



Martirio y ocultamiento: la identidad chiita a través del pensamiento de Alí Shariati

En fechas recientes, a raíz de los levantamientos en contra de las fuerzas de ocupación en Iraq, se ha retomado el tema de la rebelión como elemento distintivo de la confesión chiita. Anteriormente, la revolución iraní había nutrido la visión occidental de plantear a los chiitas como una comunidad religiosa aguerrida y especialmente violenta. En esta línea, destacados investigadores abordaron la revolución iraní desde diversas ópticas: como una reacción en contra de la modernidad (Ayubi, 1994; Charfi, 2001), una rebelión clerical y reaccionaria sustentada en demandas populares en contra de un gobierno corrupto y secular (Rodríguez Zahar, 1991), o un movimiento social complejo secuestrado, de cierto modo, por el clero establecido (Khosrokhavar y Roy, 2000).

A pesar de lo planteado anteriormente, tanto la revolución iraní como los levantamientos a manos del ejército del Mahdi en Falujah son la consolidación de

* Centro de Investigación y Docencia Económicas, División de Estudios Internacionales. Correo electrónico: josealberto.moreno@cide.edu

un largo proceso de construcción estatal y social, fundamentado en el ideal de crear una comunidad utópica, a imagen de las enseñanzas coránicas, y de la interpretación de las mismas por el clero, institucionalizadas por un gobierno bajo las doctrinas de un consejo de clérigos (*velayat e-faqih*) inspirados y con la capacidad de interpretar los misterios de la fe.

Lo que proponemos en el presente ensayo es establecer una correlación entre los dos mitos fundamentales del chiismo duodecacionario (el martirio de Kerbala y el ocultamiento del Mahdí) y el pensamiento de uno de los ideólogos políticos más destacados del islamismo iraní prerrevolucionario, Alí Shariati, como un acercamiento a la identidad chiita en aquél en Irán y entre los insurgentes iraquíes. Para tal propósito, iniciaremos con una revisión general del Islam chiita duodecacionario, para continuar con la explicación de los mitos de la masacre de Kerbala y del Imam Mahdí y su relación con el pensamiento de Shariati como uno de los vértices de la identidad política chiita.¹

■ Contexto cultural del Islam chiita duodecacionario

A la muerte de Mahoma, el 8 de junio de 632 (el Corán, 1999:LII), se generó una serie de disputas entre los descendientes del profeta por la interpretación y el carisma de la Revelación. La gran disputa que representó la fragmentación de los primeros musulmanes se encuentra en la interpretación de la Sura 56 (el Corán, 1999, 56, 77-80:717): “¡Es en verdad un Corán noble/ contenido en una Escritura escondida/ que sólo los purificados pueden tocar/ una revelación que procede del Señor del universo!”. Para un grupo de creyentes, la Revelación consiste en la interpretación de las normas, y el carisma se constituye en la *haqiqat* (interpretación del texto coránico) y en la utilización tanto del Corán como de la Sunna, la tradición del profeta, como base para la comprensión del sagrado mensaje. Este grupo fue llamado *sunnita*, gracias a la importancia que cobran en su interpretación los dichos del profeta. El segundo grupo lo constituían quienes consideraban que el *carisma* islámico se encuentra entre los descendientes del profeta y que sólo perte-

¹ La transliteración de las palabras en árabe y farsi se hicieron de acuerdo con la transliteración más frecuente proveniente de la literatura en español sobre el tema.



nece a ellos. Este grupo pugnó por que Alí, esposo de Fátima, hija de Mahoma, se convirtiera en el líder natural de los musulmanes, por lo que su nombre estuvo ligado a la palabra *shiat* (partido); de ahí los chiitas, los partidarios de Alí.

Estos partidarios de Alí sostenían que el califato, después de la muerte del Profeta, pertenecía a Alí Ibn Abi Taleb. Esta creencia se basa en la relación y parentesco que mantenía Alí con Mahoma, al ser su primo y yerno, por lo que éste había sido escogido por encima de los protomusulmanes para continuar con el mensaje de la Revelación y la interpretación del libro sagrado.

Alí y sus descendientes recibieron el título de Imam,² el guía. La función del guía es la de un ejemplo viviente para permitir que el musulmán alcance el conocimiento de sí mismo, de lo que el creyente desea y de lo que la humanidad desea ser. Por esta función, el chiismo ha sido definido como *walayat*, amistad u amor espiritual. Ciertamente, el chiismo pertenece a la corriente esotérica del Islam, ya que promueve el conocimiento interior del creyente para buscar el sentido verdadero del mensaje divino, cuyo objetivo es transformarse a sí mismo, y a través de esta transformación cambiar al mundo. Opuestamente, el sunnismo encuentra la explicación de la Revelación a través de los dichos y palabras del profeta como sustento jurídico (Sunna), por lo que se revela como una interpretación exotérica (Corbin, 2000:60-66).

Para el Islam, en sus dos concepciones, se anuncia una misión desde el comienzo de los profetas que consiste en la liberación de los hombres de la ignorancia antes del día del Juicio, durante el cual Dios juzgará a la humanidad según su comportamiento. Muhammad es considerado el último de los profetas, y a partir de él están próximos los tiempos para el día del Juicio. Ante esta situación: “La meta del hombre en el pensamiento del Corán es la realización plena de su ser en el mundo, por su esfuerzo perpetuo y su iniciación permanente” (Behrang, 1980: 277); por esta razón, el Imam se convierte para el chiita en el guía que lo conduce hacia el conocimiento de sí mismo.

Aunque el sunnismo y el chiismo comparten la misma visión pietista, idénticos fundamentos y los cinco pilares del Islam, el chiismo puede ser resumido en cinco conceptos principales que lo hacen único en su filosofía (Behrang, 1980:277-

² La palabra *Imam* quiere decir el que se mantiene por delante, el guía. Por lo regular se confunde en sus traducciones al español y a otras lenguas europeas con la palabra *Imán*, que significa fe.

278): 1) La unicidad de Dios, como existencia única que origina la creación (Tawhid). 2) La revelación de la verdad a la conciencia humana como profecía (Nabowwat). 3) La iniciación del hombre en la conducción de la revelación profética en su sentido, a fin de que no cese de cumplirse y orientar a la humanidad en ese sentido (Imanato).³ 4) La justicia de Dios, que se manifiesta al mundo por medio del imanato para crear una sociedad igualitaria y libre (Adl). 5) El cumplimiento último del día del Juicio (Moad).

