias de voluntarios afganos quienes se alistaron en el ejército iraní para librar la guerra con Iraq durante los años ochenta al narrarlos como “muyahidines afganos, defensores de la nación”, de los cuales alrededor de dos mil personas perdieron la vida (Rajai, 2018).

Estos dos casos similares son evidencias de que aquellas minorías étnicas que defendieran “los valores correctos” serían reconocidas como iraníes independientemente de su origen étnico y confesional, por lo cual la *otredad* no se manifestaría a través de elementos fisonómicos, de étnia, género o clase, sino en función de la posicionalidad política e intelectual (o disposición para dar la vida) con respecto al Estado encabezado por Jomeini.⁸ Además, este tipo de construcción social también se ha experimentado desde sectores políticos críticos del oficialismo iraní tal como ocurrió con algunos dirigentes del Movimiento Verde como Mehdi Karroubi y Mir-Hossein Mousavi (junto con su esposa Zahra Rahnavard) quienes fueron ampliamente criticados en la campaña presidencial del año 2009 por representantes de minorías étnicas, refugiados y otros sectores marginales de la sociedad iraní que les interpelaron “su falta de conexión, compromiso y co-activismo con las demandas de las minorías durante los importantes disturbios étnicos que tuvieron lugar entre los años 2005 y 2007 en varias partes de Irán” (Badamchi, 2018: 171). En ambas facetas, tanto en el discurso oficial como en el discurso reformista, se ha negado la existencia del *otro afgano* como ciudadano si éste no comparte la agenda política expresada por los ciudadanos certificados iraníes pertenecientes a alguna de las facciones políticas que constituyen la mayoría de los temas del debate público cotidiano.

La idea de afgano en el imaginario y la cotidianeidad iraníes

La población afgana se asentó en Irán desde finales del siglo XIX y lo hizo mayoritariamente para buscar un empleo en el contexto del auge de la explotación del petróleo. De acuerdo con el Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), a finales de 2020 había alrededor

⁸ A pesar de esto, muchas comunidades pertenecientes a minorías religiosas que se enlistaron para Irán durante la guerra con Iraq también lo hicieron para defender su historia, sus vidas y sus tierras, y no solo por aspiraciones políticas en el nuevo régimen y mucho menos a un sentimiento de sacrificio como finalmente fueron narrados. Ver sobre el papel de algunas comunidades zoroastras, judías, házaras y cristianas en la guerra con Iraq en (Bolourchi, 2017: 13).

de 2.6 millones de refugiados afganos en el mundo de los cuales el 85% de ellos se encontraba entre Pakistán (1 438 000) e Irán (780 000) (Buchholz, 2021). Además, se estima que unos 2 millones de afganos indocumentados y casi 600 000 titulares de pasaporte afgano viven en Irán de manera dispersa, un estimado que se espera aumente en el curso de la crisis humanitaria que vive Afganistán a raíz de la salida de Estados Unidos y la subsecuente toma del poder de los Talibán en septiembre de 2021 (UNHCR, 2022).

Si bien Irán cuenta con una de las poblaciones de refugiados afganos más grandes del mundo, desde 1979 las políticas de la República Islámica hacia esta población han consistido en una vertiente de dos tipos. Por un lado, el Estado iraní les ha brindado algunos beneficios en educación y salud los cuales han sido vistos por el gobierno como “esfuerzos sin precedentes” (considerando que Irán no cuenta con los recursos económicos que sí tienen, por ejemplo, los países de la Unión Europea que también hospedan un gran número de refugiados). Por otro lado, sin embargo, Irán continuamente trata a los afganos como seres humanos desechables y de segunda categoría. Con respecto a este segundo punto, refugiados y migrantes afganos relatan frecuentemente innumerables experiencias de discriminación y racismo, tanto del gobierno como de la población, además de la brutalidad policial y la violencia estructural de la burocracia estatal (Christensen, 2016: 6). Debido a las leyes de inmigración iraníes antes señaladas, si un afgano refugiado nace dentro de Irán y uno de sus padres también nació dentro de Irán, aunque teóricamente tiene derecho a la ciudadanía iraní por nacer en el territorio nacional, la falta de documentación oficial de sus padres ante el registro civil impide el funcionamiento y aplicación de esta regla de manera frecuente. Hasta antes de la entrada en vigor de la ley de traspaso de nacionalidad desde la mujer a sus hijos en 2020, algunos hombres afganos que solían casarse con mujeres iraníes durante su residencia en Irán no obtenían el reconocimiento como iraníes para sus hijos.

