

EL «ESPÍRITU DE ALLAH»: EL AYATOLÁ JOMEINI Y LOS FUNDAMENTOS POLÍTICOS DE LA REPÚBLICA ISLÁMICA

Sergio I. Moya Mena
Universidad de Costa Rica
ORCID: 0000-0001-9028-1237
sergio.moya@ucr.ac.cr

Introducción

El Ayatolá Ruhollah Jomeini no es solamente uno de los personajes protagónicos del pensamiento islámico contemporáneo, es también una de las figuras centrales de la política internacional de la segunda mitad del siglo XX. Jomeini representa un islamismo militante, que innova la propia tradición del Islam chiita, otrora caracterizado por su quietismo político, encabeza una revolución que sacude al mundo y logra establecer la primera república islámica moderna en 1979. Dicha Revolución, la única revuelta islámica exitosa contra un poder occidental o pro-occidental, representa uno de los acontecimientos fundamentales de lo que varios sociólogos e historiadores señalan como el «retorno de la religión» al final del siglo XX.

Jomeini fue un destacado pensador religioso, pero también un hábil conductor político. Lejos de la imagen intransigente, insensible, extremista o fundamentalista que se le endilga frecuentemente en Occidente, Jomeini era un personaje complejo. Poseía la sensibilidad del místico y el filósofo, pero tenía además un agudo sentido del pragmatismo, que le impulsó a adaptarse a las circunstancias, incluso si estas implicaban anteponer el interés político al religioso. En este

sentido, el jomeinismo estaría más cerca del populismo tercermundista de los años setenta, que de una expresión pura de fundamentalismo religioso.

Transcurridos cuarenta años de la proclamación de la República Islámica, este artículo hace un repaso de la vida y trayectoria política de Jomeini y plantea una síntesis de sus principales ideas políticas del Ayatolá Jomeini, en particular su teoría del wilâiat-ul Faqîd o gobierno del juriconsulto.

Vida del Ayatolá Jomeini

Los Jomeini, son seyyeds Musavis, es decir, descendientes del Profeta Muhammad a través de Fátima y del séptimo Imam Musa al-Kazem. En el siglo XVIII la familia emigró a la India, estableciéndose cerca de Lucknow, en el Reino de Oudh. El abuelo de Jomeini, Seyyed Ahmad Musavi al-Hindi (el «indio»), adquirió en 1839 una propiedad en Jomein, pueblo ubicado a 160 kilómetros al sur de Qom, en donde se casó dos veces. Su hijo Mostafa, nacería en 1856 y al igual que su padre, recibiría una educación religiosa, primero en Isfahán y después en las ciudades iraquíes de Nayaf y Samarra. A los 39 años, Mostafa recibió permiso para ejercer la ijthad,¹ lo que le permitió emitir sus propias interpre-

taciones de la sharía o ley religiosa, y le proporcionó cierta posición dentro de la jerarquía religiosa. Mostafa tendría cinco hijos, el tercero de los cuales, Ruhollah («espíritu de Allah» en persa), nacería en 1902.

La familia recuerda que Ruhollah era un niño lleno de energía, que jugaba todo el día en la calle y regresaba a casa con la ropa sucia y a menudo con cicatrices. Como muchos niños en Jomein, Ruhollah fue enviado a la maktab,² donde empezaría a memorizar el Corán y algunas frases en árabe sobre el Profeta y los Imames.³ Animado por la noticia de que el Sheikh Abdolkarim Ha'eri-Yazdí, prestigioso erudito y hombre piadoso, había establecido un colegio teológico de gran prestigio en Arak, el joven Ruhollah se dirigió a esa ciudad en 1920. Ha'eri creía que los mullahs o clérigos no debían involucrarse en política y ejerció una fuerte influencia en la temprana formación de Ruhollah. En 1922, Ruhollah seguiría –de nuevo– a Ha'eri, esta vez a Qom, ciudad en la que perfeccionó su educación religiosa bajo la tutoría del Ayatolá Alí Yasrebi-Kashaní, otro destacado líder religioso de la época.

A principios de los treinta, Jomeini se convirtió en mojtahid,⁴ lo que le acreditaba el título honorífico de Hojjatolislam (literalmente «prueba del Islam»)⁵ y en uno de los más respetados profesores de jurisprudencia de Qom. Además de Ha'eri y Yasrebi-Kashaní, otros destacados maestros de Ruhollah fueron Mirza Alí Akbar Yazdí, Mirza Javad Aqa Maleki Tabrizí y Seyyed Abolhassan Rafi'i Qazzviní. De estos tres maestros aprendió los fundamentos de filosofía y misticismo, sin embargo, el erudito que más influenciaría al futuro líder de la Revolución sería Mirza Mohammad Alí Shahabadí, quien capturó la imaginación de Jomeini como modelo del buen maestro: disciplinado, severo, sin pretensiones e introvertido.

En los años treinta Jomeini se unió a la facultad de estudios teológicos Fayzieh, en Qom, donde empezó a predicar y a publicar comentarios sobre los hadices, ética y misticismo.

Al morir Ha'eri en 1937, la posición jerárquica que dejaba dentro del clero chiita iraní fue asumida por el Ayatolá Muhammad Hussein Borujerdí, religioso con un gran conocimiento teológico y de actitudes apolíticas que incluso había establecido un pacto no-escrito con el Shah Muhammad Reza Pahlevi a través del cual, el clérigo apoyaba la monarquía y «silenciaría» a sus colegas con inclinaciones políticas, mientras que el monarca se comprometía a suavizar las medidas seculares adoptadas por su padre Reza Shah y levantaría la prohibición contra el velo islámico.⁶

Las relaciones de Jomeini con Borujerdí eran intensas. De hecho, el futuro líder de la Revolución fue su asistente académico y secretario personal. El quietismo político que caracteriza la primera parte de la vida como clérigo de Jomeini, seguramente se remonta a la influencia que Borujerdí. Un quietismo que sería temporalmente interrumpido en 1943, cuando Jomeini publica su obra «Los Secretos Revelados» (Kashf al-Asrar), en la que, bajo el disfraz de un ataque al wahhabismo,⁷ arremete contra seculares de su tiempo, como Reza Shah y Ahmad Kasravi,⁸ y denuncia como, producto de la campaña anticlerical del Shah, «los mullahs han perdido influencia sobre la gente».

La publicación de esta obra suponía una primera incursión en temas políticos, que sin embargo, tendría un carácter efímero, pues poco después Jomeini retomaría su perfil apolítico. Los turbulentos años del gobierno de Mohammed Mossadeg, político de impecable carrera anti-imperialista y el proceso de nacionalización del petróleo, seguido del golpe de Estado organizado por los servicios secretos británicos y estadounidenses que devino en el retorno al poder del Shah en 1953, parecen no haber estimulado lo suficiente a Jomeini para entrar de lleno a la política.

Jomeini pasó buena parte de los años cincuenta ayudando a Borujerdí,⁹ pero en esta época mantendría también estrechos contactos con autoridades religiosas como el Ayatolá Abol-Ghasem Kashaní, quien había construido

su reputación oponiéndose a los británicos en Medio Oriente. Kashaní había desatendido las exhortaciones de ciertos clérigos conservadores que recomendaban no involucrarse en la política o en los temas como el petróleo. Su anti-imperialismo sin duda lo acercaba al proyecto nacionalista de Mossadeg, pero su rechazo a la separación entre religión y política lo ubicaban como un antecedente de Jomeini. Kashani se unió a Mossadeg en su lucha nacionalista por recuperar el petróleo iraní frente a los intereses británicos representados por la Anglo-Persian Oil Company, AIOC, pero esta alianza no iría más allá de este objetivo común, pues el proyecto de instaurar la sharía, apoyado por Kashani, evidentemente no era compartido por Mossadeg, cuya suerte y la de su proyecto nacionalista ya había sido echada por las potencias extranjeras.

La ausencia tanto de Kashaní y Borujerdí proporcionó a Jomeini un incentivo adicional para alcanzar lo que sus dos maestros no habían podido concretar efectivamente: una fusión exitosa de religión y política.

