

**MÁS ALLÁ DE LA REVOLUCIÓN: ESTUDIO  
COMPARADO DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE ALI  
SHARIATI Y RUHOLÁ JOMEINI**  
**Beyond the Revolution: a comparative study of the political thought  
of Ali Shariati and Ruhollah Khomeini**

Alejandro RICO FREEMAN  
alejandro.ricof@estudiante.uam.es  
Universidad Autónoma de Madrid

**Resumen:** Este artículo analiza los proyectos políticos frente a la modernidad occidental de dos de los pensadores musulmanes más prominentes en la segunda mitad del siglo XX en Irán. La Revolución Islámica de 1979 es habitualmente presentada por los medios de comunicación occidentales y algunos comentaristas mal informados como una revolución unicolor, orquestada y culminada por el ayatolá Jomeini y sus seguidores. Esta narrativa elude y niega la diversidad de ideas, proyectos y pensamientos que caracterizan el Irán pre-revolucionario. A modo de demostración, presentaremos de manera comparada los pensamientos y proyectos políticos de Ali Shariati y Ruholá Jomeini, que se pueden considerar como los más significativos de la *intelligentsia* religiosa de la época. El primero se distingue como proponente de una modernidad alternativa basada en la revolución del chiismo. Por su parte, defenderemos que el proyecto presentado por Jomeini es teórica y analíticamente mejor definido como un populismo pragmático de base islámica que como un proyecto fundamentalista chíí.

**Abstract:** This article discusses the political projects of two of the most prominent Islamic thinkers in the second half of the twentieth century in Iran. The Islamic Revolution of 1979 is usually portrayed by Western mainstream media and some ill-informed commentators as a uniform revolution, orchestrated and carried out by ayatollah Khomeini and his followers. This narrative eludes and denies the diversity of ideas and projects that characterised pre-revolutionary Iran. To illustrate this line of thought, we compare the political views and projects of Ali Shariati and Ruhollah Khomeini, who can be considered the most significant figures of the religious *intelligentsia* at the time. The former is known as a proponent of an alternative modernity based on Shi'i revolution. The latter's project is theoretically and analytically better understood as a pragmatic populism with Islamic roots, more than Shi'i fundamentalism.

**Palabras clave:** Irán. Jomeini. Shariati. Chiismo. Revolución.

**Key words:** Iran. Khomeini. Shariati. Shiism. Revolution.

**Recibido:** 29/04/2020 **Aceptado:** 10/07/2020

*INTRODUCCIÓN*

La Revolución Islámica de 1979 marcó un antes y un después no solo para Irán sino para todo Oriente Medio y, hasta cierto punto, también para el orden mundial establecido. Hasta aquel momento uno de los principales aliados de Es-

tados Unidos en la región bajo el reinado de Mohammad Reza Shah, con la Revolución Islámica Irán pasó a convertirse en el primer Estado que adoptaba el Estado Islámico como forma de gobierno, concepto que hasta ese momento no era más que una abstracción<sup>1</sup>. La guerra que estalló inmediatamente después del triunfo de la revolución entre Irán y su vecino Iraq, la influencia ejercida por el nuevo régimen en la Guerra Civil Libanesa a favor de las facciones chiíes, el viraje en la balanza de poder regional estableciéndose como contrapeso hacia Arabia Saudí e Israel o la más reciente crisis nuclear con Estados Unidos son solo algunas de sus consecuencias. Mucho ha sido escrito sobre este acontecimiento, por lo que este trabajo no ahondará en el desarrollo ni las consecuencias de los hechos que llevaron por primera vez en Irán a la clase clerical al poder.

Se pretende en este estudio mostrar el contexto cultural y político que marcó el surgimiento de movimientos ideológicos diversos en Irán durante las dos décadas anteriores a la Revolución Islámica y que influenciaron en gran medida en la existencia de tal acontecimiento histórico. Así, uno de los principales objetivos de nuestro análisis es mostrar que existía en la sociedad iraní un cargado poso intelectual que veía en el chiismo una fuente de inspiración revolucionaria intrínsecamente ligada a un cambio del status quo y al derrocamiento del régimen de Mohammad Reza Shah<sup>2</sup>.

Además, pretendemos mostrar que el pensamiento político que ve en el islam el instrumento hacia la liberación de Irán no es unísono. Por el contrario, existieron dos corrientes principales. Una encarnada por Jomeini y gran parte de la clase clerical que denominaremos “populismo islámico”; y la otra liderada por los escritos de Ali Shariati, que defendemos pretendía la creación en Irán de una “modernidad alternativa revolucionaria”. Esta consideración entra en conflicto directo e intencionado con las tesis de los expertos en la región que se apresuraron a establecer el triunfo de la Revolución Islámica de 1979 como una anomalía histórica sin una casuística relevante. Contrariamente, existía en Irán una tradición histórico-cultural fuertemente influenciada por la religiosidad de la población y por la evolución del papel sociopolítico ejercido por la clase clerical desde su surgimiento en el XVI que hacen del eventual triunfo de Jomeini y sus acólitos un hecho que se puede entender racional y contextualmente lógico.

1. Macías Amoretti, “Estado Islámico y democracia en el Islam político norteafricano”, p. 300.

2. Se debe tener en cuenta que la influencia del chiismo y las propuestas ideológicas derivadas de ella en Irán no son los únicos proyectos políticos e ideológicos en el Irán prerrevolucionario. Por el contrario, existía una considerable porción de la población que se dirigió hacia otros proyectos que no tenían en su base el chiismo. A modo de ejemplo, el movimiento comunista iraní y, especialmente, el Partido Tudeh gozaron de cierta popularidad entre amplios estratos de la población durante la segunda mitad del siglo XX. Véase Behrooz. *Rebels with a cause. The failure of the left in Iran*; Mather. “Iran’s communist movement: reform and revolution”.

Para defender estas tesis, expondremos ciertos elementos históricos y contextuales de vital importancia para comprender la escena intelectual pre-1979 en Irán. Entre estos elementos haremos referencia a la reinención de ciertos mitos de la tradición chií a partir de 1960 y la respuesta ideológica mayoritaria a la entrada de la modernidad occidental en Irán a partir del análisis y las tesis de ʿĀlāʾ Al-e Aḥmad en su obra magna *Garbzadegi*<sup>3</sup>.

Seguidamente, trataremos el pensamiento de Ali Shariati como principal exponente en Irán de la corriente de intelectuales anticolonialistas del Tercer Mundo que pretendían adaptar la modernidad occidental a sus contextos locales. De esta manera, presentaremos los escritos de Shariati como piezas hacia un cambio del status quo que favoreciera una modernidad propiamente iraní basada en los principios revolucionarios del chiismo.

Finalmente, analizaremos el pensamiento político del ayatolá Ruholá Jomeini, ideólogo y primer líder supremo de la futura República Islámica de Irán, a partir de su obra *El gobierno islámico*. En esta sección expondremos por qué es más adecuado el término “populista” para definir la ideología de Jomeini que la habitual etiqueta de “fundamentalista”. Además, analizaremos las principales características de su proyecto político que acabaría materializándose con el establecimiento de la República Islámica de Irán en 1979. Como apunte metodológico y bibliográfico, este estudio únicamente pretende ser considerado como un trabajo aproximativo e introductorio de los elementos que menciona, ya que se ha hecho una lectura parcial de las obras de los autores estudiados. Además, el escaso conocimiento del autor de persa ha impedido el uso de fuentes de gran valor en dicha lengua.

### 1. EL CONTEXTO INTELECTUAL DE LOS 1960S Y 1970S

Para entender el Irán que acabaría transformando una monarquía dictatorial en una República Islámica encabezada por los ulemas, es importante tener presente el renacimiento cultural que se produjo en este país en las décadas de 1960 y

3. La traducción del término persa *garbzadegi* es problemática ya que no hay un consenso sobre su correcta traducción. Se puede encontrar este término traducido al castellano como “Occidentosis” u “Occidentitis”; y en lengua inglesa como *Westernization*, *Westitis*, *Westoxification* o *Westoxication*. Todas estas traducciones resaltan un elemento de enfermedad o intoxicación que no es acorde con el significado del término en la lengua original. En lengua persa, el sufijo *zadegi* debe entenderse como una especie de “golpeo” con un elemento de “descoloco”. La traducción en inglés que más podría acercarse a este matiz sería *West-struckness*/*West-stroken*. Sin embargo, no se ha encontrado hasta el momento en castellano un término que refleje este matiz. Por todo ello, se ha decidido en este trabajo usar el término original *Garbzadegi* con el fin de que prevalezcan los matices y el significado pretendidos por ʿĀlāʾ Al-e Aḥmad. No obstante, en las citas textuales permanecerá el término utilizado por los autores con el fin de no alterar la fuente.

1970 y en el que los intelectuales iraníes tuvieron un papel fundamental. Las causas de este renacimiento son variadas y complejas, aunque Dorraj las resume así:

“Many of the leading intellectuals of the post-World War II period had gone through the experience of disillusionment with the pro-Moscow Tudeh party. They had also witnessed what they perceived to be the ineffectiveness of Mossadeq’s liberal politics in demolishing the monarchy. Both Shariati and Al-e Ahmad looked for a third path beyond Soviet communism and Western-inspired liberalism”<sup>4</sup>.

Este desencanto con la dicotomía Occidente liberal-Unión Soviética comunista tuvo como consecuencia lo que se podría considerar como un repliegue hacia dentro en la búsqueda de salidas hacia delante para el país. Este repliegue se traduciría en un fuerte resurgimiento de valores islámicos y un sentido antioccidentalismo. Esto es percibido claramente cuando tenemos en cuenta que:

“At the turn of the century a pro-constitutionalist intellectual such as Malkum Khan, could publicly advocate Western investment in Iran, but by the 1970s no oppositionist intellectual concerned for his public image could afford to take such a chance on his political fortune”<sup>5</sup>.