De acuerdo con un reporte de la Organización Internacional del Trabajo en el año 2009, a largo de los años se han producido cambios significativos en la actitud de Irán hacia los refugiados afganos debido a problemas relacionados con las crisis políticas, económicas y sociales internas, sobre todo la que enfrentó el propio gobierno iraní en lo que se conoció en los medios globales como la ola verde (*yanbesh sabzi*). Dicho informe aseveraba que “a diferencia de hace un par de décadas, Irán veía a las comunidades afganas en el siglo XXI como una carga” (Wickramaseraka et al, 2009: 6). En 2009, existía una opinión convergente por parte del gobierno iraní que sugería que era hora de que los afganos regresaran a Afganistán, insistiendo a mujeres iraníes de que no se casaran con afganos pues de lo contrario perderían su ciudadanía. Desde el año 2003, el Consejo de Coordinación de Extranjeros aprobó leyes relacionadas con la aceleración de la repatriación de ciudadanos afganos el grado que el Consejo Superior de Trasplantes llegó a aprobar una ley para la prohibición del trasplante de órganos a ciudadanos extranjeros la cual si bien se derogó en el año 2016, dejó un impacto muy crítico sobre el trato iraní a los refugiados afganos en materia de salud, pero una clara evidencia de la discriminación hacia ellos en una parte de la sociedad iraní.⁹

⁹ En el año 2016 la muerte de una niña afgana llamada Latifa Rahmani, de 12 años, que requería un trasplante de hígado, quedó muy reflejada en los medios de comunicación ya que se culpó al ministro de salud de Irán de impedir el trasplante de hígado por parte del padre argumentando la existencia de la ley que prohíbe el trasplante de órganos a extranjeros (ver RAWA, 2016).

Sobre este asunto, Shahram Khosravi ha documentado cómo la política migratoria iraní ha sido significativa para la economía nacional ya que el destino de miles de afganos indocumentados ha sido el sector de la informalidad, el sector de la construcción, el de los trabajos del hogar y el sector agrícola como espacios de marginación laboral donde se les representa como “una fuerza numerosa, barata y dócil” (Khosravi, 2017: 4). La presencia afgana en el mercado laboral iraní está tan firmemente establecida a tal grado de que muchos iraníes utilizan la palabra *afgani* como sinónimo de “trabajador no calificado”.

Estas actividades no solo han originado la representación del afgano en el imaginario iraní como una figura marginada, trivializada y discriminada, sino también han contribuido a una práctica diaria de clara vulnerabilidad en sus derechos humanos y laborales. Acciones de empleadores subcontratando afganos mal pagados y obligándoles a asumir riesgos de trabajo no vistos en iraníes es una imagen vista en las compañías de construcción. Actividades que van desde la denegación de acceso a servicios jurídicos, la dificultad en el alquiler de alojamiento o incluso contar con un contrato telefónico son trámites cotidianos que en la vida de muchos afganos indocumentados significa vivir en una vida “ilegalizada” que cubre desde su nacimiento, la vivienda, el trabajo y su movilidad. Sobra decir que los inmigrantes indocumentados no solo carecen del derecho a la salud, la educación, la protección y el trabajo, sino también de su libertad de circulación en los espacios públicos la cual se encuentra restringida, lo que evidentemente conecta sus formas de subsistencia con la corrupción y la búsqueda de favores.

Además, las representaciones de afganos en los medios de comunicación suelen ser ridiculizantes y humillantes a través de papeles que van desde criminales y violadores, hasta personas groseramente ingenuas. Fuera de grandes producciones cinematográficas que han intentado presentar personajes de inmigrantes afganos desde una perspectiva crítica (como la película de 1988 de Mohsen Makhmalbaf “el ciclista” o “Baran” de Majid Majidi), el consumo de la cultura popular iraní se encuentra frecuentemente con personajes trivializados y humillados cuando se trata de personas de origen afgano. Este es el caso de una serie de televisión iraní titulada “prohibido” donde la protagonista se ve obligada a casarse con un migrante afgano pobre y de mediana edad como castigo por su desobediencia moral. El hombre afgano, miembro de la minoría hazara de Afganistán, es descrito en la serie como poco atractivo y sumiso, con un corte de cabello combinado con grandes parches de calvicie, a quien todo el tiempo se le otorgan muestras de lastima y condescendencia (Bezhan, 2019). Por si todo lo anterior no fuera suficiente, las sanciones económicas impuestas a Irán a raíz de su programa nuclear han afectado gravemente a las personas afganas que han intentado enviar o recibir dinero de sus familias o amigos fuera de Irán al reducir los montos a transferir.

La combinación de los factores antes señalados, además de otras innumerables formas de discriminación cotidiana, han ocasionado que las comunidades afganas indocumentadas formen una topografía distinta de Irán en otros espacios donde intentan superar día a día el trato diferencial y discriminatorio, haciendo de sus prácticas convencionales lugares desde donde no sólo se rompe con la segregación y el racismo, sino también de lugares desde donde se producen *actos de ciudadanía* frente a problemas que también experimentan los ciudadanos certificados.

Dos ejemplos de *actos de ciudadanía* en Irán: la *otredad* afgana como agente de cambio

#Iam Setayesh y el reclamo contra la inseguridad

El 10 de abril de 2016 una niña de seis años de edad fue brutalmente violada y asesinada en las afueras de Teherán. Su nombre era Setayesh Qureyshi y era de origen afgano. El culpable presuntamente se trataba de su vecino, un adolescente iraní de nombre Amir Hossein Pouryafar, esto en el suburbio de Varamin, una zona al sureste de Teherán que se caracteriza por un paisaje urbano conformado por personas desplazadas pertenecientes a diferentes grupos étnicos (asentados desde la dinastía Pahleví) y el asentamiento de migrantes indocumentados con bajos ingresos, la falta de seguridad laboral y con un acceso limitado a la educación, los servicios de salud y la vivienda. De acuerdo con estudios recientes, el contexto de la zona mostraba que la participación de las personas en la toma de decisiones y la implementación de proyectos de desarrollo era muy baja, con conclusiones asociadas a la falta de confianza en el gobierno de la circunscripción (Shatitalab y Hojjati-Keramani, 2008). No obstante, la tragedia de Setayesh provocó un enorme sentimiento de indignación colectiva que se manifestó en una serie de protestas sociales, tanto en las calles como en el espacio virtual, las cuales fueron impulsadas por los habitantes de la zona en un principio aunque, con el tiempo, ellos fueron secundados por ciudadanos iraníes quienes se involucraron en el asunto cuando se enteraron que el crimen ni siquiera había sido difundido en los medios de comunicación nacional.

