
Estudios

Michel Foucault y la revolución islámica de Irán: el nacimiento de un gobierno islámico desde la espiritualidad política



Michel Foucault and the Islamic revolution in Iran: the birth of an Islamic government from political spirituality

Mohammad Haoulo Mubayed *
Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador
mohammad.haoulo@uasb.edu.ec

Rosmel A. Rodríguez Barroso **
Universidad de Coímbra, Portugal
rsml60@gmail.com

Relaciones Internacionales
vol. 34, núm. 68, p. 25 - 41, 2025
Universidad Nacional de La Plata, Argentina
ISSN: 1515-3371
ISSN-E: 2314-2766
Periodicidad: Semestral
revista@iri.edu.ar

Recepción: 11 noviembre 2022
Aprobación: 16 febrero 2025
Publicación: 28 febrero 2025

DOI: <https://doi.org/10.24215/23142766e201>

URL: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/26/265437003/>

Resumen: En su viaje a Irán en 1978, el pensador y filósofo Michel Foucault trata de comprender los elementos fundamentales de la revolución islámica en Irán, exponiendo su punto de vista sobre el poder y su relación con los movimientos sociales en el mundo oriental. Foucault, abandonó los modelos teóricos occidentales, para explicar los litigios que fueron causantes de la revolución. De esta forma, el pueblo de Irán ya había decidido tomar el camino del cambio, una transición que se ajustó a la religión islámica, instituyendo una cultura apegada en la rama chiita, que a su vez unificó la energía de las masas que reflejó la voluntad general – la Espiritualidad Política – en contra del gobierno del Sháh.

Palabras clave: Irán, espiritualidad política, poder, revolución.

Abstract: During his trip to Iran in 1978, thinker and philosopher Michel Foucault tried to understand the fundamental elements of the Islamic revolution in Iran, expressing his point of view on power and its relationship with the social movements in the Eastern world. Foucault abandoned Western theoretical models so as to explain the disputes that caused the revolution. It was in this way that the people of Iran had already decided to take the path of change, a

Notas de autor

- * Magíster en Gobierno con Mención estudios sobre el Estado. Magíster en Gestión del Desarrollo con mención gestión del desarrollo Local, Universidad Andina Simón Bolívar. Politólogo, Universidad Central de Venezuela. Licenciado de la facultad de Ciencias Políticas con Especialidad en Estudios Internacionales y Diplomáticos, Universidad de Damasco.
- ** Doctorando en Democracia, Universidad de Coímbra. Máster en Comunicación y Marketing Político, Centro de Estudios (CESCOMPOL). MBA de la EUDE Business School. Politólogo, Universidad Central de Venezuela.

transition that conformed to the Islamic religion, instituting a culture linked to the Shiite branch, which in turn unified the energy of the masses that reflected the general will - the Political Spirituality - against Shāh's rule.

Keywords: Iran, political spirituality, power, revolution.

1. Introducción

En el siglo XX, Michel Foucault (1926-1984), en sus estudios sobre el poder logra romper todos los paradigmas establecidos por la filosofía clásica. Foucault fue inspirado por Sigmund Freud, Carl Marx y Frederick Nietzsche, filósofos rebeldes que marcaron su gen pensativo como se demuestra en sus escritos y bibliografía.

Mediante su visita a Irán entre 1978 – 1979, momentos que representan el estallido social, el filósofo escribió varios artículos importantes titulados: *¿Mādhā ynwy al'yrānywn?*^[1]; *al-Dīn ḍidda al-Shāh*^[2], Foucault en el primer artículo, centra en su análisis sobre la causa principal que detonó la revolución islámica en Irán; mientras que en el segundo artículo, señala sobre la fuente de la identidad, donde se pregunta: ¿cuál es el fenómeno que existe dentro de la religión islámica, y que ha organizado desde siglos la vida cotidiana, como la fuente de la conexión familiar y social de una forma continua? Afirmando que Foucault entiende que el poder no se centra en una persona o una sola clase, sino que está compuesto por redes complejas de relaciones sociales expandidas por toda la sociedad, mientras que el islamismo Chiita al-Shī'ah^[3], en corto tiempo logro contener esa energía, y a la vez unirla, focalizarla y dirigirla en contra de cualquier gobierno o sistema, considerándola como una forma de lucha política.

Al estudiar la historia política de Irán, se logra identificar una amalgama de conflictos y luchas entre masas sociales y gobiernos, que han surgido junto a la presencia de poderes internacionales que intervenían en el espacio político local de Irán, ejemplo Rusia e Inglaterra, complementado por un gobierno nacional que se caracterizaba por ser centralista y de naturaleza monárquica, focalizado en una sola familia del Shāh que controlaba la vida política. Este escenario, es similar al actual del mundo árabe, transformándose en la base e hipótesis considerada como aceptable para analizar los movimientos sociales políticos, como sublevación o revolución.

La presente investigación busca analizar la revolución islámica de Irán mediante el uso de la perspectiva foucaultiana sobre la revolución y el poder, tomando en cuenta que el movimiento revolucionario en Irán fue el reflejo de la voluntad popular del pueblo iraní que se enfrentó al gobierno del Shāh. De este modo, convirtiéndose en un modelo anomalista de fragmentación del poder; dicha relación se refleja en la cultura islámica como un factor de unificación de masas que dirige el poder contra cualquier modelo autoritario que se enfrenta a la voluntad popular.

Para lograr este cometido, en el presente artículo se abordarán tres secciones. La primera, describirá una breve reseña histórica sobre las dos revoluciones en Irán (la Constitucional en 1906 y la revolución de Al-Jomeini en 1979); en la segunda sección, se realizará un análisis histórico y político del poder en la revolución; por último, en la tercera sección, se presentará, desde una dimensión filosófica-política, un análisis de la perspectiva de Foucault sobre el poder en la revolución islámica.

2. Reseña histórica: las sublevaciones en Irán

El acontecimiento de las dos revoluciones en Irán se desarrolla en el contexto previo a la Primera Guerra Mundial, y se expande en el transcurso de 1906 a 1916. De conformidad con los datos históricos, los iraníes la consideran como la “Revolución Constitucional”, en aquel entonces el Estado iraní se encontraba bajo el control de la familia de los Qājryyn, y por esa razón se lo denominaba Estado Alqājryh.

