

El Islam profundo: algunas aproximaciones a la incidencia de la Fe en la visión internacional de la Revolución que creó la República Islámica de Irán*



Pablo M. Wehbe**

Introducción

En el presente trabajo se procurará vincular el Sufismo –llamado por algunos el aspecto místico del Islam-, con la llamada noción revolucionaria del shiísmo iraní. Se procurará establecer dicha vinculación y, de alguna manera, sostener que el shiísmo iraní, con sus características que lo hacen tan propio, fue producto de un debate hacia el interior del mismo, respecto del “quietismo” o la visión “revolucionaria” que, entre otros, tuvieron líderes religiosos o sociólogos como Alí Shariati.

El Sufismo tendrá una importancia política fundamental para el devenir histórico de Persia y, obviamente, de la Revolución Islámica de Irán. Se analizará a continuación la concepción sufí para llegar al shiísmo en Irán.

Importancia política del Sufismo

Como quiera que algunas actitudes sufíes podrían ser interpretadas por Occidente como agresivas, las mismas fueron etiquetadas, bajo el nombre de “fundamentalismo”. Algunos especialistas describen una ideología antimodernista que se ha extendido entre, aproximadamente, el 20% de los fieles de todas las principales tradiciones religiosas¹.


A este respecto, la función que desempeña el llamado “fundamentalismo islámico”, así como su fuerza implícita, es comparable a la de los fundamentalismos cristiano, judío, hindú y budista.

* El presente escrito es un resumen de la Tesis Doctoral en Relaciones Internacionales, defendida por el autor. El texto completo se incluye en el CD que acompaña este número de Relaciones Internacionales.

** Doctor en Relaciones Internacionales (IRI - UNLP); Coordinador del Departamento de Medio Oriente (IRI - UNLP).

¹ Se prefiere reservar dicho término a los cuáqueros puritanos norteamericanos, a quienes precisamente se los llama así, y no por “asociación” o “similitud” al Mundo Islámico, pues sus características distan mucho de ser comunes (P.W.).

La inmensa mayoría de los observadores han quedado muy impresionados por el modo en que los llamados *fundamentalismos* han concentrado su cólera en la denuncia del laicismo y la corrupción moral asociadas con "el Occidente", que en la actualidad constituye una palabra clave para las autoridades políticas, económicas y científicas de los países europeos y americanos y, en una menor proporción, en sus antiguas colonias. Así pues, de alguna manera la retórica del "fundamentalismo islámico" aparece como una respuesta polémica a la colosal empresa colonial de conquista llevada a cabo por los países occidentales.

A lo largo de este proceso, desde la época de la invasión de Egipto por Napoleón en 1793 hasta la caída del Imperio Otomano en 1920, casi todos los países musulmanes fueron conquistados y colonizados por potencias extranjeras. 

No es, pues, de extrañar que, aún hoy, la resistencia al dominio "occidental" siga siendo un tema de primer orden en algunas ideologías, como por ejemplo la que evidenció en su discurso y acción el Ayatollah Jomeini en Irán.

En la opinión de Carl Ernst (1999), el sufismo deriva de las prácticas idólatras cristianas de veneración de santos, así como de las doctrinas heréticas de los

filósofos panteístas griegos. Para algunos musulmanes, el sufismo se inscribe dentro de lo que está considerado como amenazas internas al Islam, por aparecer como superviviente de supersticiones, idolatrías y corrupción medievales. Según ellos, entre sus expresiones más abominables figuran la adoración de tumbas, la música pagana tomada de los hindúes y el aborregamiento de los crédulos por parte de maestros sufíes estafadores y ávidos de riqueza y poder (Ernst, 1999:12-13).

De todas formas, las sociedades premodernas no conocían la distinción entre sufismo e Islam. Para ellas, las diferentes actividades que se engloban bajo las palabras sufismo e Islam no eran esferas de existencia separadas o separables de la vida religiosa en general, hasta el punto de que, antes del siglo XIX, no hubiese sido posible formular el principio de que "el sufismo no tiene nada que ver con el Islam". Para quienes habían sido alienados por el llamado "fundamentalismo", el Islam se había convertido en el símbolo de la opresión autoritaria, mientras que el sufismo era el sendero hacia la libertad y la universalidad. La definición de fundamentalismo se había mantenido viva en sus mentes (Ernst, 1999:16). Hoy, el sufismo no es algo que se pueda señalar o identificar, sino un símbolo que está presente en la sociedad y que utilizan diversos grupos con diferentes propósitos.

En general, los escritos eruditos de tipo histórico describen el sufismo como el aspecto místico del Islam, lo que sugiere un contacto personal con Dios, a través del significado más íntimo de la práctica religiosa islámica. La idea de comunicación siempre está presente en el sufismo. No obstante, una explicación de este tipo plantea varios problemas. Primero, porque se da por sentado que el lenguaje usado en la descripción es claro y preciso, cuando en realidad no es así. Segundo, porque el misticismo tiene inequívocas connotaciones de experiencia privada y personal, y, en cambio, no dice absolutamente nada de las actividades sociales y políticas de los grupos sufíes. Tercero, porque el término *misticismo* es, de por sí, confuso y se presta a múltiples interpretaciones, hasta el punto de que algunos de los principales expertos lo han descartado totalmente como una posible descripción de sufismo (Chittick, 1992:165-179)². Y cuarto, porque tal y como se sabe, la palabra Islam no es sino uno de los términos al que se le suele dar el sentido que el usuario prefiere, y no constituye una explicación global.

En 1920, todas las naciones musulmanas excepto cuatro (Persia, Arabia Saudí, Afganistán y Turquía), habían sido invadidas y colonizadas por potencias extranjeras, procedentes principalmente de la Europa cristiana. En un proceso que se había iniciado más de cien años atrás, los regímenes coloniales extendieron sus tentáculos sobre la inmensa mayoría de las poblaciones musulmanas de todo el mundo. En algunas regiones, las órdenes sufíes fueron las instituciones locales más fuertes que quedaron en pie tras la derrota militar de los gobernantes nacionales a manos de las tropas europeas (Ernst, 1999:223). Por esta razón, en muchas áreas las órdenes sufíes se erigieron en verdaderos centros de resistencia anticolonialista. Los casos de Argelia, el Cáucaso y Sudán son un ejemplo.