Por tanto, la revolución en sus inicios fue un movimiento antimonárquico y anti-Shah y no estuvo impregnada por un barniz islámico. En este movimiento participaron desde comunistas, izquierdas, marxistas islámicos y nacionalistas hasta los elementos más tradicionales de la sociedad iraní, entre los que se cuentan los ulemas. La revolución se islamizó progresivamente debido al aprovechamiento de la clase clerical, liderada por Jomeini, del contexto y los elementos en la sociedad iraní que jugaban a su favor<sup>6</sup>.

En este sentido, consideramos acertadas las palabras de Algar cuando establece que la Revolución Islámica se diferencia de otras revoluciones contemporáneas debido a su fuerte arraigo en el pasado<sup>7</sup>. Algar está haciendo referencia a la marcada característica religiosa de la sociedad iraní y a la gran influencia ejercida por los ulemas desde la adopción oficial del chiismo en el s. XVI en este país. Esta clase clerical goza de una gran integración en el entramado social iraní, motivo por el cual fueron habitualmente llamados por el poder como sus agentes controladores y apaciguadores de las masas. Este papel les confirió una gran influencia

4. Dorraj. *From Zarathustra to Khomeini*, p. 112.

5. *Ídem*, p. 111.

6. Milani. *The making of Iran’s Islamic Revolution*.

7. Algar. *Roots of the Islamic Revolution in Iran*, p. 14.

en las acciones del pueblo, que es precisamente lo que les permitió instrumentalizar el movimiento revolucionario de 1979 para sus intereses. Este aspecto es lo que hace de Irán un caso de estudio único<sup>8</sup>.

Así, las dos principales particularidades contextuales del Irán prerrevolucionario son un claro rechazo de los valores occidentales y un intento de reidentificación nacional con los valores promovidos por el chiismo. Tuvo lugar en estas décadas una significativa reinvención del mito de Kerbala y la muerte de Ḥusayn para favorecer su uso como símbolo de resistencia frente al régimen. Además, surgieron voces que criticaban y rechazaban duramente el intervencionismo occidental en Irán, destacando por encima de todas ellas la de Ŷalāl Al-e Aḥmad.

#### 1.1. *Reinvención mitológica: Ḥusayn y el martirio como símbolos revolucionarios*

El martirio es uno de los elementos de mayor importancia en la tradición islámica chií. Tras la unicidad de Dios (*tawḥīd*), el derecho de sucesión al Profeta Muḥammad de ‘Alī y sus descendientes a través de la institución del Imamato y el principio de la ocultación del duodécimo imam, al-Mahdī; el martirio es uno de los grandes pilares sobre los que se sustenta el chiismo. Algar considera que la firme creencia en el principio del martirio es lo que da a esta facción del islam su marcado carácter activista y revolucionario<sup>9</sup>.

Este principio tiene sus orígenes en el mito de la muerte del imam Ḥusayn, hijo de ‘Alī, en Kerbala cuando se enfrentaba al califa Yazīd en el año 680 d.C. Este acontecimiento histórico, que se saldó con la derrota y masacre de Ḥusayn y sus seguidores, es uno de los episodios más referenciados y relevantes de la historia para la tradición chií, elevándose al nivel de mito religioso. Esto se enfatiza si tenemos en cuenta la instrumentalización de la muerte de Ḥusayn como un símbolo y un ejemplo para arengar a las masas contra la opresión y la injusticia de los gobernantes. Ennayat expone que:

“From a political standpoint, the drama is significant for two reasons: first, Husayn was the only Shi’i Imam in the Twelver school who died in consequence of combining his claim to the Caliphate with an armed uprising. [...] Second, the element of martyrdom in the drama obviously exercises powerful attraction for all Shi’i movements challenging the established order”<sup>10</sup>.

8. Dorraj. *From Zarathustra to Khomeini*, p. 5.

9. Algar. *Roots of the Islamic Revolution in Iran*, p. 17.

10. Ennayat. *Modern Islamic political thought*, pp. 265-266.

Este mito se basa en que Ḥusayn, aun sabedor de su eminente derrota, se sacrificó por el bien de la comunidad, para servir como ejemplo al resto de la humanidad. Según esta tradición, Ḥusayn pretendía intencionadamente convertirse en un mártir para la comunidad, que permitiera en un futuro servir de símbolo y ejemplo para la victoria final de sus seguidores:

“Husayn’s martyrdom makes sense on two levels: first, in terms of a soteriology not dissimilar from the one invoked in the case of Christ’s crucifixion: just as Christ sacrificed himself on the altar of the cross to redeem humanity, so did Husayn allow himself to be killed on the plains of Karbala to purify the Muslim community of sins; and second, as an active factor vindicating the Shi’i cause, contributing to its ultimate triumph”<sup>11</sup>.

Esta mitificación de la figura de Ḥusayn en la tradición chíf tuvo una especial acogida en Irán por varios motivos. Por una parte, el drama de Kerbala casaba perfectamente con el mito preislámico de *La sangre de Siyavush*, recogido en la importante obra del folklore iraní *Shahnameh* de Firdawsi<sup>12</sup>. Por otra parte, se debe tener en cuenta el fuerte sentimiento nacionalista antiárabe que se desarrolla en Irán. Este nacionalismo está marcado por siglos de conquistas extranjeras que generan en la sociedad iraní un cierto sentimiento de resistencia. Este carácter veía en Ḥusayn y su lucha contra el poder omeya como su símbolo natural, lo cual acabaría por suponer una cierta “persianización” de su figura<sup>13</sup>.

En cualquier caso, el mito de la figura de Ḥusayn no es un elemento estático. Por el contrario, ha sido sometido a una construcción narrativa evolutiva a lo largo de los siglos. Teniendo en cuenta que desde sus orígenes sirvió como un instrumento dialéctico y simbólico para que la población actuara en consonancia a los intereses del momento, según la época y quién ostente la autoridad religiosa, el mito de la muerte de Ḥusayn varía en sus características y simbolismo. A este proceso dialéctico se le conoce como narrativa de Kerbala<sup>14</sup>.

La narrativa tradicional hegemónica se remonta a los postulados de Va’iz Kašifí. Su reelaboración de este acontecimiento histórico tiene un carácter eminentemente quietista, al considerar que no es la obligación ni el lugar de los creyentes imitar las acciones de Ḥusayn o vengar su muerte. Según su argumentación, esta función solo puede ser llevada a cabo por al-Mahdī. Por tanto, desaconseja la acción revolucionaria o incluso política frente a las injusticias y alienta a

11. *Ídem*, p. 268.

12. *Ídem*, p. 266.

13. Dorraj. *From Zarathustra to Khomeini*, p. 65.

14. Aghaie. “The Karbala narrative”, p. 151.

los creyentes chiís a venerar el sacrificio de Ḥusayn de forma exclusivamente esotérica<sup>15</sup>.

Esta narrativa fue comúnmente aceptada durante siglos. No obstante, sería por primera vez seriamente cuestionada a partir de 1960 con el surgimiento de una serie de nuevas tesis y contestaciones por parte de ciertos ayatolás y miembros de la intelectualidad religiosa iraní que reinventaban por completo el discurso y, por tanto, su rango y posibilidad de instrumentalización. En el centro de esta reinención se encuentra el quietismo promovido por Kašifi, que inutilizaba el mito de Ḥusayn para su uso político efectivo, fomentando en el contexto prerrevolucionario iraní una reinención *ad hoc* de la narrativa de Kerbala. Este proceso de reinención discursiva sería empezado por Salehi Najafabadi, cuyas tesis serían contestadas por el gran ayatolá Gulpaigani. Comienza así una controversia a la que se sumarían Murteza Mutahari, y Ali Shariati, entre otros.

En la argumentación de Najafabadi sobresalen dos ideas fundamentales. En primer lugar, desafía frontalmente la narrativa quietista tradicional al establecer que los creyentes deben seguir el ejemplo de Ḥusayn de una manera activa, levantándose frente a la injusticia y a los gobernantes corruptos. Najafabadi pretendía con esta consideración convertir en obligación moral de todos los creyentes el rebelarse contra el régimen, considerado injusto y corrupto, de Mohammad Reza Shah<sup>16</sup>. En segundo lugar, reinterpreta siguiendo una lógica racional el mito del martirio de Ḥusayn estableciendo que no fue un acto ni planeado ni voluntario. Por el contrario, se debió a un mal cálculo estratégico sobre sus posibilidades de victoria frente a las fuerzas del califa Yazīd<sup>17</sup>. Lo problemático de esta visión de la muerte y martirio de Ḥusayn es que lo desposee de las cualidades divinas que se le habían atribuido en la tradición chií y que daban una explicación épica, mitológica e instrumental de la tragedia. De hecho, sin tener en cuenta las características divinas de Ḥusayn la narrativa tradicional sobre las causas y el sentido de su muerte no se sustentan, ya que, si Ḥusayn no podía ver el pasado, el presente y el futuro, no tenía manera de saber si podía ganar o perder la batalla contra Yazīd, lo cual le impedía planear por adelantado su sacrificio en nombre de la Umma.

Así, la narrativa de Najafabadi suponía de facto una desmitologización de la figura y martirio de Ḥusayn, debilitándose consecuentemente su poder simbólico. Es por las implicaciones de esta segunda consideración que Najafabadi generó numerosas críticas y una considerable controversia. No obstante, el mérito principal de Najafabadi es la politización de un aspecto del chiismo hasta el momento

15. *Ídem*, p. 157.