Se les atribuye a los Qājryyn la entrega del país a fuerzas extranjeras como Gran Bretaña y Rusia, y como reacción a la intervención extranjera fue el rechazo de la clase media que, en su gran mayoría, formaban la potencia económica del país (Al-Subki, 1999, pp. 12–15). Según Amal Al-Subki (1999), este escenario conflictivo provocó la suspensión del desarrollo capitalista, así como la abstinencia política de la clase media. Esta clase ya se había convertido en la fuente de respaldo económico fundamental de la institución religiosa chiita, ya que brindaba a los representantes religiosos el apoyo monetario y, a la vez, coadyuvaba a las mezquitas y escuelas religiosas mediante Al-Khams^[4](p. 9). De este modo, esta compleja relación entre la clase capitalista y los representantes religiosos se convierte en una sólida amalgama, que representa un vínculo inseparable entre el mercado y la mezquita.

El rechazo chiita a los al-Qqājryyn^[5]

Debido a las políticas económicas ineficientes del Estado Alqājryh, que a su vez privilegiaban las economías de las fuerzas extranjeras, se generó una cantidad de deudas que derivaron en un escenario complejo. Este contexto tuvo como consecuencia la disminución de la recaudación del Al-Khams, mediante la cual se mantenían las instituciones religiosas. Adicionalmente, hubo una confrontación religioso-ideológica, considerando que la base esencial de las creencias chiitas está en el Shī‘at Ithnā ‘Asharīyah (chiismo duodecimano)^[6]. De acuerdo con Mohammad Shomali (2004), el chiismo duodecimano es una rama musulmana que constituye la gran mayoría

de los chiitas. Los chiitas duodécimos, piensan que el Profeta Mahoma fue suplido y continuado por doce Imames (p. 70–71). De este modo, afirman que la oposición a cualquier fuente de despotismo es un elemento pilar de la rama chiita, aludiendo que el chiismo, considera que la gobernanza legítima le pertenece estrictamente solo al Imam, quien goza de la protección divina.

Mohammad Shomali (2004) señala que los doce Imames; son el primo y yerno del profeta: ‘Alī ibn Abī Ṭālib, seguido por los hijos de Ali y nietos de Mahoma: al-Ḥasan ibn ‘Alī y al-Ḥusayn ibn ‘Alī. También incluye los otros imames que ostentan una conexión sanguínea (familia de Mahoma), como nietos y bisnietos: ‘Alī Zayn al-‘Ābidīn; Muḥammad al-Bāqir; Ja‘far al-Ṣādiq; Mūsā al-Kāẓim; ‘Alī al-Riḍā; Muḥammad al-Jawwād; ‘Alī al-Hādī; al-Ḥasan al-‘Askarī, y finalmente Muḥammad al-Mahdī, considerado como el último Imam ausente, el guiado o el salvador (p. 70–71).

Los chiitas duodécimos sostienen que, después de la ausencia del Imam XII Muhammad al-Mahdi en 874, también se desvaneció la legitimidad del poder y la gobernanza, lo que lleva a convertir a cualquier Estado de índole chiita en un Estado temporal cuya naturaleza dominante es la despótica.

Los al-Qqājryyn después de la caída del Imperio safávida, al igual que los Safaviyyas^[7], se autoproclamaron descendientes del Imam, para obtener la legitimidad necesaria para su gobierno. Estos eventos generaron una antipatía desde el sector religioso hacia la familia Alqājryh en el poder (Al-Subki, 1999, p. 20; Amanat, 1997, p. 5–8).

Los A‘immat al-Shi‘ah (Imāmes o clérigos chiitas) fueron muy lejos en su repudio a los Qājryyn y su despotismo, aduciendo que los Qājryyn participaron en el al-Jaysh al-Umawī (ejército Omeya) en Ma‘rakat Karbalā’ (la Batalla de Kerbala^[8]). Así, culparon al gobernante de Teherán por asesinato del al-Imām al-Ḥusayn.

De esta manera, los Imāmes chiitas se servían de varias ocasiones especiales como al-Ta‘ziyah ^[9], para generar una matriz de opinión, cumpliendo su objetivo de convencer a la gente de la ilegitimidad e injusticia del régimen (Afary & Anderson, 2005, p. 44; Al-Subki, 1999, p. 20–21). Amal Al-Subki (1999), señala que:

La estructura de la doctrina chiita duodecimano, se profesa en una sociedad chiita, según los conceptos de los ulemas^[10] de la religión y sus manipulaciones, un tipo de desprecio práctico respecto al Estado civil o laico, eso a su vez genera un vacío psicológico a los practicantes religiosos, que los ulemas logran llenar. De este modo, son los encargados de ofrecer los consejos relacionados con los casos de la ley islámica y las cuestiones religiosas, y eso les permitió generar fatawas y mediante ellas lograron frenar los intereses de las autoridades gobernantes. (p. 21)^[11]

En 1906, surge la primera revolución constitucional, que reclama tanto reformas políticas al régimen Alqājryh, como la creación de una constitución. En 1925, el comandante del ejército y el primer ministro Riḍā Shāh Bahlawī (Pahlavī), pone fin al régimen de la familia Alqājryh y establece un nuevo gobierno.

El régimen de los Bahlawī's, Pahlavī's o Pahlevī's (Al-Shah)

Durante el primer régimen de Riḍā Shāh Bahlawī (Pahlavī) que formó en si el “Estado de Pahlavī” [12](1925-1979), Irán termina transformándose en un centro de influencia de las fuerzas extranjeras, pero esta vez incluye a la Unión Soviética.