Los administradores coloniales sabían perfectamente que las órdenes sufíes eran grupos bien organizados y muy motivados, y el temor que les infundía su poder estaba plenamente justificado. Los primeros gobernantes de las sociedades musulmanas eran conscientes de que los intensos lazos de lealtad entre maestro y discípulo podían competir con la autoridad real. El imperio safávida, que gobernó Irán desde 1501 hasta 1732, llegó al poder a través de una coalición de grupos tribales basada en la lealtad a un linaje sufí de tendencia shiíta (Ernst, 1999:224).

La actitud política de los regímenes coloniales hacia los grupos sufíes es una característica muy significativa de las descripciones de los modernos grupos fundamentalistas en los informes de los

2 De hecho, Chittick define al sufista como "un buen musulmán" (1992).

medios de comunicación y de la inteligencia militar. Es decir, que los líderes sufíes, en aquel entonces, al igual que los líderes fundamentalistas en la actualidad, estaban considerados como cabecillas fanáticos cuyo carisma inspiraba a sus seguidores una devoción y una ceguera irracionales que les capacitaba para todo (Ernst, 1999:225-226).

Por ello, las advertencias más vehementes contra el fundamentalismo islámico proceden de regímenes políticos laicos (Egipto, Israel, Argelia, Túnez, etc.), interesados en obtener ayuda militar de las paranoicas naciones occidentales. Los medios de comunicación de Occidente, que históricamente no consiguieron tener acceso a la verdadera esencia de los países musulmanes, asisten ahora a este proceso otorgando credibilidad a las autoproclamaciones de los líderes fundamentalistas. En el siglo XIX, eran los grupos sufíes anticolonialistas los que estaban en el punto de mira de la paranoia occidental (Ernst, 1999:226).

Respecto de la relación entre el sufismo y el llamado “fundamentalismo islámico”, este es uno de los aspectos más discutidos y polémicos del Islam en los medios de comunicación occidentales, por desgracia carentes de una verdadera formación cultural e ideológica como para entender la situación.



La vaguedad con la que se emplean estos términos hace que el lector medio sospeche que son sinónimos. De este modo, habría que concluir que todos los musulmanes son “fundamentalistas”. Pese a que se suele reconocer que también existen fundamentalistas cristianos –de hecho, de allí viene la palabra, expresión acuñada en Los Ángeles en el siglo XX-, la prensa ha otorgado al mundo islámico el monopolio del término, y dado su carácter inequívocamente negativo, a los musulmanes se los tacha de “fun-

damentalistas” sin serlo, lo cual genera una lógica molestia. A decir verdad, si se define cuidadosamente, el término *fundamentalismo* posee un significado descriptivo específico en una gran diversidad de contextos religiosos. Bruce Lawrence (1989:100-101) se refiere a él como una ideología antimodernista basada en la interpretación selectiva del texto coránico, y empleada de un modo exhaustivo por élites masculinas de segundo orden en su oposición al Estado. Vale la pena destacar que “antimodernismo” no equivale a “antimoderno”; los “fundamentalistas” están como peces en el agua con la tecnología moderna y las modernas técnicas de lucha política. En realidad, se oponen a la ideología laica que ha erradicado la religión de la vida pública. Así pues, su antimodernismo los hace inequívocamente modernos.

El Sufismo en Irán

Se podría decir que, por dos razones, la historia del sufismo y las cofradías iraníes sobrepasaron el marco geográfico del actual Estado persa. En primer lugar, porque el Irán actual existe desde el siglo XV (Estado Safaví, Qayarí, Pahlavi y República Islámica). Antes de esa fecha, el actual territorio iraní formó parte de varios imperios, que se extendían hasta Asia Central y el actual Afganistán, como el tahirí y el samaní, en el siglo XI, cuyas capitales fueron Nishapur (en Jorasán) y Samarcanda. Después Irán formó parte de los grandes imperios fundados por los pueblos de la estepa, el Selyúcida en los siglos X-XI y el mongol en los siglos XIII-XIV. Durante el dominio de los turcos akkoyunlu y karakoyunlu y de los safavíes, Irán fue gobernado desde Anatolia y Azerbaiyán. Habrá que esperar al Imperio Turco Qayarí, en el siglo XVIII, para que la capital se traslade a Ray (actualmente en las afueras de Teherán). En segundo lugar, la importancia del persa como gran lengua de la cultura en el Islam, que en esta región es más prestigiosa que el árabe, contribuyó al enriquecimiento y la expansión del sufismo. Si los orígenes de la mística iraní hay que buscarlos en una zona que pertenece, en su mayor parte, al Irán actual –Jorasán-, la historia del sufismo persa y la de las cofradías inspiradas por él se desarrolló en Asia Central: Samarcanda, Bujará, Juarizm, Herat (actualmente Afganistán) y Azerbaiyán, en Erdebil (hoy, Azerbaiyán iraní).

En el siglo X, Irán fue la cuna de una de las primeras corrientes de la mística musulmana, la Malamatiya, que nació cerca de la ciudad de Jorasán, siendo sus figuras más ilustres Hamdun al-Qassar y al-Sulami (Popovic y Veinstein, 1997:382). Esta corriente se extendió por Anatolia y Asia Central y marcó profundamente a estas dos regiones, ya que dos de las principales cofradías allí implantadas, la Yasawiya de Asia Central y la Bektashiya de Anatolia, afirmaban que sus fundadores eran oriundos de esa provincia iraní. Los primeros sufíes persas, y en particular los malamíes, propagaron el Islam desde la época samaní entre los nómadas turcos de Asia Central. En su aspecto doctrinal, la Malamatiya se oponía a la mística de Bagdad (una escuela rival), y rechazaba el éxtasis, el concierto espiritual, y el ceremonial (la vestimenta).

En el siglo XI, siguiendo los pasos de la Malamatiya, apareció una corriente nueva, la Qalandariya, aunque se la ve como una consecuencia de la primera. Los derviches vinculados a esta corriente solían llevar una vida errante. Permanecían solteros y no respetaban mucho los mandamientos del Islam. Vivían solos o se organizaban en grupos independientes. Se los ha comparado a menudo con los monjes budistas o los ascetas hinduistas. Una de

las primeras grandes figuras de esta corriente fue Baba Tahir-i Uryan de Harmadan (nacido en 938), que vivía retirado en las montañas como un ermitaño (Popovic y Veinstein, 1997:383). En los siglos XIII y XIV dos qalandaríes dieron a este movimiento una estructura de cofradía, y fundaron conventos.