Ciertamente la comunidad afgana estaba indignada, pero quizás lo más sorprendente fue que el asesinato también generó una fuerte campaña mediática entre los ciudadanos iraníes quienes pidieron justicia para Setayesh, quien habría salido de su casa para ir de compras cuando fue privada de su libertad, violada, apuñalada hasta la muerte y sumergida en ácido con el fin de destruir su cuerpo. Esta atrocidad no sólo destacó el racismo cotidiano experimentado contra la comunidad afgana en Irán, sino un nivel de violencia mayor contra el cuerpo de Setayesh que creó un torrente de ira y solidaridad en las redes sociales, utilizando los hashtags #IAMSetayesh y #JusticeForSetayesh con más de 10 mil seguidores (#IamSetayesh, 2016).

Pero más allá de montar una página de *facebook* y de *wikipedia* (páginas que además están censuradas al interior de Irán) el paisaje insurrecto que fusionó ciudadanos iraníes con plenos derechos y no ciudadanos, en particular, afganos con y sin papeles iraníes, instó un fenómeno social de gran calado que cimbró el significado común de la ciudadanía y deconstruyó, por momentos, la estructura de racismo y discriminación existente en la cultura popular contra la comunidad afgana. Críticas documentadas por periodistas independientes citaban testimonios locales diciendo que “si la víctima hubiera sido un iraní y el asesino hubiera sido un afgano, las cosas en los medios habrían sido muy distintas” (Dagres, 2016). El mismo texto de Holly Dagres señalaba cómo a raíz de la cobertura, una semana después, del diario iraní *Ebtekar*, diversos funcionarios de alto rango prometían investigaciones a fondo, sobre todo dada la presión de los medios internacionales cuando en los sitios del Fondo de Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) la noticia se diseminó ampliamente en compañía de imágenes de activistas iraníes poniendo veladoras en la Embajada afgana, al tiempo que eran dispersadas por las fuerzas del orden de la República Islámica de Irán (Dagres, 2016).

Desde que salió a la luz la historia de Setayesh, la comunidad afgana y la cámara baja del parlamento del país pidieron a Irán que procesara al adolescente responsable de su asesinato quien finalmente fue ejecutado en el año 2018 a pesar del debate generado en la opinión pública por haberse tratado

de un menor de edad. Este acto de reclamo de justicia por parte de la comunidad afgana organizada en plantones, marchas, veladas y un activismo dinámico en el espacio digital puso en tela de juicio la retórica política de la hospitalidad que considera a los afganos y a otros extranjeros como los “invitados de Irán”. El aumento de las protestas en las redes sociales mostró que muchos iraníes eran muy conscientes del clima de inseguridad y racismo que hay en el propio Irán y en dicho contexto de las dificultades de una población afgana que, a diferencia de otras comunidades de migrantes en el Medio Oriente, se encuentra bien insertada en la vida cotidiana de la República Islámica de Irán a pesar de la ilegalidad sistemática a la que es orillada. Si los partidarios de la línea dura culparon del asesinato de Setayesh a los sitios web de pornografía e Internet provenientes de occidente” mientras la policía dispersó una protesta pacífica fuera de la Embajada afgana en Irán diciendo a la multitud “¿No son ustedes iraníes?” “¿Por qué has venido por los afganos” “¿No sabes cuántos crímenes han cometido los afganos?”, diversos comentaristas utilizaron el asesinato de Setayesh para criticar el maltrato del gobierno a los afganos, así como el maltrato del gobierno a los propios iraníes cuya situación social es muy parecida a la de los afganos (Christensen, 2016: 36). La presión social fue tan grande en los primeros días del incidente que una de las formas en las que reaccionaron las autoridades iraníes fue por medio de la proclamación de un decreto según el cual “los niños inmigrantes (y refugiados) serían matriculados en la escuela pública de ahora en adelante en las mismas condiciones que los niños iraníes” (Manoto TV, 2016). Aunque el decreto prevé las mismas condiciones hasta la escuela secundaria, ciertamente antes de dicho decreto muchas escuelas se negaron a registrar a los niños no iraníes debido a fallas en sus documentos de identidad. Desde el incidente de Setayesh, el Líder Supremo de la República Islámica de Irán habría solicitado condiciones más fáciles para la educación de los niños no iraníes que viven en Irán, lo que, junto con los esfuerzos de los activistas de derechos humanos como Amnistía Internacional, ha allanado el camino para abrir espacios educativos a los niños que habitan el país y bajar el índice de analfabetismo en Irán (Radio Farda, 2019).