Pahlavī aplica una serie de reformas y anuncios de nuevos planes económicos, que no logran resolver efectivamente los problemas sociales como la pobreza y el analfabetismo. El nuevo mandatario comenzó a desafiar a las instituciones religiosas [13], mediante la construcción de tribunales civiles para restarle poder a los representantes religiosos. De este modo, en la parte judicial estableció como requerimiento la licenciatura jurídica otorgada sea de la universidad de Teherán o de cualquier universidad europea para ejercer las competencias administrativas. Además, decretó varias obligaciones sociales, como la vestimenta occidental para los varones. Asimismo, suspendió varias ocasiones y fiestas religiosas, incluyendo comisiones que pertenecían a la institución religiosa (Al-Subki, 1999, p. 69–90). Finalmente, eliminó otras identidades que no formaban parte de la nación persa, como por ejemplo Juzestán (Arabistán[14]) (Soucek, 1984, p. 207).

En 1941, las fuerzas extranjeras intervinieron de nuevo en Irán, suspendiendo a Pahlavī del poder y a la vez extraditándolo del país. Teniendo en cuenta que el régimen iraní era de índole monárquico, esto llevó a Mohamad hijo de Pahlavī a convertirse en nuevo Shah, quien siguió con las mismas políticas de su padre en materias económicas y políticas de confrontación con la oposición y representantes religiosos (Al-Subki, 1999, p. 143–145).

La revolución de al-Khumaynī (Al-Jomeini)

La segunda revolución iraní es de carácter islámico ya que fue conocida como la “Revolución Islámica”. Se originó en 1979, y se caracterizó por tener un notable enfoque comunicacional, al mismo tiempo, fue acompañada de una elevada eficiencia organizacional que se basaba en la solidaridad y el respaldo mutuo de la institución religiosa en todos los niveles del liderazgo revolucionario.

Los representantes religiosos tenían algunas diferencias al principio. En primer lugar, se planteó la controversia sobre el

concepto y límites del cargo Wilāyat al-Faqīh o el régimen del Faqih [15], Al-Jomeini fue el primero en exponer el tema, siendo él quien lo llevó a la práctica, este sistema de régimen se presenta como el primero de su modelo en la historia moderna de Irán.

En segundo lugar, surgieron otros debates que se centraron en los límites de acción del régimen al-Faqīh, desde las perspectivas políticas y religiosas, y sobre las competencias que se debe otorgar al Imām para liderar al Estado políticamente y a los ulemas chiitas en los momentos de excepción (Abrahamian, 1982, p. 476; Al-Jomeini, 2004, p. 16).

En tercer lugar, hubo otros desacuerdos sobre el espacio público y la sociedad, donde los diferentes movimientos religiosos de la Revolución Iraní entraron en debates de índoles políticos, religiosos y sociales a niveles críticos. La revolución comienza a utilizar los aparatos estatales para movilizar masas, y al mismo tiempo se construyen nuevos aparatos revolucionarios con el objetivo de obtener el control total sobre la sociedad.

Los representantes religiosos no creían que Al-Jomeini podría lograr la Revolución y a la vez cooptar el Estado; teniendo en cuenta que el régimen bajo su administración iba a ser de una sola dirección. Por esta razón, de acuerdo con Ervand Abrahamian (1982), la teoría de Wilāyat al-Faqīh no tenía un total respaldo masivo, y algunos preferirían esperar al Imām al-ghā'ib (el Imām ausente o esperado) (pp. 15–16).

En la siguiente tabla 1 se detalla una clasificación de los grupos y movimientos sociales que operaban en el espacio político iraní:

Tabla 1
Grupos, Movimientos Sociales y Partidos Políticos que operaban en el espacio político iraní en 1979

	<i>Grupos, Movimientos sociales y Partidos políticos</i>		
	<i>Izquierda</i>	<i>Centro</i>	<i>Derecha</i>
Pro- Jomeini	Revolucionarios Radicales (Partido Republicano Islámico)	-	-
Anti-Jomeini	Los Reformistas	Religiosos Moderados (Partido Popular Islámico Republicano)	Nacionalistas tradicionales (El frente Nacional)
	La Izquierda Iraní Partido Comunista Tudeh Grupos guerrilleros: Ḥarakat mujāhidīn al- khalq (Organización de los Muyahidines del Pueblo de Irán) Munazzamat fdā'yy khalq al- Īrānīyah al-musallahah (La Organización Armada Fedayín del Pueblo Iraní)	Liberales Religiosos	

Fuente(s): Al-Subki (1999) *Tārīkh Īrān al-siyāsī bayna thawratayn: 1906-1979* [Historia política de Irán entre las dos revoluciones: 1906-1979]. Elaboración propia.

La historia moderna de Irán ha estado estrechamente vinculada con las revoluciones internacionales, siendo una fuente de transferencia ideológica y como consecuencia de las inestables circunstancias políticas y económicas internas. Esto ha llevado a los diferentes movimientos sociales a buscar una solución a los problemas locales mediante la revolución y establecer un nuevo gobierno, o al menos reformarlo.

3. Foucault en Irán: un análisis histórico-político del poder

Foucault, comenzó a dedicarse al periodismo como resultado de su creciente inconformidad con el trabajo en la academia francesa. Su curiosidad investigativa lo llevó a conocer los acontecimientos que se

estaban desarrollando en Irán. De esta forma, se sometió al peligro del periodismo como un nuevo practicante de ese oficio.

A pesar de que Foucault desconocía el espacio social y político iraní, ya que no era experto en el tema, su interés en el poder y los derechos humanos lo llevó a tomar esa aventura. Como admitió después,

“No puedo escribir la historia del futuro y soy un explorador algo torpe del pasado. Pero me gustaría recoger lo que está pasando porque en estos días no hay nada decidido por adelantado [en Irán] y porque sigue rodando la muerte. Quizá es un trabajo del periodista, pero es bastante cierto que yo soy solo un neófito.” (Macey, 1995, p. 494)

En Francia, Foucault se reunió con algunos iraníes que fueron exiliados para obtener información sobre Irán. En el transcurso de los meses de septiembre y octubre de 1978, Foucault efectúa dos visitas a Irán, aterrizando en Teherán tras el día denominado “Viernes Negro”, un día en el que el ejército del Shah abrió fuego directo contra las manifestaciones, ocasionando la muerte de multitudes de personas. Foucault (1978) detalló la situación, señalando que las masas: “No sólo gritaban: ‘¡Muerte al Shah’, sino también ‘islam, islam, Khumaynī, te seguiremos’, e incluso decían ‘Khumaynī debería ser el rey!’” (párr. 6).