16. *Ídem*, p. 160.

17. Ennayat. *Modern Islamic political thought*, p. 283.

tratado esencialmente como un símbolo. Se comienza así una creciente tendencia de imitación del ejemplo de Ḥusayn y su martirio<sup>18</sup>.

La respuesta más contundente a Najafabadi fue elaborada por el gran ayatolá Gulpaigani que rechaza la reinterpretación racional del mito hecha por el primero. No obstante, este ulema aporta un elemento fundamental para la reconstrucción de la narrativa de Kerbala que se basa en un cambio en la delimitación de los bandos considerados representantes del bien y el mal. Para Gulpaigani, en el bando representante del bien no solo se encontraban los chiís, sino también los sunís, unificándose así la Umma islámica. Por otra parte, el lado del mal sería representado por el orden imperialista. Esta ampliación del campo de influencia político-simbólica del mito se debe entender como una clara consecuencia de un contexto en el que Occidente era visto como el principal enemigo del islam, tanto para chiís como para sunís, y el Shah como su sirviente en Irán<sup>19</sup>.

Por su parte, Ali Shariati fue más allá e insufló en su reinterpretación de la muerte de Ḥusayn una cargada influencia marxista. Así, analiza la batalla de Kerbala según los parámetros marxistas de la lucha de clases y el imperialismo, reformulándolo como una confrontación eterna entre dos tribus<sup>20</sup>. Esta concepción revolucionaria y marxista de la narrativa de Kerbala sería rechazada por Murteza Mutahari, que critica de Shariati la fuerte influencia en sus análisis del marxismo y otras corrientes de pensamiento occidentales, además de su posición crítica frente a la clase clerical. En contraposición, Mutahari generó una narrativa que se podría considerar como un paso intermedio entre el rechazo de elementos claves de la tradición chií por Najafabadi y la defensa del carácter revolucionario defendido por Gulpaigani y Shariati. Así, ratifica la emulación revolucionaria de las acciones de Ḥusayn por los creyentes y recupera su simbolismo mitológico como principal base del principio de martirio en la tradición chií<sup>21</sup>.

Estas nuevas narrativas tuvieron una gran influencia en la creciente actividad intelectual y construcción ideológica que acabaría llevando a la Revolución Islámica de 1979. De hecho, el gran ayatolá Gulpaigani y Murteza Mutahari fueron figuras clave en la islamización del movimiento revolucionario de 1979 y ocuparon cargos de importancia en el nuevo régimen<sup>22</sup>. Además, esta tendencia de humanizar el martirio de Ḥusayn para, consecuentemente, convertirlo en un ejemplo

18. *Ibidem*.

19. Aghaie. "The Karbala narrative", p. 162.

20. *Ídem*, p. 167.

21. *Ídem*, pp. 170-173.

22. Murteza Mutahari fue discípulo del ayatolá Jomeini y encabezó el Consejo de la Revolución Islámica hasta su asesinato el 1 de mayo de 1979. El gran ayatolá Gulpaigani fue miembro de la Asamblea de Expertos encargada de la redacción de la nueva Constitución y secretario del Consejo Guardián de 1980 a 1985.



apto para su imitación por los creyentes sería finalmente culminada por Jomeini, quien usó su simbolismo con una marcada urgencia política<sup>23</sup>.

### 1.2. *Respuestas a la modernidad occidental: Garbzadegi y Ýalāl Al-e Aḥmad*

Si la reconstrucción mitológica de la figura y el mito de Ḥusayn tuvo imbuida tanto a la clase clerical como a la intelectualidad de base religiosa, los análisis de Ýalāl Al-e Aḥmad y, especialmente, su acuñación del término *Garbzadegi* fueron la constante en la que se embarcaron los intelectuales de corte secular. En esta obra, Al-e Aḥmad hace una crítica clara y concisa de la situación socioeconómica y política, estableciendo como principal antagonista del progreso en Irán la imposición de la modernidad occidental y el régimen del Shah como su agente sobre el terreno. En este sentido, realiza un análisis de la situación geopolítica mundial cargadamente marxista, con una visión dualista entre “productores y receptores”, “ricos y pobres”, “arriba y abajo”. Además, establece el sistema económico mundial como el epicentro de esta división. En sus propias palabras:

“Our age is one of two worlds: one engaged in making, operating, and exporting machines; the other involved in consuming, wearing down and importing them. The arena of that conflict is the world marketplace”<sup>24</sup>.

Aquí es donde entra en juego el término *garbzadegi*, ya que Al-e Aḥmad considera que la principal causa de la situación del mundo actual es, en gran medida, la intromisión de la industria occidental en los asuntos iraníes<sup>25</sup>. Así, esta intromisión industrial no viene sola, ya que la acompañan toda una serie de costumbres y cultura occidentales que se pretenden imponer sin tener en cuenta su viabilidad en la población local. Esto es para Al-e Aḥmad lo que corrompe a Irán -y al resto del Tercer Mundo-, lo pervierte y lo debilita en frente de Occidente, que se aprovecha de la situación para sacar el mayor rédito posible de estos países:

“Allow me to define “westitis” this way: a complex of circumstances which comes about in the life, culture, civilization, and way of thinking of a people in a spot on the globe without any kind of supporting cultural context or historical continuity, or any evolving method of integration, coming about only as a result of the charity of machines”<sup>26</sup>.

23. Ennayat. *Modern Islamic political thought*, p. 283.

24. Al-e Aḥmad. *Plagued by the West (Gharbzadegi)*, p. 6.

25. *Ídem*, p.21.

26. *Ídem*, p. 10.

Por tanto, Al-e Aḥmad considera que, al venir esta intromisión identitaria dulcificada por la concesión de avances tecnológicos, lo que él llama las “máquinas”, se produce en la población local una especie de proceso de subalternización por el cual se empieza a considerar a Occidente, sus costumbres e identidad como el ejemplo a seguir. Así, se empieza a perder la identidad propia y la capacidad de generar proyectos sólidos a partir de ella. Según lo resume Deylami:

“Westoxification [*Gharbzadegi*] combines the extraction of vital resources with the idealization of so-called “Western life.” Westoxified subjects believe that modernity comes from western mimicry. [...] National subjects become imitative consumers of goods and information that are alien to their Iranian and Muslim particularity”<sup>27</sup>.

En este punto es de relevancia introducir el término de *mechanosis*, el cual acompaña a *garbzadegi* y hace posible la intoxicación de Occidente en Irán. Así, “mechanosis is the compound of nihilism and technological frenzy that grew indigenously within the West and extended itself like a plague to the world as a whole”<sup>28</sup>.

De hecho, se podría decir que la *mechanosis* es la materialización de la subalternización de los países del Tercer Mundo frente a Occidente, funcionando con la técnica del palo y la zanahoria, tecnología a cambio de la adopción identitaria de Occidente. De esta manera, se trataría de un fenómeno estructural que pretende embaucar a Irán con la ideología del consumo con el fin de que se deje a un lado la cultura y las costumbres propias<sup>29</sup>.

Según Al-e Aḥmad, la solución a esta situación no pasaría por un rechazo frontal a todo lo proveniente de Occidente y a un repliegue identitario extremo, como si aparece en los proyectos de Shariati y Jomeini. Por el contrario, considera que hay elementos que no solo deben ser adoptados, sino que pueden servir a Irán para hacer frente a Occidente en sus propios términos. Esto tiene que ver especialmente con las “máquinas”, ya que pretende una reapropiación de los avanzados medios tecnológicos aportados por Occidente para favorecer el progreso de Irán<sup>30</sup>. Al mismo tiempo, pretende el aislamiento de la población iraní de todo el embalaje identitario y cultural que acompaña a estas máquinas. Es decir, rechaza el consumismo y las influencias occidentales inevitablemente ligadas a la tecnología importada. Así, hace una separación necesaria entre *garbzadegi* y *mechano-*

27. Deylami. “In the face of the machine”, p. 251.

28. Mirsepassi. “Religious intellectuals and Western critiques of secular modernity”, p. 422.

29. Deylami. “In the face of the machine”, p. 253.

30. *Ídem*, p. 250; Ale-Aḥmad. *Plagued by the West (Gharbzadegi)*, p. 55.

sis, con la intención de permitir en Irán una modernidad propiamente iraní, libre de las injerencias occidentales<sup>31</sup>.

El pensamiento de Al-e Aḥmad es una versión propiamente iraní de la Teoría de la Dependencia promulgada y utilizada especialmente por intelectuales del Tercer Mundo<sup>32</sup>. Este análisis de la situación de Irán influyó enormemente en su contexto y sirvió en cierta manera como base para numerosos movimientos ideológicos posteriores. Prueba de ello, es que es un reconocido autor tanto para marxistas como para islamistas<sup>33</sup>. De hecho, el *Garbzadegi* de Ýalāl Al-e Aḥmad canalizó el antioccidentalismo existente e inicia un proceso intelectual cuyo objetivo sería la búsqueda de una respuesta ideológica propiamente iraní, una modernidad revolucionaria indígena que pudiera hacer frente al imperialismo occidental<sup>34</sup>. Esto pasaba para muchos por una necesaria aceptación del potencial emancipador del islam chií en Irán y sus ideas harían involuntariamente de nexo de unión entre la clase intelectual secular y las masas cuya identidad estaba ligada al chiismo<sup>35</sup>.