Mo'asseseh-ye Farhangi-ye Dorr-e Dari (El Instituto Cultural de la Perla del Dari)

Otro ejemplo de *acto ciudadano* por parte de la comunidad afgana en Irán pertenece al ámbito del desarrollo poético e intelectual a través de su lengua, el dari. Ubicadas en aquellas comunidades afganas de origen shía, refugiados y de habla farsi y dari en Irán, las producciones poéticas relatan tanto el turbulento escenario de su país de origen como el complejo presente de Irán que muchos afganos consideran como su hogar. Para muchas comunidades afganas que buscan acceder a las actividades literarias y a un tipo de educación superior en la República Islámica de Irán, estudiar y escribir poesía representa una ventaja cultural donde los poemas no sólo son formas personales de expresión, sino también formas de emancipación social.¹⁰

La poesía producida por comunidades afganas debe leerse en el contexto social de racismo y discriminación antes descrito. De forma y fondo, la poesía afgana representa una estrategia de navegación en medio de las contradicciones que les representa Irán (como un país de muchas afinidades culturales, pero repleto de ambientes xenofóbicos y discriminatorios) sobre todo para reafirmar y definir una posicionalidad como afganos, criados en Irán, laicos, musulmanes shía o

¹⁰ La poesía ha sido apreciada históricamente en Irán y sus fronteras lo cual se ha reflejado en diferentes niveles de importancia pública, estatus social, reverencia cultural y relevancia política, todo a raíz de la importancia nacional asignada a la poesía como vehículo de expresión de sentimientos de pertenencia, identidad y memoria. La poesía persa se estableció como una profesión formal hace aproximadamente un milenio, donde el lugar por excelencia para la composición de panegíricos en alabanza al monarca era la corte (Dabashi, 2015).

sunna, o simplemente como seres humanos, mujeres, exiliados, víctimas, críticos sociales y, trascendentalmente, como poetas (Olszewska, 2007: 205).

De acuerdo con el fino trabajo de Olszewska (2015), quien tiene como interlocutores a una comunidad de poetas afganos de los barrios marginados de Mashhad, existe un lugar icónico para el desarrollo de identidades políticas afganas en Irán a partir de la poesía en el Instituto Cultural de la Perla del Dari (*Mo`asseseh-ye Farhangi-ye Dorr-e Dari*). Este es un espacio cuyos miembros son en su mayoría afganos, pero también a veces hay iraníes, que provienen de diferentes etnias (en su mayoría házara), quienes a través de la organización de múltiples eventos literarios publican, leen, comentan y discuten las producciones estéticas en una revista literaria llamada *Khatt-e sevom* (*tercer sello*), con la cual poco a poco forman una comunidad de poetas afganos quienes se permiten hablar más ampliamente sobre su lugar de origen, sus problemas, preocupaciones y retos en un país donde la poesía persa, antigua y contemporánea, sigue ocupando un lugar importantísimo en la identidad del ciudadano iraní.¹¹ En dicho centro, hombres y mujeres definen su lugar en la historia, repiensen la figura de la poesía en relación con las posibilidades de cambio de su sociedad y, lo que es más importante, utilizan la poesía persa como una moneda cultural con la cual pueden asegurar una posición social más estable al compartir con ciudadanos iraníes los problemas comunes de la vida social de los poetas, entre ellos, el desempleo, las causas sociales, la censura, el papel de los jóvenes, entre otros (Olszewska, 2015).

Es notable que con el trabajo del Centro Cultural de la Perla del Dari la poesía, tanto en lengua persa como en lengua dari, se torna como una tradición viva que, por momentos, permite visibilizar a los refugiados afganos como poetas integrados y pertenecientes a una sociedad iraní que respira y practica la poesía día a día. Tal como el iraní migrante se caracteriza por llevar consigo los poemas más íntimos de su historia, nostalgia, memoria e identidad, como la herramienta predilecta con la cual se recuerda a sí mismo independientemente del lugar donde resida en el extranjero (Karim, 2008: 112), el trabajo de Olszewska en Mashhad permite colocar al refugiado (migrante con papeles) o al afgano indocumentado en una posición similar profundamente melancólica y ambivalente en la que, al momento de recitar, muchos afganos no son ni del todo afganos ni del todo iraníes, o dicho de otra forma, lo son ambos en fusión cuando recitan poesía (sobre todo la llamada poesía del exilio) o cuando iraníes y afganos, ciudadanos y *no-ciudadanos* recurren al famoso poeta Yalal ad-Din Muhammad Rumi (mejor conocido como Rumi) para invocar una fuente común de su identidad y de su poesía. Se suele citar de Rumi que “es mejor hablar en un solo corazón que en una sola lengua” (Fani, 2012; The Hindu, 2016).