La Tawhid y la Nabowat, para el chiita, significan tanto la visión profética del Islam como el mensaje divino revelado a través del Corán, que significa la unidad y trascendencia de Dios desde la creación hasta el día del Juicio Final. Esta filosofía profética: “propone un pensamiento que no se deja encerrar ni por el pasado histórico, ni por la letra fija de su enseñanza bajo las formas de dogmas, ni por el horizonte que delimitan los recursos y las leyes de la lógica racional” (Corbin, 2000:38). Por esta razón, el pensamiento chiita está orientado a la espera, no de una nueva Revelación, sino de la manifestación plena y absoluta de todos los sentidos espirituales y esotéricos de la misma. Este principio es el sostén tanto para el Imanato como para el cumplimiento del Moad; aunque el vehículo entre estos dos puntos sea la construcción de una sociedad igualitaria y libre bajo el impulso del Islam, principio denominado Adl.

Para los musulmanes, el ciclo de la profecía está cerrado; Muhammad ha sido el *Sello de los profetas*, el último de aquellos que habían aportado una nueva Sharia a la humanidad, por esto se revela el alcance universal del mensaje islámico. Pero, para el chiismo el término final de la profecía (Nabowat) supone el comienzo de un nuevo ciclo, la *walayyat* o Imanato. Como lo explica Corbin (2000:40): “La idea de *walayyat* sugiere pues, esencialmente, la dirección iniciática del Imam, la iniciación de los misterios de la doctrina; engloba tanto la idea de conocimiento (*ma'rifat*) como la idea de amor (*mahabbat*); un conocimiento que es por sí mismo conocimiento salvífico”. La línea del Imanato pertenecen tanto a Alí como a sus descendientes directos a lo largo de once generaciones.

Existen dos ramas principales del chiismo, y su división está relacionada con lo que los chiitas consideran la descendencia legítima del primer Imam: la primera,

³ Por razones de eufonía, decidimos utilizar la palabra *Imanato*, en lugar de la transliteración correcta al español, *Imamato*.

el chiismo duodecaciono (imanismo), religión de Estado en Irán, reconoce a doce imanes. La segunda, el chiismo septimano (ismailismo) reconoce únicamente a siete imanes. La separación entre las dos vertientes se debe a un conflicto por la descendencia y la legitimidad que ostenta el Imam. Los ismailitas, ante la prematura muerte del Imam Ismail, séptimo en la línea sucesoria directa desde Alí y reconocido por su padre como tal, entronaron a su hijo Muhammad Ibn Ismail, por lo que recibieron su patronímico. Por su parte, los imanistas reconocieron como sucesor al hermano de éste, Musa Kazem, a quien adoptaron como séptimo Imam.

Esta breve explicación de la lógica, descendencia y los fundamentos religiosos del chiismo descansa sobre dos mitos principales: el martirio del Imam Hussein y el ocultamiento del duodécimo Imam. Dichos mitos representan una visión del mundo para los chiitas duodecacionos, por lo que a través de ellos se sustenta un sistema de creencias que construyen identidades culturales que los definen como chiitas. Dentro de esos procesos de identidad están los que contemplan un carácter político específico, en los que se conjuga la virtud del martirio como sacrificio para la obra divina, para contribuir a la parusía del último de los imanes.

El martirio de Hussein

La lucha del Imam Hussein representa la reivindicación de los valores chiitas, con el objetivo de convertirlos en una forma de vida para los creyentes y otorgarles un proceso metahistórico que reafirme la profecía del Juicio Final.

Hussein fue el tercer Imam, segundo hijo de Alí y Fátima, que fue entronizado Imam después del asesinato de su hermano Hassán, segundo Imam, en el año 680 de la era cristiana.⁴ Su época está marcada por la violencia y la guerra, ya que la familia Omeya se había apoderado del califato y amenazaba la legitimidad de los descendientes del Profeta. Su padre, Alí, murió asesinado por el golpe de una espada mientras estaba rezando durante el Ramadán en el año 40 de la Hégira. Diez años después su hermano sería envenenado.

⁴ Las fechas sobre las vidas de los imanes están tomadas de la tabla que aparece en el libro *Al-Káfi*, entre las páginas 18 y 19, editado por la embajada iraní en la Ciudad de México. En la misma tabla se comenta que las fechas no pueden ser exactas y que algunas veces se ha puesto la fecha que la tradición popular considera verídica.

El drama de la muerte de Hussein ha estado influenciado por el complejo sistema de alianzas heredadas de la época de Mahoma. Hussein había establecido una alianza con los musulmanes de Kufa, población en la península arábiga, para defenderse de los ataques de los Omeyas. El tercer Imam se había establecido en la población de Kerbala, en la actual Iraq, con el fin de esperar a los kufenses, un clan aliado, y preparar una batalla en contra de sus enemigos. Hussein fue sorprendido por éstos y las fuerzas enemigas masacraron a su familia y lo decapitaron. Este hecho ocurrió durante la batalla de Ashura, la cual otorgaría nombre a la celebración de su martirio.

El martirio de Hussein significa para el imaginario chiita el inicio de la hierohistoria, entendida como las representaciones ideales de ciclos de la profecía y de la *walayyat*. La muerte del tercer Imam se convierte, de un hecho histórico como tal, en un relato metahistórico, en la representación teofánica del inicio de la era de los imanes como una imagen de la salvación y la trascendencia humana a través del sacrificio. El martirio cobra, entonces, un sentido más amplio y esotérico, y el asesinato de Hussein es la prueba del cumplimiento de la promesa del Imanato, tener un guía y hacer de su muerte un aspecto salvador para la comunidad de creyentes y previniendo el Adl, la época de justicia y felicidad que llegará con el duodécimo Imam. De la misma manera que en el cristianismo, Hussein se sacrificó para proteger a la comunidad de creyentes y servirles de guía en su vida espiritual, en el que su martirio significa, también, el inicio de una nueva era, la *walayyat*.

Paralelamente a estos hechos, se ha escrito una hierohistoria, una historia sacra. El ciclo total de este relato, el tiempo de los profetas y el de los imanes, nos conduce a los orígenes. Este origen es metahistórico y se sitúa en la existencia de la palabra coránica antes de que fuera dictada por el ángel a Muhammad. La *walayyat* del último de los profetas es escribir esa palabra y darle un significado exotérico; mientras que al ciclo de los imanes corresponde otorgar el sentido esotérico de la palabra divina. El martirio de Hussein es el inicio de esta era en la cual los imanes otorgan el sentido oculto de la palabra, con vistas a la espera del ocultamiento del duodécimo Imam, inicio de la parusía.