El propio Al-e Aḥmad, pese a identificarse inicialmente como marxista secular, pasaría más tarde a reconocer el potencial movilizador de la clase clerical y la necesidad de contar con el chiismo para cualquier proyecto político propiamente iraní. Este viraje ideológico no pudo materializarse en un proyecto sólido debido a su muerte en 1969. Sin embargo, muchos apuntan a que el reconocimiento de la religión como actor relevante en el escenario iraní unido a las tesis expuestas en *Garbzadegi* suponían un importante acercamiento intelectual al pensamiento revolucionario de Ali Shariati. Dabashi llega a considerar que el pensamiento de Shariati es la continuación lógica de las tesis expuestas por Al-e Aḥmad llevadas hasta sus últimas consecuencias<sup>36</sup>.

## 2. EL TAWḤĪD REVOLUCIONARIO DE ALI SHARIATI

Alī Shariati fue uno de los intelectuales más importantes del Irán prerrevolucionario, defendiendo una visión revolucionaria del chiismo. Desarrolló gran parte de su activismo político en forma de charlas y debates en la *Hoseiniyeh Eršad*, una institución de la que también formaba parte Murteza Mutahari y toda una nueva generación de religiosos con visiones más propensas al uso revolucionario de la religión en el contexto iraní<sup>37</sup>. No obstante, como bien expresa Dabashi, “to

31. Deylami. “In the face of the machine”, p. 258.

32. Hanson. “The “Westoxication” of Iran”, p. 13.

33. Deylami. “In the face of the machine”, p. 249.

34. Mirsepassi. “Religious intellectuals and Western critiques of secular modernity”, p. 418.

35. Dorraj. *From Zarathustra to Khomeini*, p. 132.

36. Dabashi. *Theology of discontent*, p. 121.

37. Para una biografía detallada de ‘Alī Šarī‘atī ver: Rahnema. *An Islamic utopian*.

look into Shariati's collective writings for a systematized political theory or a thorough definition of what is to be done is a futile task"<sup>38</sup>. Debido a esta inexistencia de un proyecto definido, es preciso hacer un acercamiento a los elementos fundacionales y elementales de su pensamiento. Debe comprenderse también que el pensamiento de Ali Shariati no fue siempre necesariamente consecuente consigo mismo, por lo que no faltan las contradicciones y rectificaciones en sus escritos.

Las similitudes con Ýalāl Al-e Aḥmad se hacen evidentes desde su análisis de la situación geopolítica de la época. Al igual que el primero, Shariati bebe de la tradición marxista y considera que el mundo está dividido en dos bandos — dualismo que prevalece en su división del chiismo—. No obstante, a diferencia de Al-e Aḥmad, Shariati infiere a su análisis un carácter más anticolonialista al negar el dualismo Modernidad-Tradición y sustituirlo por Occidente-Oriente. En sus propias palabras:

“It has made us fight the ridiculous war of modernity versus traditionalism and old-fashioned versus chic, when the real war is between the East and the West, producer and consumer, colonizer and colonized, owner and owned, and decadence and progress”<sup>39</sup>.

Siguiendo los postulados anticoloniales muy presentes en el contexto de la época y desarrollados por autores como Frantz Fanon o Aimé Césaire, Shariati cuestiona la imposición del tiempo occidental en los países del Tercer Mundo, considerando ahistórico e inconsistente el uso de la Modernidad como categoría comparativa para estos países. Según Sachedina:

“Shariati firmly asserted that the application of a time category such as ‘modern’ was erroneous in the context of a Third World society. Conclusions based upon simply categorizing such a society as ‘modern’ because it happens to exist in the twentieth century, without examining that society's history and the time period in which it could actually be placed, would yield a fallacious thesis”<sup>40</sup>.

No debe entenderse de la cita anterior que Shariati fuera opuesto a la modernidad y a los valores occidentales en su totalidad. Contrariamente, Shariati nunca rechazó frontalmente la modernidad occidental ni la democracia liberal ni los valores asociados a dicha realidad, sino que criticó los elementos que él consideraba

38. Dabashi. *Theology of discontent*, p. 104.

39. Shariati. *What is to be done*, p. 47.

40. Sachedina. “Ali Shariati. Ideologue of the Iranian Revolution”, p. 194.

la habían envilecido e instrumentalizado; nominalmente, el capitalismo y el colonialismo<sup>41</sup>. Así, se debe entender que cualquier atisbo de proyecto en los escritos de Shariati tiene como objetivo la creación de una modernidad libre de capitalismo y colonialismo, una modernidad iraní, indígena e inalienable. Como apuntábamos en páginas anteriores, era para muchos, pero especialmente para Ali Shariati, fundamental el papel del chiismo como base de esta modernidad propia.

### 2.1. *El chiismo como ideología revolucionaria*

En la base de la aceptación por parte de Alī Shariati de la modernidad como ente válido en un contexto islámico está su creencia en el carácter de continuación de dicha modernidad en las tradiciones reveladas. En otras palabras:

“Shariati also held that [...] modernity was not a total break from religious traditions but rather a continuation of the core message of monotheistic religions. He argued that while the message of human dignity, freedom, and equality historically was propagated by various prophetic traditions, it found few true followers and often remained as mere ethical advice. In the twentieth century, however, these ideals had become truly universal concepts, giving rise to a global struggle for human liberty and egalitarian coexistence”<sup>42</sup>.

De esta cita podemos extraer la voluntad de Shariati de reapropiarse de los conceptos que considera han sido monopolizados por Occidente mediante el discurso de la modernidad. Dichos conceptos provendrían originariamente de las religiones monoteístas, por lo que no habría contradicción alguna, es más, sería el paso más lógico según su pensamiento, volver al islam como base de inspiración política. Para Shariati, además, el islam sería un ente holístico y en el Corán se podría encontrar toda regulación necesaria para la vida social, política, económica, ética y espiritual del ser humano<sup>43</sup>. Esta característica totalizadora del islam, sumada a la importancia para Shariati del arraigo cultural y la existencia de un pasado común como base para un proyecto que haga frente a la subalternidad promovida por Occidente, conformarían la argumentación necesaria para su uso<sup>44</sup>.

En cuanto a su visión del chiismo, debe tenerse en cuenta su fuerte creencia en el islam como un ente emancipador e intrínsecamente revolucionario. Refiriéndose al chiismo de los primeros tiempos, Shariati considera que, al igual que una

41. Saffari. “Rethinking the Islam/modernity binary”, p. 246.

42. *Ídem*, p. 239.

43. Shariati. *What is to be done*, pp. 42-43.

44. Mirsepassi. “Religious intellectuals and Western critiques of secular modernity”, p. 430.

organización revolucionaria, el chiismo estaba dotado de una ideología clara con eslóganes definidos y una jerarquía disciplinada y preparada<sup>45</sup>. Es decir, considera que el chiismo es equiparable a las ideologías propias de Occidente en el siglo XX, establece el islam como una ideología con una visión del mundo y un proyecto que tiene en cuenta todos los aspectos, tanto individuales como colectivos, de la entidad humana, y pretende su máxima elevación<sup>46</sup>. Shariati veía en esta base revolucionaria e ideológica subyacente en el chiismo un gran potencial movilizador de masas y pretendía usar esta ideología preestablecida en el mundo islámico con el fin de crear el aparato político necesario para conseguir sus objetivos revolucionarios<sup>47</sup>.

Esta realidad lo acerca todavía más a los postulados de Frantz Fanon y la tendencia anticolonialista del Tercer Mundo, quienes confrontaban a los teóricos marxistas occidentales que consideraban la religión como “el opio del pueblo”, argumentando que el uso de la religión para fines revolucionarios era la constante necesaria de los países colonizados con el fin de deshacerse del yugo imperialista<sup>48</sup>. Este argumento sería aceptado e incorporado en el pensamiento de Shariati.

No obstante, Shariati era consciente que el estado del islam en Irán carecía de los elementos básicos necesarios para su instrumentalización política. Debido a ello, teorizó sobre la existencia de dos chiismos antagónicos. Por un lado, establecía un chiismo negro que se habría iniciado en la era Safaví, caracterizado por la centralidad de la plegaria, la sumisión al monarca y su apoliticismo en manos del clero. Frente a este chiismo que Shariati considera corrupto, encontramos un chiismo rojo que a ojos de Shariati sería la verdadera fe, dominada por las figuras de ‘Alī y Ḥusayn, la lucha contra la tiranía y la búsqueda de la justicia social<sup>49</sup>.

Por tanto, Shariati pretende una reforma del chiismo y un cambio de mentalidad en la clase clerical que dé pie a sus postulados. Para ello, toma una considerable inspiración del reformismo protestante en la Europa de los siglos XV y XVI, el cual considera como precursor de la modernidad occidental<sup>50</sup>. Así, llama a las sociedades islámicas a una reforma integral del islam basada principalmente en una disminución del clericalismo chií como paso previo necesario a una modernidad islámica<sup>51</sup>.

45. Shariati. “Red Shi’ism vs. Black Shi’ism”, p. 2.

46. Algar. *Roots of the Islamic Revolution in Iran*, p. 93.

47. Dabashi. *Theology of discontent*, p. 110.

48. Akhavi. “Ali Shariati”, p. 176.

49. Milani. *The Making of Iran’s Islamic Revolution*, p. 84.

50. Saffari. “Rethinking the Islam/modernity binary”, p. 238.

51. *Ídem*, p. 240. Esta “desclerización” de la que habla Šarī‘atī tiene mucho que ver con el eterno debate en la teología islámica entre *taqlīd* o emulación e *ijtihād* o interpretación a la hora de aproxi-

Con todo, no debería concluirse que la preponderancia del islam en el pensamiento de Shariati le lleve necesariamente a un proyecto islamista. Por el contrario, el papel de la religión en Shariati debería ser entendida como una suerte de inspiración histórica. Según resume Saffari el análisis de Alijani:

“Although Shariati saw Islam as a source of ‘inspiration’ and ‘orientation’ within the public sphere, he nevertheless opposed legitimating political authority by appealing to divine sovereignty. Instead, he argues, Shariati regarded popular sovereignty as the only legitimate source for authorizing political power”<sup>52</sup>.