El ingreso formal de Jomeini a la política se verificaría entre 1962 y 1963, inmediatamente después de la muerte de Borujerdí y en el marco de la llamada «Revolución Blanca» del Shah Mohammed Reza Pahlevi, que implicaba, entre otros aspectos, una reforma agraria, la venta de algunas fábricas a la empresa privada, la posibilidad de elegir a candidatos no musulmanes y el voto para la mujer.

Las reformas planteadas por la Revolución Blanca —en especial la reforma agraria que afectaba los intereses de algunos sectores conservadores del clero— fueron rechazadas por buena parte del establishment religioso y por supuesto Jomeini, quien las consideró como «anti-islámicas». ¹⁰ El Ayatolá fue arrestado y liberado poco después, pero en el 3 de junio de 1963, pronunció un incendiario discurso en el que se dirigió al Shah: «tu miserable, ¿no es tiempo de que pienses y reflexiones un poco todo lo que estás haciendo?». ¹¹ El discurso generó grandes manifestacio-

nes de repudio al Shah, quien primero ordenó la detención de algunos de los colaboradores del Ayatolá y más adelante le arrestó, lo cual recrudeció las protestas, especialmente en Qom. Poco después de que la noticia de su detención se dio a conocer en todo el país, se produjo el llamado «Levantamiento de Khordad», en el que murieron más de 400 personas. Jomeini permaneció preso hasta abril de 1964, pero apenas unos días de su liberación volvió a pronunciar un discurso en la Mezquita de A'zam en el que fustigó las relaciones secretas del Shah con Israel.

Jomeini continuó sus críticas hasta que en noviembre de ese año fue de nuevo arrestado y enviado al exilio, primero a Bursa (Turquía) y luego a Nayaf, lugar donde viviría trece años. En esta ciudad-santuario, se concentró en la enseñanza de la jurisprudencia religiosa (fiqh), mantuvo sus nexos con Irán fungiendo como Marja-e taqlid-e ¹² y «entrenando» a no menos de 500 mojtahids, e intensificó los sermones, decretos, mensajes y entrevistas de carácter político.

A Jomeini se le empezó a designar como «Imam», un hecho de la mayor trascendencia en la historia del chiismo en Irán, pues nunca, desde que el país se convirtió al chiismo en el siglo XVI, se había designado con este título a ningún personaje viviente. El concepto se utilizaba únicamente para referirse a los Doce Imames infalibles y su designación como Imam sin duda apuntalaba su carisma.

Aunque vigilado por las autoridades iraquíes, el Ayatolá continuó su oposición al régimen de los Pahlevi. Para Jomeini, el Shah era el «nuevo Yazid», ¹³ que perseguía a los chiitas. Pero las críticas del Ayatolá se dirigían también a aquellos clérigos que no compartían su celo político. Uno de los altos dignatarios chiitas que era claramente aludido en los cuestionamientos de Jomeini al quietismo clerical, era el Ayatolá Abul-Qasem Khoi, el más respetado clérigo de Nayaf y continuador de la línea apolítica de Borujerdí.

A finales de 1978, cuando la Revolución había alcanzado un impulso definitivo, el Jomeini ofrecía entrevistas y declaraciones diarias desde su

nuevo exilio en Neuphle-le-Chateau, un suburbio de París. El Ayatolá se rehusaba a regresar a Irán si antes no abandonaba el país el Shah, lo cual tuvo lugar el 17 de enero de 1979. Días después, el 1 de febrero un avión 747 de Air France aterrizaba en el aeropuerto de Mehrabad, en el centro de Teherán, donde casi cinco millones de iraníes se abalanzaron frenéticamente a las calles para recibir al que era el indiscutible líder de la Revolución.

El hombre, el político, el religioso, el místico que había hablado de la creación del gobierno perfecto, la sociedad perfecta y el hombre perfecto, estaba ahora a la cabeza del gobierno y su preocupación fundamental era la consolidación del poder. El Ayatolá estaba ahora empeñado en aislar el gobierno provisional que había surgido y era liderado por Shahpur Bakhtiar, el último primer ministro nombrado por el Shah, y para ello anunció la constitución de un gobierno provisional encabezado por Mehdi Bazargan, un político religioso que se había destacado en la oposición al Shah desde la época de Mossadeg. El gobierno de Bakhtiar veía como el poder se le escapaba poco a poco de las manos. Simplemente, sus posiciones y decisiones eran cada más y más irrelevantes, lo cual se veía con especial claridad en cuanto a su control sobre las fuerzas armadas. Fueron precisamente las lealtades vacilantes del ejército el factor que precipitó la caída del gobierno de Bakhtiar.

El triunfo de la Revolución hizo de Jomeini una figura sumamente popular entre los iraníes debido a su integridad, su anti-imperialismo, la firmeza con la que se había opuesto al Shah y por ejercicio firme del liderazgo en los primeros y turbulentos años de la lucha contra la monarquía. Su habilidad para movilizar a una vasta mayoría del pueblo no se debía únicamente a sus elocuentes poderosos o a sus credenciales religiosas, contaba también con una sorprendente capacidad de organización.

Sin embargo, no todos los iraníes reverenciaban a Jomeini. Ciertos sectores del clero chiita, incluyendo algunos de los más respetados

ayatolas como los marjas Seyyed Mohammad Kazem Shariatmadarí, Mohammad-Reza Golparyaní y Najafí Mar'ashí, cuestionaban sus ideas y temían que, al mezclar el Islam con la política,¹⁴ Jomeini terminaría apartando a mucha gente de la religión.

A finales de marzo, el gobierno revolucionario organizó un referéndum que decidiría la propuesta de convertir al país en una República Islámica. El 98% de los votantes se manifestó a favor del sí. En agosto, una Asamblea de Expertos discutió y propuso un texto constitucional que incorporaba la figura del faqîd¹⁵ como «Líder Supremo» del país. Dicho texto fue ratificado en un referéndum en noviembre y Jomeini se convirtió oficialmente en Líder Supremo y Líder de la Revolución.

En febrero del año 1980 fue electo Abulhasan Bani Sadr como primer presidente de la República Islámica. En la ceremonia de su toma de posesión Jomeini advirtió:

Quiero decirle al Sr. Bani Sadr y a todos los demás que tengan en mente una cosa: el amor por el mundo es el pecado más grave.¹⁶

No se trataba de una exhortación irrelevante. El Ayatolá advertía a aquellos sectores seculares que formaban parte del Gobierno Provisional, que el sentido de la Revolución era «estrictamente islámico». El gobierno sobre los hombres correspondía, en primera instancia, exclusivamente a Allah, y males como el asesinato, el saqueo, la injusticia y el libertinaje, eran resultado de ese pecado de «amor por el mundo y apego a lo terrenal». El amor por el mundo es el mayor pecado, pues cuanto más se apegue el alma al mundo, menos atención se le prestará a Dios.¹⁷

En noviembre de 1979 un grupo de estudiantes radicales autodenominados Dânešjuyân Moshalmân Piru Xatt Emâm («Estudiantes Musulmanes Seguidores de la Línea del Imam»), tomaron la Embajada de Estados Unidos en protesta por la concesión de asilo al Shah que ese país había otorgado para recibir tratamiento médico. Jomeini apoyó la toma de la embajada abierta-

mente y hábilmente asoció a EEUU con aquellos dentro de Irán que se oponían a un gobierno religioso.¹⁸ Jomeini proclamó que el Majlis o Parlamento decidiría la suerte de los rehenes estadounidenses, y exigió que EEUU devolviera al Shah para someterlo a juicio por crímenes contra la nación. La crisis de los rehenes representó un punto de quiebre fundamental para Jomeini y para la Revolución. El político cauto y pragmático que había conducido una coalición con izquierdistas, liberales y nacionalistas para derrocar al Shah, empezaba ahora a comportarse como un revolucionario moderno convencido de la necesidad de su propio proyecto político.