El período selyúcida y mongol, entre los siglos XII y XV, es un hito importante en la historia del sufismo, con la aparición de las primeras cofradías, tanto en el mundo árabe como iraní. También de esta época son varias de las obras clásicas del sufismo, particularmente de Yahya Suhrawardi. A principios del siglo XIII desapareció, asesinado por los mongoles que invadieron Jwarizm, uno de los grandes representantes de la mística iraní, Naym al-Din Kubra (muerto en 1220). Fue el creador de la Kubrawiyya, una cofradía ya extinguida, aunque una rama suya, la Dhahabiyya, aún perdura en Irán. La Kubrawiyya, desde la época de Naym al-Din Kubra, nunca ocultó su simpatía por las ideas shííes. Esta simpatía se fue acentuando hasta el shiísmo declarado de Muhammad Nurbajsh (muerto en 1464), fundador de la rama Nurbajshiyya. Su fidelidad al shiísmo explica que en el siglo XVI esta rama de la Kubrawiyya gozara de la protección de Ismail, soberano safaví, mientras que las otras órdenes sufíes, en particular las sunníes, eran perseguidas.

Esta era la situación del sufismo y las cofradías islámicas en el mundo iraní antes de la época safaví (1501-1722). A principios del siglo XVI se produjo un cambio esencial: en 1501, el Sha safaví Ismail (reinado: 1501-1524) declaró en Tabriz el shiísmo duodecimano como Religión Oficial del Estado. Para consolidar la nueva religión, los safavíes desataron una persecución contra todas las formas religiosas competidoras u opuestas, entre las que destacaba el Islam sunní. Los movimientos milenaristas (uno de los cuales, sin embargo, había originado el imperio safaví), numerosos en el siglo XV, cuyas doctrinas combinaban sufismo con shiísmo extremista (que en realidad tenía poco en común con el shiísmo Duodecimano), fueron perseguidos, al igual que el sufismo y la mayoría de las cofradías. Hasta el Sha Ismail, los partidarios turcomanos del soberano safaví, conocidos con el nombre de qizilbash, lo adoraron como salvador y encarnación de Dios. Los qizilbash apoyaron militarmente a los safavíes contra el imperio otomano, al que pertenecían. Pero el Sha Ismail, opuesto al shiísmo extremista de los qizilbash y a la visión del soberano como Dios o Profeta, encarceló a varios jefes turcomanos. Sus sucesores, Tahmasp (reinó entre 1524-1576), Ismail II (reinó entre 1576-1577) y Abbas (reinó entre 1587-1629), lo imitaron y ordenaron matanzas de sufíes.

Luego de estas persecuciones, el sufismo tuvo un prodigioso

renacimiento con el Sha Safi (reinó entre 1629-1642) y Abbas II (reinó entre 1642-1666). Se creó un equilibrio armonioso entre la tradición filosófico-mística y la sufi, en la más pura tradición, la de Shihab al-Din Yahya Suhrawardi, bajo la influencia de Mulla Sadra Shirazi (muerto en 1640), que al principio perteneció a la "Escuela de Isfahan". Pero los filósofos gnósticos, como los sufíes, se granjearon la desconfianza y la hostilidad del clero shií, entonces muy poderoso.

Una de las originalidades del sufismo iraní es su dimensión shií, que no deja de tener su importancia, dada la presencia de muchos temas shiíes en el sufismo, incluso en el sunní, y la veneración de todos los derviches por algunos Imames del shiísmo, en particular por Yaafar al-Sadiq, aunque sólo los consideren guías del esoterismo islámico. En este estado se debe reconocer que en el sufismo se encuentra uno de los principales aspectos de la doctrina shií, la *walaya* –poder de guiar e iniciar-, transmitida por el Profeta a todos los Imames. En el Islam sunní, la Profecía se cierra con Mahoma, mientras que en el shiísmo los Imames la continúan a través de la *walaya*, un ciclo de iniciación que sucede al ciclo de la Profecía. La idea shií del Imam como "polo" del universo se parece mucho a la noción de "polo" (*qutb*) del sufismo sunní y shií.

La República Islámica de Irán desconfió de las cofradías sufíes, porque muchos altos funcionarios del antiguo régimen imperial y simpatizantes del régimen estaban afiliados a ellas. Por otro lado, varios religiosos –en primer lugar el Ayatollah Jomeini– estaban más interesados en la tradición de la filosofía mística que en el sufismo y, por extensión, en las cofradías, que el clero shií siempre consideró sus competidoras (Popovic y Veinstein, 1997:394).

Después de una reducción de sus actividades en los primeros años de la República Islámica, las cofradías vuelven a ser respetadas en Teherán y las otras grandes ciudades del país.



La gnosis y su importancia política

De acuerdo con la visión sufí –y que, como quedó visto, insufla en forma considerable el discurso shií iraní-, las actuales sociedades se mueven en una dirección basada en un sistema de repúblicas, concepto acuñado fuera del ámbito islámico, el que no obstante le fue impuesto a la Ummah gracias a las invasiones de naciones politeístas que carecen de fundamentación ética, moral y devocional. No obstante, el concepto de "república" –a ojos

islamistas-, permanece ocultando su esencia nacida del politeísmo e incredulidad, el cual rivaliza con la sociedad del Imamato, concepción que ordena un gobierno basado en el liderazgo del sabio más justo al cual se agregan los poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial para encaminar a la Ummah hacia el Islam.

Así, el Imamato llega como una respuesta de Gobierno en medio de la corrupción generalizada debido a la falta de recuerdo de Dios en el plano administrativo y, de rendir cuentas ante los necesitados (los "*desheredados*" en el discurso de Jomeini), quienes ven cómo desaparecen los recursos gracias a los corruptos que descansan en un sistema que adolece del liderazgo como Gobierno.

La implementación gradual del Imamato en los países musulmanes será, así, la oportunidad para preparar a las sociedades para el advenimiento del Imam Mahdi y su Gobierno reflejado en dicha Institución, teniendo en cuenta que el sistema de república fue ideado sin considerar elementos islámicos en su forma y fondo. Dicho ambiente será hostil a la reaparición del Imam Mahdi, dado que se encuentra plenamente en el polo opuesto al Islam, lo que fue planteado como un quiebre histórico por el Imam Jomeini, quien abrió la primera brecha al mando del pueblo musulmán iraní para permitir la llegada del Santo Imam Mahdi. El Imamato será un paradigma para la administración política y pública, el que trae herramientas éticas en las cuales descansa el *Velayat-e Faqih*, viviéndose actualmente el tiempo vislumbado en los hádices de los imames Baqir y Sadiq, en que la tecnología es un fenómeno que grafica la llegada del Imam.