Por tanto, Shariati nunca propone un Estado Islámico con un liderazgo religioso, ni defiende el Corán y la tradición chií como una fuente válida de inspiración y emulación. Contrariamente, el proyecto de Shariati hace una llamada a la responsabilidad del ser humano y a su propia autonomía, tomando en el camino elementos de fuentes tales como la ciencia, la filosofía, ideologías occidentales o las humanidades. En este sentido, “Shariati’s utopian governance model is one in which decentralization of power is achieved through a system of cooperative councils (nezam-e shorayee)”<sup>53</sup>.

## 2.2. Una sociedad unificada sin clases como proyecto político

Como comentamos en páginas anteriores, Ali Shariati nunca llegó a materializar un proyecto político sólido y concreto<sup>54</sup>. No obstante, sí se puede observar la mención constante a un ideal resumido en la fórmula “sociedad unificada sin clases”. Esta nueva sociedad sería para Shariati una total ruptura del sistema actual<sup>55</sup> y, en definitiva, el objetivo último del chiismo como ideología<sup>56</sup>. Esta concepción gira en torno a tres conceptos fundamentales: *tawhīd* como base política, la figura del *rawšānfikr* (“intelectual iluminado”) como guía e *iṭihād* como regulador de las acciones de cada individuo.

El concepto de *tawhīd* hace referencia al “dogma fundacional del islam que proclama su monoteísmo absoluto [y] el determinante primero de la vida del hombre islámico, pues comporta una cosmovisión unitarista, que integra a Dios,

marse al estudio del Corán. Šarī‘atī se inclina claramente por la segunda, de la cual hablaremos en el siguiente apartado.

52. Saffari. “Rethinking the Islam/modernity binary”, p. 243.

53. *Ídem*, p. 246.

54. Ciertamente es que grupos y movimientos políticos como los *Mojahedin-e Jaleq* se autoproclamaron sus seguidores. No existe ninguna muestra de apoyo directo de Šarī‘atī hacia este grupo, aunque tampoco un rechazo de sus métodos e ideales.

55. Dorraj. *From Zarathustra to Khomeini*, p. 143.

56. Milani. *The Making of Iran’s Islamic Revolution*, p. 84.

hombre y mundo”<sup>57</sup>. Sin embargo, cuando Shariati habla de *tawhīd* no se está refiriendo a esta concepción clásica de la unicidad de Dios. Shariati lleva el concepto un paso más allá y lo considera la unidad de todas las cosas con Dios, la armonía universal formada por todos los elementos de la existencia y “el instrumento con el que conseguir una sociedad igualitaria y justa que respondiera a los embates del neoimperialismo occidental”<sup>58</sup>. En otras palabras, el *tawhīd* es la base legitimadora del poder en el Estado islámico y tiene como objetivo un cambio histórico basado en la unicidad de todas las cosas con Dios<sup>59</sup>. Según el propio Shariati:

“Tauhid, by contrast, which negates all forms of shirk, regards all the particles, processes, and phenomena of existence as being engaged in harmonious movement toward a single goal. Whatever is not oriented to that goal is, by definition, non-existent”<sup>60</sup>.

Por tanto, estaríamos hablando de un concepto que regula toda acción tanto individual como colectiva, sobre la que se basaría una nueva sociedad cuyo ideal sería la total armonización con Dios. No se trata solo de una guía de acción política, sino de una guía de acción de todos los aspectos de la vida humana:

“Tauhid is the foundation of the individual and social life of a Muslim. All human activities and relationships, whether political, economic, literary, or artistic, ought to be firmly founded on *tauhid*. It provides one, single direction, and it guarantees a unified spirit for its adherents”<sup>61</sup>.

Para llegar a esta sociedad utópica, Shariati consideraba necesaria un despertar espiritual generalizado de la población. Así, establece la figura de *rawšanfīkr*, que se podría traducir como “intelectual iluminado”, como encargado de promover tal despertar. Shariati define esta figura como una persona consciente de su condición humana en su tiempo y contexto histórico-social, cuya consciencia necesariamente le dan un sentido de responsabilidad social<sup>62</sup>. Por tanto, para Shariati no es tan relevante la formación o el nivel de conocimiento del intelectual iluminado, sino su consciencia política, implicación social y activismo. Este individuo se debería convertir en un *muẓtahid*, un “combatiente” por la creación de esa

57. Gómez. *Diccionario de Islam e Islamismo*, p. 379.

58. *Ídem*, p. 382.

59. Macías Amoretti, “Estado Islámico y democracia en el Islam político norteafricano”, p. 302.

60. Celarent. “Review on *The sociology of Islam y Marxism and other Western fallacies* by Ali Shariati”, p. 1294.

61. Sachedina. “Ali Shariati. Ideologue of the Iranian Revolution”, p. 200.

62. Shariati. *What is to be done*, p. 4.



sociedad ideal mediante la reinterpretación de las fuentes islámicas para la creación de una doctrina que estuviera en concordancia con el islam primigenio, basado en la justicia social y la igualdad<sup>63</sup>. Así, Shariati, que se consideraba a sí mismo un *rawšanfîk*<sup>64</sup>, pretendería:

“To wage an emancipatory cultural and intellectual struggle to save human freedom from the barren wastelands of capitalism and class exploitation, equality and justice from the violent and pharaonic dictatorship of Marxism, and God from the ghastly and gloomy graveyard of clericalism. [...] [Shari‘ati] saw Islamic thought and its religious worldview as being uniquely positioned to develop a synthesis of these ideals”<sup>65</sup>.

Por último, cabe destacar el concepto de *îyâtihâd* en el proyecto de Shariati. Según Enayat, *îyâtihâd* podría entenderse como la creación de juicios independientes por el individuo como elemento adicional a las doctrinas de la fe islámica<sup>66</sup>. Este concepto es diametralmente opuesto al *taqlîd* o emulación, el cual ha sido comúnmente aceptado y seguido por la comunidad islámica suní. En el caso del chiismo, el *îyâtihâd* queda reservado a aquellos jurisconsultos integrados en la clase clerical de mayor rango, de los que se infiere un conocimiento profundo del islam y sus doctrinas. En la cima de esta legitimización está el *Marÿa‘-e Taqlîd*, que es la fuente suprema de conocimiento y, por tanto, de imitación para la comunidad chíi<sup>67</sup>.

No obstante, Shariati rompe con esta tradición al considerar que el musulmán de a pie tiene la capacidad suficiente de hacer juicios de valor propios y es capaz de discernir a quién seguir, pese a no ser un jurisconsulto de la fe. Shariati está siguiendo aquí las consideraciones de otros pensadores musulmanes reformistas tales como Muhammad Iqbal, que creían que la llegada de la modernidad obligaba a permitir este uso común de *îyâtihâd*<sup>68</sup>. Según lo expresa Sachedina:

“Shariati regards *ijtihâd* (independent estimation and reasoning) to be an absolute necessity in order creatively to interpret and elaborate Quranic revelation to meet the new factors that impact upon a Muslim society. [...] Thus, he called for a re-evocation of *ijtihâd* and a relentless process of hard, clear, systematic, and synthetic thinking, which according to Shariati, was not visible among practitioners of *ijtihâd* in Iran”<sup>69</sup>.

63. Sachedina. “Ali Shariati. Ideologue of the Iranian Revolution”, p. 197.

64. Akhavi. “Ali Shariati”, p. 171.

65. Saffari. “Rethinking the Islam/modernity binary”, p. 244.

66. Enayat. *Modern Islamic political thought*, p. 237.

67. Gómez. *Diccionario de Islam e Islamismo*, p. 242.

68. Sachedina. “Ali Shariati. Ideologue of the Iranian Revolution”, p. 203.

69. *Ibidem*.

Shariati cree necesario abrir el proceso de *iṯṯihād* a la comunidad en general debido a la inacción y al posicionamiento de la clase clerical tradicional del lado del status quo y del poder corrupto. Considera que la clase clerical ha quedado obsoleta debido a su rechazo a todo pronunciamiento político, centrándose en la escolástica y el misticismo, provocando así un desencanto de las generaciones más jóvenes y un elitismo de la religión que Shariati consideraba era contraria al principio de igualdad expuesto en la tradición chií<sup>70</sup>.

De esta breve exposición del pensamiento político de Shariati se puede extraer que no se trataba ni de un tradicionalista islámico ni de un modernista liberal. Se podría decir que pretendía una tercera vía entre la secularización occidental y el islamismo tradicionalista<sup>71</sup>, mediante un uso revolucionario del chiismo para acabar con el status quo y permitir la creación de una modernidad indígena propia basada en el *tawhīd*, el *iṯṯihād* y la justicia social. No obstante, pese a la gran influencia del chiismo como ideología revolucionaria como base de su pensamiento, esta no es su única influencia. Por el contrario, Shariati acepta, transforma y acoge elementos analíticos, concepciones sociales y argumentos políticos de ideologías tan lejanas al contexto iraní como el marxismo y el existencialismo<sup>72</sup>; además de ideas provenientes de Heidegger<sup>73</sup> y Hegel<sup>74</sup>. De hecho, estas influencias le valieron numerosas críticas por parte de la clase clerical más tradicional, contraria mayoritariamente a cualquier influencia proveniente de Occidente, y también de analistas internacionales que ven en sus escritos considerables incongruencias y paradojas analíticas y metodológicas.