La interpretación del martirio de Hussein, desde un punto de vista ético, es la justificación del sacrificio como medida para preservar la pureza del mensaje e impedir que sea trastocado por los impíos. Para el pensamiento chiita, uno de los principales actos impíos es negar el Imanato y usurpar la función de esclareci-



miento del mensaje oculto de la Revelación. Sacrificarse en nombre del Imanato no es sólo un acto de honor hacia el guía, significa reproducir el medio para que la profecía sea cumplida, a pesar de haber sido perseguido por los impíos o los infieles. Como lo expresó Hamid Enayat (*cf.* Nasr *et al.*, 1989:52): “Hussein es el único Imam cuya tragedia puede servir como un elemento favorable en la mitología de cualquier perseguido”.⁵

La interpretación ideológica que se realizó en los entornos chiitas a lo largo del siglo XX de la tragedia de Kerbala fue la de una justificación para tomar las armas con el objetivo de destruir las estructuras que hipotéticamente oprimían a los musulmanes, fueran éstas las fuerzas imperiales del Sha, fueran los ejércitos coloniales que se asentaban en la zona. La figura del mártir se integró a partir de la represión o aniquilación de los sublevados; ante la imaginación popular tanto los muertos como los torturados devienen en mártires, reviviendo el sacrificio de Hussein en aras de renovar una sociedad corrompida influenciada por la modernidad.

El mito de Hussein produce una alineación social en torno a la idea de rebelión y de la muerte por la fe. El combatiente muere para defender un suelo que considera sagrado y para sustentar al Imanato como la única vía para establecer una sociedad perfecta. Los mártires, por lo tanto, constituyen un elemento de trascendencia para la población en rebeldía; de cadáveres se transforman en instrumentos de la Revelación, agradables a los ojos divinos y redentores para la comunidad de creyentes (Umma).

La finalidad del martirio constituye una vía para una doble liberación: política y espiritual. Liberación política porque será una de las bases para alcanzar la independencia o el fin de una dictadura; y espiritual porque preparará el camino de concluir la ocultación de Imam Mahdi.

El ocultamiento del duodécimo Imam

El hijo del undécimo Imam, Hassán Al-Askari, es el centro del culto escatológico más importante del chiismo duodecaciono. La leyenda piadosa narra una histo-

⁵ “Hussein es, por lo tanto, el único Imam cuya tragedia puede servir como un ingrediente favorecedor para la mitología de cualquier perseguido” (Enayat, en Nasr *et al.*, 1989:52).

ria fantástica sobre su nacimiento, símbolo del cumplimiento de la *walayat* de los imanes.⁶

El duodécimo Imam, de nombre Muhammad, como el profeta, antes de nacer fue revelado a su madre. En un sueño, la princesa bizantina Naryís, que había caído prisionera en manos de los musulmanes, vio cómo el profeta Muhammad pedía la mano de una de las descendientes, la princesa Naryís, para ser desposada por el Imam Hassán Al-Askari. Una noche subsiguiente, Naryís fue visitada en sueños por las vírgenes María y Fátima, quienes le anunciaron que tendría un hijo de su esposo, el Imam, y que éste sería el cumplimiento de la profecía. Que la madre del Imam sea una cristiana y que su nacimiento sea anunciado por María no son caprichos de la narración popular; su importancia radica en que por medio de estos hechos se trata de establecer un contacto entre la profecía cristiana del Juicio Final y el cumplimiento del *walayat*, sintetizando en el doceavo Imam el cumplimiento de la Revelación no sólo para los musulmanes sino también para los cristianos, y a través de esto fijar el antecedente de la conversión de los cristianos al Islam.

El día de su nacimiento, el 15 del mes Xaban del año 255 de la Hégira, estuvo lleno de hechos fantásticos. Nació de una madre que no presentaba signos de embarazo, y al nacer recitó los siguientes versos del Corán: “y ciertamente quisimos favorecer a los que son considerados débiles en la tierra, para hacerlos Imanes y herederos”.⁷ Su padre sólo lo sobrevivió cinco años, y a su muerte se convirtió formalmente en Imam. Para cumplir la profecía, el Imam Muhammad decidió ocultarse en dos ocasiones: la primera, llamada ocultación menor (*ghaybat soghra*), tuvo una duración de sesenta años, desde el año 260 hasta el 329 de la era islámica; la segunda, denominada ocultación mayor (*ghaybat kobra*), empezó en el año 329 y perdura hasta nuestros días.

Dada su condición de ocultamiento el duodécimo Imam recibió el título de Mahdi (Oculto). Durante la ocultación menor, el Imam Mahdi mantuvo cuatro representantes ante la comunidad de creyentes (*na'ib*), por medio de los cuales los chiitas podían comunicarse con él. A uno de ellos, Alí Sammarri, el Imam le indicó

⁶ La versión presentada pertenece al libro *El Imam Mahdí (as). El último refugio de los seres humanos*, escrito por H. Fereidouni (pp.14-18). Como cualquier relato popular, existen varias versiones de los hechos.

⁷ Según la versión de Fereidouni (p. 16). La versión del Corán que hemos utilizado dice: “Quisimos agradecer a los que habían sido humillados en el país y hacer de ellos jefes, hacer de ellos herederos” (Sura 28 [*al-Qasas*/ El Relato], Aleya 5, p. 506).

en una última carta no elegir un sucesor entre ellos, pues había llegado el tiempo de la ocultación mayor, y con ésta todo se encuentra absorto en Dios, comenzando la historia oculta del duodécimo Imam.