En la visita efectuada, Foucault publicó dos artículos, uno para la *Corriere* y otro para *Le Nouvel Observateur*. Durante su trayecto por las calles de Teherán, se reunió con miembros de la oposición, agrupados entre antiguos militares, sociológicos, estudiantes y otros intelectuales, con el propósito de entrevistarlos y conocer la situación social en Irán. En su artículo *¿À quoi rêvent les Iraniens?*^[16], Foucault (1978) dice:

“¿Qué quieres?”. Con esta única pregunta en mente recorrí las calles de Teherán y Qom en los días inmediatamente posteriores a los disturbios. Tuve cuidado de no hacer esta pregunta a los políticos profesionales. En su lugar, opté por mantener conversaciones, a veces largas, con líderes religiosos, estudiantes, intelectuales interesados en los problemas del islam, y también con antiguos guerrilleros que habían abandonado la lucha armada en 1976 y habían decidido trabajar de forma totalmente diferente, dentro de la sociedad tradicional. “¿Qué quieres?” Durante toda mi estancia en Irán, no escuché ni una sola vez la palabra “revolución”, pero cuatro de cada cinco veces, alguien respondía: “Un gobierno islámico”. (p. 12)

Un gobierno islámico

Al examinar la situación social se destaca una matriz de opinión pública asentada en “un gobierno islámico”, en el cual se crea una división dentro del ejército y al mismo tiempo se formula la creación de un “Estado islámico”, que nace desde las mezquitas chiitas. Se debe

señalar un elemento relevante dentro del presente movimiento, como lo describe David Macey (1995):

“Los intérpretes del islam no eran una fuerza revolucionaria en el sentido clásico; algo nuevo y peligroso estaba surgiendo en Irán, el islam chiíta era una religión que, a través de los años, había dado una fuerza irreductible a todo lo que dentro de las personas puede oponerse al poder del Estado.” (p. 494)

Un elemento que se puede detallar con un análisis de Foucault es que los sucesos en Irán son hechos vinculados directamente con las masas sin ningún partido o vanguardia que los dirige, pero el elemento unificador de las masas era la voluntad colectiva unificada. Según David Macey (1995), este enraizamiento religioso le proporcionaba a la revolución una fuerza única “no solo contra un soberano y su policía, sino contra todo un régimen, toda una forma de vida, todo un mundo” (p. 497).

Desde el contexto histórico-social se evidencia que las raíces religiosas unificadoras que conformaron a los movimientos sociales se originaron desde una energía enraizada, lo que permitió movilizar a las masas contra cualquier estructura gubernamental que se opone a las exigencias sociales. Dado que el origen de la movilización radica en los valores expuestos a través de la religión y la rama chiíta, en busca de una liberación urgente sin la destrucción de la estructura del poder establecida, teniendo en cuenta la trayectoria del movimiento social (Foucault, 1978, párr. 6), se debe señalar el recorrido histórico y la descripción social que Irán ha tenido, lo que implica que su forma de régimen, como la monarquía, liderada por el Shah, no representaba la voluntad popular verdadera.

Además, el modelo económico liberal no era suficiente para asegurar la aprobación popular al régimen monárquico, sino más bien se buscaba un modelo que sea compatible con la religión y el modo de vida islámico, dado que la mayoría social en Irán se compone de una mayoría islámica chií de nación persa no árabe.

En resumen, es una mayoría chiita en comparación con una minoría sunita, por lo tanto, no es posible relacionar la revolución iraní con un panarabismo ni con el panislamismo, como fuente de movilización y energía social. No obstante, Janet Afary y Kevin Anderson (2005) señalan que el islam chiíta contiene ciertas características que se consideran elementos de formación de un “gobierno islámico”, entre ellas, en “su organización, [existe] una ausencia de jerarquía en el clero, una cierta independencia de los líderes religiosos entre sí, pero una dependencia (incluso financiera) de quienes los escuchan, y una importancia concedida a la autoridad puramente espiritual” (p. 88).

En cuanto a la doctrina chií, existe el ciclo de revelación que esta inacabado de imanes, donde sus ejemplos y palabras sabias llevan una luz “que es capaz de iluminar la ley desde el interior. Ésta hecha no sólo para ser conservada, sino también para liberar con el tiempo el sentido espiritual que encierra” (Afary & Anderson, 2005, p. 88). Estas ideas místicas, se relacionan de manera íntima con el pueblo y la venida del Duodécimo Imam oculto, como se ha mencionado anteriormente, teniendo en cuenta que el propio pueblo es quien logra su retorno.

Foucault (1978) explica las características del gobierno Islámico, como resultado de las entrevistas que realizó en su visita a Irán, donde señala que el gobierno islámico según los entrevistados es:

1 - “Una utopía”, me dijeron algunos sin ninguna implicación peyorativa.

2 - “Un ideal”, me dijo la mayoría.

En todo caso, es algo muy antiguo y también muy lejano en el futuro, una noción de volver a lo que era el islam en la época del Profeta, pero también de avanzar hacia un punto luminoso y lejano en el que sería posible renovar la fidelidad más que mantener la obediencia. En la búsqueda de este ideal, la desconfianza en el legalismo me parecía esencial, junto con la fe en la creatividad del islam. (p. 15)

De igual manera, expone diversos fundamentos iniciales que caracterizan la religión islámica. Para el Islam, se destacan valores principales como el trabajo, que es una fuente de independencia; otra característica sería la defensa de las libertades de los demás, que se relacionan con la protección de las minorías y derecho a seguir viviendo; otro elemento característico del Islam es la igualdad entre el hombre y la mujer en el sentido jurídico, aunque siempre se considera “la diferencia natural”; finalmente, las decisiones políticas siempre se fundamentan en la “voluntad de la mayoría”, afirmando que los líderes son responsables de sus acciones frente a su pueblo (Foucault, 1978, p. 15).