La crisis de los rehenes causó la caída del gobierno de Bazargan y dio comienzo a un nuevo periodo de la Revolución en el que Jomeini reprimió y aniquiló a todas las fuerzas políticas opuestas a su proyecto de islamización del país, incluso a aquellos sectores que habían participado en el derrocamiento del Shah, como la guerrilla cuasi-marxista de los Mojāhedín-e khalq-e irān (Mujaidines del Pueblo), que terminó orquestando una campaña terrorista contra el gobierno revolucionario. También los sectores seculares remanentes en el gobierno como el presidente Bani Sadr, se vieron envueltos en una escalada de confrontación con los sectores clericales.

Los jomeinistas se habían concentrado en el *āezb-e jomhuri-e āalq-e mosalmān-e Irān* («Partido de la República Islámica»), organización que recibía el apoyo de la clase media tradicional y de los sectores más pobres, y cuya figura más destacada era el Ayatolá Mohamed Behestí. Controlaban la judicatura, introduciendo la *sharía* y organizando juicios secretos sumarios contra los «enemigos de la Revolución», y disponían de los Guardias Revolucionarios (*Sepah-e Pasdaran-e Inqilab-e Islami*), una milicia paralela al Ejército creada con el fin expreso de «proteger» la Revolución.

Jomeini ejerció un papel fundamental en la configuración del nuevo orden político que surgió de la Revolución. Como líder de este proce-

so político debió experimentar pruebas severas. Una de las más significativas fue la guerra-invasión iniciada por Irak en septiembre de 1980. Junto a la caída de los precios del petróleo y a la derivada tragedia económica, las consecuencias de la guerra terminaron siendo desastrosas para Irán, con pérdidas que se calculan en tres mil millones de dólares. Este conflicto fue una catástrofe para el país, pero sirvió a Jomeini para unir a los iraníes bajo una plataforma patriótica. De hecho, Jomeini, consciente del «beneficio» de la guerra, rechazó en varias ocasiones las propuestas de mediación y cese al fuego. Fueron las derrotas militares sufridas por el país en la primavera de 1988, que llegaron a amenazar la existencia misma de la República Islámica, lo que le obligó a aceptar el cese al fuego patrocinado por la ONU. «Tomar esta decisión ha sido más letal que tomar veneno», dijo el Ayatolá.

Internamente, el acontecimiento más importante en el último año de vida Jomeini fue, sin duda, la destitución del Ayatolá Montazerí como su sucesor (Líder Supremo). El 31 de julio de 1988, Montazerí había escrito una carta a Jomeini cuestionando las ejecuciones de los miembros de los Mojāhedín-e khalq-e irān en las cárceles iraníes, después de que esta organización, desde su base en Irak, hiciera una gran incursión en territorio iraní en la fase final de la guerra Irán-Irak. La de Montazerí fue una expresión de disidencia que no fue tolerada.

Hacia 1989, la salud del Líder de la Revolución se había deteriorado significativamente. Después de once días en un hospital donde había sido sometido a una operación para detener una hemorragia interna, Jomeini murió de un ataque al corazón el sábado 3 de junio, a la edad de 88 años. Millones de iraníes tomaron las calles de las principales ciudades del país para expresar su dolor por la muerte del Ayatolá.

El pensamiento político de Ruhollah Jomeini

El chiismo no es una doctrina revolucionaria *per se*. De hecho, durante la mayor parte de su

historia ha sido un movimiento religioso caracterizado más bien por el sufrimiento y la resistencia. Los más importantes Marja-e taqlid-e o fuentes emulación religiosa de los siglos XIX y XX, fueron casi exclusivamente clérigos apolíticos, que intervinieron solo de forma esporádica en los asuntos públicos. Jomeini rompe con esta línea quietista y afirma, pese a la evidencia histórica, que una de las cualidades intrínsecas del chiismo desde sus orígenes ha sido «el hacer frente a la opresión y combatir la injusticia».¹⁹

La transmutación de la doctrina chiita en un credo revolucionario sería, por lo tanto, un fenómeno moderno, que rompería con una tradición religiosa quietista. Esta conversión del chiismo en una doctrina revolucionaria no era una idea que se remontaba exclusivamente a la mezquita o a las madrasas, era también el fruto de las reflexiones de intelectuales seculares como Alí Shari'ati que, inspirados en las luchas de liberación tercermundistas, pusieron las bases de un chiismo revolucionario sin clérigos. Shari'ati proponía una interpretación de la doctrina chiita que ya no se expresaba con flagelaciones, quietismo o la espera del Imam Oculto o Imam Mahdî, sino que reivindicaba, más bien, el espíritu de lucha de los Imames Alí y Hussein contra el poder injusto y el del mismo Profeta Muhammad, luchando contra la idólatra Meca.

Jomeini, que había leído las obras de Shari'ati y le respetaba, sería el operador político que haría posible que esta nueva versión del chiismo tomara forma en un proyecto político que pasaba por el derrocamiento del Shah y el establecimiento de una república islámica. La diferencia fundamental con Shari'ati es que, sí este vilipendaba a los clérigos reaccionarios y concebía a los intelectuales ilustrados como la vanguardia de la revolución, el papel de vanguardia en Jomeini estaba reservado para el clero militante, al faqîd es decir, a sí mismo.

Antes y después del triunfo de la Revolución Jomeini, había sido explícito en cuanto a sus dos objetivos fundamentales: instituir una teocracia y eliminar en el país todo vestigio de «occiden-

talización». Pero aunque tenía muy claro que el derecho de gobernar pertenecía al jurista religioso o faqîd, no había especificado una idea general sobre el Estado en los años previos a la Revolución. De hecho, el tema está ausente en sus escritos. Son precisamente los acontecimiento y desarrollos de la Revolución lo que le obliga a una definición más clara de cómo debería ser el Estado post-revolucionario.

El Islam es todo política

Jomeini no concebía la política como una ciencia del poder o una clase de técnica para explotar a la gente con el propósito de subordinarla a ciertas leyes. Para Jomeini, esta era una política «satánica»,²⁰ que no guardaba relación con la religión. Al respecto dice:

Decir que no tenemos nada que ver con la política, es equivalente a mantener al Islam en el aislamiento. Juro por Dios, que el Islam en todos sus aspectos trata de la política. El Islam ha sido, de hecho, mal entendido.²¹

Los enemigos de la religión han propagado la idea de que las enseñanzas del Islam son incapaces de suministrar una guía para los tiempos modernos y que el Islam es el «opio del pueblo», lo cual, reconoce Jomeini, ha tenido un efecto pernicioso en la juventud iraní y en ciertos sectores de las clases ilustradas del país.

Todas las religiones celestiales surgen entre las masas y con el apoyo de los mustazafin u oprimidos, que se levantan en apoyo de los profetas a lo largo de la historia. Esta re-lectura de la historia del Islam en clave populista es muy interesante, pues constituye la clave para el proceso de politización del chiismo que impulsa Jomeini. Mustazafin y mustakbirin (opresores), se convertirán en conceptos fundamentales en el discurso populista de Jomeini. La historia del Islam y la de Irán en particular, están marcadas por la lucha de los oprimidos contra los opresores:

Alabamos a Dios para favorecer a los mustazafin contra los mustakbirin y para purificar la tierra

de la suciedad de los mustakbirin, ayudando a los mustazafin para gobernar la tierra. Las enseñanzas islámicas han venido para este fin, es decir, no deben haber mustakbirin en la tierra, y no deberían ser capaces de explotar a los mustazafin y someterlos al imperialismo.²²

Dar respuestas a los mustazafin es una tarea fundamental de los ulemas, los eruditos del Islam, que deben diseñar proyectos y programas económicos que replacen las estructuras económicas tradicionales. He aquí el papel clave de la religión, que no se limita a establecer relaciones entre el hombre y Dios, ni está confinada a la felicidad celestial del hombre. Relegar la religión a los asuntos mundanos es para Jomeini un enfoque materialista, así como limitarla a los aspectos espirituales del hombre es una idea pseudomística.