Para terminar, la lógica pura del razonamiento sufí-shií sería la siguiente: "Dios no cambia la situación de un pueblo, si ese pueblo no se cambia a sí mismo. Esa es la consigna de Dios en el Sagrado Corán para la dimensión de la responsabilidad administrativa del Gobierno del Imam Mahdi, quien retornará para depurar las imperfecciones de las estructuras republicanas que anidaron perfectamente los sistemas Capitalista, Socialista y de la llamada Tercera Vía, cuyos conocidos fracasos en los pueblos subdesarrollados demostrarán que uno genuinamente islámico, como el que ofrecerá el Imamato del Imam Mahdi a través de su Revolución mundial, derribará finalmente los ídolos de barro que todavía permanecen en pie".

Sufismo y Shiísmo

El Islam, en toda su riqueza y complejidad, reconoce diferentes caminos mediante los cuales aprehender el mensaje revelado por Dios a su Profeta Muhammad (mal conocido como Mahoma) y

contenido en el Sagrado Corán. La muerte del Profeta del Islam en el año 632 después de Cristo significó también la progresiva delimitación de las dos escuelas o ramas más importantes del Islam: el Sunnismo, al que suscribe en la actualidad alrededor del ochenta y cinco por ciento de los musulmanes del planeta, y el Shiísmo, que representa el quince por ciento restante. Contrariamente a lo que suele sostenerse, incluso desde algunos ámbitos académicos, las diferencias entre ambas escuelas no se reducen simplemente a una pugna por la dirección de la entonces joven comunidad, sino que implica toda una serie de consideraciones relacionadas con los niveles de interpretación del mensaje revelado. Así, mientras el Sunnismo reconocía en los jalifas que siguieron a Mahoma una autoridad meramente política, el Shiísmo sostenía que quien habría de hacerse cargo de los asuntos de los creyentes no podía ser sino aquel que poseyera un conocimiento espiritual transmitido directamente por el Profeta y a quién Dios hubiera preservado del error. En base a una tradición (hadith), relacionada específicamente con un versículo coránico, en la cual se narra cómo Mahoma cubre y protege con su manto a cinco miembros de su familia a quienes Dios purifica en el mismo acto, el Shiísmo reconoció en Alí (primo y yerno del Profeta) al primero de una cadena de doce descendientes que preservarían, para los sinceros buscadores espirituales, el conocimiento profundo de La Revelación, velado a los ojos de la mayoría. Un famoso dicho de Mahoma reza: "Yo soy la ciudad de conocimiento y Ali es la puerta"³, confirmando así la función iniciática de este último. En el Sagrado Corán se encuentra explícita la promesa de una guía divina para los creyentes: "...os pondrá (Dios) una Luz que ilumine vuestra marcha". Y es el mismo Profeta quien se encarga de señalar la vinculación celestial que lo une a Ali empleando nuevamente el simbolismo lumínico: "Yo y 'Ali somos una sola y misma Luz... Yo fui con 'Ali una sola y misma Luz catorce mil años antes de que Dios hubiera creado al Adán terrestre"⁴. De la lealtad para con Alí y su familia vendrá el nombre con el que se los conoce: "shi'atul 'Ali", los seguidores de Alí. Así, mientras el jalifa entre los sunnitas tendrá un poder de carácter temporal y mundano, los Imames shiítas serán los "amigos íntimos de Dios" (Awliyá Allah) y los custodios de la sabiduría profética, pues "todos los Imames son una sola y misma Luz, una sola y misma esencia, ejemplificada en doce personas. Todo lo que se aplica a una de ellas, se aplica igualmente a todas las demás"⁵.

3 Citado por Husain 'Ali Molina en www.webislam.com, *Irfán: el camino gnóstico del Shiísmo*, publicado el 2 de Febrero de 2007.

4 *Ibidem* anterior.

5 *Ibidem*.

Al ser rápidamente desplazados del poder, los shiítas fortalecieron una estricta disciplina del arcano, en la convicción de que Alí y sus once descendientes mantendrían abiertas las puertas de la iniciación cuando las de la profecía se habían cerrado para siempre con la muerte de Mahoma. Los trabajos atribuidos a los Imames en los cuales se profundizan aspectos relacionados con el desarrollo del alma del creyente son abundantes, siendo el amor por el Profeta y su familia el elemento fundamental de la mística que sustenta todo el pensamiento shiíta.

El Sunnismo, por su parte, asumió la dirección del Imperio Islámico dando formas más precisas a los elementos exotéricos del Mensaje procurando sobre todo homogeneizar los aspectos centrales de la doctrina con el fin de mejorar la administración y organización del Estado. Algunos autores afirman que en este proceso el Sunnismo descuidó, como escuela, el desarrollo del conocimiento esotérico y que a esta necesidad intentó dar respuesta el movimiento espiritual que surgió de ella y que en Occidente se conoce con el nombre de Sufismo.

Es interesante observar la relación profunda que vincula al Sufismo con los Imames shiítas. De hecho, de las cuarenta y un órdenes sufíes tradicionales, cuarenta remontan su cadena de transmisión espiritual a Alí, mientras que la orden restante, la Naqshbandiyya, ubica al sexto Imam shiíta, Ya'far As Sadiq, entre uno de sus primeros maestros. Los autores shiítas no dudan en afirmar que el Sufismo sunnita se nutre principalmente de las enseñanzas de la familia del Profeta pero que se equivocan al colocar al Sheik principal de la Orden en el lugar que, en el Shiísmo, ocupa el Imam. Haydar Amuli, destacado pensador shiíta del siglo XIV, sostiene que el sufi es un shiíta que olvidó el papel central del Imam en la transmisión del conocimiento espiritual. Incluso Ibn Jaldún escribe: "Así pues, los sufíes se saturaron de las teorías del Shiísmo, que penetraron profundamente en sus ideas religiosas". El islamólogo francés Henry Corbin⁶ coincidió con Amulí al remitir al Shiísmo los orígenes del Sufismo señalando que esta última corriente reúne en el Profeta las características propias del Imam, desconociendo la función específica de este como Custodio y Transmisor de los secretos esotéricos del Mensaje. Las tradiciones dan cuenta del contacto permanente entre los Imames y los máximos referentes de Sufismo sunnita por lo menos hasta el octavo Imam llamado 'Ali Ar Rida muerto en el año 818 de la era cristiana. El Imam Ar Rida cesó el contacto con aquellos círculos que se autoproclamaban como sufíes debido no sólo a la necesidad de actuar con la mayor cautela posible frente a la hostilidad de los gobernantes (debe recordarse que once de los