Como ejemplo de ello, podemos mencionar su peculiar forma de aceptar elementos del marxismo como la “lucha de clases”, “determinismo histórico” o “revolución permanente”<sup>75</sup>, pero al mismo tiempo considerando y, en consonancia, rechazando el marxismo y su base analítica como una ideología sistemáticamente racista y un plagio de los principios expuestos por el islam<sup>76</sup>. De hecho, resulta paradójico el proyecto de Shariati si seguimos la consideración de Dabashi al establecer que pretendía revolucionar el chiismo para ponerlo al mismo nivel que las ideologías occidentales<sup>77</sup>. Esto parecería ser una injerencia de la modernidad occidental en forma de una subalternidad autoimpuesta camuflada como una teo-

70. Dorraj. *From Zarathustra to Khomeini*, p. 142; Akhavi. “Ali Shariati”, p. 175.

71. Saffari. “Rethinking the Islam/modernity binary”, p. 238.

72. Bayat. “Shariati and Marx”.

73. Mirsepassi. “Religious intellectuals and western critiques of secular modernity”.

74. Hanson. “The “Westoxication” of Iran”, p. 15.

75. Bayat. “Shariati and Marx”, p. 30.

76. Celarent. “Review on *The Sociology of Islam y Marxism and other Western fallacies* by Ali Shariati”, pp. 1291-1292.

77. Dabashi. *Theology of discontent*, p.114.

ría de la liberación al pretender encajar a una categoría puramente indígena, como es el chiismo, en un marco puramente occidental, como lo es el concepto de ideología.

En definitiva, pese a las problemáticas analíticas, Ali Shariati es un pilar ideológico primordial en Irán. Su importancia se extiende hasta nuestros días y tuvo una influencia ineludible en los acontecimientos que llevaron al triunfo de la Revolución Islámica de 1979 y el establecimiento de la República Islámica de Irán, encabezada por el ayatolá Jomeini.

### 3. AYATOLÁ JOMEINI: LA CULMINACIÓN DE LA TRADICIÓN POPULISTA IRANÍ

El ayatolá Jomeini ha sido una figura central en los estudios de la región de Oriente Medio desde que emergiera en la escena internacional en 1979 y sorprendiera al mundo con el establecimiento de la primera República Islámica de Irán liderada por él mismo. No obstante, se ha puesto mucho menos en el foco la evolución política de este personaje antes de tal acontecimiento. Según expone Mahdavi, se pueden diferenciar cinco etapas clave en la evolución política de Jomeini. Esta evolución comienza con el quietismo tradicional del clero chií, que sería sustituido por un constitucionalismo monárquico como contramedida al secularismo<sup>78</sup>. La tercera etapa llegaría con su entrada en política como el epítome de la clase clerical revolucionaria y populista —ahora ya sí antimonárquica—, tras la muerte del *Maryā'-e Taqlīd* ayatolá Boruýerdi en 1961 y como consecuencia de las reformas propuestas por el Shah en lo que se conoce como la Revolución Blanca de 1963. La cuarta etapa vendría con el triunfo de la Revolución Islámica y su instauración como *vela-ye faqīh*, siendo la quinta etapa los dos últimos años de su vida en los que endureció su control sobre el régimen para convertirse en un absolutista<sup>79</sup>.

En esta sección nos centraremos en la tercera etapa de su evolución política según la división de Mahdavi. Las causas de esta acotación son, por un lado, que sus dos primeras etapas responden a la postura tradicional que se esperaba de la clase clerical, por lo que en este período Jomeini no supone ninguna novedad analítica. Por otro lado, la cuarta y quinta etapa ven su culminación como actor político internacional, siendo difícil realizar un análisis ideológico conciso de su pensamiento político.

Así, la tercera etapa de su evolución se erige como el paso intermedio entre el quietismo y el activismo, siendo la etapa en la que genera un proyecto político e

78. Abrahamian defiende que Jomeini se mantiene monárquico hasta 1965, después incluso de su exilio a Najaf. Abrahamian. *Khomeinism*, p. 21.

79. Mahdavi. "Ayatollah Khomeini", pp. 180-185.

ideológico, immortalizado en su obra *El gobierno islámico* de 1970, que le diferencian de la clase clerical tradicional y sientan las bases para la futura República Islámica de Irán. Además, teniendo en cuenta el factor temporal, es en el paso de su segunda a su tercera etapa en la que Jomeini entra en contacto con los postulados de Al-e Aḥmad<sup>80</sup> y es influenciado por las ideas de Ali Shariati, hasta el punto de apropiarse del eslogan de este último más adelante: “Every place should be turned into Karbala, every month into Muharram and every day into ‘Ashura’”<sup>81</sup>.

### 3.1. *Un gobierno islámico en contraposición a Occidente*

El primer elemento a tener en cuenta sobre la ideología y el proyecto expuesto por Jomeini como *velayat-e faqīh* (“gobierno del jurisconsulto”) es que se trata de una total ruptura con el quietismo y la posición antirrevolucionaria mantenida mayoritariamente por la clase clerical desde el siglo XVI<sup>82</sup>. Prueba de ello es la propia naturaleza de la obra aquí estudiada, ya que las charlas que la conforman surgen como una respuesta a las opiniones expuestas por el ayatolá Abul-Qasim Joi.

Este clérigo, de mayor rango que Jomeini —se le considera como la figura más influyente de la escuela duodecimana tras la muerte de Boruḡerdi en 1961 y hasta la suya propia en 1992—, respondió a la pregunta de un creyente sobre la validez de la propuesta del “gobierno del jurisconsulto” concluyendo que tal fórmula no existía en el chiismo. En respuesta, Jomeini dedicó una serie de charlas a contradecir a Abul-Qasim Joi y a defender su visión del *velayat-e faqīh*<sup>83</sup>. Así, se puede apreciar como las tesis que más adelante triunfarían en Irán no eran en absoluto seguidas por la totalidad de la clase clerical chíí ni respondían a una lectura tradicionalista-fundamentalista de las fuentes islámicas.

En la base de su proyecto, encontramos la convicción de que el islam se configura como un ente holístico, en el que no solo se regula el misticismo, el rezo o las formas de adoración, sino también toda una serie de normas sociales y postulados políticos:

“De la misma forma que existen leyes que establecen los deberes del hombre para con la adoración, también existen leyes, normas y prácticas para los asuntos sociales y de gobierno. La Ley Islámica, es un progresivo, desarrollado y comprensivo sistema legal”<sup>84</sup>.

80. *Ídem*, p. 185.

81. Aghaie. “The Karbala narrative”, p.164.

82. Mahdavi. “Ayatollah Khomeini”, p. 184.

83. Fisher. “Imam Khomeini”, p. 157.

84. Jomeini. *El gobierno islámico*, p. 22.

Jomeini establece que no hay nada necesario en la vida humana que el islam no haya procurado regular en las fuentes reveladas y, por tanto, todo aquello que es ajeno a él debe ser obviado y rechazado. Como ejemplo, menciona que “el Islam no ha establecido leyes para la práctica de la usura, para las operaciones bancarias sobre la base de la usura, para el consumo del alcohol o para el cultivo de los vicios sexuales, prohibiéndolos todos ellos radicalmente”<sup>85</sup>.

Esta argumentación la utiliza para defender la invalidez islámica de cualquier monarquía hereditaria, siendo esto un claro ataque al régimen del Shah y muestra de su paso definitivo a una posición antimonárquica. Además, le sirve para oponerse a la intromisión de la modernidad y el imperialismo europeo en Irán, característica esencial de esta etapa de su pensamiento y que lo diferencian de otros ideólogos como Ali Shariati, ya que también rechaza valores como el constitucionalismo o cualquier influencia política proveniente de Occidente<sup>86</sup>. De hecho, se podría considerar que el proyecto de Jomeini surge en cierta manera como respuesta a esta injerencia occidental en Irán, ya que en *El gobierno islámico* son frecuentes las referencias a Occidente y a los perjuicios ocasionados por a la unidad de la Umma islámica. Así, defiende que:

“Para asegurar la unidad de la Umma islámica, para liberar la patria islámica de la ocupación y penetración de los imperialistas y de sus gobiernos marionetas, es imprescindible que establezcamos un gobierno. Para obtener la unidad y libertad de los pueblos musulmanes, debemos derrocar a los gobiernos opresores instalados por los imperialistas y crear un gobierno islámico justo, que esté al servicio del pueblo. La formación de ese gobierno servirá para preservar la disciplinada unidad de los musulmanes”<sup>87</sup>.

Por otra parte, consciente de que sus postulados son minoritarios en el contexto de la época, Jomeini expone una serie de argumentos en favor de su propuesta fundamentados en el origen del islam y las propias acciones del Profeta Muḥammad. Así, ante el secularismo expuesto por los intelectuales más influenciados por Occidente, defiende la imposibilidad de separar religión y política en el islam basándose en la propia experiencia del Profeta, que fue al mismo tiempo líder espiritual y político. El hecho de que Muḥammad fuera designado por Dios también como líder político y que Muḥammad designara un sucesor a su muerte muestra,

85. *Ídem*, p. 24.

86. *Ibidem*.

87. *Ídem*, p. 45.

para Jomeini y sus seguidores, el imperativo divino para la formación de un gobierno islámico sin límite en el tiempo<sup>88</sup>.

De esta manera sigue que, de no respetarse la voluntad divina de un poder ejecutivo según las leyes islámicas (sharía), será inevitable caer en el caos y la anarquía. Sin un gobierno islámico, piensa Jomeini, no es posible la aplicación de los fundamentos islámicos y sin la aplicación de estos fundamentos se procede a vivir de una manera no-islámica, inherentemente caótica. Según lo resume Mahdavi:

“Ayatollah Khomeini established his doctrine of *velayat-e faqih* on two traditional and rational grounds. The government is an essential component of Islam because the Prophet created an Islamic state. Moreover, the *shari'ah* law cannot be fully implemented without an Islamic state; Islamic government is the only legitimate tool to put the Islamic rule into practice”<sup>89</sup>.