Esta historia no pertenece a los hechos materiales, sino que, al igual que el martirio de Hussein, es un hito dentro de la hierohistoria. El Imam Mahdi, hasta el momento de la parusía o revelación al mundo por parte de éste, no es visible más que en sueños o visiones de los fieles, que no suspenden la ocultación ni se insertan en la historia objetiva. Esta característica se debe a que el imanato representa lo esotérico de las revelaciones proféticas (el Juicio Final), por lo que es preciso que el Imam esté presente en el pasado y en el futuro. La realidad del Imam está en un mundo concreto y suprasensible, ya que él es un ser sobrenatural, que se encuentra en una Tierra de Luz, un mundo perfecto.⁸ Depende de los seres humanos que el Imam deba dejar de ocultarse, porque su aparición es el signo mismo de la renovación y ésta es el sentido profundo de la ocultación: “Son los hombres los que se han velado a sí mismos al Imam, haciéndose incapaces de verle, por haber perdido tener paralizados los órganos de ‘percepción teofánica’ que hacen posible el ‘conocimiento por el corazón’” (Corbin, 2000:76). Los hombres perdieron la capacidad de reconocer al Mahdi, porque éste se encuentra en un tiempo presente, por lo que la parusía ocurrirá cuando la humanidad se reforme espiritualmente.

La interpretación ideológica del mito del Mahdi se traduce a dos discursos. El primero presenta al Mahdi como víctima de los opresores, en este caso los Omeyas, y él es una figura salvadora de la humanidad. Al igual que Hussein, el duodécimo Imam cumple con una misión de redención; sencillamente, el Mahdi, permanecerá en su enclaustramiento hasta que los Hombres estén dispuestos a renovar sus corazones y aceptar el mensaje de la Revelación. Mientras que Hussein representa el sacrificio en aras de los creyentes, el Mahdi completa la misión de los imanes, otorgándoles la esperanza de la transformación espiritual, concluyendo con la Jihad interna que cada musulmán debe llevar a cabo como experiencia de fe.

Aunque la opresión en el mito del Mahdi se expresa en su punto más espiritual y místico, también puede ser leído como un sustento para la rebelión política. De acuerdo con el mito antes expuesto, “Sus primeras palabras”, la Aleya quinta de

⁸ Es de interés destacar que entre los antiguos maniqueos existía también un lugar suprasensible (*Terra lucida*, según la traducción latina), en donde había profetas en latencia para manifestárseles a los hombres.

la Sura 22, son el símbolo de compromiso de la liberación de los oprimidos. Se puede entender la idea de la opresión en dos sentidos. El primer sentido, filosófico y teológico, se traduce como una opresión espiritual, que se presenta como la incapacidad del creyente para reconocer al Mahdi y, *ergo*, el mensaje renovador y esotérico de la Revelación. El segundo sentido, ideológico, es la liberación de los enemigos, sean éstos los omeyas, sean los imperialistas, para preparar la aparición del Imam desde la reforma de las costumbres. Estos sentidos se entremezclan y dan sentido al Mahdismo como ideología política, que permite al creyente mantener la piedad en momentos de lucha, como símbolos internos y externos de la transformación.⁹

A partir del segundo discurso, la idea del Mahdi simboliza y caracteriza la renovación moral. Se debe renovar a la sociedad por medio de un sistema político islámico para regresar a la época salafita; y cuando se haya alcanzado este objetivo, el Mahdi saldrá de su ocultamiento para iniciar la parusía y, con este hecho, la espera para el Juicio Final. En este nivel discursivo podemos destacar que el chiismo duodecacionario es una religión favorable a las propuestas islamistas de renovación moral, ya que ésta tiene un objetivo doble, espiritual y práctico, un cambio interno en un contexto de transformación moral y externa; situación de la que carece el sunnismo.¹⁰ No debe extrañarnos que el sustento teológico para constituir el Consejo de jurisperitos (Velayat e-faqih) —propuesto por los usulitas desde el siglo XVIII y retomado por Jomeini en tiempos de la revolución iraní— provenga de la necesidad de renovar moralmente a la comunidad de creyentes, bajo las interpretaciones coránicas inspiradas por el Mahdi desde su ocultamiento. De hecho, la necesidad para construir un gobierno islamizado entre los chiitas duodecacionarios parte de la necesidad de reconstruir una sociedad bajo ideales morales e instituciones inspiradas por la revolución, con la finalidad de contribuir a la renovación espiritual de los creyentes para terminar el periodo de ocultamiento del duodécimo Imam.

⁹ “Está claro que el que afirme que está esperando al Imam Mahdi debe ser enemigo de todos los malos hábitos y comportamientos y de la inmoralidad. Un hombre que esté esperando días futuros brillantes debe tratar de crear un ambiente tal que esté basado en la justicia, el monoteísmo, la bondad y la generosidad. Ese hombre debe luchar contra toda crueldad y crimen. Sería ilógico creer en esta espera sin hacer nada en la dirección de la construcción de una sociedad mejor. En conclusión, debemos añadir que las gentes que están esperando el surgimiento de un reformador deben reformarse a sí mismos” (Fereidouni, H. [s. f.] *El Imám Mahdi (as). El último refugio de los seres humanos*, México, Embajada de la República Islámica de Irán, p. 32).

¹⁰ El fundamentalismo cristiano y el judaísmo jasídico, de igual manera, mantienen sus versiones de renovación moral a través de los campos políticos, mostrándonos que no es un fenómeno exclusivo del Islam.

Ambos mitos, la masacre de Kerbala y del Ocultamiento del Imam del Tiempo, forman parte sustancial del *ethos* chiita; lo provee del sentido de sacrificio, martirio y resurrección distintivos de esa creencia. De igual manera, sustentan un complejo ideológico cuyo eje es el enfrentamiento a los opresores y la necesidad de rebelarse, casi de manera sistémica, ante lo injusto y lo impío.

Contexto histórico de la islamización persa

Las primeras conversiones al Islam en el territorio que hoy conocemos como Irán ocurrieron a principios del siglo VIII de la era cristiana y coincidieron con el proceso de debilitamiento de Bizancio y del imperio Sasánida. Las primeras conversiones por parte de los zoroastrianos se manifestaron entre las poblaciones urbanas del mandato sasánida, integradas por artesanos y mercaderes. Estas poblaciones habían visto disminuir su influencia, por lo que decidieron unirse a la nueva fuerza bélica que representaban los árabes, quienes podían restituir su importancia entre las elites locales. Una segunda ola de conversiones ocurrió entre la aristocracia sasánida vencida, por lo que los musulmanes acrecentaron sus creyentes entre los guerreros, propietarios de tierra y, sobre todo, los filósofos y religiosos maniqueos. Esta nueva conversión transformó al Islam, ya que de ser una religión de pueblos seminómadas, encontró un refuerzo intelectual y comercial entre los sedentarios habitantes de Persia, por lo que adquirió un nivel de sofisticación más alto del que había alcanzado hasta ese momento. En el mismo proceso de conversión, surgieron también las primeras comunidades chiitas en Persia, entre las que destacaba la de Jurasán, lugar que sirvió de refugio a las tropas vencidas del Imam Hussein.