Este tipo de *intelligentzia afgana* permite hablar de una herencia compartida entre iraníes y afganos que funciona como una especie de refugio con licencia. En palabras de Olszewska,

“al adoptar la personalidad *del poeta*, el afgano (independientemente de sus documentos) adquiere un cierto grado de licencia para la crítica social lo que también le convierte en una

¹¹ Tal como en la antigüedad, la poesía sigue teniendo una importancia notable en el discurso oficial iraní e incluso en la construcción del concepto moderno de patriotismo y por supuesto en la noción de ciudadanía antes estudiada. De hecho, los y las poetas modernas en el siglo XX ya se preocupaban mucho por expresar los problemas sociales de su sociedad, tal como lo refleja el Divan de Parvin Etesami y la poesía de Tahereh Saffarzadeh donde temas como la libertad, la injusticia y la brecha de clases sociales se consideran como los componentes primordiales de lo que hoy conocemos como derechos humanos y los pilares fundamentales de la ciudadanía (ver Shadigoo et al, 2020).

persona que, tal como los poetas iraníes, pueden ser encarcelados, exiliados o asesinados por sus inclinaciones políticas” (2007: 206).

Un ejemplo de lo anterior lo constituye el trabajo de Mohammad Kazem Kazemi a través de su poema “retorno” (*bazgasht*), el cual es considerado como un poema icónico en la poesía persa contemporánea (Olszewska, 2007: 211; Pedar-e Pesar, 2022). Este poema de 1991 narra la historia de un refugiado afgano en Irán que ha decidido regresar a Afganistán en el cual el autor, piedra angular para la formación del Centro Cultural de la Perla del Dari, usó fuertes metáforas para enfatizar el sufrimiento de los afganos en Irán al tiempo que destabaca la cultura y las creencias religiosas comunes entre las dos naciones (Fani, 2012). Tras el poema de Kazemi, en la actualidad casi todos los afganos e iraníes pueden recitar una o dos líneas de este poema.¹² Desde entonces, este trabajo ha inspirado una gran cantidad de poetas afganos en el centro cultural de Mashad y en otras partes de Irán, ofreciendo *actos de ciudadanía* como aquel Nowruz del año 2012 cuando muchos iraníes protestaban contra una ley discriminatoria que prohibía a los residentes afganos entrar al parque Sofeh, en Isfahan, para celebrar el nuevo año persa que tradicionalmente se celebra en parques al aire libre. La imagen de tres jóvenes con carteles que critican el racismo, incluido uno que dice “Yo también soy afgano”, se volvió viral en Internet en abril de ese mismo año, a pesar de que el gobierno iraní afirmó que se había tomado la decisión “para garantizar la seguridad de las familias iraníes” (Sepidedam, 2012).

En virtud de la gran popularidad que provocó el diálogo público entre las dos naciones a través de la poesía, el trabajo de Kazemi influenció a otros poetas afganos en las décadas posteriores haciendo que el Centro Cultural de la Perla del Dari realizara lecturas de poesía semanales, talleres de escritura de poesía y la publicación de los trabajos que, en su conjunto, permiten comprender cómo a los poetas afganos que participan en este centro cultural en Mashad se les brinda una oportunidad para interactuar socialmente a través de festivales literarios y actos públicos, al mismo tiempo que se les margina si transgreden los límites políticos establecidos por el régimen (Fani, 2017: 7). Así, tal como ocurre con otros géneros literarios como la sátira, el cuento o la novela en otras partes del Medio Oriente, la poesía es una herramienta retórica políticamente eficaz por medio de la cual las comunidades afganas, y aquellas pertenecientes a otras minorías, pueden expresar su autoconcepción dentro de la sociedad iraní que les acoge y les rechaza al mismo tiempo, sirviendo como un espejo directo para ella en determinados contextos políticos y sociales. Para muchos afganos y afganas, este tipo de *actos de ciudadanía* a través de la literatura funciona como un espacio para librarse de los controles migratorios y policiales para convertirse en una posibilidad de expresión pública, desnuda y capaz de configurar nuevos mapas de afinidad con la comunidad con la que se convive.

Conclusiones

Este texto defendió, a través de dos ejemplos concretos de la comunidad afgana en Irán, que la ciudadanía no sólo se expresa a través del vínculo jurídico que certifica el Estado, sino también a través de *actos* que producen nuevos espacios de posibilidad para interpelar, provocar y transformar el orden establecido en aras de hacer una sociedad más incluyente y justa. Tanto el activismo político contra la inseguridad urbana en Teherán, como la apropiación del espacio público a través de la práctica de la poesía mostrada en las comunidades de poetas de Mashad, constituyen

¹² El poema se puede encontrar en Pedar-e Pesar, 2022.

acciones políticas eficaces en la medida en que ayudan a las comunidades afganas a organizar sus demandas sociales y a visibilizar vulnerabilidades no sólo de ellos como comunidad, sino de toda una sociedad a la que pertenecen y en la que se encuentran inmersos a pesar de la diferenciación jurídica que hay entre ciudadanos y no ciudadanos, además del ambiente de racismo y discriminación que ello implica.

En el texto se ha hecho énfasis que la idea del *otro* en el Irán posrevolucionario no se basa en argumentos de género, etnia, confesión o color de piel, sino en función del vínculo intelectual y político que hay o no entre las personas y el Estado. Así, con los ejemplos vertidos, se ha mostrado que tanto en el discurso oficial como en el discurso reformista iraní, se ha negado la existencia del *otro* como ciudadano iraní si éste no comparte la agenda política expresada por el régimen la cual se reproduce entre los “ciudadanos certificados” o con membresía. En este sentido, la construcción del afgano como *otredad* implica un cambio discursivo que ha transitado en los últimos años desde una concepción de “invitado de Irán” o “refugiado” hasta una de tipo “criminal” o de “mano de obra barata” que ha sido difundida ampliamente en los medios de comunicación, sirviendo de responsable de todos los problemas que enfrenta Irán ante los ojos de quien le contempla en los mismos medios. Por otro lado, y tal como se ha visto a lo largo del texto, el “afgano que defiende la patria” y “se entrega fielmente a los pilares fundamentales de la República Islámica de Irán” no es narrado como la *otredad*, sino como “un defensor de la nación” y, en casos particulares como ha ocurrido con los voluntarios alistados en la guerra contra Iraq, como “mártires de la nación”.