Esto obliga a los estudios del tema a revisar el modelo democrático que plantea el Corán, ya que Foucault afirmaba que cualquier definición de un “gobierno islámico” esto lo lleva a una democracia cuya fórmula básica descansa en las bases de una burguesía o de una revolución, considerando que esa fórmula básica se encuentra repitiendo los mismos hechos desde el siglo XVIII. El modo de pensar de Foucault (1978) tuvo una antítesis presentada por los iraníes, ellos señalan que: “El Corán las enunció mucho antes que vuestros filósofos, y si el Occidente cristiano e industrializado perdió su sentido, el islam sabrá conservar su valor y su eficacia” (párr. 16).

Después de un prolongado debate, Foucault logra una definición analítica de un “gobierno islámico”, puntualizándolo como un

movimiento que permitió a los centros políticos nacidos de las instituciones religiosas participar en la vida política, para enfrentarse al gobierno autoritario del Shah. La revolución cambió el modo de la vida de los iraníes, al generar una esperanza de una vida mejor. De esta manera, Foucault (1978) afirma que:

Un gobierno islámico es lo que permitirá la continuidad de la actividad de los miles de centros políticos que han surgido en las mezquitas y comunidades religiosas para resistir al régimen del shah [...]. El terremoto ha sido una oportunidad para utilizar las estructuras religiosas no sólo como centros de resistencia, sino también como fuentes de creación política. Esto es lo que se sueña [songe] cuando se habla de gobierno islámico. (párr. 22)

Foucault establece un nuevo término denominado la “dimensión espiritual”, en el que se reflejan los fundamentos religiosos del islam chiita en la vida política iraní, instaurando así un modo de vida compatible con la formación social que se representa en la voluntad colectiva, “esta es la que permitiría introducir una dimensión espiritual en la vida política, para que ésta no sea, como siempre, el obstáculo de la espiritualidad, sino su receptáculo, su oportunidad y su fermento” (1978, párr. 23). El filósofo concluye que, en contraste con la sociedad iraní, en la sociedad occidental se han generado grandes crisis, debido a la ausencia de la “espiritualidad política”, que se evidenciaba durante la ilustración cristiana.

4. Un análisis filosófico-político del poder en la revolución iraní

Tras de una revisión histórica-política del poder en la revolución iraní, es importante trasladar el análisis a otra dimensión relacionada con lo filosófico-político, teniendo en cuenta la identidad y la combinación de ésta con el poder.

Foucault definía la revolución iraní como “un movimiento popular no marcado por la lucha de clases, que además de acabar con la tiranía del Shah, introduciría una “dimensión espiritual” en la política que había sido completamente olvidada en Occidente” (Castro-Gómez, 2010, p. 17).

El argumento principal sostiene que en las revoluciones se observan dos tipos de dinámicas; la primera, denominada “la dinámica de la confrontación”, surge en la sociedad como una lucha de clases; mientras que la segunda, se define desde “el aspecto de la política”, su principal fundamento es la existencia de partidos políticos, ideologías y movilizaciones de masas. Sin embargo, Irán a diferencia de esos dos casos, se formó una tercera dinámica que no se relacionó con ninguna (Shākirī, 2012). En esta sección se analizará un modelo particular en

el que se define la dinámica revolucionaria islámica de Irán a través de una descripción filosófica -política.

Foucault en sus artículos sobre la situación en Irán, señala la resistencia como una forma de enfrentarse al Estado, el papel de los intelectuales y la confrontación entre Occidente y Oriente. Sin embargo, existen algunas nuevas ideas que serán consideradas por él, como por ejemplo la espiritualidad política y la crítica como un plan de ética positiva.

Es importante señalar que Foucault trató de abandonar los modelos teóricos Occidentales que están relacionados con el análisis de los movimientos revolucionarios, para poder llegar a una perspectiva que trata de analizar los movimientos relacionados en Oriente, como la revolución Islámica. Esto se considera un valioso aporte científico que el filósofo trató de presentar al mundo occidental. El pensamiento foucaultiano, respecto al deber del filósofo y el científico social, es como el deber del historiador y del arqueólogo, que puedan descubrir a través del polvo las clases y niveles acumulados de historia y conocimiento. Para ello, Foucault sostiene que la crítica y la conexión histórica entre cada época tienen sus propias partes y diálogos, estas partes o diálogos representan la formación de la identidad (Shākiri, 2012).

De acuerdo con lo expuesto, se puede referir la forma en que se establece la relación de dominio, dado que Foucault, en su pensamiento sobre la relación Poder y Saber (1976, citado en Castro-Gómez, 2010), señala que:

Sus investigaciones de los últimos años se inscriben en un modelo de análisis del poder que llama “el esquema lucha\represión”, también denominado por el mismo la “hipótesis de Nietzsche”.[...] Foucault había repetido hasta la saciedad que el modelo jurídico del poder (compartido tanto por la teoría política burguesa como por el marxismo) debía ser sustituido por un modelo estratégico según el cual el poder es una relación descentrada y desigual de fuerzas que atraviesa tanto a dominadores como a dominados. Desde esta perspectiva, al poder solo puede contraponerse otro poder de signo contrario y las relaciones sociales deben ser concebidas enteramente bajo el esquema de la batalla: fuerza contra fuerza [...] la diferencia entre un poder que domina y un poder que se opone a la dominación no es de forma sino únicamente de fuerza. (pp. 22–23)

De esta manera, se presenta un esquema de dominantes/ dominados (dualismo de poder\resistencia), ambos elementos forman parte de la misma esfera del poder, esto lleva a que ambos elementos deben estar presentes para formar esa esfera. Asimismo, la relación se fundamenta no en la forma, sino en la fuerza que posee cada lado en la lucha entre dominantes y dominados. En resumen, se puede decir que: “La historia no es otra cosa que una sucesión interminable de

dominaciones y de resistencias que generan nuevas dominaciones” (Castro-Gómez, 2010, p. 24).

En resumen, el poder no está centrado en un solo lado sea gobernante, persona, figura o símbolo, sino está compuesto por una red compleja de relaciones sociales, y por esta razón, la misma es invisible, transfigurada o simbolizada. El poder, no posee un modelo singular y no se manifiesta exclusivamente en la violencia, sino que también cuenta con otros medios de exposición, tal como se demostró en la Revolución Islámica y en cada individuo de la sociedad. De esta forma, el resultado de la unificación social generó una maximización de poder que ningún ejército pudo enfrentar. Eso fue un claro ejemplo que impulsó a Foucault a investigar la revolución islámica de Irán, teniendo en cuenta otros factores como la cultura, los cuales también constituyeron un fundamento para la unificación de las masas iraníes.