Por último, en cuanto al papel de la clase clerical en todo este entramado, Jomeini es muy conciso en su argumentación a favor de su legitimidad como líderes del gobierno islámico. Siguiendo sus propias palabras:

“¿Por qué Dios Omnisapiente designó detentadores de autoridad y os ordenó obedecerles? Ustedes le contestarán como sigue: Lo ha hecho por varias causas y razones. Una es que los hombres [...] no son capaces de mantener el camino asignado, ni de obedecer las leyes de Dios, sin un individuo (o poder) fidedigno y protector, designado sobre ellos con responsabilidad en este asunto, para prevenirlos de rebasar la esfera de lo lícito y transgredir los derechos de los demás”<sup>90</sup>.

Con esta argumentación, Jomeini está haciendo una defensa del *taqlīd* tradicional, oponiéndose claramente al *iṭihād* revolucionario que asociábamos en páginas anteriores con Ali Shariati. Es sobre esta base sobre la que construye su proyección de un liderazgo de la clase clerical. Si consideramos que, por un lado, el islam es un ente holístico que legisla la conducta social, política y económica y que nada fuera del islam es digno de ser aceptado; y, por otro lado, la clase clerical es el único detentor de autoridad para interpretar los postulados del islam; no se puede más que concluir que el líder de un futuro Estado Islámico debe ser el estamento capaz de comprender lo expuesto en las fuentes reveladas<sup>91</sup>.

De esta manera, el gobernante de un potencial Estado Islámico tiene como principal función interpretar y determinar qué leyes se deben aplicar siguiendo las

88. *Ídem*, pp. 31-32.

89. Mahdavi. “Ayatollah Khomeini”, pp. 184-185.

90. Jomeini. *El gobierno islámico*, p. 49.

91. *Ídem*, pp. 59, 63, 77.

fuentes coránicas y el ejemplo del Profeta. No obstante, no es su función legislar nuevas leyes, ya que no tiene la autoridad divina para ello y supondría su igualación con las capacidades de Muḥammad, cometándose herejía<sup>92</sup>.

### 3.2. *El gobierno islámico de Jomeini como proyecto populista*

Habiendo resumido los principales puntos argumentativos de *El gobierno islámico* y considerando esta obra como la base fundamental del proyecto político que llevaría a cabo Jomeini a partir de 1979, defendemos la tesis que lo identifica como un populista pragmático en un contexto islámico. Con esta tesis, confrontamos la suposición que considera a Jomeini un fundamentalista religioso chií.

Previamente a defender esta tesis, debemos apuntar que no existe una definición clara, global y comúnmente aceptada del populismo. Por ello, seguiremos lo expuesto por Dorraj al identificar tal movimiento con una serie de características comunes a los movimientos populistas más importantes de la historia en América Latina, Estados Unidos o Rusia. De esta manera, consideramos populismo a cualquier movimiento con un carácter inicial antisistema y contrario al régimen establecido, que se dice defensor y representante del grueso de la población considerada como desfavorecida o marginada del ámbito político, procediendo a una “romantización” de tal población. También se trata de movimientos históricamente nacionalistas y propensos a un fuerte renacimiento cultural de los elementos políticos más tradicionales de la sociedad en cuestión. Los líderes suelen ser carismáticos y los sistemas que propugnan autárquicos, aunque con apariencia democrática. Por último, mientras son generalmente retrógrados en lo social, económicamente defienden cierto progresismo<sup>93</sup>.

Teniendo en cuenta esta caracterización del populismo, el proyecto expuesto por Jomeini sería adecuadamente definido como tal. En primer lugar, pese a su anterior quietismo y transicional constitucionalismo monárquico, Jomeini se convierte a partir de 1965 en un acérrimo activista antimonárquico, contrario en especial al Shah Mohammad Reza Pahlevi. Así, su proyecto no puede ser visto más que como un intento de acabar con el status quo para crear un nuevo sistema político, social y económico<sup>94</sup>. Además, en su habitual división de Irán en dos cuerpos políticos que define como *mostazafin*, “oprimidos”, y *mostaqberin*, “opresores”<sup>95</sup> es clara su intención de aglutinar a toda la población, quitando importancia a las distintas clases y estamentos, para confrontar a la clase política del régimen del Shah. Por otra parte, no hay duda sobre el claro arraigo y uso de la tradición

92. *Ídem*, pp. 30-31.

93. Dorraj. *From Zarathustra to Khomeini*, pp. 15-17.

94. Milani. *The Making of Iran's Islamic Revolution*, p. 88.

95. Abrahamian. *Khomeinism*, p. 26.

política iraní en el pensamiento de Jomeini. La religión en este país ha sido de gran relevancia en todos los aspectos de la vida política y social<sup>96</sup>. Por tanto, la revitalización del potencial político del chiismo llevada a cabo por Jomeini debe ser entendida como la búsqueda de una base común identitaria nacional que tenga el potencial de movilizar a las masas<sup>97</sup>. En cuanto a su liderazgo, como se vería a partir de 1979 con la nueva República Islámica de Irán, Jomeini aprovecha el carisma ganado a raíz de la Revolución Islámica para crear un sistema claramente autoritario, aunque con cierta apariencia democrática. Además, Jomeini será el primer religioso que se atreva a elevar el Irán revolucionario por encima de la sociedad ideal de la época de ‘Alī, la cual había sido el paradigma de sociedad perfecta para el chiismo durante siglos<sup>98</sup>. Este hecho resulta relevante ya que supone la creación de un nuevo sistema no solo sociopolítico y económico, sino también simbólico-identitario, pretendiendo fortalecer la unión de las masas en todos los frentes.

Estos elementos acercan a Jomeini a la categoría de populista en un contexto islámico y lo alejan del fundamentalismo religioso expuesto por otros autores. Según lo expone Abrahamian:

“‘Populism’ is a more apt term for describing Khomeini, his ideas, and his movement because this term is associated with ideological adaptability and intellectual flexibility, with political protest against the established order, and with socioeconomic issues that fuel mass opposition to the status quo. The label ‘fundamentalist’ in contrast, implies religious inflexibility, intellectual purity, political traditionalism, even social conservatism, and the centrality of scriptural-doctrinal principles”<sup>99</sup>.

Recalcamos que, aunque en una primera instancia pareciera que el proyecto de Jomeini es una vuelta a los orígenes del islam por su insistente referencia a las fuentes coránicas, en realidad su proyecto de *velayat-e faqih* supone una de las mayores rupturas con el tradicionalismo quietista chií en época moderna. El término fundamentalismo, que tiene su origen en el puritanismo protestante americano, supone una interpretación literal de las fuentes reveladas. Esta literalidad no

96. Dorraj. *From Zarathustra to Khomeini*.

97. *Ídem*, pp. 35-44. Dorraj llega a considerar que existe en los propios orígenes del islam cierto elemento populista que se puede observar en el gobierno del Profeta. Se trataba de un líder carismático y autoritario, con un mensaje de justicia social dirigido eminentemente hacia los más desfavorecidos, arraigo identitario y medidas progresivas en lo económico. Además, según algunos análisis históricos, el mensaje de Muḥammad surge y cala en la población debido al repentino surgimiento de una aristocracia urbana en Meca en contraposición a la tribus del desierto, contexto que se considera en el origen de muchos movimientos populistas para teóricos como Conniff.

98. Abrahamian. *Khomeinism*, p. 32.

99. *Ídem*, p. 2.



se puede encontrar en Jomeini<sup>100</sup>. De hecho, esta interpretación moderna del chiismo como instrumento político no se podría entender sin tener en cuenta el contexto de la época, ya que el proyecto de Jomeini es ante todo un proyecto que responde a la injerencia de la modernidad occidental en Irán, con el Shah y su régimen como brazo armado de tal intromisión, rechazándola y replegándose hacia sí mismo en primera instancia para establecer su propio proyecto en este mundo moderno. Por tanto, en este contexto cobra mucho más sentido contextual el populismo que el fundamentalismo, ya que del primero se infiere el intento por parte del Estado-nación por entrar en el mundo moderno; mientras que el segundo se relaciona con un rechazo hacia este mundo<sup>101</sup>.

En definitiva, Jomeini es relevante en el plano ideológico por haber sido el primer miembro de la clase clerical tradicional en atreverse a defender la legitimidad de tal estamento para el liderazgo político y, por tanto, no solo para interpretar la ley, sino también para aplicarla<sup>102</sup>. Jomeini era consciente de la gran importancia de la religión en ciertos sectores de la población y, por ello, se ocupó de dar a su proyecto la apariencia de una simple vuelta a lo revelado por el profeta Muḥammad. No obstante, su proyecto es pura novedad, ya que es el primer religioso en siglos que propone tal cambio en la función del clero chií.

Por otra parte, este proyecto es fruto de su contexto. Jomeini estuvo muy influenciado por la reinvenición de la narrativa de Kerbala que mencionamos anteriormente, la cual favorecía enormemente la base teórica para una politización del mensaje divino. Tampoco se puede entender el pensamiento de Jomeini sin tener en cuenta la injerencia de la modernidad y el imperialismo occidental en la sociedad iraní y los análisis que responden a ella, especialmente en Ŷalāl Al-e Aḥmad y Ali Shariati. Así, su proyecto debe ser entendido como un intento de crear un frente capaz de frenar esta modernidad occidental y crear una entidad política propiamente iraní. Para todo ello, Jomeini se erigió como un populista pragmático, construyéndose un liderazgo fuerte y carismático, estableciéndose defensor de la población frente al Shah e instaurando un nuevo status quo al llegar al poder.