Aunque hay múltiples *actos de ciudadanía* en el terreno de la comunidad afgana que aún quedan por documentar, en actividades de emprendedurismo entre la comunidad de refugiados o el papel que desempeñan en el comercio informal, es necesario apuntar que el caso afgano se puede acompañar por *actos de ciudadanía* similares en otras comunidades que experimentan los efectos del mismo discurso sectario del oficialismo iraní, un discurso que hereda no sólo elementos del nacionalismo europeo orientalista, sino también elementos del racismo implementado durante la dinastía Pahleví. En este sentido, nos referimos a comunidades que viven en Irán de origen africano, kurdo, azerí, o de otras confesiones como las comunidades bahaíes, que han sido criminalizadas no por la naturaleza de su étnia o creencia, sino por su posición política con respecto al régimen iraní el cual, en función de dicha posicionalidad, otorga y quita derechos tal como lo hace con sus propios ciudadanos.

Finalmente, vale la pena recordar que el enfoque utilizado en este texto ayuda a estudiar cómo el activismo y la poesía, en el caso particular de las comunidades afganas en Irán, comparten una dinámica cultural única que se convierte aquí en un espejo de la sociedad iraní, revelando una imagen más amplia y compleja de lo que significa la ciudadanía en una sociedad interrumpida que comparte problemas comunes a pesar de la diferenciación que hay entre ciudadanos y no ciudadanos, así como la constante exposición a un discurso público que refuerza dicha idea sectaria todos los días a través de los medios de comunicación. Así, este estudio aspiró a mostrar una pincelada de cómo una comunidad de afganos exiliados, con y sin papeles, utiliza la palabra (en una protesta social o en actos de poesía) como un vehículo para imaginar y crear su propia personalidad en un país que los abraza y rechaza a todos al mismo tiempo.

Referencias

- ABBASI-SHAVAZI, Mohamad Jalal, GLAZEBROOK, Diana, JAMSHIDIHA, Gholamreza, MAHMOUDIAN, Hossein y SADEGHI, Rasoul (2008): *Second-generation Afghans in Iran: integration, identity and return*, Kabul, Afghanistan Research and Evaluation Unit.
- ABRAHAMIAN, Ervand (1993): *Khomeinism. Essays on the Islamic Republic*, Berkeley, University of California Press.
- ABRAHAMIAN, Ervand (2008): *Tortured Confessions: Prisons and Public Recantations in Modern Iran*, Berkeley, University of California Press.
- ADELKHAH, Fariba y OLSZEWSKA, Zuzanna (2007): "The Iranian Afghans", *Iranian Studies*, 40 (2):137-165. [DOI: 10.1080/00210860701269519](https://doi.org/10.1080/00210860701269519)
- ÁLVAREZ-OSSORIO, Ignacio; MIJARES, Laura y BARREÑADA, Isaías (eds.) (2021): *Movilizaciones populares tras las Primaveras Árabes (2011-2021)*, Madrid, Catarata.
- ARDITI, Benjamin (2011): "El reencantamiento de la política como espacio de participación ciudadana", en HOPENHAYN, M. y SOJO, A.: *Sentido de pertenencia en sociedades fragmentadas: América Latina en una perspectiva global*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 55-84.
- ASGHARZADEH, Alireza (2007): *Iran and the Challenge of Diversity: Islamic Fundamentalism, Aryanist Racism, and Democratic Struggles*, Nueva York, Palgrave Macmillan.
- ASHRAF, Ahmad (2007): "The Crisis of National and Ethnic Identities in Contemporary Iran", *Iranian Studies*, 26(1/2): 159–164. [DOI: 10.1080/00210869308701795](https://doi.org/10.1080/00210869308701795)
- AYUBI, Nazih (1996): *Over-stating the Arab State. Politics and Society in the Middle East*, London, I.B. Tauris.
- BADAMCHI, Meysam (2018): "Ethnic Minorities and the Question of Liberal Multiculturalism in Iran", en BARLOW, Rebecca y AKBARZADEH Shahram (eds.): *Human Rights and Agents of Change in Iran Towards a Theory of Change*, Singapore, Palgrave Macmillan, pp. 157-176. [DOI: 10.1007/978-981-10-8824-7_9](https://doi.org/10.1007/978-981-10-8824-7_9)
- BEZHAN, Frud: "Afghans Angry Over 'Racist' Iranian TV Series", *RFERL*, 6 de marzo de 2019, disponible en <https://www.rferl.org/a/afghans-angry-over-racist-iranian-tv-series/29807186.html> [consulta: 22 de noviembre de 2021].
- BOLOURCHI, Neda (2018): "The Sacred Defense: Sacrifice and Nationalism Across Minority Communities in Post-Revolutionary Iran", *Journal of the American Academy of Religion*, 86(3): 724–758. [DOI: 10.1093/jaarel/lfx089](https://doi.org/10.1093/jaarel/lfx089)
- BOROUMAND, Ladan (2020): "Iranians Turn Away from the Islamic Republic", *Journal of Democracy*, 31(1): 169-181.
- BOURDIEU, Pierre (2014): *Capital simbólico y magia social*. Traducción de Isabel Jimenez, México, Siglo XXI.
- BUCHHOLZ, Katharina: "Where Afghan Refugees Are Located", *Statista*, 18 de agosto de 2021, disponible en <https://www.statista.com/chart/25559/host-countries-of-afghan-refugees/> [consulta: 10 de noviembre de 2021].
- CHATTY, Dawn y FINLAYSON, Bill (2010): *Dispossession and displacement: forced migration in the Middle East and North Africa*, Oxford, Oxford University Press.