Iḥsān Shākīrī, sostiene que diversos autores atribuyeron la causa de la revolución a factores económicos, políticos, psicólogos, entre otros, mientras que Foucault se enfocó en el ámbito cultural. Dado que consideró que la cultura islámica y, especialmente, la chiita, es una fuente de energía, mientras, que el pueblo iraní es el productor de ella, ya que la identidad de los iraníes está compuesta por una mezcla entre al-madhhab (corrientes de interpretación de la jurisprudencia islámica)^[17] y al-Dīn (religión), esta composición forma la espiritualidad de resistencia y a la vez impulsa la revolución (2012, párr. 5).

Por consiguiente, la rama Chiita posee la habilidad de generar una unificación en un lapso breve y dirigirla contra cualquier figura, gobierno o sistema, fomentando en sus seguidores el entusiasmo político-religioso, que se presenta como un modelo de la lucha política orientada hacia la solidaridad. En resumen, la religión, la economía, la pobreza y alfabetismo, y la cultura, fueron los factores que impulsaron el cambio de régimen, construyendo a la vez una nueva estructura estatal, fundamentado en el islam.

De lo expuesto, se evidencia que el chiismo es un movimiento religioso y político a la vez, su objetivo era lograr un gobierno islámico mediante la revolución. Un gobierno que evite la formación de clases y garantice las libertades, en contraste con el régimen del Shah, este gobierno ha presentado una transformación de la dimensión espiritual en la vida política, fomentando una espiritualidad política (Lynch, 2007, p. 171).

Si se utiliza el modelo foucaultiano sobre el poder como dominantes/dominados, en el escenario político-social iraní, se observa que el Shah/ejército es dominante, mientras que el dominado está formado por el pueblo/resistencia tratando de imponer la voluntad de masas. Ambas partes representan en su totalidad la esfera

del poder, pero la relación se le denominaría como “polarización del poder”.

En el mismo esquema, se destaca el liderazgo del Al-Jomeini. En él, se puede ver la relación entre el líder y las masas, lo que refleja la presencia de un líder religioso, que sustituye temporalmente al “Imam oculto”. Así, Al-Jomeini se presenta como una personalidad histórica y a la vez mítica. David Macey (1995), afirma que el poder de Al-Jomeini no radica en un partido ni en un régimen, sino se presenta como un punto de confluencia de las fuerzas colectivas, este poder esta ostentado en la espiritualidad política (1995, p. 497).

Es importante señalar que Foucault difiere al dominar que el “gobierno islámico” se representa como una idea o ideal, afirmando en su artículo *À quoi rêvent les Iraniens? What Are the Iranians Dreaming About?*, que la fuerza de “voluntad popular” logró politizar las estructuras sociales y religiosas como respuesta a los problemas que se enfrentaba la sociedad iraní. Esta movilización tuvo en su esencia una dimensión espiritual política (1978, párr. 25). Al afirmar que la confrontación entre masas de alta espiritualidad política contra un Estado desajustado a la realidad, la revolución islámica logró reestructurar el Estado, dando paso al nacimiento de uno nuevo denominado “Estado Islámico”, cuya base es la religión islámica.

Aunque la revolución consiguió su objetivo y construyó un Estado tras su victoria, el esquema de dominación (dominantes/dominados) se repite como un nuevo modelo de sistema, pero con la misma esencia del poder, decepcionando en cierto modo a Foucault, pero por otro lado reforzando su teoría sobre el poder:

“Sin embargo, una vez ocurrido esto, la revolución mostró su rostro más oscuro: proliferación de las ejecuciones sumarias y los juicios revolucionarios a los opositores políticos. El régimen doctrinario de los clérigos islamistas terminó siendo más cruel que el aparato corrupto y policial que le había precedido” (Castro-Gómez, 2010, p. 18).

Finalmente, a modo de reflexión, el historiador y sociólogo Behrooz Ghamari-Tabrizi (2016), sostiene que la sociedad iraní no estaba preparada para aceptar un gobierno islámico bajo una dirección del Wilāyat al-Faqīh. En palabras simples, Foucault, en su intento de caracterizar al gobierno islámico, sostiene que es algo muy antiguo y lejano en el futuro, ya que es una noción de volver a lo que era el islam en la época del profeta (p. 101).

5. A modo de conclusión

En el presente artículo, se llevó a cabo un análisis de la revolución islámica de Irán mediante el uso de herramientas analíticas proporcionadas por Michel Foucault sobre el poder, adoptándolas a

dos dimensiones, primero desde lo político-histórico y segundo desde lo filosófico-político con el fin objetivo de explicar el nacimiento de un gobierno islámico desde la espiritualidad política.

En el primer hallazgo, se constató dos causas iniciales que llevaron a las sublevaciones de masas. En primer lugar, la fragilidad interna de los regímenes Qājryyn y Pahlaví, como consecuencia de su ilegitimidad abrió las puertas a la injerencia extranjera, tomando ciertas medidas políticas que provocaron la decadencia económica del país. Estas medidas tuvieron un impacto negativo en la clase media auspiciantes de las instituciones religiosas chiita. Por otro lado, como resultado de las disputas ideológicas entre las instituciones religiosas y regímenes ilegítimos que no recibían la aprobación de los representantes religiosos, debido a su desajuste con los principios del Chiismo Duodécimo.

En segundo lugar, Pahlaví, en su intento de reformar el Estado y construir un sistema laico, intensificó más la confrontación con las instituciones religiosas que estaban enraizadas en la sociedad iraní, lo que llevó a su suspensión por parte de sus propios patrocinadores externos, convirtiendo a su hijo Mohammad como el nuevo Shah, en un tiempo donde la Revolución islámica estaba en su auge, liderada por Al-Jomeini. La revolución de 1979 logra cooptar al Estado y construir nuevos aparatos revolucionarios con el objetivo de controlar la sociedad. Uno de los elementos más destacados, es la transferencia ideológica vinculada a las revoluciones internacionales, lo cual impulsó a los movimientos sociales internos a buscar una solución a los problemas locales.