Paralelo al hecho de las conversiones, en el seno de las comunidades protomusulmanas se desarrolló el conflicto entre los sunnitas y los chiitas. Como escribimos unas líneas arriba, el tercer Imam, Hussein, se estableció en una fortaleza en la ciudad de Kerbala para defenderse de los omeyas, empresa que fracasó y pagó con su asesinato. Desde el punto de vista histórico este hecho significa el triunfo de una fracción religiosa sobre otra; sin embargo, desde la mitología chiita es la representación de la lucha del Bien sobre el Mal. Como señala Rodríguez Zahar (1991:18): “Mientras que el Islam sunnita se convirtió en la doctrina del poder y la conquista en manos de los califas, el chiismo pasó a ser la doctrina de la oposición, de los desheredados”.

■ La rebelión como mandato divino: el pensamiento de Alí Shariati

El Velayat e-faqih y la disputa por la autoridad

Los procesos que desembocaron en la revolución y en la implantación del régimen islámico como sistema político en Irán tienen su origen en la relación entre el clero chiíta y las dinastías que ejercieron el poder durante los siglos XIX y XX. El origen del conflicto entre los poderes religiosos y civiles en Irán se halla en el siglo XVIII, siglo caracterizado por la guerra civil —provocada por la caída de la dinastía Safávida— y por las primeras incursiones de potencias europeas (Rusia y la Gran Bretaña) en suelo persa.

Respecto al mundo de las ideas, el siglo XVIII tuvo una fecunda producción intelectual en materia de jurisprudencia y teología. Del resurgimiento de la jurisprudencia nació la escuela usulita (del farsi *usul*, norma) cuya principal característica es la intención de crear instituciones que propicien y constituyan el gobierno islámico. El núcleo de la propuesta usulita es la creación de un órgano supraestatal, el Velayat e-faqih, que controle a la sociedad y dictamine la empatía entre el Corán y la ley positiva. Dicha propuesta permanecería a través del tiempo, y se materializaría en la república islámica fundada por el ayatolá Jomeini en 1979.

Esta singularidad del pensamiento islamista¹¹ en el chiismo puede explicarse por las características sociales y políticas del siglo XVIII en Persia que condujeron a la necesidad de proveer legitimidad al gobernante en turno, rodeado de un ambiente de incertidumbre, y a la consolidación del *mujtahid* (alto clero) como el principal órgano generador de ideas. El Velayat e-faqih (Consejo de jurisperitos) permite, al menos en teoría, conciliar los intereses espirituales y materiales de la renovación espiritual del creyente. Lo anterior se debe a su carácter constitutivo, ya que al ser un órgano jurídico permite dictar las normas y reglamentos que en la sociedad guíen el modo de comportamiento correcto para esperar el fin del ocultamiento del Imam Mahdi. Por otra parte, permite censurar a los gobernantes que los miembros consideren corruptos o apóstatas, con lo cual manifiestan un poder ilimitado y de carácter absoluto.

¹¹ El islamismo es la doctrina política que busca conciliar la fe con la razón de Estado a partir de la entronización de la Ley islámica (Sharia) como derecho positivo y la construcción de un Estado islámico, en aras de construir una sociedad utópica de acuerdo con una imagen idealizada de la época de Mahoma.



Sin embargo, la propia idea del Consejo entraña su propia hipertrofia, ya que impide la comparación entre realidad social y jurisprudencia, sujetándose a una idea rígida de lo que debe ser el comportamiento social, negando cualquier comportamiento que se contradiga a sus designios. De igual manera, su carácter teocrático no ha estado libre de críticas, ya que varios teólogos han argumentado que un grupo de hombres no puede dirigir a la comunidad de creyentes con base en sus interpretaciones, ya que sólo Dios y el Mahdi saben el devenir de la humanidad y las naciones.

Las propuestas de Alí Shariati

El pensamiento político moderno en el chiismo suele estar asociado con la idea de haber emergido de las confrontaciones entre la hierocracia y el Estado iraní desde la década de los veinte del siglo pasado. El proceso de modernización en Irán produjo de la misma manera un pensamiento social que se nutrió y tomó conceptos del chiismo, principalmente la muerte del Imam Hussein y el ocultamiento del Mahdí. Símbolo de esta forma de pensamiento, destaca el sociólogo Alí Shariati (1933-1977).

Shariati nació en Mazinan, un suburbio de la ciudad de Mashad. El contexto familiar descansaba en el clero de su ciudad natal. Hizo sus estudios básicos y medios en su ciudad de origen. A los dieciocho años ingresó a la Escuela Normal y comenzó su carrera en el magisterio, profesión que le permitiría entrar en contacto con los estratos sociales más pobres. Se graduó en 1960, y ese mismo año se dirigió a la Sorbona para continuar sus estudios, los cuales culminaron con un doctorado en sociología en 1964 con mención de honor. Durante su estadía en Francia frecuentó los círculos independentistas argelinos y se asoció intelectualmente con Jean Paul Sartre y Franz Fanon, de quien tradujo al farsi el libro *Los condenados de la tierra*.

En 1964 regresó a Irán y fue encarcelado bajo el cargo de disidencia, pena que duró un año. En 1965 inició su carrera como profesor en la universidad de Mashad. Su técnica sociológica, con la cual intentaba explicar los fenómenos sociales en las sociedades islámicas por medio de los principios coránicos y chiitas, le ganó mucha popularidad entre los estudiantes y los intelectuales de su época. Por

esta razón el régimen de Muhammad Reza vio un peligro en su magisterio y, bajo presiones, lograron expulsarlo de su cátedra.

Ante la falta de oportunidades laborales en su ciudad de origen, emigró hacia Teherán e ingresó al instituto religioso Hussein e-Ershad, donde dictó sus cursos de verano, a los cuales acudieron más de seis mil estudiantes. Su obra capital, *Sociología islámica*, fue publicada en 1969 y ha sido vendida en cifras de miles, lo cual alertó a las autoridades monárquicas de la importancia de su lectura en contra del modelo modernizante del Sha entre los estudiantes universitarios y la clase media urbana. Fue arrestado en 1973 por sedición en compañía de varios de sus seguidores; esa vez permanecería en la cárcel dieciocho meses y sería liberado en marzo de 1975.