CONSTITUTION PROJECT: "Iran (Islamic Republic of)'s Constitution of 1979 with Amendments through 1989", *Constitution Project*, 26 de agosto de 2021, disponible en https://www.constituteproject.org/constitution/Iran_1989.pdf?lang=en [consulta: 14 de marzo de 2022].

CHRISTENSEN, Janne Bjerre (2016): *Guests or Trash. Iran's precarious policies towards the Afghan refugees in the wake of sanctions and regional wars*, Copenhagen, Danish Institute for International Studies.

DABASHI, Hamid (2015): *Persophilia: Persian Culture on the Global Scene*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.

DAGRES, Holly: "How one tragedy is bringing Afghans, Iranians together", *Al Monitor*, 20 de abril de 2016, disponible en <https://www.al-monitor.com/originals/2016/04/setayesh-murder-iran-afghans-varamin-social-media.html#ixzz7D4QSegPY> [consulta: 12 de noviembre de 2021].

DELAVARI, Eliyeh (2020): *Report on Citizenship Law: Iran*, San Domenico de Fiesole, European University Institute.

FANI, Aria: "Poetry. One Tongue, No Tongue: 'Return' and Afghan-Iranian Dialogue", *Teheran Bureau*, 13 de mayo de 2012, disponible en <https://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/tehranbureau/2012/05/poetry-one-tongue-no-tongue-return-and-its-story-of-cultural-dialogue.html>, [consulta: 12 de marzo de 2022].

FANI, Aria (octubre de 2017): "The Pearl of Dari: Charting a New Terrain in Persian Literary History", *Peyk. Persian Cultural Center Bilingual Magazine*, vol. XXVI (171): 6-7.

HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel (2021): "Acción colectiva y movimientos sociales en Túnez desde la caída de Ben Alí", en ÁLVAREZ-OSSORIO, Ignacio; MIJARES, Laura y BARREÑADA, Isaías (eds.): *Movilizaciones populares tras las Primaveras Árabes (2011-2021)*, Madrid, Catarata, pp. 179-204.

IRAN DATA PORTAL: "Nationality Law", *Iran Data Portal*, 1 de abril de 2013, disponible en <https://irandataportal.syr.edu/nationality-law> [consulta: 10 de marzo de 2022].

ISIN, Engin F. (2008): "Theorizing Acts of Citizenship", en ISIN, Engin F. y NIELSEN, Greg M. (eds.): *Acts of Citizenship*, London, Zed Books, pp. 15-44.

ISIN, Engin F. y NIELSEN, Greg M. (2008): *Acts of Citizenship*, London, Zed Books.

IZQUIERDO, Ferrán (2009): *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona, Fundació CIDOB.

KARIM, Persis M. (2008): "Charting the Past and Present: Iranian Immigrant and Ethnic Experience through Poetry", *MELUS*, 33(2): 111-127.

KHOSHRABI, Shahram (2017): *Precarious Lives. Waiting and Hope in Iran*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press.

MANOTO TV: "شد یکسان ایرانی و مهاجر آموزاندانش نامثبت شرایط وزیران هیئت تصویب با" ("Con la aprobación del Consejo de Ministros, las condiciones de inscripción para estudiantes inmigrantes e iraníes se volvieron las mismas"), *Manoto TV*, 28 de abril de 2016, disponible en <https://www.manototv.com/news/article/6607> [consulta: 10 de noviembre de 2021].