Segundo hallazgo, en términos históricos y políticos, los acontecimientos en Irán se relacionaban con las masas, sin partidos políticos que los dirijan. Esto se asoció a un elemento unificador que surge desde el enraizamiento religioso, lo que empujó a las masas a enfrentar a la monarquía del Shah y, al mismo tiempo, desafió el modelo económico liberal que no era compatible con la religión.

Tercer hallazgo, en el gobierno islámico, se evidencia la ausencia de jerarquía en el clero, la independencia de los líderes religiosos y una importancia otorgada a la autoridad espiritual. El ciclo de revelación asociado a la llegada del último imam deja en claro que el pueblo es el único que logra su retorno. De este modo, Foucault termina definiendo al gobierno islámico como un movimiento que permite a los núcleos políticos nacidos de las instituciones religiosas participar en la política para enfrentar al régimen ilegítimo y autoritario del Shah.

La revolución islámica, como un movimiento popular no marcado por las luchas de clases, introduce una dimensión espiritual en la política. Este elemento es característico en las sociedades orientales y, al mismo tiempo, ausente en el mundo occidental. Dado que las

estructuras de las revoluciones en general se fundamentan en dos dinámicas: la primera, de la confrontación y la segunda, de la política. En contraste, la Revolución islámica se originó desde el factor cultural, siendo el chiismo una fuente de energía unificadora de masas, compuesta por la jurisprudencia (al-madhhab) y la religión (al-Dīn), una composición que estructura la espiritualidad de la resistencia e impulsa a la revolución, de esta manera transforma la dimensión espiritual en una espiritualidad política.

Cuarto hallazgo, el esquema dominante/dominado, que representa el dualismo de poder y resistencia, siendo dos elementos de una misma esfera. Representa la confrontación entre las masas con una elevada espiritualidad política y el Estado desajustado a la realidad social. La revolución islámica, tras su victoria logró establecer un Estado islámico. No obstante, el esquema de dominación sigue ostentando la misma esencia de poder, demostrando que el régimen de los clérigos islamistas terminó siendo más opresor que el aparato que le había precedido.

Por último, el análisis teológico-político de la Revolución islámica evidenció el pensamiento foucaultiano acerca del poder, esto incluyó la espiritualidad política y la resistencia. Foucault superó los modelos teóricos occidentales y buscó entender la realidad oriental, mediante nuevas teorías y conceptos adaptativos, conservando la perspectiva oriental de su propia realidad.

De este modo, Foucault brindó una nueva perspectiva de los sucesos que ocurrieron en Irán, tales como los movimientos sociales, relacionándolos con la cultura y la espiritualidad, que terminaron formando parte de la vida política iraní. Esto mostró la relación entre los individuos y la formación de una comunidad bajo una espiritualidad política, un concepto que fue olvidado en el mundo occidental.

La historia de la revolución islámica de Irán representa una poderosa herramienta para comprender con más claridad las situaciones y conflictos en el mundo islámico.

6. Referencias

- Abrahamian, E. (1982). *Iran between two revolutions*. Princeton University Press.
- Afary, J. y Anderson, K. (2005). *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the seductions of Islamism*. University of Chicago Press.
- Al-Jomeini, R. M. (2004). *Hukumat-i Islami [El Gobierno Islámico]*. Biblioteca Islámica Ahlul Bait.
- Al-Subki, A. (1999). *Tārīkh Īrān al-siyāsī bayna thawratayn: 1906-1979 [Historia política de Irán entre las dos revoluciones: 1906-1979]*. al-Majlis al-Waṭānī lil-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Ādāb.
- Al-Zuhaili, W. (1985). *Al-Fiqh al-Islāmī wa-adillatuh [El fiqh islámico y su evidencia]*. Dar Alfikr Almueasir.
- Amanat, A. (1997). *Pivot of the Universe: Nasir al-Din Shah and the Iranian Monarchy, 1831-1896*. University of California Press.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad –Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores.
- Esposito, J. L. (Ed.). (1999). *The Oxford history of Islam*. Oxford University Press.
- Foucault, M. (1978, 22 de octubre). What are the Iranians dreaming about? *Le Nouvel Observateur*. <https://press.uchicago.edu/Misc/Chicago/007863.html>
- Ghamari-Tabrizi, B. (2016). *Foucault in Iran: Islamic Revolution after the Enlightenment*. University of Minnesota Press.
- Haoulo Mubayed, M. (2022). *Análisis sobre la formación estatal en Siria 1919 -1973: Un estudio macrohistórico sobre las influencias externas en la formación del Estado sirio*. [Tesis de Maestría, Universidad Andina Simón Bolívar]. <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/9157>
- Lynch, R. (2007). Janet Afary and Kevin B. Anderson, Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism. *Foucault Studies*, 169–176. <https://doi.org/10.22439/fs.v0i4.900>
- Macey, D. (1995). *Las vidas de Michel Foucault*. Cátedra.
- Muḥammad Ṣādiq, A.-S. (1934). *Al-Shī‘ah*. Maṭba‘at al-Karakh.
- Shomalí, M. A. (2004). *Descubriendo el islam shi‘a*. Biblioteca Islámica Ahlul Bait (P).

Soucek, S. (1984). Arabistan or Khuzistan. *Iranian Studies*, 17(2/3), 195–213. <http://www.jstor.org/stable/4310441>

Notas

1 ¿Sobre qué sueñan los iraníes?

2 La fe contra el Shah.

3 al-Shī‘ah (chiismo): lingüísticamente hace referencia a los seguidores de diferentes personas, el cambio en sentido de la palabra según el contexto histórico llevó al Iýmā o el consenso, de este modo, el término se convirtió en una referencia a los seguidores de ‘Alī ibn Abī Tālib (primo del profeta Mahoma), aquellos que creían en su Imamato. Al contrario, los suníes (al-Sunnah), quienes buscaron elegir el sucesor (Califa) del profeta Mahoma, mediante una reunión As-Saqīfah (Muḥammad Ṣādiq, 1934, p. 57; Shomalí, 2004, pp. 19–21).