Ante la creciente presión de la policía secreta del régimen, decidió autoexiliarse en Londres durante 1977. La SAVAK, policía secreta del Sha, lo asesinó el 19 de junio de 1977 en su apartamento londinense, hecho considerado por sus coetáneos como uno de los antecedentes para la revolución de 1978.

La influencia de Shariati en su época fue determinante para fomentar el ideal revolucionario entre la juventud universitaria, con su síntesis coránico-marxista de la realidad iraní. Por esta razón, algunos académicos lo han considerado el padre ideológico de la Revolución islámica (véase Kepel, 2000:53; Khosrokhavar y Roy, 2000:70).

Para Shariati, la importancia de la filosofía de la historia consiste en la interacción de ideas entre su entorno chiíta y musulmán con el de la intelectualidad dominante occidental, principalmente los existencialistas y marxistas franceses. Shariati parte de la idea de que la filosofía de la historia dentro del Islam se basa en un determinismo científico; esto significa que la ciencia, en especial las ciencias sociales,¹² pueden aplicarse al análisis del desarrollo de las sociedades islámicas. La mayor influencia en este pensador es el materialismo histórico de Marx. En razón de esto, para Shariati, la historia está envuelta en una serie de contradicciones y luchas entre fuerzas opuestas; de hecho, es una especie de cono, en el que la parte más ancha pertenece a las masas, mientras que la parte superior corresponde a los intelectuales:

¹² Para la ciencia islámica tradicional no existe el concepto de ciencias sociales como tal; para los musulmanes este conjunto de ciencias son explicadas por medio de la filosofía, de la historia y de la geografía. Por lo que el planteamiento de Shariati es innovador en ese sentido.



La base de este cono (la sociedad), que tiene la superficie más ancha, está ocupada por la mayoría de las personas de la sociedad, las masas. Este cono tiene una parte alta y baja [...], su parte inferior es más grande que la superior. Intelectuales, estudiosos y pensadores de cada época se encuentran en la parte superior del cono. Este grupo es llamado *intelligentsia*. Significa que el trabajo de este grupo consiste en pensar. En cada sociedad, la gente común se encuentra localizada en la base del cono, mientras que los intelectuales están en la parte superior del cono (Shariati, 1985).

Sin embargo, Shariati argumenta que los cambios históricos no sólo ocurren por medio de las contradicciones, sino que éstas se envuelven en el modo de producción, y que el medio de producción privilegia a una cierta clase relacionada con el oficio *ad hoc* para esa época. El trabajo privilegiado en la modernidad es el intelectual. La intelectualidad, como Shariati la entiende, es una clase privilegiada que genera y posee el conocimiento; es una clase comprendida por sujetos, ya que poseen un nombre y un prestigio determinado. La construcción de los sujetos es lo que otorga una diferencia a la modernidad de las épocas anteriores, ya que da un papel en la historia a los intelectuales por su nombre y su conocimiento, no por su casta. Sin embargo, este ascenso del sujeto condujo al hombre a olvidar su espiritualidad y su religión. La Europa de la modernidad se sustenta sobre el secularismo, que divide la atmósfera intelectual de la religiosa, transformándose en el motivo de decadencia de Occidente.

La negación de la religión como forma de conocimiento, relegándola a mito, por parte de la *intelligentsia* constituye el núcleo central de la crisis del modelo occidental; por ende, el modelo de conocimiento y el modelo de producción general están en declive.

Paralelo a este proceso, existen dos tipos de cambio en las sociedades: cambios fundamentales y cambios a pequeña escala. Los pequeños cambios se encuentran en el ámbito de lo cotidiano, y constituyen a la larga un cúmulo de transformaciones mentales que provocan y hacen aceptables los grandes cambios. Los cambios fundamentales se enfrentan a la decadencia de las civilizaciones y de los modos de producción. El fin de la modernidad europea está representada por el cuestionamiento del paradigma científico a través de la comprobación de la existencia de Dios.

En el proceso de esta transformación existe un punto de quiebre en la clase intelectual, y éste es el ascenso de intelectuales y científicos que mantienen paradigmas distintos a los existentes; por ejemplo, el quiebre de la modernidad está representado por científicos que creen en Dios (Alexis Carrel, Max Plank y Einstein). La transformación hacia una nueva concepción del mundo será una escuela religiosa: “una nueva era está empezando en el mundo. La escuela de pensamiento de las personas educadas del futuro, opuestas a los educados de hoy, será una escuela religiosa de pensamiento, una religión no por debajo de la ciencia, pero tampoco más elevada que esta” (Shariati, 1985). El ejemplo perfecto para este ascenso del pensamiento religioso es el Islam. Shariati sostiene que la civilización islámica no es una civilización decadente, sino protegida del declive gracias a la religión y tres dinámicas que provienen de la misma: la *ijtihad* (el juicio independiente), el mandamiento de obrar en el bien y combatir el mal (*al-amr bi'l-ma ruf walnahy an al munkar*) y la emigración del espíritu (*muhajirat*).

La *ijtihad* permite la renovación y reconstrucción de la religión. El problema radica en que, con la gran ocultación, el juicio se ha vuelto un compendio de juicios deductivos hecho por los especialistas. De cualquier manera, la *ijtihad* sirve para aclarar la ideología de cada musulmán. El segundo principio permite al Islam revitalizarse: “la misión y obligación objetiva de todos los individuos, entre las masas, los oprimidos, los intelectuales y los comerciantes del bazaar, todos son responsables de implementar el *al-amr bi'l-ma ruf walnahy an al munkar*. Este principio rescatará a las sociedades de su auge y caída. Ninguno puede permanecer indistinto o neutral sobre este tema” (Akhavi, 1989:371). El tercer principio, la emigración, se refiere a la migración hacia el interior del creyente con la finalidad de reformar su comportamiento exterior. A partir de la migración interna, el creyente se enfrenta a su fe y reafirma su convicción en la creencia en un solo Dios, y así se cumple el significado de la Jihad interna, como un combate espiritual por parte del creyente.

Para Shariati existe el fin de la Historia. A diferencia de Marx, no cree que el triunfo de las masas sobre la clase dirigente sea la solución; ese proceso es únicamente la señal del final de la parusía. El fin de la Historia se corresponde con el término del ocultamiento del Imam Mahdi, era en la cual reinará la justicia.