La necesidad del gobierno islámico

Jomeini concebía al Islam como una religión amplia, capaz de proveer una teoría política a la sociedad y fustigó a aquellos que trataban de justificar el pensamiento político del Islam con la ayuda de fuentes no islámicas. La naturaleza y el carácter de las leyes islámicas y de las instituciones divinas de la sharía, aportan de hecho, una prueba de la necesidad de establecer un gobierno, pues evidencian que las leyes están concebidas con el propósito de crear un Estado y administrar los asuntos públicos, económicos y culturales de la sociedad.

Para Jomeini, la naturaleza humana con todos sus defectos e imperfecciones hace que los hombres requieran una «guía», pues por sí solos, sin un liderazgo fidedigno y protector, no son capaces de seguir las leyes de Dios. Para que la ley asegure la reforma y la felicidad del hombre, debe existir entonces un poder ejecutivo y un ejecutor.²³ Pero sin un sistema de leyes o de gobierno, ese poder ejecutivo, será claramente deficiente. La sunna²⁴ y la trayectoria del Profeta, son evidencia de la necesidad de establecer un gobierno. Él mismo estableció un gobierno,

se comprometió en la aplicación de las leyes, el establecimiento de los ordenamientos del Islam y en la administración de la sociedad.²⁵ Después de Él, el deber y la responsabilidad recayeron en su sucesor»,²⁶ el Imam Alí, quien debió hacer lo mismo; aunque su labor no era legislar, sino aplicar las leyes divinas que el Profeta había promulgado. Por esa razón, se hacía igualmente necesaria la formación de un gobierno y el establecimiento de órganos ejecutivos. Creer en esa necesidad es, según Jomeini, parte de la creencia general en el Imamato.

Sin embargo, Jomeini reconoce que los musulmanes han fallado a la hora de cumplir este mandato y fracasado en el cumplimiento de su obligación de aplicar las leyes de Dios. Esta situación ha sido aprovechada por los imperialistas y los gobernantes tiránicos al unísono, quienes han dividido la patria islámica creando naciones artificialmente separadas. Para garantizar la preservación de la ummah,²⁷ liberándola de la ocupación y penetración de los imperialistas y de sus gobiernos marionetas, es entonces imprescindible derrocar a los gobiernos opresores instalados por los imperialistas y establecer un gobierno al servicio del pueblo.

La teoría del wilâiat-ul Faqîd

El establecimiento de un gobierno islámico es una necesidad religiosa tanto en presencia del Imam Mahdî, como en su ausencia u ocultación. Para Jomeini existen diversos aleyas del Corán que se refieren al wilâiat-ul Faqîd o «regencia del Sabio», como el que establece: *¡Creyentes! Obedeced a Allah, obedeced al Enviado y a los dotados de autoridad de entre vosotros (Corán 4:59)*. Asimismo, Jomeini apoya la teoría del wilâiat-ul Faqîd en diversos hadices como el que dice: «¡Oh Dios, ten misericordia de nuestros jalif (representantes o sucesores)», Khomeini afirma: «Sin duda la palabra jalif que menciona el Profeta se refiere a aquellos sobre quienes recae la wilâiah y el gobierno».²⁸ Los argumentos puntuales de Jomeini sobre el wilâiat-ul Faqîd son:

- El Islam es una religión integral que provee leyes sobre política, sociedad, economía, derecho penal, relaciones internacionales, regulaciones sobre paz y guerra, derecho público y privado, etc. Es reconocido que los preceptos divinos son aplicables a todas las sociedades de todos los tiempos.
- Las leyes religiosas no tienen efectividad a menos que sean respaldadas por la Constitución de un Estado sobre las bases de la soberanía divina.
- Con el ánimo de proteger el sistema islámico, controlar las fronteras de los musulmanes de cualquier ataque por parte del enemigo y evitar el caos en la sociedad islámica, es necesario constituir un Gobierno Islámico. Por lo tanto, las razones que acentúan el papel de un Imam en la sociedad, abogan por la formación de un gobierno en ausencia de los Imames infalibles.
- El Gobierno Islámico no ha sido confiado concretamente a un tipo de persona en particular en ausencia del Imam Mahdî, pero desde que el Gobierno es en sí islámico, su gobernante debe, al menos, poseer las siguientes dos cualidades: dominio de las leyes religiosas (fiqh) y ser una persona justa.²⁹

Los anteriores argumentos no implican que cualquier faqîd justo pueda transformarse en el jefe de la sociedad islámica. Sin embargo, Jomeini no profundizó en el tema y en la especificación de la elección del gobernante entre los fuqaha.³⁰ Las dos condiciones básicas, dominio de fiqh y condición de justo, no solo están basadas en el taqlîd,³¹ sino también en las razones racionales. Jomeini hace hincapié en dos requisitos fundamentales que debe poseer el faqîd: fiqâhat (dominio del fiqh), y condición de justo. Las dos condiciones mencionadas no solo están basadas en el taqlîd, sino que también en razones racionales. Por fiqâhat Jomeini entiende que el walî-ul Faqîd debe ser el sabio más versado en enseñanzas religiosas.

La teoría del wilâiat-ul Faqîd se encuentra ex-

puesta fundamentalmente en el libro *Hukumat-i Islami* («El Gobierno Islámico»), su obra más reconocida desde el punto de vista político. Se trata de un conjunto de conferencias impartidas en la ciudad de Nayaf entre el 21 de enero y el 8 de febrero de 1970, que fueron grabadas y transcritas por sus estudiantes, y posteriormente publicadas en forma de libro.

La oposición al wilâiat-ul Faqîd

La consolidación del poder por parte de Jomeini y sus seguidores generó naturalmente oposición, incluso entre sectores religiosos. Este es el caso de Mohammad Mojtahed Shabestarî y Mohsen Kadivar. Shabestarî es uno de los más influyentes filósofos y teólogos iraníes. Respecto a la teoría del wilâiat-ul Faqîd, Shabestarî consideró que el Islam no tenía una única forma de concebir la política y que la fe florecía allí donde se garantizaran la libertad y existiera un sistema de controles y balances en los poderes. Las instituciones políticas, decía, debían ser civiles no religiosas.³² Por su parte, Kadivar, señalaba que numerosas teorías habían sido propuestas por faqîds chiitas en materia de Estado, de gobierno, y la administración de la sociedad. Esa diversidad de teorías demostraba que no había una teoría de Estado único que pudiera ser considerada como la mejor en teoría islámica del fiqh. Para Kadivar, el wilâiat-ul Faqîd no era necesario, ni desde el punto coránico, ni desde el punto de vista racional. Había sido concebido por clérigos no por Allah.³³

Fuera de la República Islámica la tesis del wilâiat-ul Faqîd también enfrentó cuestionamientos entre prominentes clérigos chiitas. Uno de los más críticos fue el Ayatolâ iraquí Abol-Qasem al-Khoi, con quien Jomeini no tenía una buena relación. Una vez que la revolución triunfó, al-Khoi fue aún más lejos y denunció la teoría de Jomeini como una desviación del chiismo.³⁴ Otro Gran Ayatolâ que cuestionó el wilâiat-ul Faqîd fue el libanés Mohammad Hussein Fadlallah, que se desvinculó de esta teoría a partir de los años noventa, pues resultaba «imposible en

un contexto multi-confesional como el del Líbano». ³⁵ Fadlallah afirmó que ningún líder religioso tenía el monopolio de la verdad. En una conversación con el autor de este artículo en diciembre de 2000, Fadlallah afirmó que «los líderes religiosos eran «seres humanos como cualquier otro», por lo que sus opiniones no deberían tomarse como algo digno de santidad». ³⁶

El sistema político diseñado por Jomeini

Una vez derrocado el Shah Muhammad Reza Pahlevi y frente a la disyuntiva de qué camino político e institucional debía seguir el país, Jomeini defendió la idea de realizar un referéndum que le permitiera a la gente pronunciarse a favor o en contra del establecimiento de una República Islámica. La convocatoria a esta consulta popular representó el primer choque con los sectores laicos del movimiento revolucionario, que pretendían incluir una opción adicional en la boleta: una «República Islámica Democrática», idea que al final no prosperó, pues Jomeini argumentó que el Islam no necesitaba adjetivos como «democrático». «Aquellos que piden esto no saben nada del Islam», decía. Yuxtaponer «democrática» e «islámica» era un «insulto» para el Islam, pues eso significa que el «Islam carece de las supuestas virtudes de la democracia y el Islam es superior a todas las formas de democracia». ³⁷