⁶ Ibídem.

doce Imames murieron asesinados), sino también por las actitudes pomposas y soberbias de muchos de los que se hacían llamar sufíes. A partir de ese momento, y en un proceso gradual, la gnosis shiíta recibirá el nombre de 'Irfan para distinguirse del Sufismo. Sin embargo, y como testimonio de la estrecha relación que heredó en sus orígenes a ambas corrientes místicas, no resulta extraño aun hoy encontrar ambos términos utilizados como sinónimos en los libros shiítas que versan sobre la vía espiritual del Islam.

La palabra 'Irfan designa, entonces, a un conocimiento de tipo gnóstico entendido siempre como el saber relacionado con los misterios divinos reservados a una elite, que en este caso es espiritual. La elección de este termino no parece casual ya que al hacer referencia con él a cierta clase sabiduría, el shiísmo intenta establecer una distinción entre los estados superiores del alma alcanzados por la iluminación y la reflexión profunda, de los arrebatos extáticos comunes en el Sufismo, muchas veces peligrosos e inapropiados, como lo demuestra la triste experiencia de Hallay y su martirio. Una tradición atribuida al Profeta señala con exactitud el Legado que los Imames han de custodiar y dispensar con la anuencia divina: "Que Dios proteja después de mi a 'Ali y a los herederos de mi posteridad -dice Muhammad- pues ellos son los Guías. Dios les ha dado mi comprensión y mi ciencia, lo que quiere decir que tienen el mismo rango que yo, en cuanto a la dignidad de mi sucesión y de la del Imamato"⁷.

En la importancia otorgada al conocimiento y la sabiduría como caminos conducentes a Dios, el Shiísmo no se aparta de lo que el mismo Alí recomendara: "No existe adoración tal como la reflexión en la Obra de Dios, Poderoso y Majestuoso"; mensaje que adquiere mayor contundencia en las palabras del VII Imam, Musa Al Kazim: "La superioridad del sabio sobre el devoto es como la superioridad del Sol sobre las estrellas".

El concepto de 'Irfan se impondrá definitivamente con la instauración del Reino Safaví en Irán en el siglo XVI. Recordemos que esta dinastía tuvo sus orígenes en una orden sufí de Asia Central que incorporó, a medida que fue expandiendo y consolidando su poder, algunos elementos del shiísmo. Se inició con ella un proceso interesante y contradictorio en la historia de esta rama del Islam. Por un lado se declaró a esta escuela como la oficial del reino, dando lugar a una época de esplendor para el pensamiento shiíta que se había desarrollado, hasta ese momento, casi en la clandestinidad. Pero por el otro, la institucionalización del shiísmo como "religión de Estado" supuso la formación de una especie de clero oficial demasiado preocupado en los aspectos relativos a la

7 Ib.

jurisprudencia. El gran sociólogo iraní Alí Shariati sostuvo que el impacto que a nivel popular tuvo la actitud de los safavíes fue nefasta, ya que lejos de exaltar entre los creyentes aquellos elementos del shiísmo que hacen referencia a la lucha por los desposeídos y la justicia social, hizo hincapié en fomentar el recuerdo de los Imames asesinados, promoviendo multitudinarias manifestaciones de dolor en donde se incluían escenas de autoflagelación. "El shiísmo rojo de la revolución, decía Shariati, fue suplantado por el shiísmo negro del luto, funcional al Estado". Durante este período, muchos hombres mundanos empezaron a utilizar las vestimentas que caracterizaban a los sufíes con el fin de congraciarse con las autoridades e intentando obtener beneficios por parte de estas, empleándolas como símbolos de estatus, desacreditando así al Sufismo ante los ojos de la gente. La palabra Sufismo se había degradado y ya no daba cuenta de la profundidad del camino espiritual del Islam. El termino 'Irfan se impuso, desde entonces, en los círculos shiítas.

El Corán y las enseñanzas del Profeta Mahoma y su familia son las fuentes esenciales del 'Irfan y las guías indiscutibles para el buscador espiritual. Esta no es una diferencia menor con el sufismo, cualquiera sea la orden de la que se quiera hablar, pues en la gnosis shiíta los Imames no están incluidos en una cadena de transmisión que los contiene sino que son ellos, los doce Imames, la cadena completa sin que haya necesidad de nadie más; fueron elegidos como "Amigos íntimos de Dios" desde antes de la Creación. Todo el conocimiento trascendente es protegido, custodiado y dispensado por los miembros de la Casa del Profeta, cuyo último representante es el Duodécimo Imam, Muhammad Al Mahdi, quien, de acuerdo con la tradición shiíta no está muerto sino que se encuentra oculto, velado a los ojos de quienes son incapaces de percibirlo con el órgano sutil del corazón. A esto se refería el Sexto Imam cuando dijo: "Ciertamente nuestros seguidores poseen cuatro ojos: dos en la cabeza y dos en el corazón"⁸. Los Imames lejos de ser sólo hombres sabios y piadosos cumplen una función espiritual de dimensiones cósmicas y, en tanto se constituyen en Guardianes de los Secretos de la Revelación, son manifestación de la Misericordia divina para los creyentes. No podría pensarse el mundo y el sentido del mensaje divino si no hubiese instaurado Dios un custodio que velase por él siempre, y hacia el cual los hombres pudieran dirigirse en busca del conocimiento que libera al alma en la medida en que la somete al designio divino.

Guiado por el amor al Profeta y su familia, el gnóstico shiíta no deja de esperar la reaparición física de XII Imam para que se

8 Ib.

levante como Guía de la humanidad toda, procurando al mismo tiempo develarlo en su interior como fuente del Conocimiento Divino, pues el Corán le recuerda que “en la tierra hay signos para los convencidos, y en vosotros mismos también. ¿Es que no veis?”. Es conciente, además, de que sus esfuerzos por purificar su alma no son una tarea individual sino que se trata de un trabajo colectivo a fin de reconducir la creación en su conjunto hacia Su Señor. Por ello, nadando entre las preciosas letras del Mensaje, su corazón repite las palabras de Dios escritas en El Libro: “Ciertamente, Dios no cambiará la condición de un pueblo mientras este no cambie lo que en sí tiene”⁹.