La renovación interior que Shariati comparte con otros islamistas toma un giro especial en su pensamiento, y se convierte en la base para la lucha revolucio-



naria. Este teórico parte del mito del Imam Hussein e interpreta su martirio como el sacrificio comprometido de una causa. Shariati rechaza el término de mártir¹³ para Hussein, ya que la idea de mártir es pasiva frente a la muerte; para él, el tercer Imam es un *Shahid*, “alguien que niega su existencia por el ideal sagrado en que todos creemos”.¹⁴ El modelo ideal para el creyente chiita es Hussein, ya que defendió sus ideales de justicia en contra de la opresión, se rebeló en contra de los hipócritas y cumplió con el mandamiento de obrar en el bien. De igual manera, la figura de Hussein conjuga los elementos del combate externo de la Jihad (la rebelión en contra del opresor) con el combate íntimo y espiritual para alcanzar la perfección, que le permite disfrutar de las virtudes del fin de los tiempos.

El sociólogo persa se rebela contra la visión pasiva que el clero tradicional mantenía de Hussein, como muestra de rechazo de las cosas mundanas y una entrega absoluta al mundo del espíritu. En cambio, Shariati ofrece una visión activa del *shahadat* en búsqueda de lo justo. El papel del musulmán es buscar el bien y combatir el mal; el mal contemporáneo se expresa en la opresión y en un sistema internacional injusto, por eso combatirlo es un deber, un acto piadoso, una expresión externa de la Jihad.

La opresión de los hombres se manifiesta por su dependencia hacia una esclavitud no definida por sus amos, sino que está envuelta en la lucha entre los dos sistemas de la Guerra Fría, en la cual la humanidad no encuentra su sentido:

Vivo en una sociedad donde encaro a un sistema que controla la mitad del universo, quizá su plenitud. La humanidad ha sido conducida hacia una nueva cadena de esclavitud [...], no estamos en una esclavitud física [...], nuestros pensamientos, corazones y esfuerzos están esclavizados. El sistema nos ha convertido en recipientes vacíos para acomodar cualquier cosa que deseen.¹⁵

¹³ El propio Shariati hace la distinción. Un mártir proviene de la raíz latina *mort* (muerte); mientras que la palabra farsi *shahid* implica la idea de sacralidad alcanzada por algo justo (véase Shariati, Ali [s. f.], *Jihad and Shahadat* [en línea] <http://www.shariati.com/jihadand.html> [consultado el 10 de octubre del 2003]).

¹⁴ Shariati, Ali (s. f.), *Jihad and Shahadat* [en línea], <http://www.shariati.com/jihadand.html> (consultado el 10 de octubre de 2003).

¹⁵ Shariati, Ali (s.f.), *Reflections of a concerned Muslim on the Plight of Oppressed People* [en línea], <http://www.shariati.com/reflect/reflect2.html> (consultado el 10 de octubre de 2003).

Para liberar de la esclavitud a la humanidad —tanto interna, de corte espiritual, como externa, de carácter político y económico— es necesario dejar de lado el aspecto material de la civilización y concentrarse en la renovación espiritual a la par de iniciar una lucha que en el nombre de Dios restaure la justicia impulsando al hombre religioso a tomar el poder. Con este hecho inicia la espera para el fin de la ocultación mayor.

Shariati, al realizar la traducción de Fanon, emplea dos términos coránicos para referirse a la dicotomía oprimido-opresor: *mostakbirine* (arrogantes) y *mostadafine* (débiles o desheredados). La utilización de estos términos coránicos imprime a la lucha revolucionaria un carácter sacro, en que combatir al arrogante es un deber al mismo tiempo que se debe proteger al débil. En el plano internacional, Irán y el mundo islámico, al igual que el Tercer Mundo, son los eslabones débiles del escenario internacional, mientras que las superpotencias y Occidente son los dueños arrogantes del mundo. De esta hipótesis se desprenden dos posturas en torno a la política exterior: la primera es la protección del débil, mientras que la segunda eleva la lucha contra los opresores al grado de obligación. Es importante recalcar que esta lucha es constante, como en Trotsky, y siempre cuenta con el embate de los opresores en contra de los oprimidos.

Paralelo a la lucha armada debe haber un renacimiento de la cultura propia. Este renacimiento se hace patente por medio del renacimiento cultural y la elevación del religioso a la figura dominante. El renacimiento cultural es una de las formas más efectivas de combatir la opresión, la cual consiste en conocer su ambiente y no ser seducido por el consumo irracional de comprar artefactos sin sentido en un ambiente exógeno, del que no ha sido desarrollado originalmente:

El modo de consumo debe cambiar. Pero el consumo no puede cambiar sencillamente desde que está relacionado con la religión, historia, posición social, cultura y ética de cada uno. Todas estas deben ser destruidas en orden de cambiar al pueblerino en un títere que pueda ser manipulado de la manera que deseen. Esto es por lo que debemos derribar las cosas.¹⁶

¹⁶ Shariati, Ali (1982), *Man and Islam* [en línea], <http://www.shariati.com/culture.html> (consultado el 10 de octubre de 2003).



La independencia cultural se hace posible al terminar con las estructuras económicas y de dependencia hacia las manufacturas, que sirven de base para el imperialismo. La propuesta de Shariati en torno a la liberación está manejada en varios niveles que permiten tanto al individuo como al pueblo liberarse de las estructuras políticas, económicas y mentales impuestas por el sistema bipolar en sus modos externos, y ofrecen al hombre de fe la liberación espiritual para enfrentar el final del ocultamiento del Imam del tiempo.

El sistema internacional que se refleja en el pensamiento de Shariati es maniqueo; en éste la lucha contra la opresión es la única constante, hasta que el equilibrio se manifieste por el triunfo de la justicia, que significa el castigo de los arrogantes-opresores y el triunfo de los débiles-oprimidos. Es importante recalcar que Shariati no se limita a señalar como naciones oprimidas sólo las del mundo islámico, sino que incluye a todas las naciones consideradas del Tercer Mundo y a los oprimidos dentro de Estados Unidos y la Unión Soviética y sus zonas de influencia. La importancia de Shariati y su análisis del entorno internacional consiste en que pudo integrar en una misma visión su filosofía de la historia con el proceso revolucionario que plantea, a la luz de un mensaje pietista y religioso, cuyo centro no se basa en la mera independencia política, sino en hacer posible el cumplimiento de la profecía del Imam Mahdi, como un elemento más del desarrollo del sistema internacional.