- MIR-HOSSEINI, Ziba (2008): "Sharia and National Law in Iran" en OTTO, Jan Michiel (ed.), *Sharia and national law in Muslim Countries Tensions and Opportunities for Dutch and EU foreign policy*, Leiden, Leiden University Press, pp. 319-371.
- MOSLEM, Mehdi (2002): *Factional Politics in Post-Khomeini Iran*, Syracuse, Syracuse University Press.
- OLSZEWSKA, Zuzanna (2007): "A Desolate Voice": Poetry and Identity among Young Afghan Refugees in Iran", *Iranian Studies*, 40(2): 203-224. DOI: [10.1080/00210860701269550](https://doi.org/10.1080/00210860701269550)
- OLSZEWSKA, Zuzanna (2015): *The Pearl of Dari: Poetry and Personhood among Young Afghans in Iran*, Bloomington, Indiana University Press.
- PEDAR-E PESAR: "کازمی کاظم محمد از سروده دو: شطرنج و بازگشت" (*retorno y ajedrez: dos poemas de Mohammed Kazem Kazemi*), 16 de marzo de 2022, disponible en <http://www.pedaropesar.com/component/content/article/1-site-news/231-kazem-kazemi> [consulta: 17 de marzo de 2022].
- RADIO FARDA: "Absolute Illiteracy Affects 8-11 Million People In Iran", *Radio Farda*, Julio 9 de 2019, disponible en <https://en.radiofarda.com/a/absolute-illiteracy-affects-8-11-million-people-in-iran/30045351.html> [consulta: 14 de marzo de 2022].
- RAJAI, Mohammed (2018): "از کویر لیلی تا جزیره مجنون" (*De la Llanura de Lily a la Isla Majnoon*), Teherán, Editorial Ma'aref y la Oficina de Estudios del Frente Cultural de la Revolución Islámica.
- RAWA: "Afghan Girl Dies In Iran Because Of Transplant Law", *RAWA*, 21 de agosto de 2016, disponible en <http://www.rawa.org/temp/runews/2016/08/21/afghan-girl-dies-in-iran-because-of-transplant-law-2.html#ixzz7D0EnBwx0> [consulta: 10 de noviembre de 2021].
- ROSALES, Martín (2015): *¿Ciudadano sujeto? La condición de ciudadanía como figura tensa de la actualización política*, I Congreso Latinoamericano de Teoría Social. Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani.
- SAITO, Mamiko (2008): *From Disappointment to Hope: Transforming Experiences of Young Afghans Returning "Home" from Pakistan and Iran*, Kabul, Afghanistan Research and Evaluation Unit.
- SEPIDEDAM: "اصفهان در افغان شهروندان علیه نژادپرستی به اعتراض" ("protesta contra el racismo contra ciudadanos afganos en Isfahan"), Sepidedam, 1 de abril de 2012, disponible en <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10150702982638954&set=a.76709008953.72388.75638168953&type=1&theater> [consulta: 16 de marzo de 2022].
- SHABNAM, Holliday (enero de 2016): "The legacy of subalternity and Gramsci's national-popular: populist discourse in the case of the Islamic Republic of Iran", *Third World Quarterly*, 37 (5): 917-933. DOI: [10.1080/01436597.2015.1113872](https://doi.org/10.1080/01436597.2015.1113872)
- SHAHROKNI, Nazanin (2020): *Women in Place: the Politics of Gender Segregation in Iran*, Oakland, University of California Press.
- SHADIGOO S., TOUTOUNCHIAN, Mehri y PARVANEH, Fariba (2020): "The Concepts of Human Rights and Citizenship in the Poems of Parvin Etesami and Tahereh Saffarzadeh", *Iran Journal of Medical Law*, 14: 345-364, disponible en https://ijmedicallaw.ir/browse.php?a_id=1090&slc_lang=en&sid=1&printcase=1&hbnr=1&hmb=1 [consulta: 10 de noviembre de 2021].
- SHATITALAB, Zhale y HOJJATI-KERAMANI, Fereshte (2008): "The Relation of Social Capital with Poverty", *Refahj*, 7(28): 35-56, disponible en <http://refahj.uswr.ac.ir/article-1-2029-en.html> [consulta: 20 de noviembre de 2021].

SHAFIR, Gershon (1998): *The Citizenship Debates: a Reader*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

THE HINDU: “Rumi wasn't yours: Afghanistan furious as Iran, Turkey claim Sufi poet”, *The Hindu*, 16 de septiembre de 2016, disponible en <https://www.thehindu.com/news/international/Rumi-wasnt-yours-Afghanistan-furious-as-Iran-Turkey-claim-Sufi-poet/article14410254.ece> [consulta: 23 de noviembre de 2021].

UNHCR: “75,000 children in Iran to gain nationality under new law”, *The UN Refugee Agency*, 1 de diciembre de 2020, disponible en <https://www.unhcr.org/ir/2020/12/01/75000-children-in-iran-to-gain-nationality-under-new-law/> [consulta: 10 de noviembre de 2021].

UNHCR: “Refugees in Iran”, *The UN Refugee Agency*, enero de 2022, disponible en <https://www.unhcr.org/ir/refugees-in-iran/> [consulta: 10 de marzo de 2022].

VAN BRUINESSEN, Martin (1986): “The Kurds between Iran and Iraq”, *MERIP Middle East Report*, 141: 14–27. DOI: [10.2307/3011925](https://doi.org/10.2307/3011925)

VAZIRI, Mostafa (1993): *Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity*, Nueva York, Paragon House.

WICKRAMASERAKA, Piyasiri, SEHGAL, Jag, MEHRAN, Farhad, NOROOZI, Ladan y EISAZEDAH, Saeid (2009): *Afghan households and workers in the Islamic Republic of Iran: Profile and impact*, Ginebra, International Labor Office.

#IAMSETAYESH: “Perfil de Facebook #IamSetayesh”: *Facebook*, 19 de julio de 2019, disponible en https://www.facebook.com/IAMSetayesh/?ref=page_internal [consulta: 10 de marzo de 2022].