Algunas características del Sufismo

Más allá de la propia historia del término “sufismo”, se puede decir que se presenta como un desbordamiento místico en el interior del Islam (Yann Richard, 1996:77). Obviamente resultará, de esta manera, preocupante, casi molesto, para los Guardianes del Dogma, que tanto para sunnitas como para shiítas son los Ulemas. Y debe también decirse que el Islam tiene elementos místicos, bastando para confirmar este aserto con leer el Corán, verdadera fuente inagotable de inspiración para el sufismo. De todas maneras, el hecho de pretender una relación de amor con Dios casi “de persona a persona”, resulta chocante para varios puntos del dogma, los que sin ser abolidos pasan a un segundo plano para priorizar, junto con la doctrina monoteísta, un culto diferente y reservado a los iniciados.

El sufismo y el shiísmo tienen varios rasgos teológicos en común (Nasr, 1970). Se parte de la veneración del Imam Alí, cuyo Califato espiritual es la creencia central de los sufíes. Dentro del sufismo –y también del shiísmo-, se suele citar con frecuencia la referencia común al manto con el cual el Profeta cubrió a su hija Fátima, a Alí y a sus dos hijos, simbolizando la transmisión del carisma profético a los Imames descendientes de Alí y Fátima, hasta el Imam oculto. Este símbolo del manto aparece en la práctica iniciática sufí cuando el maestro le entrega a su discípulo el manto simbólico, lo que significa que se lo considera digno de ser iniciado en la enseñanza esotérica, a la Verdad o la Luz de Mahoma. Y, al igual que cada Imam transmite su secreto y su función espiritual a quien lo sucede, cada orden sufí conserva la genealogía espiritual de sus maestros, cuya fuente se remonta generalmente a Alí.

El Islam shií nació alrededor de ideas y hechos políticos, a partir de los cuales acontecieron una serie de fracasos que obliga-

9 Ib.

ron a refugiarse en la doctrina de la Ocultación; efectivamente, ante la imposibilidad de controlar un Gobierno de la comunidad, el shiísmo se desarrolló al margen de las normas de la mayoría sunní. No hay equívoco si se expresa que el shiísmo primitivo desarrolló, de esta manera, una tendencia mística, lo que iba a acentuar el desgajamiento de la mayoría sunní. A partir de la instauración de los Safavíes (Siglo XVI) en la "Meseta de Arios" (Irán), el intercambio entre política y mística es constante. Comienzan, además, una serie de conflictos entre el Gobierno político y los clérigos, los que censuran el carisma de los soberanos a partir de la mística. Asimismo, los teósofos aparecen en escena, despreocupándose de los asuntos políticos y adoptando teorías especulativas que arrebatan el monopolio del protagonismo espiritual de los clérigos.

Párrafo aparte merece el tema de los Imames. A la hora de encarar un estudio serio sobre el shiísmo, hay que dejar de lado el prisma deformador de sus detractores sunníes. Los Imames, en realidad, perdieron la esperanza en la restauración política tras la derrota del Imam Hoseyn en Karbala. Jamás se definieron a sí mismos como los "partidarios (shi'a) de Alí, sino como los "Amigos de Dios". Como sostiene Moezzi (1983), el Imam es el Amigo de Dios por excelencia y el fiel imamí es aquel que halla el Amor de Dios en un acto de amor a su Imam; este último es la epifanía de los Atributos divinos. Las meditaciones místicas que dan sentido a la espiritualidad shií deberían haberlos predispuesto para entender a los sufíes, y por ende compartir con ellos ciertas inquietudes acerca de lo sobrenatural. Pero, pese a los intentos de reconciliación entre shiísmo y sufismo realizados por ciertos pensadores shiíes modernos como Hossein Nasr, los teólogos imamíes ponen objeciones de principio al sufismo. Mientras, al decir de Corbin¹⁰, los teólogos de Qom prefieren hablar de "gnosis" (*'irfan*) en vez de sufismo (*tasawwuf*), aunque con ello designan referencias comunes¹¹. El mejor ejemplo es el propio Ayatollah Jomeini, que enseñó mística y filosofía en Qom hasta principios de los '50 y a veces se inspiraba en la doctrina de Ibn Arabi, pero permitió que se cerraran los centros de las órdenes sufíes en Irán.

Una de las originalidades del Islam shií actual es que deja cierto margen a la especulación metafísica y al razonamiento filosófico en las ciencias religiosas.

El Centro de Estudios Teológicos de Qom es el único lugar de estudios islámicos del mundo donde se pueden comentar los tratados filosóficos de Aristóteles o Avicena, y donde la tradición filosófica pos-platónica sigue viva.



El Ayatollah Jomeini era conocido en Qom hasta comienzos de los años '50 precisamente por sus cursos de filosofía, y luego de la Revolución de 1979 siguió citando en sus discursos los textos de Mulla Sadra, uno de los más importantes representantes de la tradición iraní de filosofía islámica. Más allá de esto, se debe aclarar que, en realidad, el propio término "filosofía" podría ser impropio, pues la tradición islámica utiliza dos vocablos: falsafa, transcripción simplificada del término griego filo-sofía, y hekmat elahi, literalmente "sabiduría divina", que Henry Corbin propone traducir por "filosofía". Este último término indica ya que los filósofos no son simples especuladores de valores metafísicos, sino que emprenden la aventura espiritual del conocimiento de Dios, y para ello recurren a métodos diferentes de la Revelación y la tradición. La reflexión filosófica, al tratar de establecer las verdades –incluyendo los elementos de la fe-, por prueba y certidumbre (borhan va yaqin), socavaba el principio de la imitación (taqlid) en el que basaban su poder los Ulemas shiíes.

Cuando triunfó el shiísmo en Irán, en el siglo XVI, a través del régimen de los Safávidas, se constituyó una especie de poder clerical (o "hierocracia"), contra el que los pensadores tuvieron que conquistar el derecho a un razonamiento abierto. Entre los Ulemas, hombres de saber ('elm) y de religión, surgió una estirpe de filósofos, sobre todo en las ciudades de Isfahan (capital desde 1596), Shiraz y Qom. A propuesta de Henry Corbin, se suelen agrupar con el nombre de *Escuela de Isfahan* (Newman, 1986a:165-199).