El resultado del referéndum llevado a cabo en abril de 1979 representó una confirmación decisiva para el proyecto político del Jomeini: La propuesta de constituir una «República Islámica» recibió el apoyo del 98% de la población e inmediatamente se procedió a preparar un borrador de nueva constitución. Dicho texto, elaborado por un comité designado informalmente por Jomeini, no contenía ninguna referencia a la teoría del wilâiat-ul Faqîd, pues los miembros de este comité creían esta era más bien una idea que debía desarrollarse en el futuro, no algo que debería implantarse de inmediato. ³⁸ La redacción final del documento fue encargada

a una Asamblea de Expertos de 73 miembros especialmente convocada por Jomeini para este fin y en la que predominaban sectores conservadores del clero. Esta vez el resultado fue un texto de constitución con una mayor orientación clerical y potencialmente más autoritario que el anterior borrador. ³⁹ Acá sí se incluía una cláusula sobre el wilâiat-ul Faqîd, que otorgaba poderes extraordinarios a Jomeini, mientras que afirmaba que el faqîd poseía «autoridad divina para gobernar». ⁴⁰ El texto final fue ratificado en un referéndum en diciembre de 1979. Jomeini fue electo faqîd vitalicio, lo que le dio poderes constitucionales que los Shahs nunca imaginaron.

El peculiar sistema político diseñado en la Constitución de la República Islámica es una mezcla de elementos teocráticos, islámicos, democráticos y republicanos. Como lo plantea Chehabi, el sistema político definido a partir de la Revolución, puso algunas limitaciones al poder de los gobernantes y ofreció a los ciudadanos un cierto grado de participación. A pesar de sus deficiencias desde el punto de vista constitucionalista liberal, la República Islámica no se definió institucionalmente como un Estado totalitario; de hecho, una «sociedad política» surgió en Irán:

No todos tienen el mismo acceso a esta sociedad política, sin embargo: una de las características fundamentales del constitucionalismo moderno, es decir, la igualdad de derechos para todos los ciudadanos, falta. En palabras de un prominente abogado iraní de derechos humanos, en la República Islámica «los derechos de los clérigos no son iguales a los de los no clérigos, los derechos de chiitas duodecimanos no igualan a los de los chiitas no duodecimanos, los derechos de los chiitas no se igualan a los de los sunitas, los derechos de los musulmanes no son iguales a los de los no musulmanes, los derechos de las «minorías religiosas reconocidas» no son iguales a los de otras «minorías», y los derechos de los hombres no son iguales a los derechos de las mujeres. ⁴¹

De acuerdo a la teoría del wilâiat-ul Faqîd, el Líder Supremo es quien supervisa y hace corre-

lativa la política del gobierno con los principios islámicos y las leyes sagradas. Es responsable de esa concordancia ante Dios y el pueblo.

El carácter islámico del Estado que surgía tras la revolución, no implicaba necesariamente el carácter absoluto de la religión. Jomeini evidenció en múltiples ocasiones su sentido del realismo y el pragmatismo. Por ejemplo, a principios de 1988 fue llamado a intervenir en una crisis constitucional centrada en la división de poderes en el Estado. A través de una carta, Jomeini reprendió públicamente a Alí Khamenei, en ese tiempo presidente del país, por tener una visión «demasiado estrecha» sobre los poderes del gobierno en relación a la ley islámica. Jomeini pronunció la alucinante afirmación, sin precedente alguno de que «las necesidades del Estado islámico pesaban más que la ley islámica».⁴² En la visión del Ayatolá tal autoridad absoluta podía incluso abrogar la constitución.⁴³ ¿Se trataba de Jomeini el jurisprudente que extendía su poder absoluto a todos los ámbitos de la sociedad para preservar el Gobierno Islámico o era Jomeini el místico que fusionaba el poder absoluto del místico (wilâiat-e Motlaqa-y Erfani) con la política? Como lo resalta Moin, estos hechos demostraban tanto la impaciencia como la insatisfacción de Jomeini frente al rol dirigente de los clérigos en la República Islámica. Una situación que sin duda requería del necesario pragmatismo para anteponer el interés político al religioso.

La visión de la sociedad islámica de Jomeini: la teoría y la práctica

La libertad (azadí en persa) fue quizás el principal valor político esbozado por la Revolución encabezada por Jomeini. A lo largo de sus escritos y discursos Jomeini insistió en la importancia de la libertad como la mayor bendición de que dispone el hombre. Sin embargo, la libertad a la que se refiere el Jomeini es distinta a la noción de libertad usualmente manejada en Occidente que para él, es una libertad «nefasta», responsable de la aniquilación de la juventud y condenable ante los ojos del Islam.⁴⁴

Como líder revolucionario Jomeini prometió que en el nuevo régimen se respetarían las libertades, cuya garantía estaría dada por las leyes. Sin embargo, a medida que avanzaba la islamización de la sociedad iraní y el poder de los clérigos sobre las nuevas instituciones, las libertades políticas en la República Islámica se vieron limitadas, afectando a una serie diversa de agrupaciones políticas, como los distintos grupos de izquierda, entre ellos el partido comunista, conocido en Irán como Hezb-e Tudeh Iran.

Antes del triunfo de la Revolución Jomeini había afirmado que una vez que se estableciera el régimen revolucionario los marxistas «serían libres de expresar lo que tuvieran que decir», pues «nuestra fe y creencias son capaces de enfrentar esas ideologías». La libertad de opinión iba a estar garantizada... pero con una condición: «Todo el mundo es libre de expresar sus creencias pero nadie es libre para conspirar».⁴⁵ A ningún partido se le permitiría conspirar contra el nuevo régimen, «mucho menos con el concurso de extranjeros». Precisamente esta circunstancia sería la que terminaría justificando la proscripción de los comunistas del Tudeh. Así, pese a las promesas de libertad política que la Revolución planteó, en el mundo de Jomeini no había espacio para la disidencia, pues consideraba a todos los que se le oponían como «infieles» que podían y debían ser liquidados por el interés del país y del Islam. Tampoco había espacio para los «corruptos de la tierra»,⁴⁶ una categoría de origen coránico lo suficientemente elástica para incluir no solo a todos los transgresores de su rígida moral islámica, sino también a todos los opositores armados del régimen para quienes no debería haber misericordia.

Las Cortes Revolucionarias que pasaron a estar a cargo de los asuntos morales adoptaron procedimientos de justicia sumarios con el apoyo de los Guardias Revolucionarios y otros grupos de «vigilantes», como las «Hermanas de Zaynab», que se encargaban de patrullar las calles hostigando a las mujeres seculares.⁴⁷

En cuanto a la relación entre las libertades y

los derechos de género, el pensamiento de Jomeini sobre las mujeres, su papel en la sociedad y en el proceso de construcción de la República Islámica denota una evolución, de posiciones conservadoras hasta actitudes más pragmáticas y realistas. Jomeini criticó la Ley de Familia que había aprobado el gobierno del Shah afirmando que «convertía a las mujeres en prostitutas y amenazaba la existencia misma del Islam». ⁴⁸ Por esto, el régimen del Shah acusó en reiteradas ocasiones a los clérigos y a Jomeini de impedir el otorgamiento de derechos a las mujeres, su derecho a votar y a vestir a la manera occidental.

El paso del tiempo y el potencial movilizador que demostraron las mujeres contra la dictadura del Shah le hizo asumir posiciones más pragmáticas. Jomeini exaltó en numerosas ocasiones el papel jugado por las mujeres en la Revolución, que también habían participado en el movimiento estudiantil e incluso en las guerrillas marxistas que combatían al Shah.

Formalmente Jomeini afirmaba que el Islam aprobaba los derechos para la mujer. «En la sociedad islámica las mujeres son libres y, bajo ninguna condición pueden ser excluidas de las universidades, las oficinas o el Parlamento.