Aunque este trabajo no es el lugar para ahondar en proyectos similares al de Jomeini que pudieran haber influenciado en sus acciones, cabe mencionar la remarkable similitud entre el populismo de Jomeini y ciertos movimientos populistas latinoamericanos del siglo XX. La elevación del líder a una posición semidivina con títulos tales como “El Líder”, “El Conductor”, “Jefe Máximo” y, en el caso de Jomeini, “*Rahbar*”; la vuelta a las raíces nacionales o la voluntad de crear

100. Mahdavi. “Ayatollah Khomeini”.

101. Abrahamian. *Khomeinism*, p. 2.

102. Dorraj. *From Zarathustra to Khomeini*, p. 160.

una tercera vía ni capitalista ni comunista son algunos de los ejemplos que acercan a estos dos mundos en apariencia tan alejados<sup>103</sup>.

#### 4. CONCLUSIÓN

Se ha pretendido presentar en este artículo una parte de la vida intelectual e ideológica en Irán antes de la Revolución Islámica. Esta realidad no estaba monopolizada por Jomeini o el clero. Por el contrario, en la clandestinidad impuesta por el régimen del Shah convivían intelectuales y clérigos de todas las ideologías. Esta diversidad ideológica estuvo muy impactada por la entrada de la modernidad y el imperialismo de las potencias occidentales en el contexto iraní de las décadas de 1960 y 1970. Comienzan a surgir análisis como los de Ýalál Al-e Aĥmad y su concepto de *Garbzadegi*, en el cual se percibe a Occidente como principal causante de los problemas de Irán. Debido a ello, en esta época se configuran una serie de ideas y proyectos que tienen como objetivo contrarrestar el impacto de dicha intromisión.

En esta situación y centrándonos exclusivamente en los proyectos que veían en el islam chií el camino hacia la solución es donde encontramos los pensamientos y proyectos de Ali Shariati y Ruholá Jomeini. Ambas figuras capitalizaron sobre una cierta propensión de Irán hacia el arraigo religioso, visible ya mucho antes del chiismo con el zoroastrismo y el maniqueísmo. Esta religión venía acompañada de una mitología simbólica fuerte y muy resonante para la propia sociedad iraní por su situación de sufrimiento, la cual tenía su máxima expresión en la figura de Ĥusayn y su martirio. Esta figura cobraría mayor importancia si cabe en el contexto que nos ocupa, puesto que se produce en las dos décadas anteriores a la Revolución Islámica una total reinterpretación del mito de su muerte, politizándola y adaptándola a la era moderna. Esto sentaría las bases que permitirían y, en última instancia, darían sentido a los proyectos de Shariati y Jomeini.

Por un lado, Shariati acepta enormes préstamos ideológicos procedentes del marxismo, el existencialismo y demás tradiciones intelectuales occidentales. Toma como ejemplo paradigmático de la politización de la religión el movimiento reformista protestante de los siglos XV y XVI en Europa. En cuanto al papel de la religión en su proyecto, lo considera una inspiración, rechaza de plano el concepto de Estado Islámico y en ningún momento avala la legitimidad al poder de una clase clerical a la que critica duramente por su posicionamiento al lado del status quo opresor. Así, propone una sociedad unida (*tawĥīdī*) sin clases como paradigma social y el *muýtahid* como ideal humano. Además, no rechaza frontalmente la modernidad occidental, sino que considera necesaria su adaptación al contexto

103. Abrahamian. *Khomeinism*, pp. 37-38.

local. Esto permite enmarcarlo en la corriente anticolonialista existente en el Tercer Mundo que pretendía la creación de modernidades alternativas.

Por su parte, Jomeini es mucho más reacio a apropiarse de conceptos y análisis occidentales. Su máxima referencia son las fuentes coránicas, el ejemplo del gobierno del profeta Muḥammad y de sus sucesores, especialmente, ‘Alī y Ḥusayn. Esto no impide, sin embargo, que haya sido influenciado por el propio Shariati o Al-e Aḥmad. A su vez, se erige como primer y principal defensor del derecho de la clase clerical a gobernar. Argumenta la existencia de tal precepto en la tradición islámica pese a suponer esto una ruptura total con la tradicional posición quietista del clero chií. Esto, sumado a su carisma y a su consideración de la sociedad iraní lo convierten en un relevante ejemplo de cómo se puede articular un movimiento populista en un contexto islámico tal como Irán.

Por tanto, se puede apreciar que los caminos emprendidos y, de hecho, los objetivos propuestos por ambos distan mucho de ser iguales. No hay duda de que parten de la misma base, esto es, una politización del chiismo y su simbología para convertirlos en entes revolucionarios que permitan la movilización social con el fin de acabar con el status quo. No obstante, escasos elementos a parte de este se mantienen en común. Todo ello nos permite concluir que existía en el Irán pre-revolucionario una gran diversidad de pensamiento. En el bando de aquellos que defendían el islam como la solución existían fuertes divergencias y contradicciones, siendo este bando solo uno de muchos que se oponían al Shah y pretendían crear una sociedad nueva a partir de concepciones liberales, seculares o marxistas.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

ABRAHAMIAN, Ervand. *Khomeinism. Essays on the Islamic Revolution*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1993.

AGHAIE, Kamran. “The Karbala narrative: Shi’i political discourse in modern Iran in the 1960s and the 1970s”. *Journal of Islamic Studies*, 12, 2 (2001), pp. 151-176.

AKHAVI, Shahrough. “‘Ali Shari‘ati”. En John L. ESPOSITO y Emad el-Din SHAHIN (eds.). *Oxford Handbook of Islam and politics*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2013, pp. 169-179.

AL-E AḤMAD, Yalal. *Plagued by the West (Gharbzadegi)*. New York: Caravan Books, 1982.

ALGAR, Hamid. *Roots of the Islamic Revolution in Iran*. New York: Islamic Publications International, 2001.

- BAYAT, Assef. "Shariati and Marx: a critique of an "Islamic" critique of Marxism". *Alif*, 10 (1990), pp. 19-41.
- BEHROOZ, Maziar. *Rebels with a cause. The failure of the left in Iran*. London and New York: I.B. Tauris Publishers, 1999.
- CELARENT, Barbara. "Review on *The sociology of Islam y Marxism and other Western fallacies* by Ali Shariati". *American Journal of Sociology*, 117, 4 (2012), pp. 1288-1294.
- DABASHI, Hamid. *Theology of discontent. The ideological foundation of the Islamic Revolution in Iran*. New York and London: Routledge, 2006.
- DEYLAMI, Shirin S. "In the face of the machine: Westoxification, cultural globalization and the making of an alternative global modernity". *Polity*, 43, 2 (2011), pp. 243-263. DOI:10.1057/pol.2010.27.
- DORRAJ, Manochehr. *From Zarathustra to Khomeini: Populism and dissent in Iran*. Boulder and London: Lynne Rienner Publishers, 1990.
- ENNAYAT, Hamid. *Modern Islamic political thought*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2001.
- FISHER, Michael J. "Imam Khomeini: four levels of understanding". En ESPOSITO John L. (ed.). *Voices of resurgent Islam*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1983, pp.150-174.
- GÓMEZ, Luz. *Diccionario de islam e islamismo*. Madrid: Editorial Trotta, 2019.
- HANSON, Brad. "The "Westoxication" of Iran: depictions and reactions of Behrangī, al-e Ahmad and Shariati". *International Journal of Middle East Studies*, 15 1 (1983), pp. 1-23.
- JOMEINI, Ruholá M. *El gobierno islámico*. Biblioteca Islámica Ahlul Bait, 2004.
- MACÍAS AMORETTI, Juan Antonio. "Estado Islámico y democracia en el Islam político norteafricano: conceptos fundamentales de un debate incierto". *Estudios de Asia y África*, 48, 2 (2012), pp. 293-335.
- MAHDAVI, Mojtaba. "Ayatollah Khomeini". En John L. ESPOSITO, Emad el-Din SHAHIN (eds.). *Oxford Handbook of Islam and politics*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2013, pp. 180-202.
- MATHER, Yassamine. "Iran's communist movement: reform and revolution". En FELIU, Laura y IZQUIERDO-BRICHES, Fernando (eds.). *Communist parties in the Middle East. 100 Years of History*. London and New York: Routledge, 2019, pp. 45-59.

- MILANI, Mohsen. *The making of Iran's Islamic Revolution. From Monarchy to Islamic Republic*. Colorado: Westview Press, 1994.
- MIRSEPASSI, Ali. "Religious intellectuals and Western critiques of secular modernity". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 26, 3 (2006), pp. 416-433.
- RAHNEMA, Ali. *An Islamic utopian. A political biography of Ali Shari'ati*. London, New York: I.B. Tauris Publishers, 1998.
- SACHEDINA, Abdulaziz. "Ali Shariati. Ideologue of the Iranian Revolution". En John L. ESPOSITO (ed.). *Voices of resurgent Islam*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1983, pp. 191-214.
- SAFFARI, Siavash. "Rethinking the Islam/modernity binary: Ali Shariati and religious mediated discourse of sociopolitical development". *Middle East Critique* 24, 3 (2015), pp. 231-250. DOI: 10.1080/19436149.2015.1046708.
- SHARIATI, Ali. *What is to be done: The enlightened thinkers and an Islamic renaissance*. Houston: The Institute for Research and Islamic Studies (IRIS), 1986.
- . "Red Shi'ism vs. Black Shi'ism". [http://www.iranchamber.com/personalities/ashariati/works/red\\_black\\_shiism.php](http://www.iranchamber.com/personalities/ashariati/works/red_black_shiism.php). [consultado 25/05/2020]