El Sufismo y los movimientos Islamistas

El sufismo (salvo algunas expresiones aisladas), no propone un modelo de hombre quietista y aislado del mundo. Su ideal es el del Profeta y el Imam 'Alí, hombres que pese a revistar en la más alta categoría espiritual sirvieron en el mundo para beneficio de sus semejantes. Teniendo presente esto se comprende que muchas órdenes sufíes se involucraran en el curso de los acontecimientos mundanos, no por ambición de poder, sino para restablecer la justicia y revivir el espíritu de la religión, como testigos y evidencias de Dios sobre la tierra.

Estos movimientos islámicos surgidos del sufismo se extienden hasta la época moderna, en la lucha de los musulmanes contra el colonialismo.



10 Henry Corbin, Op. citada.

11 Henry Corbin (op. cit.), tiende a reconciliar las diversas posturas místicas.

Un caso es el de la rebelión mahdista del Sudán a fines del siglo XIX, que puso en jaque a los ingleses. O la heroica resistencia de los libios contra la dominación italiana.

Otro ejemplo contemporáneo es el líder de la revolución islámica en Irán, el Imam Jomeini. Este sabio iraní tuvo muy “mala prensa” en occidente por razones políticas, lo que eclipsó su verdadera dimensión espiritual. Estudió muchos años el ‘Irfán, particularmente con el Ayatollah Shahábadi entre 1931 y 1935, y es conocido que era un especialista en la mística de Ibn ‘Arabi y que la enseñaba a sus estudiantes. Escribió profundas obras de ética e ‘Irfán, incluso en el campo de la poesía. Los discursos de Jomeini, asimismo, demuestran que su lado místico y su vida es un ejemplo, precisamente de entrega a un “ideal”, totalmente alejado – a estar por las palabras de Shariati-, de un modelo islámico “quietista”; de esta manera, claramente el movimiento revolucionario de 1979 estaba insuflado de mística sufí.

*C*uando habla el Jomeini revolucionario, está hablando el heredero del discurso que entiende al Islam como una herramienta de lucha en favor de los “desheredados”, y no como un cómplice del poder que humilla, segrega y explota.



Todo lo que antecede lleva a establecer una relación entre la matanza de Karbala y los gobiernos impíos modernos. En la época moderna, en una sociedad gobernada por un poder impío, donde la religión no tiene derecho de ciudadanía, llorar por Hoseyn es llorar por una victoria invisible y sublimar las humillaciones del presente como sufrimientos necesarios para avanzar en la realización tan esperada del reino escatológico de Justicia y Verdad, el del Mahdi, el Imam de los Tiempos. Se puede hablar de dos imágenes de Hoseyn, las que pueden estar en competencia en una fase revolucionaria. Una primera imagen es la de un intercesor al que hay que gustar para atraer su benévola atención. Hoseyn puede perdonar los pecados y asegurar la entrada en el Paraíso. Para congraciarse con él se participa en el dolor de su martirio durante el duelo del moharram llorando y repartiendo comidas votivas y refrescos. Las lamentaciones dolorosas unidas a la aceptación de la relación de dependencia pasiva hacen de esta primera figura de Hoseyn una especie de regulador social que permite calmar las frustraciones.

La segunda imagen es la del Hoseyn luchador por la Justicia contra el poder inicuo de los Omeyas. El martirio es lo que de ordinario se honra en los héroes muertos, sacrificados en las batallas contra el enemigo, es una miseria sobre la que existe

piedad. En el shiísmo de su tiempo, Alí Shariati vio que durante la conmemoración de Karbala, el día de Ashura, se llora profusamente sin saber muy bien por qué, y al mismo tiempo la corrupción ha hecho del Islam una religión destinada –según él–, a tranquilizar a los ricos y a consolidar el poder del Gobierno. Hoseyn emprendió su campaña contra Yazid en un período crucial en el que la propia “Guerra Santa” era vana y sin sentido. No fue a una operación guerrera, sino que se lanzó a un testimonio heroico que sobrepasó a todas las guerras. Fue una presencia eminente que trascendió la mezquindad del poder Califal y proclamó, más allá de la muerte, unos valores intangibles contra los que nada puede la violencia. El martirio es la única forma de recordar estos valores que se silenciaron, de exponer lo que ha estado oculto. Es que, según la creencia, en Karbala los enemigos de Hoseyn sólo pudieron conquistar los cuerpos de los mártires, pero la ideología de ellos condenaba a esa gente y al régimen. Con su martirio, Hoseyn realizó el mismo milagro que Moisés cuando confundió a los sacerdotes del Faraón, con la sangre de los mártires hizo como el aliento de Jesús, que devolvía la vista a los ciegos y resucitaba a los muertos (Shariati, 1986:208).

El shiísmo impuesto por los safávidas aplastaba el espíritu independiente de los Ulemas y fomentaba una religiosidad de mártires (los vencidos). La popularidad del Duodécimo Imam, así, crecía debido a que representaba esperanza y refugio para los creyentes enfrentados a las insuperables desigualdades de este mundo. El Islam, debilitado por las divisiones entre shiíes y sunníes, grupos místicos y babistas-bahaístas, resultaba vulnerable al imperialismo. Por ello, el régimen Pahlavi afrontó los problemas que habían conllevado la transformación cultural y sociológica de Irán de una manera diferente, desplegando una ideología nacionalista oficial (Keddie, 2006:256).

El duelo es el aspecto más emocionante del shiísmo iraní. No es una particularidad exclusiva de esta religión, pues el cristianismo también celebra la Pasión de Cristo y glorifica a sus mártires. En el sunnismo tampoco se pasa por alto el sentido del sufrimiento humano. Dado que el Califa inicuo Yazid es la figura paradigmática del dictador, no es extraño que el salvador de la nación sea el Imam del Tiempo. El título de Imam que ostentaba Jomeini no se suele otorgar en Irán a una persona viva: se reserva para los Doce Sucesores del Profeta Mahoma. Pero haciendo un parangón con el Imam Oculto, Jomeini vivió durante quince años en *ocultación* en Nayaf, y los iraníes apenas oyeron hablar de él antes de las primeras manifestaciones importantes de 1978. Durante esta ocultación seguía comunicándose con los iraníes por mediación de varios mensajeros que llevaban sus declaraciones a los religiosos

militantes. Auténtico descendiente de los Imames (era *sayyed*), Jomeini se parecía a Hoseyn, pues luchó contra la iniquidad y encabezó los disturbios del mes de moharram de 1963. Durante el invierno 1978-1979, Jomeini tuvo más facilidad para enviar desde París sus mensajes intransigentes a Irán. El mito alcanzó entonces su dimensión escatológica: para la mayoría de los Revolucionarios el "Regreso del Imam" tenía que ser el de un salvador del país, y nadie osaba creer realmente en él. Este regreso inesperado fue el hecho que acalló cualquier oposición, aunque en realidad la insurrección del 11 de febrero de 1979 se hizo al margen de las órdenes explícitas del Imam. El mito se imponía con su realidad envolvente y casi totalitaria, y recuperaba –en pro del Imam Jomeini–, todo el desarrollo posterior de la Revolución, incluso cuando parecía que su lógica se separaba de él.