El tema de la vestimenta islámica obligatoria para las mujeres se convertiría en una de las medidas más importantes de la Revolución. El uso del hijab se hizo obligatorio alegándose que «protegía a las mujeres de las miradas inadecuadas e impedía que su personalidad humana sea tratada como un bien comercializable en la sociedad». No obstante, «vestirse modestamente» y llevar el velo no significa que necesariamente tiene que llevar el chador. «Las mujeres pueden elegir cualquier tipo de ropa que les gusta, siempre y cuando las cubre adecuadamente». ⁴⁹

Por otro lado, Jomeini derogó la Ley de Familia de la época del Shah y la constitución no dio a las mujeres un status de igualdad respecto a los hombres y más bien reafirmó que el lugar de las mujeres era el hogar familiar. ⁵⁰ Las mujeres iraníes necesitan permiso del marido para viajar

y muchas leyes discriminan a las mujeres en el divorcio, la custodia, la herencia y los salarios. ⁵¹

Jomeinismo ¿fundamentalismo o populismo?

El jomeinismo supuso un proceso de islamización intenso de la sociedad iraní. El Ayatolá argumentaba que el Islam era la solución a todos los problemas ⁵² y que los problemas de Irán no podrían ser resueltos mientras el país permaneciera atado a las escuelas coloniales de pensamiento.

La islamización supuso, entre otras cosas, una reversión del proceso de secularización del sistema judicial, que implicó la implantación en octubre de 1982 de la Ley de Castigos y el Talión (qanun-e hudud va qesas), que revivió una serie de penas inspiradas en la sharía, como las amputaciones de miembros, lapidación, entre otras, que fueron prescritas para casos de adulterio, homosexualismo, etc. ⁵³ En ámbitos como la enseñanza, profesores, maestros no «comprometidos» con la Revolución fueron purgados del sistema educativo entre 1980 y 1981, mientras que el Ministerio de Educación se jactaba de que 70.000 de sus cuadros habían sido «familia- rizados con la Ideología Islámica». ⁵⁴

Por algunas de estas medidas se ha caracterizado al jomeinismo como «fundamentalista», sin embargo, se trata de una etiqueta reduccionista que se ha usado con frivolidad y que requiere una consideración más profunda.

Para Fred Halliday, a simple vista, el jomeinismo ciertamente se asimilaba a un movimiento fundamentalista: al principio la Revolución parecía rechazar los logros de todas las demás revoluciones posteriores a 1789: rechazó el desarrollo material (Jomeini llegó a afirmar que la economía era una preocupación de burros), ⁵⁵ negó la soberanía del pueblo, esta procedía solo de Allah, y rechazó cualquier legitimación anterior por corrupta, decadente o jahili (ignorante). Solo el Profeta y sus sucesores inmediatos contaban y había que renunciar a todo lo que había

aparecido desde entonces con algunas ligeras excepciones. No podía haber ejemplo más dramático de ruptura abierta entre el fundamentalismo y la modernidad.⁵⁶ Sin embargo, un análisis más cuidadoso del Jomeini lo asimila más a los movimientos populistas tercermundistas que a un modelo fundamentalista.

El éxito de Jomeini al comandar la Revolución y organizar un movimiento político de masas se fundamentó en una serie de objetivos políticos simples y de gran resonancia: la expulsión del Shah y el fin de la influencia occidental en el país, en particular la estadounidense. Halliday dice:

A pesar de que en apariencia, Irán experimentó un retorno al pasado y que su revolución era «tradicional», fue en algunos aspectos moderna, en realidad la revolución social más moderna que se haya visto nunca. No tuvo lugar entre el campesinado sino entre las clases medias y pobres urbanas y consiguió sus objetivos no principalmente a través de la violencia sino a través de medios políticos como la protesta masiva y la huelga general política. La paradoja de la revolución iraní es que fue al mismo tiempo la más tradicional y la más moderna de las revoluciones sociales.⁵⁷

Un análisis de la terminología básica del jomeinismo permite encontrar semejanzas significativas con el lenguaje político característico de los movimientos populistas del Tercer Mundo de la segunda mitad del siglo XX. Conceptos centrales de la ideología de Jomeini en los años previos a la Revolución, como y los *mustakbirin*, corresponden a la oposición «pueblo» versus «élite» que se encuentra en otros populismos, como el peronismo y sus referencias a los «descamisados». Hábilmente, Jomeini había tomado estos conceptos populistas de los escritos de Alí Shari'ati y de los *Mojāhedin-e khalq-e irān* y utilizados para menospreciar a las élites, impías, decadentes corruptas, parasitarias, marionetas de los extranjeros influida por los extranjeros, son frecuentes en Jomeini, para quien el Islam se ha originado de entre las masas y trabaja para las masas.⁵⁸ Así, Jomeini asume el lenguaje de los movimientos populares de los '50 y '60 y

les da una connotación religiosa. Los *mustazafin* eran los pilares de la Revolución. Su referencia constante a los pobres, a los desheredados, era en parte idealista, en parte política. Asimismo los principales eslóganes políticos de Jomeini como «República Islámica, revolución, independencia, autosuficiencia económica», entre otros, coinciden con la mayoría de los objetivos comunes del tercermundismo. Lo mismo puede decirse respecto a la «unidad de las clases», a la que apeló el Ayatolá, tal y como en su tiempo lo hicieron populistas latinoamericanos como Getulio Vargas o Juan Perón. Al respecto dice Abrahamian:

Esto no es ninguna sorpresa, porque el Irán de los Pahlevi tenía mucho en común con Latinoamérica: una relación de dependencia con Occidente; una clase alta que incluía una burguesía «compradora»; una clase media antiimperialista; una clase obrera que la izquierda no había podido organizar y una flujo constante de inmigrantes rurales hacia las ciudades.⁵⁹

Para Halliday y Abrahamian, como muchos otros populistas, Jomeini modificó su retórica dependiendo de las circunstancias políticas. Si al inicio de su carrera política rechazó el otorgamiento de los derechos políticos para las mujeres, una vez que triunfó la Revolución no tuvo reparos en sancionar una Constitución que no solo mantenía algunos de los derechos otorgados durante la época del Shah, sino que ampliaba las oportunidades de las mujeres de participar en la sociedad iraní. Si al inicio de su mandato como Líder Supremo renunció al nacionalismo, al patriotismo y a la identidad iraní, terminó invocando estos mismos conceptos cuando empezó la invasión iraquí en 1980. Jomeini era un pragmático, dispuesto a cambiar de posición política dependiendo de las circunstancias políticas. El término populismo resulta entonces más indicado para describir las ideas de Jomeini y su movimiento político pues este concepto está asociado a adaptabilidad política y flexibilidad intelectual.

En los últimos meses de su vida enunció un nuevo principio de comportamiento político, fundamentado en la primacía del maslahat o interés: según esto, lo que importaba eran los intereses del pueblo y del Estado, no las prescripciones formales de la religión. El interés político se impuso a la religión. En situaciones de conflicto entre ambos eran los intereses del Estado los que prevalecían. Como lo afirma Halliday, no se ha podido dar una enunciación más clara del principio implícitamente secular de la *raison d'état*.⁶⁰

La trayectoria política de Jomeini puede entonces concebirse dentro de un «populismo clerical». Ahora bien, ¿encaja el jomeinismo con los parámetros convencionales del fundamentalismo? Si por fundamentalismo se entiende inflexibilidad religiosa, pureza intelectual, tradicionalismo político e incluso conservadurismo y literalismo respecto a las escrituras sagradas, difícilmente cabe en este marco de cosas un fenómeno tan complejo como el jomeinismo, que aunque incorpora un elemento religioso significativo, asume también reivindicaciones socioeconómicas y ha sido bastante sagaz a la hora de adaptarse a la era moderna.