4 El Jums, Al-khams o “un quinto”, es la entrega del 20% a los Ashab El-Bayt (familia del Profeta) del beneficio que se excede de las ganancias netas sobre el ingreso de las personas restando sus gastos totales, se cancela al final de cada año financiero, es una obligación mencionada en el sagrado Corán. Por su lado, los sunnís en comparación con los chiitas lo consideran como un impuesto de guerra mas no una entrega monetaria cotidiana (Shomalí, 2004, p. 58). De tal forma, esta entrega fue eliminada por los sunnís, manteniendo el impuesto religioso El Zakat, que es considerado similar al diezmo en la religión católica.

5 La dinastía Kayar o Qayar.

6 También se denomina como al-Imāmīyah (Imamia) o al-Ja‘farīyah conocida como la jurisprudencia islámica al-Ja‘farīyah, su origen es del sexto Imam Ja‘far al-Ṣādiq, que vivió en la época de transición entre el califato de Omeya y abasí. En el califato abasí, al-Ṣādiq logró expandir la jurisprudencia chiita en la región.

7 Dinastía safawí.

8 Kerbala, una ciudad ubicada en el suroeste de Bagdad-Irak, en la misma hubo una batalla entre los Omeyas y Abasís, donde fallece el nieto del Profeta Mahoma y el tercer Imam de los duodécimos al-Ḥusayn ibn ‘Alī.

9 La condolencia, es un evento anual para conmemorar Kerbala con consignas religiosas y teatro dramático cargado de emociones

- para canalizar los sentimientos de ira en contra la injusticia política y el autoritarismo.
- 10 Concederos y expertos en las Fatwas.
 - 11 Fatwas, son las decisiones religiosas que equivalen a un nivel más abajo de la ley islámica.
 - 12 Ciertos regímenes en los países mediterráneos y asiáticos se denominan Estados ya que la separación entre las esferas gobierno, régimen y Estado no es nítida debido a la ausencia de una normativa constitucional laica y la predominación de al-Sharía como la norma que regula la vida política y social, eso nos lleva a ejemplo como Arabia Saudita e Irán, entre otros. El origen de esta inferencia en el medio oriente se asocia a la estructura otomana, donde el sultán era el representante de todos los poderes estatales, en otras palabras “la dimensión de democracia y elecciones no estaba presente en las formas de gobierno como el sultanato, ya que la separación de poderes dentro del aparato estatal otomano era mínima. Por lo tanto, la fuente de legitimidad no era el voto, ni las elecciones, sino la justicia, protegida por el sultán y establecida según la ley islámica al-Sharía” (Haoulo Mubayed, 2022, p. 24). Para más información, consulte: Haoulo Mubayed, Mohammad. Análisis sobre la formación estatal en Siria 1919 -1973: un estudio macrohistórico sobre las influencias externas en la formación del Estado sirio. Quito, 2022, 131 p. Tesis (Maestría en Gobierno. Mención en Estudios sobre el Estado). Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Área de Estudios Sociales y Globales.
 - 13 También permitió la liberación de las mujeres del uso obligatorio del Manto y El Chador (usado en Qom).
 - 14 Para más información consulte el artículo de Svat Soucek, Arabistan or Khuzistan, publicado en: Iranian Studies, Vol. 17, No. 2/3 (1984), pp. 195-213
 - 15 Al-Fiqih o Fiqh (el sabio) es un término referente al entendimiento del Sharía o la ley islámica, para ello, como lo define Wahba Al-Zuhaili (1985, p. 18): “al-fiqh es el lado practico de la ley islámica Al-sharía”. Su objetivo inicial es organizar la vida social entre derechos y deberes. Y al-Faqih o el Muftí: “es al-Mujtahid, una persona que ha alcanzado el reino del conocimiento”. (Al-Zuhaili, 1985, p. 18). En simples palabras, es aquella persona que tiene la capacidad de dotar una fatwa u opinión dentro el ámbito de la ley islámica.
 - 16 What are the Iranians Dreaming About? - ¿Con qué sueñan los iraníes?

17 La noción de la ley en el islam se presenta en dos conceptos complementarios, el primero es al-Sharī‘ah al-Islāmīyah, Sharía o ley islámica se iguala al método establecido por Dios, el segundo es Fiqh Islāmī, que significa la comprensión y la aplicación de ese método. Así, los precedentes de las decisiones jurídicas islámicas no se encuentran en el Corán sino en el al-Sunnah, plasmada en el al-Ḥadīth al-Nabawī (interpretaciones del profeta). En pocas palabras, el termino Sharía hace referencia a la ley divina, como una base ideal y general, mientras que el Fiqh se refiere a la interpretación constante del Sharía, que se dio después del deceso del profeta por medio de las cinco escuelas de práctica jurídica llamadas por separado como al-madhhab, que se denominan corrientes de interpretación de la jurisprudencia islámica o fiqh, entre esas escuelas esta la corriente chií al-Ja‘farīyah. (Esposito, 1999, pp. 90–91)

Información adicional

Como citar este artículo: Haoulo Mubayed, M. y Rodríguez Barroso, R. A. (2025). Michel Foucault y la revolución islámica de Irán: el nacimiento de un gobierno islámico desde la espiritualidad política. *Relaciones Internacionales*, 34(68), 201, <https://doi.org/10.24215/23142766e201>

AmeliCA

Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/ameli/journal/26/265437003/265437003.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en portal.amelica.org

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Mohammad Haoulo Mubayed, Rosmel A. Rodríguez Barroso
Michel Foucault y la revolución islámica de Irán: el nacimiento
de un gobierno islámico desde la espiritualidad política
*Michel Foucault and the Islamic revolution in Iran: the birth of an
Islamic government from political spirituality*

Relaciones Internacionales

vol. 34, núm. 68, p. 25 - 41, 2025

Universidad Nacional de La Plata, Argentina

revista@iri.edu.ar

ISSN: 1515-3371

ISSN-E: 2314-2766

DOI: <https://doi.org/10.24215/23142766e201>



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-
CompartirIgual 4.0 Internacional.**