Sentido del Imamato

Según la profetología del Islam sunnita, Mahoma es el Sello de los Profetas. La historia religiosa de la humanidad está terminada. No habrá ya ni nuevo Libro ni nuevo Profeta. El último Profeta es así un acto del pasado; ha sucumbido a la Historia. Para la profetología shiíta, el ciclo de la profecía ha terminado, ciertamente, pero ése fue el ciclo de lo que se denomina "Profecía Legisladora" (Corbin, 2005:24). Lo que la sucede es algo distinto, una profecía de carácter puramente interior, esotérico, y que para evitar cualquier ambigüedad, se designa con otro nombre, el de *walâyat*. La profetología sunnita permanece cerrada sobre el pasado; la shiíta queda abierta hacia el futuro por su perspectiva esencialmente escatológica. Y aquí aparece una diferencia esencial en las misiones del Profeta y del Imam: la misión del Profeta está enfocada únicamente a lo exotérico, al descenso de la Revelación literal, y lo que está enfocado a lo esotérico es precisamente la misión del Imam, el Imamato, en virtud del carisma que designa la palabra *walâyat* (dilección o predilección divina).

Es que si así no fuera, verdaderamente existiría un aspecto trágico; si desde siempre la humanidad ha tenido necesidad de Profetas para sobrevivir a su destino, ¿qué puede suceder si ya no hay Profeta que esperar, si no queda nada que aguardar? Consecuentemente, el Libro que fue revelado desde el Cielo al último Profeta no es un libro como los demás, cuyo significado se limite a la literalidad aparente. En resumen, la realidad integral de la Revelación coránica, que implica a la vez lo exotérico y lo esotérico, supone un "Mantenedor del Libro" (Corbin, 2005:31). Ese "Mantenedor", que irá dando la interpretación actual de acuerdo a los Tiempos, impidiendo que el Libro quede anclado como un

simple hecho histórico más, es el Imam.

Toda vez que el creyente shií no reconoce más autoridad en la Tierra que la de un Imam, autoridad de la que nadie, por definición, se puede valer de forma coactiva, es libre respecto del poder, sobre todo en lo concerniente a su religión. Ya se trate de un Sultán, un Sha, un Califa o un Presidente (musulmán) de la comunidad, un musulmán sunní debe obediencia al que legisla (*ulu'l-amr*) y mantiene la cohesión de la comunidad. En el shiísmo no hay nada de esto, ya que el soberano es impenetrable por definición. De ahí la idea de que los Ulemas deben responder a las necesidades teológicas, sin tratar de reemplazar al Imam. Como además se supone que éste último está vivo, los dogmas jurídicos no permanecen inmóviles en posiciones invariables, sino que pueden recibir respuestas nuevas en función de situaciones nuevas: la "puerta de la interpretación" (*bab al-iytihad*) está abierta. Así se observa claramente la diferencia radical respecto de la concepción sunnita de autoridad, de Califato. Aunque el sunnismo emplee el término "imam", se trata únicamente de la persona de un jefe temporal como principio del orden social y político; su función está enfocada esencialmente a la consideración de las cosas temporales y las necesidades sociales, por lo que no es en absoluto necesario que sea –como exige el shiísmo–, "impecable", "inmaculado". La existencia de un imam en el sentido sunnita no se impone de forma necesaria, y en definitiva puede ser objeto de una elección expresada en un consenso. En cambio, la idea shiíta inviste al Imam de una dignidad sacra y de una función metafísica. La idea de que el Imam pueda ser elegido por los hombres sería tan ridícula como la idea de que se pueda elegir a un Profeta. El Corán es el Imam silencioso; el Imam es el Corán que habla (Corbin, 2005:33).

El Pensamiento Revolucionario Iraní

Se suelen escuchar dos interpretaciones ingenuas del movimiento revolucionario iraní: o bien es el resultado de una movilización política clásica desviada por una clase social mejor preparada (el clero), o, por el contrario, desde una perspectiva culturalista y elitista, se atribuye al clero y a sus agentes el mérito de la "concienciación" de las masas –porque se supone que conocían mejor que nadie la distancia entre las aspiraciones de la nación y las realidades opresoras impuestas por Occidente–, y se justifica de facto el dominio clerical. Por un lado existe, entonces, una manipulación diabólica, con la probable connivencia de una potencia extranjera (¿Estados Unidos, tal vez? ¿La Unión Soviética?), y por otro la maravilla providencial sacada de la galera de un mago. Las

cosas, por supuesto, son más complicadas, aunque a veces la evolución del movimiento revolucionario iraní parece dar la razón, por etapas, a las dos interpretaciones.

Cuando muchos pensaban que la religión iba a perder su influencia popular, el movimiento social se dio –a falta de algo mejor–, el lenguaje del Islam. Sin dudas fue así porque en él encontró los elementos para expresarse en un momento en el que la dictadura ahogaba cualquier oposición (Hourcade, 1985:138-158). La sensibilidad religiosa y el rechazo a Occidente no fueron los únicos factores de la sublevación iraní de 1978-1979, pero al final prevaleció la tendencia religiosa. ¿Qué ideas nuevas habían surgido en los medios musulmanes, clericales o no, capaces de encauzar el discurso del movimiento revolucionario? ¿Cuál es el futuro ideológico de la Revolución? ¿Fue una Revolución Islámica o shíí? Lo concreto que se puede decir en este momento es que, al menos, fue una Revolución hecha por hombres, sin disparar un solo tiro, y movida por la verdadera fuerza que da la convicción de estar repitiendo un acto de Justicia Histórica.