En esta referencia al origen del concepto fundamentalismo para referirse a los cristianos pentecostales estadounidenses de principios de siglo XX que reaccionaban frente a la modernidad y a la teología liberal, se haya otra gran diferencia con el jomeinismo. Esos primeros fundamentalistas protestantes creían que la tarea fundamental de la religión no era cambiar la sociedad sino «salvar almas» preservando la interpretación literal de la Biblia. El jomeinismo, aunque de ninguna manera obvia los aspectos doctrinales y rituales de la religión, está más interesado en asuntos socio-políticos: la remoción del gobernante decadente y corrupto, la expulsión de los poderes imperialistas y la movilización de los *mustazafin* contra los *mustakbirin*.

Si el fundamentalismo supone que el creyente puede encontrar el verdadero sentido de la religión yendo directamente a los textos revela-

dos, asumiéndolos de forma literalista, pasando por alto al clero, a los eruditos y a los teólogos, entonces este no sería el caso de Jomeini, quien sería el primero, no solo en destacar que el Corán es un texto que no puede ser comprendido e interpretado exhaustivamente⁶¹ sino en remarcar la importancia de los clérigos y los eruditos, no solo en el ámbito religioso, sino también en la conducción política. Es más, Jomeini era desde sus días de estudiante un entusiasta seguidor del gnosticismo y frecuentemente hacía referencia las «verdades ocultas» del Corán a las que no podían tener acceso los neófitos.⁶² Si el fundamentalismo significa inspiración en una «era dorada» del Islam primitivo, entonces todos los musulmanes calificarían como fundamentalistas, pero si fundamentalismo significa intentar recrear esa «era dorada», entonces Jomeini de ninguna manera calificaría. Ciertamente al principio, Jomeini afirmó que La Meca del Profeta y el Califato de Alí eran los modelos a emular, pero poco después dijo que incluso esos dos líderes habían sido incapaces de superar los más horrendos problemas de sus sociedades.⁶³ Más adelante, en el marco de la euforia revolucionaria, Jomeini se jactó de que la República Islámica de Irán «había superado» a todas las sociedades islámicas previas, incluyendo la del Profeta, en cuanto a la implementación de la religión en todas las esferas de la vida.⁶⁴

Si el fundamentalismo implica el rechazo del moderno Estado-nación y de las fronteras contemporáneas, Jomeini no lo sería, pues aunque a veces clamaba que el imperialismo había dividido a la *ummah* en Estados y naciones rivales, explícita e implícitamente aceptaba la existencia del Estado-nación. Incluso hablaba frecuentemente de la patria iraní, la nación iraní y el honor del pueblo de Irán.

Si el fundamentalismo supone una adherencia dogmática a la tradición y un rechazo a la sociedad moderna, una vez más, Jomeini no califica como fundamentalista. Frecuentemente enfatizaba el hecho de que los musulmanes debían importar las tecnologías y los procesos indus-

triales modernos. Abrazar al Islam no significaba dar la espalda a la ciencia o el progreso.⁶⁵ No hay en el pensamiento de Jomeini un rechazo explícito a lo moderno a las ciencias, eso sí, estas «deben tener un aspecto de divinidad»,⁶⁶ deben servir a la ummah, a los intereses de los musulmanes y no a los extranjeros.

Comentarios finales

Ruhollah Jomeini es no solo un pensador religioso influyente, versado en la filosofía y la mística islámica, sino también un personaje central de la política internacional del siglo XX. Después de una maduración de su pensamiento que le llevó de posiciones quietistas a un chiismo militante y rebelde, Jomeini comandó una revolución que marcó el inicio de la irrupción del nuevo activismo político islámico a finales de los años setenta y que sirvió de inspiración política para muchos chiitas alrededor de Medio Oriente.

Como teólogo, fue capaz de establecer su propia agenda religiosa y política y entrenar a cientos de estudiantes que pasaron a conformar la clase gobernante de Irán. Como líder de la oposición mantuvo vivo el espíritu de lucha contra la dinastía Pahlavi de la Shah y llevó adelante un proyecto político que transformó la sociedad iraní instaurando el primer régimen político islámico en la historia moderna e hizo irrelevantes a izquierdistas nacionalistas. Aunque su interpretación del Islam no aceptaba compromisos, la realidad política le obligó a comprometerse y a asumir posiciones pragmáticas necesarias para preservar el proyecto revolucionario y a la larga, la preservación del jomeinismo.

Considerado como fundamentalista por muchos de sus críticos, Jomeini fue en realidad un personaje mucho más complejo que las etiquetas irreflexivas que se le endilgaban. Su trayectoria política le acerca más a un populismo religioso a tono con otras expresiones contemporáneas del populismo en el Tercer Mundo, que a un intransigente fundamentalismo religioso.

Después de cuarenta años, sin duda mucho del entusiasmo de la Revolución en la sociedad iraní se ha evaporado. Sin embargo, Jomeini sigue siendo considerado como referente político y religioso de muchos chiitas dentro y fuera de Irán.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRAHAMIAN, Ervand, *A history of modern Iran*, Cambridge University Press, New York, 2008.
- , *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*, California University Press, Berkeley, 1993.
- ADIB-MOGHADDAM, Arshin, (editor), *A critical introduction to Khomeini*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.
- AFRUGH, «Imad, Libertad y democracia en el pensamiento político del Imam Jomeini», en: *Islam, Occidente y los derechos humanos*, Fundación Cultural Oriente, Qom, 2012.
- ALGAR, Hamid, *Roots of the Islamic Revolution in Iran*, Islamic Publications International, New York, 2001.
- , «La Fusión de lo Gnóstico y lo Político en la personalidad del Imam Khomeini», en *Revista El Mensaje de Az-Zaqalain* No. 24, 2003.
- , «Why the Islamic Republic Has Survived», en *Middle East Report*, No. 250, 2009.
- ANSARI, Hamid, *The narrative of the awakening. A look at Imam Khomeini's ideal, scientific and political biography (from birth to ascension)*, The Institute for the compilation and publication of the works of Imam Khomeini, Teherán, 2009.
- ARJOMAND, Said Amir, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*, Oxford University Press, New York, 1988.
- CHEHABI, Houchang, «The Islamic Republic of Iran», en *Journal of Persianate Studies*, Vol. 5, (No.2), Special Issue on Islam, Political Theory and Constitutions in the Persianate World, 2012.
- COLE, Juan, *Sacred Space and Holy War: The Politics, Culture and History of Shi'ite Islam*, I. B. Tauris, London, 2002.
- EUBEN, Roxanne et al, *Princeton Readings in Islamic Thought. Texts and contexts from al-Banna to Bin Laden*, Princeton University Press, Princeton, 2009.
- ISLAMI, Sayyid Hasan, *Imam Khomeini, Ethics and Politics*, The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, International Affairs Department, Teherán, 1995.