La visión del mundo de Shariati es multidimensional. Sustentado en la visión mítica del martirio de Hussein y del ocultamiento del duodécimo Imam, el autor sostiene que el mundo es un lugar de lucha (Dar al-Harb) entre oprimidos y opresores, en el que el sentido de la rebelión alcanza niveles sacros, en donde el creyente debe combatir contra los enemigos externos (la opresión de las potencias occidentales y de los regímenes impíos), mientras libra una lucha interna para alcanzar la perfección del espíritu. En este doble carácter, el creyente entrega su vida a un objetivo divino, el fin de la ocultación del Mahdi, que le otorga sentido a la Revelación coránica y al sello de los Profetas. El *shahib* (mártir) entrega su vida tanto para liberar a los oprimidos como para redimir a una sociedad que se percibe corrupta, en aras de provocar un cambio social que adelante el día del Juicio Final. Bajo éste paradigma, Shariati consagra la lucha de los oprimidos al final del ocultamiento del Mahdí, como una vía para construir una sociedad sin clases ni opresores, siempre bajo la guía atenta de la religión para dirigir los destinos de la sociedad.

■ Conclusiones

Producto de la modernidad, el pensamiento de Shariati refleja una angustia por perder lo establecido. Engendrado en un contexto de incertidumbre, el islamismo chiita busca islamizar a la modernidad bajo un velo conservador, impactado por el progreso y la mecanización del mundo. Inmerso en éste contexto, Shariati reconstruye la identidad del musulmán chiita a partir de la doble imagen del *shahib* (mártir) tanto en su carácter de rebelde en contra de la opresión como de encarnación mínima de la redención que plantea el final del ocultamiento del Mahdi.

Respecto al papel de la retórica de Shariati en la revolución iraní, podemos señalar que aunque su influencia fue limitada —pues sólo sedujo a un puñado de alumnos universitarios—, sus alcances sirvieron para dotar de un elemento importante para la comunicación política tanto del periodo revolucionario como durante la guerra contra Iraq. De acuerdo con los estudios de Hanaway, Bayat y Keddie (*cf.* Rosen, 1985), a partir del renacimiento del culto del Imam Mahdi y de la figura de Hussein como rebelde a finales de los setenta se engendró un movimiento cultural que ensalzaría ambos mitos como la piedra angular del chiismo y del movimiento revolucionario, que en el ámbito popular encarnaría el final del ocultamiento del Imam del Tiempo representado por la figura de Jomeini (*cf.* Rosen, 1985:27). Por otra parte, la guerra contra Iraq originó un fuerte vínculo entre la defensa de la nación iraní y el culto del martirio. Tanto en el discurso oficial como en el culto popular serían venerados los muertos iraníes en la ofensiva como mártires; dicha imagen contribuyó a la imagen del consenso de la opinión pública a ver el conflicto como un acto religioso en contra de un régimen impío y opresor, como adjetivaba Jomeini a Sadam Hussein.

Dicho fenómeno no se limitó al ambiente iraní de la posrevolución. En la actualidad, el denominado Ejército del Mahdi, comandado por el clérigo iraquí Muqtada al-Sadr, ha entronizado la figura del Imam oculto como guía de los rebeldes en contra de las fuerzas de ocupación, retomando la figura del Imam Hussein como el ejemplo más perfecto del musulmán, capaz de sacrificar su vida para cumplir los mandatos divinos.

Uno de los testigos de la revolución iraní, Michel Foucault, sintetizó dicho proceso como “la revolución a manos desnudas” (Foucault, 2001:701-704). La percepción del filósofo francés partió del hecho de que, por lo regular, la población



iraní no contestó a las agresiones del gobierno, y se repitieron masacres continuamente. Si para Foucault esto era un hecho inaudito en la historia revolucionaria de la modernidad, para los iraníes no era nada más que la respuesta martirizante y salvadora de la masacre de Kerbala y del cumplimiento de la profecía del retorno del Imam Mahdí. El símbolo del sacrificio y del martirio de los creyentes para servir de parusía ante el final del ocultamiento del duodécimo Imam con miras a construir el mejor de los mundos posibles.

■ Fuentes consultadas

- AYUBI, Nazih (2000), *El Islam político. Teorías, tradición y rupturas*, Barcelona, Bellaterra.
- BEHRANG (1980), *Irán: Un eslabón débil del equilibrio mundial*, México, Siglo XXI.
- BRIÈRE, Claire, y Blanchet, Pierre (1980), *Irán: la revolución en nombre de Dios*, México, Terra Nova.
- CHARFI, Mohamed (2001), *Islam y libertad: El malentendido histórico*, Granada, Almed.
- CORBIN, Henry (2000), *Historia de la filosofía islámica*, Madrid, Trotta.
- El Corán* (1999), Barcelona, Herder.
- FEREIDOUNI, H. (s.f.), *El Imam Mahdí (as). El último refugio de los seres humanos*, s.d.
- FOUCAULT, Michel (2001), *Dits et écrits II, 1976-1988*, París, Gallimard.
- KEPEL, Gilles (2000), *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, París, Gallimard.
- (1992), *La revanche de Dieu. Crhétiens, juifs et musulmans pour la reconquête du monde*, París, Seuil.
- KHOSROKHAVAR, Farhard, y Roy, Olivier (2000), *Irán: de la Revolución a la Reforma*, Barcelona, Bellaterra.
- NASR, Hossein Seyyed et al. (2000), *Expectation of the Millenium. Shi'ism in History*, Nueva York, State University of New York Press.
- RODRÍGUEZ ZAHAR, León (1991), *La revolución islámica-clerical de Irán, 1978-1989*, México, El Colegio de México.
- ROSEN, Barry M. (ed.) (1985), *Iran since the Revolution*, Nueva York, Columbia University Press.
- SHARIATI, Alí (1985), *A Glance of Tomorrow's History* [versión en línea], <http://www.shariati.com/tomorrow/tomorrow1.html> (consultado el 10 de octubre de 2003).

- (s.f.), *Jihad and Shahdat* [en línea], <http://www.shariati.com/jihadand.html> (consultado el 10 de octubre de 2003).
- (1982), *Man and Islam* [versión en línea], <http://www.shariati.com/culture.html> (consultado el 10 de octubre de 2003).
- (s.f.), *Reflections of a Concerned Muslim on the Plight of Opressed People* [en línea], <http://www.shariati.com/reflect/reflect2.html> (consultado el 10 de octubre de 2003).