- HALLIDAY, Fred, *El caso iraní: «Jomeini era como Perón»*. Webislam. Recuperado de <http://www.webislam.com/?idt=4200>, 2004.
- HIRO, Dilip, *The Iranian Labyrinth. Journeys through theocratic Iran and its furies*. Nation Books, New York, 2005.
- KAMRAVA, Mehran, «Khomeini and the West», en: ADIB-MOGHADDAM, Arshin (ed.), *A critical introduction to Khomeini*. Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 149-169.
- KHOMEINI, Ruhollah, *Fundamentals of The Islamic Revolution. Selections from the thoughts and opinions of Imam Khomeini*, The Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, Teherán, 2000.
- , *El Gobierno Islámico*, Instituto para la edición y publicación de las obras del Imam Khomeini, Teherán, 2002.
- , *Imam Khomeini (r.a.) on Exportation of Revolution*, International Affairs Department The Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini (s.a.), Teherán, 2001.
- , *El Libro de Jomeini: las citas filosóficas, religiosas y morales del Ayatolá*. Bruguera, Barcelona, 1981.
- , *Islam and Revolution. Writings and declarations of Imam Khomeini (1941-1980)*, Mizan Press, 1981.
- , *Forty Hadith: An Exposition on 40 ahadith narrated through the Prophet and his Ahl al-Bayt*, Al-Tawhid, Qom.
- , *Aforismos esenciales, dichos y consejos sabios*. Instituto para la compilación y publicación de las obras del Imam Khomeini, Teherán, 1994.
- , *Un llamamiento hacia la unidad divina*, Instituto para la compilación y publicación de las obras del Imam Khomeini, Teherán, 1993.
- , *The position of women from the viewpoint of Imam Khomeini*, The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works (International Affairs Division), Teherán, 2001.
- KEDDIE, Nikki, *Las raíces del Irán Moderno*, Belacqva, Barcelona, 2006.
- KIAN, Azadeh, «Gendered Khomeini», en: ADIB-MOGHADDAM, Arshin (ed.), *A critical introduction to Khomeini*. Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 170-192.
- MACLEOD, Scott, «The Critical Cleric. Reclaiming Islam for a new world», en *Time*. Recuperado de www.time.com/2004/innovators/200405/kadivar.html
- MAHDAVI, Mojtaba, «Problematizing the politics of resistance in pre-revolutionary Iran», en: Adib-Moghaddam, Arshin (ed.), *A critical introduction to Khomeini*. Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 43-68.
- MAVANI, Hamid, «Khomeini's Concept of Governance of the Jurisconsult (Wilayat al-Faqih) Revisited: The Aftermath of Iran's 2009 Presidential Election», en *Middle East Journal*, Vol. 67, No. 2 (Spring 2013), pp. 207-228.
- MOIN, Baqer, *Khomeini: life of the Ayatollah*. St. Marti's Press, New York, 2000.
- MOYA Mena, Sergio, *Medio Oriente Imagen y conflicto*, Alma Mater, San José, 2009.
- NASR, Vali, *The Shia revival. How conflicts within Islam will shape the future*, Norton, New York.
- POLLACK, Kenneth, *The persian puzzle: the conflict between Iran and America*. Random House, New York, 2004.
- RABBABI, Zohe y Younes, Sumeia, «Un recorrido por el calendario de la vida del Imam Jomeini (r.a.)», en Revista *Kauzar*, Año XII, No. 41-42-43, 2005.
- RAHNEMA, Ali, (editor) *Pioneers of Islamic Revival*. Zed Books, London, 2008.
- , «Ayatollah Khomeini's rule of the Guardian Jurist: from theory to practice», en ADIB-MOGHADDAM, Arshin (ed.), *A critical introduction to Khomeini*. Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 88-114.
- SANKARI, Jamal, *Fadlallah: the making of a radical Shi'ite leader*, Saqi Books, London.
- TAHERI, Amir, *The Spirit of Allah. Khomeini and the Islamic Revolution*, Hutchinson, London, 1985.
- TAKEYH, Ray, *Hidden Iran: paradox and power in the Islamic Republic*, Times Books, New York, 2006.
- ZÂDEH, Kâdzim Qâdî, «Principios generales del pensamiento político del Imam Jomeini», en Revista *Kauzar*, Año XII, No. 41-42-43, 2005.

NOTAS

- ¹ Esfuerzo personal de reflexión jurídico-religiosa.
- ² En árabe «lugar de escritura», pero en realidad era un sitio de lectura.
- ³ En el chiismo duodecimano, los 11 descendientes infalibles del Profeta a través del matrimonio de su hija Fátima con el Imam Alí.
- ⁴ Jurista o intérprete de la ley religiosa.
- ⁵ Moin, 2000, p. 36.
- ⁶ Abrahamian, 1993, p. 8.
- ⁷ El wahhabismo es una subsecta religiosa fun-

- damentalista sunnita creada por el reformador religioso Muhammad ibn Abd-al-Wahhab (1703-1792) en el siglo XVIII. La teología wahhabí es puritana y legalista en materias de fe y prácticas religiosas.
- ⁸ Uno de los más destacados intelectuales iraníes de los años treinta y cuarenta, asesinado por los *Fedaiyyan-i Islam* en 1945.
- ⁹ Ansari, 2009, p. 44.
- ¹⁰ Ansari, 2009, p. 63.
- ¹¹ Khomeini, 1981, p. 179.
- ¹² Literalmente «fuente de imitación o seguimiento / o «referencia religiosa», es un título otorgado a la autoridad chiita de más alto nivel, un gran ayatolá con autoridad para tomar decisiones legales dentro de los límites de la sharía para seguidores y clérigos con menos credenciales.
- ¹³ Califa omeya que enfrentó al Imam Hussein.
- ¹⁴ Moin, 2000, p. 230; Takeyh, p. 27.
- ¹⁵ Erudito legal islámico experto en fiqh.
- ¹⁶ Ansari, 2009, p. 178.
- ¹⁷ Rabbabi y Younes, 2005, p. 44.
- ¹⁸ Moin, 2000, p. 227.
- ¹⁹ Khomeini, 1994, p. 28.
- ²⁰ Zâdeh, 2005, p. 13.
- ²¹ Khomeini, 2002, p. 134.
- ²² Imam Khomeini's Vision on Mustazafin (*Oppressed people*). S.f.
- ²³ *Ibid.*, p. 61.
- ²⁴ Tradición vivida y enseñada por el Profeta Muhammad.
- ²⁵ Mahdavi, 2014, p. 57.
- ²⁶ Khomeini, 2002, p. 61.
- ²⁷ Comunidad de los musulmanes.
- ²⁸ Zâdeh, 2005, p. 145.
- ²⁹ *Ibid.*, p. 144.
- ³⁰ Plural de faqîd.
- ³¹ Imitación a un sabio en los deberes religiosos.
- ³² Keddie, 2006, p. 392.
- ³³ Macleod, Scott, 2004.
- ³⁴ Mavani, 2013, p. 216.
- ³⁵ Sankari, 2005, p. 287.
- ³⁶ Moya, 2009, p. 187.
- ³⁷ Khomeini, 1981, p. 337; Abrahamian, 2008, p. 163.
- ³⁸ Hiro, 2005, p. 38.
- ³⁹ Keddie, 2006, p. 322.
- ⁴⁰ Rahnema, 2014, p. 112.
- ⁴¹ Chehabi, 2012, p. 176.
- ⁴² Keddie, 2006, p. 337.
- ⁴³ Moin, 2000, p. 93.
- ⁴⁴ Afrugh, 2012, p. 126; Khomeini, 1994, p. 86.
- ⁴⁵ Khomeini, 2000, p. 389.
- ⁴⁶ «Corrupción en la tierra» es amplio término que incluye, no solo la corrupción moral, sino también la subversión del bien público, el saqueo y la usurpación del bienestar general, conspirando con los enemigos de la comunidad contra la seguridad y obrando, en líneas generales, para derrocar el orden islámico. En su comentario al Surah La mesa servida (Al-maeda) 5:33 («Retribución de quienes hacen la guerra a Allah y a Su Enviado y se dan a corromper en la tierra: serán muertos sin piedad, o crucificados, o amputados de manos y pies opuestos, o desterrados del país. Sufrirán ignominia en la vida de acá y terrible castigo en la otra.»)
- ⁴⁷ Arjomand, 1988, p. 170.
- ⁴⁸ Taheri, 1985, p. 160.
- ⁴⁹ Khomeini, 1994, p. 167-168.
- ⁵⁰ Keddie, 2006, p. 322.
- ⁵¹ Kian, 2014, p. 186.
- ⁵² Khomeini, 2002, p. 42; 1994, p. 15.
- ⁵³ Arjomand, 1988, p. 186.
- ⁵⁴ *Ibid.*, p. 170.
- ⁵⁵ Nasr, 2006, p. 134.
- ⁵⁶ Halliday, 2004.
- ⁵⁷ *Ibid.*
- ⁵⁸ Khomeini, 2000, p. 163.
- ⁵⁹ Abrahamian, 2004, p. 37.
- ⁶⁰ Halliday, 2004.
- ⁶¹ Citado por Algar, 1981, p. 366.
- ⁶² Khomeini, 1981, p. 366, 391.
- ⁶³ Cole, 2002, p. 191.
- ⁶⁴ Abrahamian, 1993, p. 15.
- ⁶⁵ Kamrava, 2014, p. 159.
- ⁶⁶ Khomeini, 2000, p. 159.